

Cet article, publié initialement par Contretemps en [septembre 2006 \(n°17\)](#), a pour objet la confrontation de Marx avec les Lumières européennes, dans un va-et-vient entre les deux corpus théoriques mettant en évidence les ombres et les lumières de part et d'autre.

Ainsi Marx nous permet de penser les limites des Lumières et les Lumières les limites de Marx. Cela débouche sur la perspective de « nouvelles Lumières » se nourrissant de la critique marxienne dans le combat contre la mondialisation capitaliste et pour l'émancipation des individualités singulières.

Professeur émérite de philosophie à l'université de Nice, André Tosel est décédé le 14 mars 2017. On pourra [lire ici le texte d'hommage](#) écrit par Isabelle Garo et Stathis Kouvélakis, auquel la rédaction de Contretemps s'associe.

André Tosel est l'auteur notamment de *Spinoza ou le crépuscule de la Servitude : Essai sur le Traité Théologico-Politique* (Aubier, 1984), *Kant révolutionnaire - Droit et politique* (PUF, 1990), *Démocratie et libéralismes* (Kimé, 1995) et *Études sur Marx et Engels* (Kimé, 1996), [Le marxisme du 20^e siècle](#) (Syllepse, 2009), *Etudier Gramsci*. Pour une critique continue de la révolution passive capitaliste (Kimé, 2016).

Malgré une littérature énorme, la question du rapport de Marx aux Lumières est encore à élaborer. On sait qu'élevé au sein d'une famille libérale pro-française Marx a été mis en contact précoce avec les penseurs français des Lumières et les auteurs révolutionnaires (Rousseau, Sieyès, Robespierre, Babeuf), tout en se nourrissant des Lumières allemandes (Kant, Heine) et de leur « dépassement » dialectique dans la philosophie de Hegel. La critique de l'économie politique anglaise est inscrite dans une référence aux Lumières anglaises (Bacon, Locke, Hume, Bentham), à leur anthropologie individualiste et aux vicissitudes du contractualisme juridico-politique au sein de l'école écossaise de l'histoire de la société civile (Ferguson, Millar, Robertson). On connaît aussi l'importance de la lecture de Spinoza.

La thèse que nous voulons soutenir s'articule en trois moments : 1) Marx s'inscrit tout d'abord dans le complexe des Lumières européennes, qui sont aussi bien l'*Enlightening* anglais et écossais que l'*Aufklärung* allemande, qu'il entend achever ; 2) cet achèvement conduit en fait, en raison de la nouveauté contenue en ses découvertes - théorie de l'histoire et critique de l'économie politique -, à un dépassement tendant à reconfigurer la rationalité éclairant la raison des Lumières elle-même ; mais ce dépassement demeure menacé par la rechute de ces découvertes en deçà du niveau atteint par les Lumières ; cette rechute pouvant se décliner selon le triple registre de l'historicisme, de l'économisme, de l'utopisme ; et 3) les Lumières nouvelles qu'exige la critique de la mondialisation capitaliste ne peuvent se ré-re-former que par la métacritique de la critique de la critique. La manifestation de l'ombre jetée sur les lumières marxiennes entendant éclairer les Lumières se concentre aujourd'hui sur la pensée d'une nouvelle articulation de l'universalisme et de l'individualisme.

Marx et l'achèvement critique du projet des Lumières

Cet achèvement peut se réfléchir sous trois aspects qui ont été développés par les Lumières : la théorie de l'émancipation par la connaissance, la reconstruction de l'action humaine, la perspective de l'universel humain.

A) Vers une émancipation effective

Le projet décisif des Lumières est celui d'une société d'individus humains autonomes, émancipés des servitudes imposées par des autorités extérieures, qu'il s'agisse de l'État despotique, des privilèges de caste, ou de l'intolérance des églises dogmatiques. De ce point de vue, Marx s'inscrit dans la tradition radicale des Lumières, qui se centre sur Spinoza¹ et qui passe par Diderot, Helvétius... Il pense son projet d'autonomie d'abord dans le cadre de l'humanisme feuerbachien.

La connaissance est libératrice sous la forme des sciences déterminées fondées sur la raison et l'expérience et sous la forme de la théorie de la connaissance. Le terme de critique recouvre ces deux acceptions avant de se spécialiser avec Kant dans la seconde forme. Le jeune Marx est un journaliste et un publiciste qui lutte pour la liberté de la presse et de la recherche. Il ose savoir. Il est agent des Lumières qui souscrit en acte au manifeste kantien Qu'est-ce que les Lumières ? (1784) : « Les Lumières, c'est pour l'homme sortir d'une minorité qui n'est imputable qu'à lui. La minorité, c'est l'incapacité de se servir de son entendement sans la tutelle d'un autre. (...) Aie le courage de te servir de ton propre entendement : telle est donc la devise des Lumières. » Ce savoir ne concerne pas seulement les phénomènes naturels qui obligent à confronter le nouveau programme d'une *mathesis universalis* aux procédures de l'observation, de l'expérimentation, à interroger la puissance des mises en forme mathématique. Il se veut science de la nature humaine en tous ses aspects, anthropologique, éthique, politique, économique, sous la récurrence d'une perspective historique et comparatiste. Une élaboration normative sous-tend ces savoirs en voie de constitution inégale. La forme concrète et institutionnelle d'unité du projet d'autonomie et d'émancipation ne peut être que celle du nouvel État de droit reconnaissant que tout homme est libre et égal à tout autre en droit, protégeant la libre activité des individus associés, qu'elle soit économique, scientifique, et garantissant la liberté de chacun et de tous par la constitution d'une sphère de libre opinion publique.

C'est en ce point que commence le travail d'achèvement critique des Lumières entrepris par Marx, qui est élargissement du point de vue émancipateur et critique des limites qui sont les siennes dans la problématique désormais contradictoire de l'émancipation seulement politique. C'est en ce point aussi que Marx se confronte à Hegel dont le projet de dépassement de l'entendement abstrait le sollicite. « L'émancipation politique n'est pas l'émancipation humaine », même si elle est un grand progrès : elle demeure une émancipation « à l'intérieur de l'ordre du monde qui a existé jusqu'ici. » La science contractualiste de la politique n'est pas le résultat de la critique, elle en devient l'objet. La critique se fait critique de la politique étatiste : loin d'incarner l'intérêt général, l'État présuppose la dissolution de la société civile en individus certes indépendants en droit, mais en fait posés en propriétaires privés inégalement dotés et voués à s'approprier en pratique les droits qu'ils reconnaissent à tous. La Question juive (1844) métamorphose le concept d'autonomie en montrant sa forme limitée : seule une minorité d'hommes est autonome et émancipée, mais elle exclut la majorité de l'appropriation des pouvoirs sociaux qu'ils ont produits.

L'émancipation que revendiquent les Lumières est le fait d'une élite qui exclut de l'émancipation les hommes qui ne sont que des travailleurs et qui en tant que tels ne peuvent bénéficier de l'émancipation politique qui en fait par ailleurs des citoyens (dans le cas du suffrage universel masculin). Les Lumières sont inachevées dans la mesure où demeure en souffrance l'émancipation humaine qui est aussi sociale. La critique du despotisme et du privilège ne suffit pas, la critique a désormais pour objet l'être socio-historique humain en son entier. Il faut émanciper les groupes sociaux et les individus non de leur rapport à l'ordre de choses existant, mais de cet ordre qui tout en se présentant comme nouveau, *ordo novus saeculorum*, se présente à la masse des hommes comme main mise (*mancipatio*) sur elle.

La critique de l'économie politique se dessine dès 1844 comme la voie royale de la critique et de

l'accomplissement des Lumières. Les Lumières ne peuvent s'accomplir que si s'opère la réappropriation (*Wiederaneignung*) par les hommes de leurs puissances sociales devenues des forces hostiles qui les dominent. L'autonomie individuelle et collective est inséparable de la poursuite du processus inachevé des Lumières en tant qu'émancipation. Cette poursuite se formule en termes d'aliénation (*Entfremdung*) et de désaliénation (Marx parle dans les *Manuscrits de 1844* de suppression-dépassement de l'aliénation, *Aufhebung der Entfremdung*). La critique de l'économie politique implique très vite le support d'une théorie matérialiste de l'histoire, et toutes deux se concentrent sur la lutte politique de classes en vue d'un communisme supposé inscrit dans les possibilités réprimées de l'être social-historique capitaliste et porté par le prolétariat, la classe effectivement universelle. Ce qui n'était qu'idéal régulateur pour les Lumières devient possibilité historique réelle.

B) La structure et les fins de l'action humaine dans le procès de l'universalisation historique

Cette possibilité réelle oriente le débat sur les fins de l'action humaine au sein d'une histoire qui devient dimension constitutive de l'être socio-historique. Les Lumières éliminent la transcendance et le surnaturel pour ne connaître que l'immanence de l'action humaine saisie en son procès et progrès. La recherche du bonheur remplace celle du salut. Cette recherche est comprise à partir d'une théorie de la nature humaine qui lie liberté, conservation de soi et exercice de la propriété privée. Elle se distribue sur deux registres, celui du droit naturel moderne qui culmine dans la théorie contractualiste du nouvel État et celui de l'économie politique qui a pour ressort la production marchande et la division du travail. L'importance accordée initialement à l'État laisse place au primat de la société civile, c'est-à-dire aux individus libres. Les Lumières sont dès lors confrontées à la question de la fonction du nouvel État en son rapport à la nouvelle économie qui libère les forces du travail sans assurer nécessairement la satisfaction des besoins des producteurs, sans reconnaître effectivement leur dignité humaine. La variante républicaine des Lumières se fait vite sociale et exige la prise en compte de la fraternité ou du moins demande la limitation des prétentions de la propriété privée à l'exploitation du travail. Mais le républicanisme est surtout réactif et ne prend pas la mesure du dynamisme illimité de la production de la nouvelle richesse. L'autonomie peut se dire ainsi de deux façons, du côté du peuple d'en bas et dans le sens de la fraternité, du côté des nouvelles élites qui dominent, dans le sens des intérêts de la nouvelle propriété.

Cette indétermination est constitutive et elle se révèle dans l'équivocité des droits de l'homme et du citoyen. Si tous les hommes sont libres et égaux en droit, si tous ont le droit à une vie digne, la difficulté est celle de l'exercice effectif du droit de tous les ayants droit alors que la situation effective est celle de l'inégalité, de l'exclusion hors droit des citoyens passifs, des colonisés, des esclaves, des femmes. La critique de l'économie politique rend compte de cette inégalité et de ces exclusions.

Cette critique est une nouvelle science à la fois explicative et compréhensive. Elle permet par la mise au point des concepts de mode de production capitaliste, de forces de production, de rapports de production sociaux, de valeur travail, de plus-value absolue et relative (soumission formelle et réelle du travail) de dévoiler la vérité de classe de l'économie politique, de remettre en cause la justification de l'exploitation des travailleurs, la légitimation de l'aliénation socio-historique. La critique permet de critiquer l'indétermination des droits de l'homme et du citoyen comme pseudo universalisme. L'assomption critique de la centralité de la production comme production de plus-value permet d'expliquer le dynamisme illimité du capitalisme, la recherche indéfinie de la

productivité et de la profitabilité. Elle constitue du même coup la base pour le renversement du capitalisme.

Le projet des Lumières ne peut se réaliser que comme communisme et il s'assure de sa possibilité dans une théorie de l'histoire par stades ou modes de production. On a là la version nouvelle de la philosophie de l'histoire comme histoire de la liberté chère à l'idéalisme allemand, de Kant, Herder, Hegel. Marx renouvelle la théorie des époques de l'histoire que Hegel avait reformulée. Il propose l'esquisse d'une histoire universelle scandée en cinq modes de production. Toutefois il suit Kant sur le plan pratique en reformulant la perspective universaliste du cosmopolitisme juridico-politique (fédération de libres Républiques et droit d'hospitalité mondiale) dans celle du cosmopolitisme social, de l'universalisme internationaliste (l'union des prolétaires du monde entier au sein de l'Association internationale des travailleurs sur base nationale).

Kant et Hegel concentrent le modèle sur la liberté éthico-politique qui doit à la fois présupposer et contrôler la liberté privée d'appropriation et d'entreprendre. Marx, lui, considère que cette histoire de la liberté butte sur le système d'interdépendance et de contrainte que constitue une société civile moderne dominée par les rapports sociaux capitalistes. Le mode de production communiste à construire dans la lutte politique et économique de classe peut seul produire un monde articulant la nécessité d'un travail libéré de l'exploitation et d'une sphère de la liberté de l'homme intégral. Le communisme n'achève pas tant l'histoire que la préhistoire des quatre modes de production qui le précèdent (antique, asiatique, féodal et capitaliste). Plus qu'une utopie, le communisme marxien se veut un communisme critique ; il est une possibilité réelle ouverte dans un drame en cours de résolution.

Les équivoques de la critique marxienne et la réserve critique des Lumières

L'apport original de Marx se concentre ainsi dans la nouveauté de la conception matérialiste de l'histoire, dans la critique de l'économie politique et de l'être socio-historique capitaliste et dans la perspective d'un communisme non utopique de la possibilité réelle. C'est dans cet espace tridimensionnel que les Lumières sont à la fois critiquées et dépassées. Mais cette critique-dépassement marxienne des Lumières révèle elle-même des limites, des manques et des apories. On fera alors apparaître que ce sont précisément les trois points de force de l'apport marxien – la théorie de l'histoire, la critique de l'économie politique, la perspective du communisme – qui contenaient ses plus grandes faiblesses.

A) Sur l'interprétation de l'histoire et sur l'historicisme

La théorie des modes de production accompagne la critique de l'économie politique. Élaborée schématiquement dans *L'Idéologie allemande* (1845- 1846), elle est reformulée dans un texte important : « Formes qui précèdent la production capitaliste » inclus dans les *Grundrisse* de 1857-1858.

Sous sa forme première, la théorie des modes de production entend prendre ses distances avec le providentialisme téléologique de la philosophie idéaliste allemande. L'histoire ne doit pas être considérée comme un sujet qui voudrait telle ou telle fin pour l'homme. Une époque n'est pas le but des époques précédentes, elle est leur résultat qui définit les conditions de départ pour une nouvelle

donne sans rien prédéterminer a priori. L'Idéologie allemande le précise très tôt.

Malgré ces précautions, la théorie matérialiste de l'histoire ne peut éviter de verser dans un historicisme unissant le mécanisme et la téléologie. La réalité est soumise à une réduction à l'histoire qui échappe au relativisme par l'affirmation qu'elle produit nécessairement une fin qui rachètera du relativisme comme le dit la postface de la seconde édition allemande du *Capital* (1873), ou la préface de la première édition (1867). La découverte de « la loi naturelle qui préside au mouvement d'une société » révèle la nécessité des phases de son développement. « Les lois naturelles de la production » certes sont des « tendances », mais celles-ci « se manifestent et se réalisent avec une nécessité de fer »². On a là un modèle dialectique qui repose sur la contradiction entre une expansion positive des puissances humaines et l'effet négatif de cette expansion sur la grande masse des forces humaines de travail. Cependant cette dialecticité est unilinéaire, et elle est souvent comprise comme une extension planétaire homogénéisante du mode de production capitaliste installé dans le centre occidental.

La critique postmoderne des grands récits édifiants, déterministes et finalistes, est à ce niveau justifiée, et elle fait apparaître l'historicisme immanent qui justifie la mondialisation comme occidentalisation forcée et heureuse in fine. De ce point de vue, certaines versions de la philosophie de l'histoire propres aux Lumières manifestaient plus de prudence : en faisant apparaître, avec le Rousseau du *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (1755), la fonction des modifications contingentes et aporétiques, ou avec le Vico de la *Science nouvelle* (1725/1744), le prix à payer du providentialisme rationaliste, celui de l'assèchement de la capacité poético-symbolique et de la menace que représente la barbarie de la réflexion, ou en dévoilant, avec Ferguson et son *Histoire de la société civile* (1767), le risque d'une disjonction catastrophique entre le progrès d'une division du travail efficace, mais réduisant les capacités des individus, et la perte du sens et de la dignité de l'*agon* politique. Ces modèles alternatifs explorent une autre issue que l'issue dialectique présentée comme unidirectionnelle. D'autres Lumières peuvent ainsi contribuer à la critique de la version historiciste du dit « matérialisme historique » qui risque de faire de l'Histoire à majuscule le concept transcendantal réflexif ultime, une abstraction qui entend subsumer abstraitement la temporalité sociale comme telle. Abstraction que le « matérialisme dialectique » soviétique posera comme le pendant de la Matière devenue de son côté le tissu substantiel du monde sur lequel se posent les découvertes des sciences naturelles.

B) Sur la critique de l'économie politique et l'économisme

L'apport de Marx est ici considérable puisqu'il donne à la fois des éléments pour la genèse et le développement du mode de production capitaliste sur la base de sa structure. Le fondement en est la production et la réalisation de la plus-value et l'issue est la théorie des crises économiques spécifiques. La pointe avancée de la critique est de montrer que l'économie n'est pas en sa dominance même un absolu, que le primat revient aux rapports sociaux de production qui colorent toutes les dimensions de la pratique, et que c'est en eux que la structure est enserrée (tout isolement est une mauvaise abstraction). Toutefois le texte marxien contient une dérive économiste qui a été accentuée par les marxismes de la Deuxième et de la Troisième Internationales.

Cette dérive prend deux formes, d'une part, l'insistance sur le développement des forces productives et sur leur progrès irrésistible, et, d'autre part, la réduction du conflit de classe à la lutte entre deux classes sujets pour la redistribution plus égale des biens et des services produits, soit le risque de l'économicisation du conflit. Si Marx a lutté contre cette dérive, il ne rend pas totalement impossible la première. La théorie de la dominance des forces productives aboutit à faire de l'économie politique la référence permanente en sa négation critique même. L'insistance sur la production

postule que la classe ouvrière doit hériter du productivisme bourgeois, qu'elle doit représenter le concept de la production pour la production à la nuance près de la réorientation de celle-ci sur les besoins sociaux. Cette réorientation ne suffit pas toutefois pour prendre la mesure de l'économisme productiviste de l'économie politique des Lumières qui actualise le projet de maîtrise de la nature par sa transformation infinie et qui le renforce en projet de maîtrise sur la seconde nature, le terrain artificiel produit par le travail humain, sur la force de travail humaine devenue simple marchandise à user et à rejeter comme superflue en fonction des normes de profitabilité.

De ce point de vue, la critique de l'économie politique demeure dépendante de son objet, dans la mesure où le progrès des forces productives consiste en une accumulation linéaire qui fait de la course aux biens et services une fin en soi dont il devient impossible de prendre la mesure et le contrôle. Le progrès infini des forces productives s'approprie la perfectibilité qui s'érige indûment en principe de perfection. La perfection n'est rien d'autre que ce mouvement continu d'autoperfectionnement économique qui cache ainsi la permanence du nihilisme de la production-destruction capitaliste, en prenant toute la place que pourraient occuper d'autres formes de progrès qualitatif et de perfection humaine, éthique, politique, esthétique, philosophique.

C) Sur le communisme et l'utopisme

La proposition du communisme par-delà l'État éthico-politique hégélien et celle de l'internationalisme par-delà le cosmopolitisme kantien impliquent la suppression de l'exploitation du travail (soumission formelle et réelle), l'invention de structures politiques comme la Commune. Elle a le mérite de désigner la tâche historique ouverte par la permanence du capitalisme mondial. Ce projet se veut à la hauteur de la force du capitalisme et entend dépasser tout programme de type moraliste et utopique. Marx n'a jamais prétendu décrire la société future en ses détails.

Mais il contient des éléments d'utopisme spécifique dans la mesure où la possibilité du communisme est enveloppée dans la postulation qui est croyance que l'automouvement immanent dialectique de la production capitaliste produira sous un mode à la fois déterministe et finaliste la satisfaction communiste de tous les besoins sociaux avec l'idée que même l'État de la Commune pourra disparaître avec le marché et la loi de la valeur. La perspective concrète de ces disparitions a pour effet paradoxal de laisser le communisme sans formes assignables et de rendre difficilement pensable le contenu déterminé de la réappropriation ou émancipation humaine. De ce point de vue les Lumières avaient affronté le problème de la réalisation de leur programme avec une plus grande capacité de détermination. La philosophie politique a exploré, en effet, un siècle durant divers modèles institutionnels (Hobbes, Locke, Rousseau, Kant). L'économie politique classique a pensé une vaste gamme de programmes économiques et monétaires. L'éducation, la connaissance et la religion ont fait l'objet d'aménagements institutionnels élaborés (système d'enseignement, académies, encyclopédies, organisation laïque des rapports entre églises et États).

Toutefois il y a plus. Le communisme a identifié dans la classe universelle du prolétariat la classe sujet qui devait en être l'agent. Là a opéré un élément de sociologie spéculative ou de métaphysique sociale dans la mesure où cette classe a été souvent représentée par Marx lui-même comme actualisant un dessein de réalisation de l'absolu métaphysique au simple niveau de ce que Hegel nommait « l'esprit objectif ». Posée comme dotée d'une origine en soi, ce Sujet devait se réaliser à la fin comme pure présence à soi enrichie de tout le procès de son objectivation aliénante et de son retour à soi comme Fin. Il est vrai que ce schéma vaut surtout en 1843, et que Marx au cours de la lutte politique qui suit l'échec de la révolution de 1848 thématise la pluralité sociale des classes, dénonce toute politique où, agissant en solo, la classe ouvrière vivrait ce solo comme chant funèbre. La lutte politique de classes oblige à complexifier la connaissance des classes et à envisager des

stratégies d'alliances. Mais il est aussi vrai que cette rectification s'accomplit dans le cadre de l'élaboration dans les textes de 1857-1958 et dans les manuscrits des années 1863-1867 de la théorie de l'entendement général du travail, du *general intellect* unifiant contre le capital tous les travailleurs, des directeurs d'entreprise aux derniers des manœuvres. Ainsi ce serait ce sujet pluriel et complexe qui pourrait diriger la transformation révolutionnaire et se constituer en nouveau cerveau social capable de s'appropriier les connaissances et de gérer de manière alternative la production. Or rien de tel n'a été accompli dans l'histoire du mouvement ouvrier d'inspiration marxiste, qu'il soit socialiste ou communiste.

Ainsi les Lumières n'ont pas réalisé toutes leurs promesses et ont justifié la critique marxienne. Mais celle-ci ou bien n'a pas dépassé effectivement les limites des Lumières (progressisme historiciste, économisme), mais surtout elle n'a pas saisi la limite radicale des Lumières, leur complicité avec le nihilisme productiviste. Si les Lumières ont malgré tout su constituer un monde où une liberté minimale a pu s'institutionnaliser à un prix énorme, Marx n'a pu penser la classe révolutionnaire comme classe transmodale et il se trouve en déficit de réalisme par rapport aux Lumières qui ont du moins inventé l'État républicain, reconnu les droits de l'homme et du citoyen, assuré la liberté de penser et de religion. Les équivoques ont été des points d'accrochage qui ont rendu possibles les chutes du marxisme-léninisme en matière de non-respect des droits de l'homme, de déficit démocratique, de retour à la tentation théologico-politique.

Éléments pour une métacritique des apories marxiennes et des limites des Lumières

Les diverses critiques marxiennes n'ont pas été philosophiquement à la hauteur des grandes entreprises philosophiques des Lumières, des Hume, Diderot, Kant, Hegel. Faire de la quête philosophique une sorte d'idéalisme crypto-religieux a conduit à des élaborations philosophiques déchirées par la tension improductive entre l'Histoire et la Matière. Il y a un manque de réflexivité philosophique chez Marx. Essayons de montrer que la pensée de Marx donne, malgré tout, quelques éléments pour surmonter son déficit philosophique et affronter le triple obstacle que constituent l'historicisme, l'économisme, l'utopisme.

A) Contre la linéarité historiciste, la plurilinéarité

Le Marx des années 1860 tend à s'éloigner du modèle historique unilinéaire des cinq modes de production, qui contient la conception spéculative sociologique de la classe-sujet transmodale. L'histoire se montre plurilinéaire et en même temps plus problématique. L'expansion du mode de production capitaliste apparaît sous un jour plus dramatique. Marx éclaire d'une lumière toujours plus noire le progressisme des Lumières. La planète n'est pas tant unifiée par le capitalisme que globalisée par des processus de fragmentation. Il s'ensuit que l'universalisme des Lumières doit être pluralisé sous peine de se dégrader en universalisme impérial lequel se divise en eurocentrisme et en américanocentrisme. On ne peut plus se raconter des histoires sur le destin magnifique de la civilisation capitaliste et les Lumières doivent de plus en plus faire la clarté sur leurs ombres.

B) Contre l'économisme, l'universalisme multilatéral

L'universalisme des Lumières opère la fusion de deux idées, celle de la propriété privée moderne inscrite dans le droit naturel moderne et celle de la philosophie de l'histoire avec sa grande narration. Marx a tenté de prendre ses distances avec l'une et l'autre, donnant des éléments d'autocritique. Son intérêt croissant pour les sociétés étudiées par l'anthropologie de son temps, son insistance sur la lutte politique de classe et son contenu éthico-politique internationaliste (reconnaissance et dignité des travailleurs et des peuples opprimés) obligent à prendre au sérieux la notion de « genre », centrale dans les Manuscrits de 1844 et présente dans les textes de maturité sous la forme du concept universel d'« humanité ». La tragédie qu'ont connu les droits de l'homme et du citoyen dans l'expérience dictatoriale du communisme soviétique ne peut être imputée à Marx, mais elle a pu s'autoriser d'un usage mécaniste de la distinction entre droits « formels » et droits « réels ». Les Lumières ont pu être convoquées pour opérer la critique de ce qui été terreur et dictature communistes. Mais l'incapacité des Lumières à procéder à leur autocritique en développant une critique de l'économie politique et de l'être social-historique capitaliste qu'elles ont légitimé justifie le projet marxien d'un dépassement dans le sens de la recherche d'un universalisme non exclusif.

Comment dépasser l'économisme sinon en reformulant le concept de nature humaine dûment historicisé et en prenant en compte les divers moments - éthico-politique, esthétique, philosophique - qui donnent un contenu plus riche à l'idée de *Gattungswesen*, à la dimension générique articulée de l'humanité ? C'est cette dimension, en effet, qui permet aux hommes de vivre les limites du mode de production existant et de chercher à en sortir. Le seul universalisme adéquat au projet marxien est autocritique de ses formes exclusives ; il est celui qui se construit dans une lutte qui inclut une dimension dialogique sur la base de l'idée d'humanité humiliée dans le passé et le présent autant que sur celle de l'humanité à venir.

À l'objection que Marx a faite aux Lumières et que celles-ci ont retourné contre les marxismes - le genre humain n'existe pas, il est une hypostase produite par les classes dominantes ou le parti-État au pouvoir, il est l'expression d'une fausse conscience - on peut répondre que la possibilité permanente de révéler le sens idéologique de l'idée universelle d'homme ne suffit pas à la disqualifier. C'est à elle que se réfèrent tous ceux qui ne sont pas entendus ni reconnus comme humains. Le genre humain existe dans la protestation contre l'inhumain historique, il existe là où il manque, dans un processus d'universalisation multilatéral.

C) Contre l'utopisme, l'individualisme transindividuel

L'universalisme concret ne peut donc plus accepter l'idée d'un communisme lié à une classe-sujet et au genre humain abstrait et défini par l'intégrale des formes qu'il nie (sans État, sans politique, sans marché déterminé, sans droit, sans classes, sans religion). Même l'idée plus élaborée du *general intellect* dirigeant la production et incluant toutes les figures du travail de conception et du travail d'exécution ne peut plus être préjugée comme possible réel.

Le problème est de penser le rapport des individualités aux formes historiques d'universalité toujours équivoques et le rapport de ces dernières aux formations sociales. Marx ne peut renoncer, de fait et malgré ses affirmations, à la thèse ontologico-anthropologique des Lumières : il existe une nature humaine. Mais la nature humaine ne peut être séparée de l'histoire qui est celle des rapports sociaux, et ces derniers n'existent pas seuls, mais exigent d'être soutenus par des figures de l'individualité humaine historique. C'est pourquoi les Lumières doivent concevoir à leur tour que cette nature humaine est générique en ce qu'en définitive aucune domination ne peut l'adapter à

elle définitivement et que le genre ne s'épuise pas dans les espèces existantes.

Le noyau central résistant de la notion de communisme peut être ainsi reformulé : il s'identifie à la thèse de la libre individualité que les Lumières ont soit manqué en sa plénitude, soit réservé à l'élite des hommes libres vraiment hommes, les propriétaires privés, ces nouveaux maîtres de la production-destruction, agents exploités et maîtres de l'accumulation infinie du profit. Le primat des rapports sociaux qui définissent une formation sociale se réciproque dans le monde moderne avec une forme d'individualité en lutte pour affirmer sa liberté dans la dépendance de ces rapports³. Le degré d'universalisme d'une formation sociale se réciproque avec le degré de liberté d'agir et de penser de la forme d'individualité qu'elle promeut. On est loin de la dichotomie société-individu, formation sociale-forme d'individualité, universalisme-individualisme.

Tout ce qui promeut le développement de l'individualité libre réalise un moment de communisme non utopique. L'individualité libre est la personne affirmant sa dignité morale et spirituelle dans la réorientation de l'activité du travail collectif et dans l'exercice de sa capacité politique. Elle se conquiert sans prométhéisme, sans illusion de maîtrise absolue sur la nature et sur le système des rapports sociaux, en une lutte qui est aussi dialogique pour supprimer l'aliénation qu'impose à l'action-production humaine la dictature de l'accumulation incontrôlée du capital. La désaliénation vise à effacer l'hégémonie de modes de vie hétéro-dirigés conduisant à traiter en choses exploitables et jetables une masse croissante d'hommes et de femmes devenus des "autres", étrangers au monde, séparés de leur puissance d'agir et de penser en ce monde qui devient un non-monde.

Les Lumières ne suffisent pas pour penser et transformer ce monde qu'elles n'éclairent plus en sa totalité pour avoir justifié ou minimisé sa force aliénante. Marx a éclairé partiellement cette impuissance, mais il a fallu éclairer ses propres zones d'ombre. Lumières des uns sur les ombres des autres, et réciproquement. Les nouvelles Lumières, si elles se manifestent, n'échapperont pas à cette dialectique indéfinie de la rectification. En tout cas, ces Lumières sont confrontées à la tâche de se constituer sans liquider le meilleur de leur héritage. Pour Marx, gageons que ce qu'il nous laisse pour sa part en héritage se concentre dans la thèse que « l'histoire sociale des hommes n'est jamais que l'histoire de leur développement individuel »⁴.

Le développement de l'individu singulier en notre temps d'urgence n'est pas seulement la fin idéale possible du développement de l'espèce, qui a jusqu'ici été « acheté du sacrifice des individus », mais son moyen. La mondialisation capitaliste aggrave ce sacrifice et le rend intolérable. Arrêter ce massacre est la condition pour la survie de l'espèce en ce que permettre à la masse de se rapprocher de l'individualité libre conditionne la vie de formations sociales effectivement libres. Réaliser ce possible est avant tout rendre impossible ce qui fait de la vie humaine une impossibilité.

références

- Comme l'a magistralement montré le livre de Jonathan I. Israel : Les Lumières radicales - La
1. ↑ philosophie, Spinoza et la naissance de la Modernité (1650- 1750) (1re éd. anglaise : 2001 ; trad. franç., Éditions d'Amsterdam, 2005).
 2. ↑ Le Capital, Livre I, trad. franç., Garnier Flammarion, 1969, pp. 36-37.
 3. ↑ Voir Lucien Sève, Marxisme et théorie de la personnalité (Éditions Sociales, 1969), ainsi que Qu'est-ce que la personne humaine ? Bioéthique et démocratie (La Dispute, 2006).
 4. ↑ Lettre à Annenkov de décembre 1846, Correspondance, I, trad. franç., Éditions Sociales, 1971, p. 448.