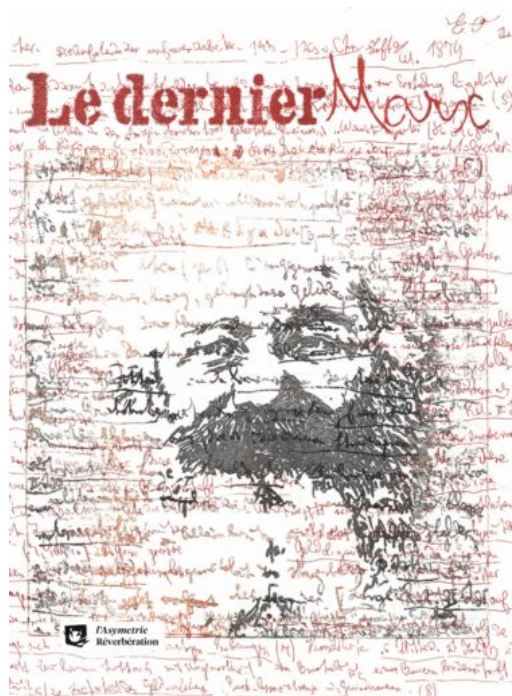


Kolja Lindner (éd.), *Le Dernier Marx*, Paris, Éditions de l'Asymétrie, 2020.



Ce texte de Kolja Lindner est un extrait de son introduction au Dernier Marx, ouvrage qu'il édite et qui vient de paraître aux Editions de l'Asymétrie (2019). Autour des années 1880, Marx poursuit un travail de recherche déjà engagé sur les sociétés non capitalistes, lisant et annotant les anthropologues et sociologues de son temps (Lewis Morgan, Henry Summer Maine, Maxime Kovalevski,...).

À des extraits de ces notes, traduits pour la première fois en français, s'ajoutent des textes plus connus (les lettres à V. Zassoulitch, les notes sur A. Wagner) ainsi que des chapitres critiques qui éclairent les enjeux de ces textes (Franklin Rosemont, Heather A. Brown, Brendan O'Leary, René Galissot, Teodor Shanin, Urs Lindner). On y découvre un Marx passionné et créatif, aux antipodes de toute orthodoxie.

Le dernier Marx au-delà du marxisme : pensée de la contingence, critique de la domination et conceptualisation d'une démocratie radicale

*Si l'on peut sortir du modèle progressiste,
c'est par ces brèches dans le temps
qui créent des temporalités différentes.*

Jacques Rancière

Combien de Marx existe-t-il ? Cette question est objet de débats acharnés au moins depuis l'intervention de Louis Althusser (1965, 23-32) soutenant l'existence de différentes phases dans l'œuvre du penseur allemand. On n'est pas obligé de souscrire à cette interprétation pour constater un développement important de la pensée marxienne concernant ses modes d'énonciation théorique, ses objets d'étude, ses sources, etc. La partie la plus tardive de son œuvre l'illustre particulièrement. Elle est en effet non seulement constituée d'études extensives en histoire, en ethnologie mais aussi en sciences de la nature. Les dernières années de la vie de Marx se caractérisent également par une orientation théorique et politique qui défie les cercles commençant alors à se revendiquer comme « marxistes ». Le fameux mot de Marx que nous a transmis Engels (1882, 388) relève de cette période : « ce qu'il y a de certain c'est que moi, je ne suis pas Marxiste ».

Le fait que la production des quinze dernières de sa vie soit restée à l'état de manuscrit renforce le caractère inabouti de ses réflexions. Celles-ci se prêtent particulièrement peu à la canonisation et la dogmatisation que le barbu a connue à travers les nombreuses formes du marxisme, notamment étatiques, qui ont fleuri après sa disparition[1]. A l'opposé de ces scléroses, le dernier Marx « n'a pas caché sa fragilité, mais continuait à lutter ; il a été envahi de doutes, mais les affrontait ouvertement ; il a décidé de continuer sa recherche et de contrer toute adulation de sa personne [...] au lieu de se réfugier dans l'assurance » (Musto 2018, 9).

Pour présenter cette partie de sa production écrite, jusqu'à présent peu connue dans l'espace francophone, nous avons décidé de publier ici plusieurs textes inédits, notamment des extraits de notes ethnologiques, sociologiques et historiques datant du tournant des années 1870-1880[2]. S'y ajoute un ensemble de textes dans lesquels Marx évalue la situation sociale et les perspectives de développement de la Russie alors tsariste. Enfin, ces matériaux sont accompagnés d'articles d'autres auteur.e.s contextualisant et discutant l'œuvre tardive[3]. A la notable exception du travail de René Gallissot, ces textes n'ont été disponibles qu'en anglais ou allemand, ce qui constitue une deuxième barrière à leur réception qui s'ajoute à celle constituée par leur potentiel subversif face aux 'vérités' marxistes. Le profil atypique de la plupart de leurs auteur.e.s n'a pas non plus aidé à leur réception.

En quoi consiste exactement le « testament définitif de Marx sur son propre marxisme » (Shanin, 62)[4] ? En guise d'introduction, trois points méritent d'être soulignés : sa conception de l'histoire et du progrès (1), l'analyse de différentes formes de domination, coloniale et genrée en l'occurrence (2), et le début d'une conceptualisation d'une démocratie radicale (3). Je terminerai ces réflexions par des considérations critiques à l'égard des sources de Marx (4) ainsi qu'une présentation des auteur.e.s et de leurs contributions respectives (5).

Histoire et progrès

Il est désormais de notoriété publique que Marx a introduit des modifications significatives dans l'édition française du premier volume du *Capital*, après l'avoir relu rigoureusement, non sans se plaindre du travail du traducteur Joseph Le Roy. Celui-ci, en effet, « traduit souvent trop littéralement », raison pour laquelle Marx se voit obligé « de réécrire des passages [en français dans l'original] entiers en français, pour qu'ils soient rédigés dans un style familier au public français » (Marx 1872, 132). Mais ces corrections sont loin de se

cantonner au niveau linguistique. Si cette édition possède d'une « valeur scientifique indépendante de l'original » (Marx 1875, 20), c'est parce que Marx y a « rajouté certaines et mieux présenté beaucoup de choses » (Marx 1877, 295). Et ces rajouts témoignent d'un premier basculement important dans la conception de l'histoire qui sous-tend son travail. Après avoir soutenu une conception pseudo-universaliste du développement historique dans la première édition allemande de 1867 – « Le pays plus développé industriellement ne fait que montrer ici aux pays moins développés l'image de leur propre avenir. » (Marx 1867a, 5) –, Marx avance désormais l'idée d'une dépendance de sentier (*path dependence*) : « Le pays le plus développé industriellement ne fait que montrer à ceux qui le suivent sur l'échelle industrielle l'image de leur propre avenir. » (Marx 1872-75, 12 ; nous soulignons). Ainsi, il précise que l'expropriation des cultivateur.e.s

ne s'est encore accomplie d'une manière radicale qu'en Angleterre : ce pays jouera donc nécessairement le premier rôle dans notre esquisse [historique du processus de 'l'accumulation primitive']. Mais tous les autres pays de l'Europe occidentale parcourent le même mouvement, bien que selon le milieu il change de couleur locale, ou se resserre dans un cercle plus étroit, ou présente un caractère moins fortement prononcé, ou suive un ordre de succession différent. (*Ibid.*, 634)

Ces changements ne représentent qu'un début car l'idée d'une « loi naturelle » (Marx 1867a, 6) déterminant l'évolution historique et définissant des stades qu'une société ne pourrait « ni sauter, ni rayer par décret » (*ibid.*), reste bel et bien présente dans l'édition française (Marx 1872-75, 13-14). Une interrogation politico-stratégique de première importance oblige Marx à se pencher intensivement sur ces questions dans la dernière décennie de sa vie : une révolution peut-elle avoir lieu dans un pays non-industrialisé ? Ou pour le dire avec Bredan O'Leary (O'Leary, 153) : « comment les révolutionnaires socialistes devaient-ils aborder les sociétés présentant des survivances archaïques de communautés villageoises 'asiatiques' » ?

Les auteur.e.s que nous publions ici insistent sur un difficile processus de distanciation d'avec les convictions d'antan. Ainsi, Franklin Rosemont (Rosemont, 55) rappelle qu'Engels, avec l'accord de Marx, excommunie encore en 1875 le militant russe Piotr Tkatchev de la chapelle socialiste pour avoir osé d'avancer l'idée d'une révolution russe :

C'est seulement à un certain niveau de développement des forces productives sociales – niveau très élevé même par rapport aux conditions de notre époque – qu'il est possible de hausser la production au point que la suppression des différences de classe constitue un progrès réel et durable et ne provoque pas un arrêt, voire un recul du procès social de production. Or c'est seulement entre les mains de la bourgeoisie que les forces productives ont atteint ce degré de développement. La bourgeoisie représente donc, en ce sens aussi, une condition préalable, tout aussi nécessaire que le prolétariat lui-même, pour la révolution socialiste. Quiconque affirme que cette révolution est plus facilement réalisable dans un pays parce qu'il n'y existe certes pas de prolétariat, mais, de ce fait, aussi pas de bourgeoisie, ne fait que prouver qu'il ignore jusqu'à l'A B C du socialisme. (Engels 1875, 240)

Teodor Shanin (Shanin, 232) en conclut que Marx lutte longtemps pour adopter un « paradigme analytique 'mondial-historique' qui amène à penser l'existence de voies substantiellement différentes le long desquelles différentes sociétés progressent à la recherche d'un monde meilleur ».

Les conséquences théoriques et politiques de cette nouvelle orientation sont multiples. J'en perçois six. *Premièrement*, Marx rejette l'universalité de la catégorie de féodalisme sous-tendue par un certain schéma de développement historique forgé d'après l'expérience occidentale. Ceci n'empêcha Staline (1938, 24) de généraliser « cinq types *fondamentaux* de rapports de production » dessinant le cours de l'histoire humaine : « la commune primitive, l'esclavage, le régime féodal, le régime capitaliste et le régime socialiste ». C'est notamment à la suite de l'étude du livre *La propriété commune rurale. Causes, développement et résultats de son déclin* (1879) de Kovalevsky que Marx commence à différencier plusieurs voies régionales de dissolution de la propriété foncière commune et dont le féodalisme ne représente qu'un type spécifiquement européen[5]. Dans ses notes à propos de ce livre, Marx constate certes un processus de « féodalisation » de l'Inde sous la domination musulmane, mais souligne que celui-ci se différencie de son homologue européen en raison de l'absence de système de succession dans la loi indienne (Marx, 171). Et il critique Kovalevsky pour avoir décelé « un *régime féodal* au sens européen » omettant « *le servage*, qui en constitue un élément essentiel et qui n'existe pourtant pas en Inde » (172)[6]. Les notes à propos des travaux de John Phear et d'Henry S. Maine ne sont pas moins explicites : Marx parle du premier comme d'un « âne » qui nomme « féodale la constitution du village » (Marx 1881b, 256), tandis que le dernier se voit qualifié de « ridicule garçon » qui fait de la « forme romaine de la propriété privée absolue '*la forme anglaise de la propriété*' » (Marx 1881c, 293). Marx oppose à cette interprétation des « hasards [[la *colonisation* volontaire (dans le sens de Maurer) incluse !]] » (Marx 1879, 43) provoquant la dissolution de la propriété commune. C'est ce processus qui produirait la famille moderne et l'État, une idée que Marx approfondit dans ses notes sur Morgan. Le peu de commentaires que contiennent ces extraits illustre un rare niveau d'assentiment. Selon Andreas Arndt, une divergence avec Morgan s'exprime cependant à travers l'arrangement des notes. Celui-ci éliminait le modèle évolutionniste et faisait ressortir

la variabilité et le chevauchement de lignes de développement, différentes selon les régions, un multivers de la préhistoire et de l'histoire précoce qui, malgré les analogies structurelles de ses sous-systèmes, ne se dissout dans le mouvement vers un seul but du développement social. Ainsi, Marx reprend la qualification de la famille monogame-patriarcale judéo-romaine de Morgan comme étant un développement spécifique par rapport à la famille matrilineaire dominant en dehors de l'espace judéo-romain sans pour autant accepter l'unilinéaire contre-modèle aux projections patriarcales. (Arndt 2012, 98)

Deuxièmement, Marx procède à une modification du concept de formation sociale, concept qu'il avait auparavant cadenassé dans un cadre historico-philosophique strict. En 1859 encore, il écrivait :

Une formation sociale ne disparaît jamais avant que soient développées toutes les forces productives qu'elle est assez large pour contenir, et jamais de nouveaux rapports de production supérieurs ne la remplacent avant que les conditions d'existence matérielles [*materiellen Existenzbedingungen*] de ces

rapports n'aient éclos au sein même de l'ancienne société. L'humanité ne s'assigne donc jamais que des tâches qu'elle peut résoudre car, à y regarder de plus près, il se trouvera toujours, que la tâche ne naît d'elle-même que là où sont déjà présents soit les conditions matérielles [*materiell*] de sa résolution, soit au moins le processus de leur devenir. À grands traits, on peut désigner comme époques progressives de la formation économique de la société les modes de production asiatique, antique, féodal et le mode de production bourgeois moderne. (Marx 1859, 63)

Sous l'influence de ses études ethnologiques, Marx soutient qu'un mode de production ne peut qu'exister au milieu d'un ensemble de formations sociales dont les caractéristiques ne sont pas simplement déterminées par celui-ci. Au contraire, elles forment les « circonstances », le « milieu historique » – formules qui reviennent sans cesse dans les ébauches de la lettre à Zassoulitch – de ce mode de production qui spécifient localement son articulation concrète. Marx distingue désormais une « formation primaire » d'une « formation secondaire » (271). La première, parfois désignée comme « archaïque », est fondée sur la propriété commune et doit être différenciée en interne : « la formation archaïque de la société nous révèle une série de types différents (qui forment entre eux une série ascendante) marquant des époques progressives » (280). La deuxième formation se fonde sur la propriété privée et inclut l'esclavage et le servage. Cette théorisation est inachevée et Marx perçoit – contrairement à Engels qui fait l'éloge de « la révolution accomplie par les découvertes de Morgan » (Engels 1891, 70) – la nécessité de recherches ultérieures pour avancer dans la direction tout juste entrouverte :

L'histoire de la décadence des communautés primitives (on commettrait une erreur en les mettant toutes sur la même ligne ; comme dans les formations géologiques, il y a dans les formations historiques toute une série de types primaires, secondaires, tertiaires, etc.) est encore à faire. Jusqu'ici on n'a fourni que de maigres ébauches. (270)

Troisièmement, Marx tourne le dos au fétichisme du développement des forces productives, cher à la « conception matérialiste de l'histoire » d'Engels et de ses disciples (Gulli/Quétier 2017). Cette conception est politiquement sous-déterminée : « Le communisme n'est pas pour nous un *état* qui doit être instauré, un idéal auquel la réalité effective a à se conformer. Nous nommons communisme le mouvement *effectif* qui abolit l'état actuel. » (Marx/Engels/Weydemeyer 1845-46b, 79). C'est notamment l'expérience de la Commune de Paris de 1871 qui constitue, comme le rappelle Shanin (230), « une leçon poignante et un type de gouvernement révolutionnaire inconnu jusqu'alors » bouleversant ainsi « les termes suivant lesquels devait s'établir une société socialiste et lui imposa dès lors un nouvel ordre de marche ». Deux choses méritent d'être soulignées. Tout d'abord que Marx était dans cette phase de sa vie

plus disposé que jamais à envisager la nature concrète de l'organisation sociale et politique du monde qu'il appelait de ses vœux. Tous ceux qui baignaient dans la dialectique hégélienne voyaient plus de ressemblance entre les enfants et leurs grands-parents qu'entre les enfants et les parents. La commune « primitive », replacée dialectiquement à un niveau de richesse et d'interaction globale plus important, fit son entrée dans les représentations de la société

communiste future de Marx (Shanin, 237).

J'analyserai plus loin comment Marx conçoit cette société post-capitaliste comme un ensemble de procédures garantissant un contrôle démocratique. Réactualisant ainsi une tendance anti-étatique (voir pour cela aussi la polémique contre les socialistes allemands qu'expriment les notes marginales à propos de Wagner ; Éditions de l'Asymétrie, 299-303) déjà présente dans l'œuvre antérieure (Abensour 2012), les nouvelles idées restent des ébauches pas toujours cohérentes comme l'illustrent la tension entre représentation-mandat et la représentation-incarnation, le problème de la suppression de la séparation des pouvoirs, etc. Ce qui doit cependant être souligné, et ce sera notre deuxième point, c'est que l'idée de la dépendance de sentier se voit ici élargie de l'analyse du capitalisme à l'effort révolutionnaire. Celui-ci répond à un état de fait historiquement spécifique et n'est pas simplement garanti par un quelconque « mouvement réel ». Marx le précise dans une lettre de 1881 :

Ce qu'il faut faire *immédiatement* à un moment bien déterminé de l'avenir dépend naturellement tout à fait des circonstances historiques dans lesquelles il faut agir. Votre question se pose au pays des nuages et représente donc pratiquement un problème fantasmagorique, auquel on ne peut répondre qu'en faisant la *critique de la question elle-même*. Nous ne pouvons résoudre une équation que si elle inclut déjà dans ses données les éléments de sa solution. [...] Vous pouvez être sûr d'une chose : un gouvernement socialiste n'arriverait jamais au pouvoir si les conditions n'étaient pas développées au point qu'il puisse avant toute chose prendre les mesures nécessaires à intimider la masse des bourgeois de sorte qu'il conquiert ce dont il a le plus besoin : du temps pour une action durable. Vous me renverrez peut-être à la Commune de Paris. Mais, abstraction faite de ce qu'il s'agissait d'un simple soulèvement d'une ville dans des conditions exceptionnelles, la majorité de la Commune n'était pas socialiste, et ne pouvait pas l'être. (Marx 1881a, 255)

A nouveau, ce sont les « circonstances historiques » qui seraient avant tout à prendre en considération^[7]. L'irritation que peut aujourd'hui provoquer l'idée d'une suppression de la séparation des pouvoirs est également ainsi relativisée : « Pour Marx, c'est de la démocratisation du système judiciaire dont il s'agit. Ce qu'il avait à l'esprit, c'était la justice de classe du 19^e siècle : il ne connaissait pas encore les avantages d'un pouvoir judiciaire constitutionnel (relativement) indépendant. » (U. Lindner, 354)

Quatrièmement, comme Urs Lindner le fait ressortir dans sa contribution au présent ouvrage, le dernier Marx n'est pas seulement sur une « voie russe » caractérisée par la valorisation de « l'égalité économique et sociale » (Marx, 272) de la commune agraire ou bien de « l'égalité économique et sociale primitives » (Marx, 284) éloignant le vieux barbu de la philosophie de l'histoire. Il emprunte également une « voie française » élaborant cette idée « archaïque » vers « une conception radicale de l'égalité, qui fait le pont entre les théories de la justice et celles de la vie bonne » (U. Lindner, 346). Déjà la critique de l'économie politique et le premier volume du *Capital* notamment sont parsemés de jugements éthiques (« exploitation », « despotisme », « vol », etc.) – non pas dans un sens subjectiviste, mais en tant que jugements fondés sur une recherche évaluant les effets désastreux du mode de production capitaliste sur l'humanité (U. Lindner 2011b). C'est dans le contexte des analyses de la Commune de Paris et de la critique de la social-démocratie

de son époque que Marx va creuser ces réflexions pour aboutir à un principe de besoin comme orientation normative de l'émancipation. Cet égalitarisme relationnel déterminera le problème qui occupe une grande partie du débat contemporain à propos de la justice, à savoir la distribution des 'parts équitables'.

Cinquièmement, le dernier Marx prend conscience de l'existence de temporalités et de géographies différenciées. Arndt (2012, 99) soutient qu'il critique ainsi « deux types de projections : *verticales* (rétroprojection d'états existants dans le passé) et *horizontales* (transfert de formes régionalement spécifiques à d'autres régions) ». Heather Brown le démontre bien dans sa contribution au présent livre : toute la critique marxienne du modèle anhistorique de la famille de Maine, modèle dans lequel la forme patriarcale romaine de la famille est conçue comme étant sa forme primitive, dénonce de telles projections verticales. Marx lui oppose l'idée d'« une institution dynamique ayant pris différentes formes, dont aucune n'est 'nécessairement' plus naturelle que les autres lorsqu'on les observe au regard des conditions matérielles d'une époque donnée » (Brown, 111). La même chose vaut pour la critique de l'utilisation de la catégorie de féodalisme chez des auteurs comme Kovalevsky, Phear et Main (cf. ci-dessus). Stratégiquement et politiquement cette nouvelle conscience se traduit par tout un ensemble de catégories radicalement anti-téléologiques que l'on trouve dans les notes de Marx à propos de Morgan aussi bien que dans les ébauches de la lettre à Zassoulitch : la société future serait une « reviviscence » (Marx 1880-81, 139 citant Morgan 1877, 641) de l'égalité ancienne sous une forme supérieure, l'émancipation passerait par un « retour » (Marx, 273) au type « archaïque » de la propriété commune, le renouveau en Russie pourrait tirer profit de la « contemporanéité » (Marx, 269) de la commune rurale avec la production capitaliste occidentale, etc. La révolution n'est plus l'affaire d'un développement linéaire, mais plutôt « une réactivation dans des conditions nouvelles de formes archaïques qui ont été pour partie préservées » (Dardot/Laval 2012, 665).

Le rejet des projections horizontales contribue grandement à la rupture que Marx effectue avec son eurocentrisme d'antan (K. Lindner 2010). Dans les années 1850 et 1860, il réduisait les interactions entre différentes régions du monde à l'économie et soutenait que le modèle socio-politique occidental se diffusait unilatéralement à travers le monde faisant du sud global un laboratoire de ces répercussions (K. Lindner 2019, 266-270). Ces espaces ont été condamnés à la passivité comme l'illustre la qualification de la Chine comme « fossile vivant » (Marx 1862, 423) dont les révoltés de l'époque sont dépourvus de visions par rapport à une modernisation occidentale : « Leur mission semble se réduire à opposer au marasme conservateur une destruction sous des formes repoussantes et grotesques, une destruction sans aucun germe de régénération » (*Ibid.*, 424). Bien que le jugement marxien à propos de la Chine ne soit pas toujours aussi pessimiste, il reste qu'elle n'est jaugée qu'à l'aune de l'expérience européenne :

Il est bien possible que le socialisme chinois ressemble à l'européen comme la philosophie chinoise à l'hégélianisme. Quoi qu'il en soit, on peut se réjouir que l'Empire le plus ancien et le plus solide du monde ait été entraîné en huit ans, par les balles de coton des bourgeois anglais, au seuil d'un bouleversement social qui doit avoir, en tout cas, les conséquences les plus importantes pour la civilisation. Lorsque nos réactionnaires européens, dans leur fuite prochaine, seront enfin parvenus à la Muraille de Chine, aux portes qu'ils croiront s'ouvrir sur la citadelle de la réaction et du conservatisme – qui sait s'ils n'y liront pas : *République Chinoise. Liberté, Égalité, Fraternité.* (Marx/Engels 1850, 196-197)

Une telle projection horizontale ne se retrouve plus chez le dernier Marx qui décentre sa vision des luttes émancipatrices. Ainsi, la commune rurale russe pourrait s'approprier « les acquêts positifs élaborés par le système capitaliste sans passer par ses fourches caudines » et surtout, ce faisant, « devenir le point de départ direct du système économique auquel tend la société moderne et faire peau neuve sans commencer par se suicider » (Marx, 274). Une véritable interaction politique globale remplace la vision eurocentrée d'antan : la commune rurale russe serait non seulement « le point d'appui de la régénération sociale en Russie » (Marx, 287), mais le « point de départ à une évolution communiste » (Marx/Engels, 289). Une révolution en Russie pourrait donner « le signal d'une révolution prolétarienne en Occident » de la sorte que « toutes deux se complètent » (*ibid.*, 289). Dans une perspective d'émancipation, l'Europe acquiert le statut de « province » (Chakrabarty 2000).

Sixièmement, le dernier Marx ne fait pas moins que de proposer une nouvelle conception de l'histoire. L'idée d'un « retour » aux formes sociales anciennes ne doit pas être comprise comme la réintroduction d'une vision cyclique de l'histoire. Même si le jugement que Marx porte sur la théorie évolutionniste de Charles Darwin varie[8], il me semble que c'est vers ce modèle qu'il s'oriente pour concevoir une contingence structurée. La téléonomie darwinienne est caractérisée par la tendance des formes de vie à se différencier et par le fait que chaque structure organique constitue un outil d'appropriation de ressources en même temps qu'une ressource potentielle elle-même. Le développement des organismes dispose donc d'une 'logique' sans être prévisible comme le soutient Wolfgang Lefèvre :

La réalisation concrète des possibilités du développement ultérieur, incluses à tout niveau de développement, ne peut pas être prédite car les facteurs interagissants ne sont pas soumis à une loi unique. Chaque petite étape contingente de la réalisation de ces possibilités a en principe des conséquences irréversibles pour la suite. Toute possibilité réalisée empêche la réalisation d'autres. Le résultat arbitraire détermine le développement ultérieur comme étant une condition inéluctable devenant ainsi nécessité. Le développement des formes de vie n'est non seulement un processus irréversible, mais aussi un processus unique et non-répétitif. Il y a une ouverture au niveau des résultats concrets malgré leur 'logique' de développement parce qu'on ne peut pas les ramener à une situation de départ qui les prédéfinirait. (Lefèvre 2000, 178)

Tout indique que Marx, depuis la publication du premier volume du *Capital* en 1867, travaille précisément dans cette direction : atténuer les « lois générales », faire ressortir les différents « milieux historiques » et fournir davantage d'explications en termes de développement pour faire du *Capital* « un livre beaucoup plus historisé, mais non purement historique ni encore moins historiciste » (Krätke 2005, 159-160)[9].

Rejet d'un schéma de développement historique forgé d'après l'expérience occidentale, modification du concept de formation sociale, évolution d'une véritable réflexion politique située ainsi que d'une conception radicale de l'égalité, acquisition d'une nouvelle conscience de temporalités et de géographies différenciées et influence de la téléonomie darwinienne : tels sont les jalons d'une pensée de l'histoire et du progrès du dernier Marx qui représentent un changement majeur. Cependant, il ne faut pas oublier qu'une grande partie du marxisme ultérieur a méconnu, voire « opposé une résistance massive à la nouvelle perspective entrouverte par Marx » (Dardot/Laval 2012, 671).

Formes de domination

En ce qui concerne les rapports de domination, l'analyse et la critique marxienne sont connues pour s'être focalisées sur la question de classe[10]. La radicalité qu'on trouve à ce propos dès les premiers écrits contraste de manière flagrante avec l'ambiguïté avec laquelle Marx évaluait d'abord d'autres formes de domination. Dans les années 1840 et 1850 au moins, il produisait des analyses du colonialisme et du genre qui sont pour le moins problématiques. Ce sont ces positions qui ont « longtemps gêné certains de ses partisans du Tiers-monde » (Shanin, 229) et qui ont préfiguré le « mariage malheureux entre marxisme et féminisme » (Hartmann 1981). Tout comme pour la conception de l'histoire et du progrès, le dernier Marx présente à cet égard un changement significatif. Ces deux développements sont même partiellement liés.

Pour ce qui est de la colonisation, les fameux articles marxien, publiés dans la *New York Daily Tribune* en 1853, soutiennent une sorte de théorie de modernisation imprégnée de philosophie de l'histoire. Sur la trame orientaliste d'un 'système asiatique' – caractérisé par l'absence de la propriété privée des sols, l'isolation des villages, la combinaison de l'agriculture et de l'artisanat freinant l'évolution de la production et la difficile création des centres urbains –, d'un « despotisme asiatique » (Marx 1853a, 715) et d'une société en « stagnation » (Marx 1853b, 731), Marx envisage le fait colonial comme une simple extension du capitalisme tel qu'il existe en Angleterre. Il s'agirait certes d'un processus violent ressemblant « à cette hideuse idole païenne qui ne voulait boire le nectar que dans le crâne de ses victimes » (*ibid.*, 736), mais avec une pente progressiste. Seraient ainsi posées les « conditions matérielles d'un monde nouveau » (*ibid.*) – le développement du réseau ferré (Marx 1853e, 316-317) ainsi que l'introduction de la machine à vapeur et de la production scientifique conduisant à la division de l'agriculture et de l'artisanat (Marx 1853a, 717), d'un système de la propriété privée foncière (Marx 1853b, 731 ; Marx 1853c et Marx 1853d), etc. – faisant de l'Angleterre, « quels qu'aient été ses crimes », au final « l'instrument inconscient de l'histoire en menant à bien cette révolution [sociale] » (Marx 1853a, 720).

En quoi consiste maintenant la « conceptualisation plus complexe et plus réaliste de l'hétérogénéité globale des formes et des dynamiques sociétales et de l'interdépendance des sociétés » que Shanin (239) retient pour la dernière période de l'œuvre marxienne ? Celle-ci commence par la considération du colonialisme anglais en Irlande, territoire auquel Marx et Engels ne manquaient pas d'accès et pour lequel ils n'étaient pas prisonniers de représentations ethnocentriques anglaises. Les deux compagnons ont ainsi été conduits, comme le soutient Gilbert Achcar (2013, 124), « à changer radicalement leur perception de l'impact du colonialisme européen sur les sociétés non européennes. L'Irlande leur fournit ainsi une clé pour l'Inde et l'Algérie. »

Ayant accès à des informations de première main, Marx analyse ainsi en détail le fonctionnement de l'oppression britannique et de l'exploitation abusive que subit l'Irlande sous le joug colonial (Marx 1867b). Il soutient par conséquent l'idée d'une articulation internationale de différentes modes de production dominée par la Grande Bretagne. L'Irlande ne serait alors « qu'un district agricole de l'Angleterre, séparé d'elle par un large canal, et qui lui fournit du blé, de la laine, du bétail, des recrues pour son industrie et son armée » (Marx 1872-75, 621). En filigrane, Marx pose la question de savoir « comment la loi de l'accumulation capitaliste incorpore l'agriculture irlandaise réellement dans le développement du capitalisme en Angleterre » (Hazelkorn 1981, 288). Mais cette incorporation ne sème plus « les fruits des nouveaux éléments de la société » (Marx 1853b,

734). Pour Marx, la colonisation représente désormais au contraire une intégration asymétrique des colonies dans le marché mondial. Ce processus mène au sous-développement et empêche justement l'instauration d'un mode de production capitaliste comparable avec celui existant en Angleterre. Marx formule ainsi une « théorie de la dépendance » précoce (Menzel 2000).

Les conséquences politiques qu'il en tire se distinguent de la passivité à laquelle il condamnait les territoires colonisés auparavant. « Pour accélérer l'évolution sociale de l'Europe », écrit Marx ainsi dans une lettre de 1870,

il faut précipiter la catastrophe de l'Angleterre officielle. Pour cela, il faut frapper en Irlande : c'est son point le plus faible. La perte de l'Irlande, c'est la fin de l'« Empire » britannique, et la lutte des classes en Angleterre, qui jusqu'à présent a un caractère chronique mais ne sort pas de sa léthargie, prendra des formes aiguës. (Marx 1870a, 312)

À peine un mois plus tard, Marx justifie cette vision par les résultats de ses recherches :

Après m'être occupé des années durant de la question irlandaise, je suis parvenu à la conclusion que le coup décisif contre les classes dirigeantes en Angleterre (et il sera décisif pour le mouvement ouvrier *all over the world* [dans le monde entier]) doit être porté *non pas en Angleterre* mais *uniquement en Irlande*. (Marx 1870b, 343)

Fini le « malentendu » (Herrera 2018, 47) sur la première vague des indépendances latino-américaines et l'ignorance du « ressort national du soulèvement emmené par Abdelkader » (*ibid.*, 49) en Algérie dans les années 1850. Marx soutient désormais que le nationalisme des colonisés (en Irlande en l'occurrence, mais des idées semblables sont avancées pour la Pologne justifiant une généralisation ; K. Anderson 2010, 104-132) détient « la clef pour une réforme sociale » (Hazelkorn 1981, 305).

Les notes ethnologiques que nous publions ici pour la première fois en langue française informent et durcissent ce point de vue. Les lectures du dernier Marx « poussent en avant à la fois la quête nationaliste des origines sinon déjà et fortement un populisme paysan rattaché au communisme agraire » ainsi que « la discussion sur l'appropriation coloniale » (Gallissot, 195). Bien qu'elles contiennent aussi des enseignements sur l'Irlande^[11], la véritable percée de connaissances concerne l'Inde et l'Algérie.

Ainsi Marx commence à douter de la fiabilité des sources coloniales qui constituaient, en 1853 (O'Leary, 148 ; K. Lindner 2010, 111-114), la base de son analyse (quoique utilisée de manière sélective) pour juger du développement de l'Inde. Désormais Marx note à propos de l'Inde : « Les ânes anglais mirent énormément de temps à comprendre, et de manière seulement approximative, les conditions effectives de la possession foncière dans les arrondissements conquis par lord Wellesley. » (Marx, 176) Un peu plus loin nous lisons : « Petit à petit ces 'abrutis' d'anglais découvrirent que la *propriété commune* n'était pas une *curiosité de telle ou telle localité*, mais était la *forme dominante des rapports fonciers* » (Marx, 177). Dans sa contribution reproduite dans le présent ouvrage, Gallissot soutient qu'il en allait de même pour l'Algérie où le caractère de la propriété foncière faisait l'objet de controverses parmi les juristes coloniaux. Certains soutenaient alors « que l'État

musulman et donc l'État colonial qui en serait l'héritier, avait un droit prééminent sur la terre » (Gallissot, 197). Il ne s'agissait donc pas simplement d'un débat savant, mais d'une discussion cachant mal les intérêts politiques sous-jacents comme Marx le note :

[Lorsque un droit étranger, extra-européen, leur est 'profitable', les européens - comme c'est le cas ici pour le droit musulman - non seulement le reconnaissent - immédiatement ! - mais 'se trompent dans son interprétation' a leur seul bénéfice, comme dans le cas présent. La rapacité française saute aux yeux] : si le gouvernement était et reste le propriétaire initial de tout le pays, on n'est pas obligé de reconnaître les prétentions des tribus arabes et kabyles sur telle ou telle parcelle de terre, dès lors qu'elles ne pouvaient justifier leurs titres par des *documents écrits*. (Marx, 215)

En Inde aussi, le colonisateur ne reconnaissait, selon Marx, la propriété commune qu'en théorie - « à quel point elle fut reconnue *en pratique* dépendait et dépend toujours de ce que les *chiens* 'anglais' considèrent être *le plus à leur avantage* » (Marx, 181).

« Promouvoir la *colonisation européenne* » (Marx, 175) est ainsi identifié comme étant également le motif de l'appropriation britannique des forêts « au prétexte d'empêcher [leur...] éradication [...] par les propriétaires communaux » (Marx, 179).

Certes, Marx identifie le déclin de la propriété commune des terres dès 1853 comme un effet important du colonialisme occidental. Cependant, deux choses ont désormais changé. *Premièrement*, l'Inde est perçue comme étant caractérisée par une grande « diversité des formes de rapports fonciers. [...] il existe la propriété paysanne parcellaire, ainsi que, finalement, une énorme propriété foncière à grande échelle qui englobe souvent des districts entiers » (Marx, 157). L'indianiste français Abraham Hyacinthe Anquetil-Duperron est alors vanté comme étant « le *premier à reconnaître* qu'en Inde le Grand Moghol n'est pas *le seul propriétaire foncier* ». Marx parle désormais de « vol de la '*propriété foncière communale et privée*' des paysans » (Marx, 173) dont les bénéficiaires sont la Compagnie des Indes orientales et les capitalistes citadins. *Deuxièmement*, toute perspective positive de cette destruction des formes pré-coloniales de propriété disparaît. Ce processus ne serait pas « le simple résultat du *progrès économique* » (Marx, 179) ni un vecteur de progrès. Au contraire, comme Gallissot nous le rappelle, l'appropriation coloniale des terres fut « un grand moment d'accélération de la longue paupérisation de l'Algérie qui est fondamentalement son histoire coloniale ».

En lisant Kovalevsky, Marx ne semble plus guère croire au progrès par la colonisation en suivant la ligne de progression capitaliste. Ce développement univoque disparaît pour l'Algérie comme pour la Russie ; l'évolution trouve son mouvement dans les conditions internes qui sont celles des communautés rurales, agressées et détruites ; leur ruine n'est plus donnée comme un pas en avant, mais comme la rupture d'une société ayant ses propres raisons d'être (Gallissot, 199).

A travers le thème de la colonisation, « abordé si souvent au gré des événements, au hasard de l'actualité internationale, dans des commentaires on ne peut plus éloignés des raisonnements philosophiques initiaux » (Herrera 2018, 67-68), la rupture avec Hegel apparaît également consommée.

Pour ce qui est du genre, l'analyse marxienne présente d'abord une certaine naturalisation des rapports sociaux. Ainsi, au milieu des années 1840, famille désigne pour Marx et Engels le rapport historique suivant :

les hommes, qui renouvellent quotidiennement leur propre vie, commencent à faire d'autres hommes, à se reproduire – le rapport entre homme et femme, parents et enfants, la *famille*. Cette famille, qui au commencement est l'unique rapport social, devient ensuite, là où l'accroissement de la population engendre de nouveaux rapports sociaux et où l'accroissement de la population engendre de nouveaux besoins, un rapport subordonné (Marx/Engels/Weydemeyer 1845-46b, 65).

Cette conception de la famille est « transhistorique » (Wagenknecht 2001, 814) parce qu'elle suppose une forme spécifique de « l'unique rapport social », c'est-à-dire de la première communauté historique liée par la production de la vie et des moyens de subsistance : « homme et femme, parents et enfants ». Au lieu d'analyser des pratiques sociales, se transformant et se différenciant les unes des autres, une certaine configuration est présupposée comme étant naturelle. Cette forme (famille, sexe, etc.) n'est pas comprise comme étant une forme historique d'appropriation de la nature, mais comme une forme naturelle historiquement conditionnée.

Bien que la critique de l'économie politique présente, au sein de l'œuvre marxienne, une avancée scientifique considérable, on peut y trouver encore des positions hautement problématiques en matière de genre. Dans le premier livre du *Capital*, Marx cite ainsi de manière affirmative un rapport de l'inspection du travail d'usine qui soutient une « dépravation morale » (Marx 1890, 278, note) des femmes travaillant la nuit au même titre que les hommes. De plus, il tient pour « évident que la composition du personnel ouvrier combiné à partir d'individus des deux sexes issus des tranches d'âge les plus variées » était « une source empoisonnée de ruine et d'esclavage » (*ibid.*, 550). Il s'agit ici, ainsi que Brown le pointe dans sa contribution au présent volume (108), d'une vision « traditionnelle » des femmes et de leur rôle dans la famille.

Le fait que Marx ne théorise pas le travail reproductif majoritairement réalisé par les femmes apparaît encore plus problématique. Rappelons en effet que la valeur de la force de travail est déterminée par le travail nécessaire à sa production, donc à sa reproduction, et que les besoins de reproduction sont en partie un produit historique. « La détermination de la valeur de la force de travail contient donc un élément historique et moral » nous dit Marx (1890, 193). Mais même si « la somme des moyens de subsistance nécessaires à la production de la force de travail inclut donc les moyens de subsistance des remplaçants, c'est-à-dire des enfants des travailleurs » (*ibid.*), la division sexuelle du travail est posée comme un donné, ou n'est du moins pas explicitement considérée. Le prolétariat est pensé comme étant masculin et la famille envisagée avec une division inégale du travail érigée en norme : les femmes fournissent un ensemble de valeurs d'usage en dehors du monde de la production sociale. Quand la grande industrie fait rentrer toute la famille ouvrière sur le marché de travail, elle répartit pour Marx « la valeur de la force de travail de l'homme sur toute sa famille. Elle dévalue par conséquent sa force de travail. » (*ibid.*, 444). Marx semble de ce fait appuyer le sous-texte genré du capitalisme au lieu de le déconstruire.

A partir des années 1970, plusieurs auteures féministes ont notamment interrogé cette conception qui considère le travail féminin comme « un service personnel extérieur au

capital » (Dalla Costa 1972, 23) en soulignant qu'il était au contraire « essentiel à la production de la survaleur » (*ibid.*, 28). Le travail ménager constituerait plutôt une « forme masquée de travail productif » (*ibid.*, 30). Une telle conceptualisation permet une dénaturalisation des rapports de genre reproduits à travers le capitalisme et si l'on suit Brown (110), c'est une telle perspective que fait sien le dernier Marx :

Son nouveau point de vue de l'histoire de la famille [...] semble le mener vers l'abandon de toute idée du caractère biologique et figé par essence de l'éducation des enfants au profit d'une analyse où la nécessité biologique est médiée par les rapports sociaux[12].

Cette déconstruction d'un modèle patriarcal de la famille passe par une analyse du lignage qui est conçu, à la suite de Morgan, comme étant initialement féminin. Ainsi, Marx constate que « le fainéant Maine n'a pas encore pris connaissance du *Mutterrecht* (Bachofen...) » (129), c'est-à-dire de la littérature qui fournirait des preuves de l'importante position sociale des femmes dans la Rome antique. Historiquement une égalité des sexes a donc existé, égalité qui s'incarnait, comme Marx le note sur la vie des *gens* à la suite de Morgan, dans « une assemblée démocratique où chaque adulte homme ou femme avait son mot à dire sur toutes les questions à l'ordre du jour » (79). C'est de nouveau la dissolution de la propriété commune et l'introduction de la propriété privée qui feraient que le « désir de sa transmission aux enfants fit passer le mode de descendance de la ligne féminine à la ligne masculine » posant ainsi « la base réelle du pouvoir paternel » (70).

Non seulement, les formes familiales font maintenant l'objet de transformations historiques, mais la forme familiale elle-même devient dépassable. Brown souligne l'analyse marxienne du fosterage alors commun qui montrait que,

au-delà du clan, de fortes relations interpersonnelles se développaient, autres que celles commandées par la famille moderne et ses origines patriarcales, ou par les rapports sociaux réifiés de la société capitaliste moderne. Le dépassement du modèle de la famille moderne est donc envisageable, celle-ci n'étant pas une caractéristique permanente de la société. Au contraire, elle constitue une forme de maintien de la communalité dans un système social particulier. (Brown, 107)

Tout cela indique que le dernier Marx commence à acquérir la conscience d'un long « conflit social qui contraignit les femmes à occuper une position inférieure » (Brown, 113). Une telle vision réhabilite aussi le pouvoir d'action historique des femmes. Ceci ressort notamment des notes marxiennes à propos du *sati*, la crémation de veuves en Inde, haut lieu de production de fantasmes et d'actions colonialo-paternalistes (Spivak 1988, 94-103). Pour Marx, il s'agit d'« un assassinat religieux, qui vise à mettre l'héritage dans les mains des Brahmanes (spirituels), avec le prétexte des cérémonies religieuses (pour le défunt), et en partie dans les mains de la *gens* » (131). Mais, comme il le suggère aussi, c'est « l'existence d'une résistance [des femmes] qui mena à la refonte d'une tradition religieuse antérieure afin d'exproprier les veuves ne disposant pas d'héritiers masculins » (Brown, 124).

Avec ces développements dans l'analyse du colonialisme et du genre, le dernier Marx - et c'est probablement une autre raison pour laquelle tout marxisme sclérosé le fuit autant -

ouvre la porte à une pensée de l'intersectionnalité des rapports de domination.

Démocratie radicale

Comme nous l'avons souligné plus haut, c'est l'expérience de la Commune de Paris de 1871 qui encourage Marx à conceptualiser davantage l'organisation d'une société post-capitaliste. Cette conceptualisation n'est ni naïve ou idéaliste, ni philosophico-historique, mais « réelle-utopique » dans le sens d'Erik Olin Wright (2010). Ainsi, l'alternative émancipatrice exprime une « utopie » dans la mesure où elle est animée par un désir profond de se débarrasser des rapports de domination et d'établir les structures permettant à tou.te.s d'accéder à une vie bonne ; elle est en même temps « réelle » parce qu'elle réfléchit aux conséquences non prévisibles[13], aux dynamiques auto-destructives et aux difficultés de trouver des arrangements institutionnels permettant d'articuler les différentes valeurs émancipatrices qui peuvent potentiellement entrer en tension entre elles[14]. Trois éléments méritent ainsi d'être soulignés : la conception de la propriété, l'analyse de la démocratie archaïque ainsi que l'influence qu'exercent ces pratiques historiques sur celles d'aujourd'hui.

Premièrement, Marx soutient, notamment dans les brouillons de la lettre à Zassoulitch, que la décomposition de la commune rurale est entre autres liée à une tension constitutive entre propriété collective et individuelle :

On comprend facilement que le dualisme inhérent à la « commune agricole » puisse la douer d'une vie vigoureuse, car, d'un côté la propriété commune et tous les rapports sociaux qui en découlent rendent son assiette solide, en même temps la maison privée, la culture parcellaire de la terre arable et l'appropriation privée des fruits admettent un développement de l'individualité, incompatible avec les conditions des communautés plus primitives. Mais il n'est pas moins évident que le même dualisme puisse avec le temps devenir une source de décomposition. A part toutes les influences des milieux hostiles, la seule accumulation graduelle de la richesse mobilière qui commence par la richesse en bestiaux (et admettant même la richesse en serfs), le rôle de plus en plus prononcé que l'élément mobilier joue dans l'agriculture même et une foule d'autres circonstances, inséparables de cette accumulation, mais dont l'exposé me mènerait trop loin, agiront comme un dissolvant de l'égalité économique et sociale, et feront naître au sein de la commune même un conflit d'intérêts qui entraîne d'abord la conversion de la terre arable en propriété privée et qui finit par l'appropriation privée des forêts, pâtures, terres vagues, etc., déjà devenues des annexes communales de la propriété privée. (Marx, 272)

Certes, on ne pourrait sortir de cette situation qu'« en éliminant le principe de propriété privée » (Marx, 274), mais pas en tant que telle car « la propriété privée change de forme » (Marx, 274) dans un contexte social qui n'est plus dominé par l'appropriation privée du travail. Il s'agirait donc de combiner « l'usufruit individuel » avec la propriété commune (Marx, 274), de créer une « propriété communiste » (Marx, 274) qui serait « une forme supérieure du type archaïque de la propriété » (Marx, 274). La démocratie radicale que vise le dernier Marx cherche donc à articuler individualité et gestion commune tout en étant consciente des dynamiques auto-destructrices qu'une telle articulation peut produire.

Que cette considération se fasse à partir du cas de la Russie qui basculera plus tard dans l'annihilation stalinienne de l'individualité est une amère ironie de l'histoire.

Marx s'attaque également au problème de l'articulation entre l'individu et le collectif dans son analyse de la Commune qui « voulait faire de la propriété individuelle une réalité, en transformant les moyens de production, la terre et le capital [...] en simples instruments d'un travail libre et associé » (Marx 1871, 46). Cette contradiction n'est que superficielle nous montre Urs Lindner dans sa contribution car il s'agit pour la Commune d'une transformation des moyens de production en bien publics démocratisant ainsi le pouvoir discrétionnaire lié à sa forme privée. Parvenir à cet état requiert des structures politiques radicalement démocratiques.

Deuxièmement, ce sont ces structures qui sont au centre du tableau des mécanismes de fonctionnement de la démocratie iroquoise que Marx analyse à la suite de Morgan. Celle-ci constituerait « une démocratie représentative de type archaïque » (Marx, 91), une forme politique dont tous les membres « étaient personnellement libres, unis dans la défense de la liberté de chacun, égaux en privilèges et en droits personnels » (Marx, 79). Marx souligne la tendance égalitariste des Iroquois et « tout un mode de vie qui, dans tout son exposé, contraste nettement avec la civilisation industrielle moderne » (Rosemont, 51).

Le parallèle avec les structures politiques de la Commune saute aux yeux. Les élu.e.s de cette dernière « étaient responsables et révocables à tout moment » (Marx 1871, 41) tandis que « le caractère électif de la charge de chef et la révocabilité de la personne chargée étaient les traits typiques du mandat » (Marx, 81) des leaders des tribus amérindiennes. Les fonctionnaires publics de la Commune ont été « électifs » et « responsables » (Marx 1871, 42) et « les services publics cessèrent d'être la propriété privée des créatures du gouvernement central » (*ibid.*) tandis que chez les Iroquois, l'introduction de fonctions militaires « en tant qu'institution permanente a été un événement funeste dans l'histoire humaine » (Marx, 91) menant à une usurpation du pouvoir : « Cette nouvelle charge a été le germe d'une magistrature exécutive ; du général descendit le roi, etc. » (Marx, 91) Un autre parallèle peut être perçu dans l'organisation plus égalitaire et rationnelle des tâches pénibles et potentiellement dangereuses, en l'occurrence les tâches militaires. Là, où les Iroquois laissaient ces questions « à l'initiative de membres volontaires » (Marx, 81), la Commune remplaçait l'armée permanente « par une milice populaire à temps de service extrêmement court » (Marx 1871, 43).

On peut certes voir une différence entre le vote majoritaire que Marx fait implicitement ressortir dans son analyse de la Commune et « l'unanimité [qui] était une règle fondamentale » (Marx, 81) de l'action des conseils iroquois. Mais, le modèle communal se caractérise par un « mandat impératif » des électeur.e.s que les communes rurales devaient envoyer aux assemblées de département qui « devaient à leur tour envoyer des députés à la délégation nationale à Paris » (Marx 1871, 43). Insister simplement sur la différence entre vote majoritaire et unanimité passe donc à côté du fait que les deux formes visaient un contrôle démocratique accru par rapport au modèle d'une représentation-mandat qui est ici l'objet de la critique.

Troisièmement se pose la question de l'influence concrète de l'expérimentation de la démocratie radicale archaïque que le dernier Marx valorise autant. Morgan, anthropologue passionné des cultures amérindiennes (Raulin 2010), est l'un des premiers à soutenir que les structures politiques des Iroquois ont influencé celles des États-Unis, notamment à travers l'idée d'une fédération d'États autonomes :

Il est utile de rappeler que les Iroquois ont recommandé à nos ancêtres, dès 1755, une union des colonies, semblable à la leur. Ils voyaient dans la communauté des intérêts et de la langue des différentes colonies, les éléments d'une confédération ; leur vision des choses ne pouvait alors aller plus loin. (Morgan 1877, 153)

Il a été avancé que cette thèse reposait sur une conception anhistorique de la communauté politique iroquoise, qu'elle confondait donc leur ligue avec leur confédération et qu'elle était biaisée par l'engagement personnel de Morgan. L'anthropologue états-unien aurait alors été « mal outillé pour comprendre les subtilités des politiques non étatiques et non coercitives qui caractérisaient la plupart des amérindiens de l'est pendant la période de la colonisation européenne » (Richter 1987, 13).

Cent ans après les écrits de Morgan, un débat historiographique a éclaté opposant notamment les défenseur.e.s de la 'théorie de l'influence' (Grinde 1977 ; Johanson 1982) à ceux et celles qui soutenaient que « les assertions selon lesquelles la constitution des États-Unis est façonnée par les idées politiques des Iroquois [sont] un mythe » (Tooker 1988, 306). Selon ces dernier.e.s, aucune influence directe peut être déduite des documents historiques. De plus, l'idée fédéraliste figurait déjà dans le débat des colons avant qu'ils n'aient même pris connaissance de l'existence de la Ligue des six nations des amérindien.ne.s (Payne 1999). Enfin, les colons se référaient surtout aux expériences occidentales d'organisation politique et regardaient les indigènes d'Amérique du Nord avec mépris.

Marx semble souscrire à la thèse morganienne en la recopiant presque mot pour mot. Est-il ce faisant prisonnier d'une conception faussée attribuant trop de poids aux communautés archaïques ? En effet, les arguments des adversaires de la 'théorie de l'influence' pèsent lourd et l'affirmation selon laquelle les Iroquois « ont joué un rôle clé dans la naissance idéologique des États-Unis » (Johansen 1982, xii) est exagérée. Cependant, l'argumentation du camp rejetant Morgan, Johansen, etc. témoigne elle aussi d'une faiblesse importante : en soulignant l'orientation occidentale des colons, elle fait de la démocratie une affaire de propriété intellectuelle. Or, si la démocratie désigne une prise en charge collective de leurs propres affaires par des personnes d'égal statut, il y a de fortes raisons de considérer des expériences non-occidentales car des communautés égalitaires dotées de procédures de décisions collectives ont existé à travers toute l'histoire.

Le dernier Marx s'intéresse particulièrement à ces pratiques politiques émergentes, aux « espaces interstitiels » (Graeber 2005, 64) qui font naître des improvisations démocratiques, mais qui sont rarement appréhendés par les historien.ne.s des idées. Ce n'est pas « dans les proclamations officielles d'État qui ont largement mis fin aux formes locales d'autogouvernement et de délibération collective, et dans les traditions littéraires et philosophiques qui leur en ont fourni la justification » (*ibid.*, 79) qu'il faudrait donc chercher l'émergence d'idéaux démocratiques, mais dans les pratiques sociales.

On ne peut certes pas reprocher au marxisme de ne pas avoir travaillé à une théorie politique. Le rôle qu'occupe l'analyse marxienne de la réorganisation du pouvoir bourgeois en France après 1848 dans le *Dix-huit Brumaire de Louis Bonaparte* (Marx 1852)[\[15\]](#), par exemple chez Antonio Gramsci et Nicos Poulantzas, se relativise cependant à la lumière des écrits tardifs. Ces derniers contiennent des réflexions de théorie politique importantes dont l'ignorance a certainement pu alimenter le refus de certain.ne.s marxistes à penser la démocratie.

Les sources de la pensée marxienne

Jusqu'aujourd'hui, les sources de Marx ont fait objet d'une considération très ambivalente. La vision de Lénine selon laquelle Marx était « le successeur légitime de [...] la philosophie allemande, l'économie politique anglaise, le socialisme français » (Lénine 1913, 214) est devenue canonique. Selon le leader de la révolution russe, Marx avait repris le matérialisme philosophique enrichi de la dialectique hégélienne, poursuivi l'œuvre de Smith et de Ricardo et ajouté à la critique du socialisme utopique la théorie de l'exploitation et de la lutte des classes.

Cette vision est cependant hautement problématique. D'une part, elle ne questionne nullement le cadre épistémologique et normatif de ces différents discours. On ne peut pas simplement en extraire certaines parties pour les associer à une théorie critique parce qu'ils sont l'« expression théorique avancée de la société bourgeoise, qui reste pourtant enfermée dans les trucages produits par cette société, l'objet de la *critique* marxienne » (Heinrich 1999, 383). D'autre part, comme certains auteurs du présent ouvrage y insistent, la vision de Lénine est incomplète.

Rosemont (46) soutient ainsi que c'est « sous le signe de la *poésie*, après tout, que Marx finit par se désigner lui-même comme un ennemi de l'ordre bourgeois. [...] En passant à côté de ce quatrième élément, on passe à côté d'une bonne partie de Marx (et, de fait, d'une bonne part de la *vie*). » Certes, la volonté politico-esthétique de réhabiliter la poésie est certainement une des motivations de cette thèse du poète surréaliste de Chicago (voir la présentation des auteur.e.s ci-dessous). Cependant, nous savons aujourd'hui que les écrits poétiques du jeune Marx ont joué un rôle important dans la formation de sa pensée, et ont été abandonnés non pas par manque de talent, mais parce qu'il ne pensait plus pouvoir « maintenir le lien entre poésie et travail pour le bien de l'humanité, la poésie se réduisait à de l'« idéalisme » » (Heinrich 2018, 278). C'est sous l'influence de la critique hégélienne du romantisme que Marx empruntera donc « la voie d'accès à la connaissance de l'effectivité [*Wirklichkeitserkenntnis*] » (*ibid.*, 285), mais non sans renoncer aux moyens esthétiques de la poésie. Au contraire, il continue de mobiliser un impressionnant canon littéraire contribuant à une véritable « poétique de la révolution » (U. Lindner 2013, 218-220) dans le *Dix-huit Brumaire de Louis Bonaparte*.

Shanin pointera une cinquième 'source' plus particulièrement propre au dernier Marx. C'est sa découverte de la Russie, de cette 'société en voie de développement', qui lui aurait fait acquérir la conscience d'un nouveau phénomène social.

Il n'est pas fortuit que ce soit des Russes et de la Russie que Marx a reçu de nouveaux enseignements sur les 'inégalités' mondiales, les paysans et la révolution, des idées qui resteront valides pour le siècle à venir. Les trois racines de la pensée analytique de Marx [...] doivent en réalité être complétée d'une quatrième composante, celle du populisme révolutionnaire russe. (Shanin, 241)

Les contributions au présent volume nous invitent cependant à ne pas nous contenter d'un tableau plus complet des discours qui ont influencé la pensée de Marx. O'Leary notamment insiste sur la nécessité d'un effort supplémentaire qu'une bonne partie du marxisme a évité jusqu'aujourd'hui, à savoir un travail critique sur les sources. Il soutient ainsi qu'on ne

pourrait « que juger sévèrement de l'interprétation que donne Marx de l'historiographie indienne » (O'Leary, 148) dans les années 1850. Celle-ci ferait preuve d'« erreurs », d'un usage sélectif des analyses présentées, d'incohérences ainsi que d'« une faible sensibilité au contexte historique (ce qui est moins surprenant si l'on considère qu'il travaillait selon le prisme hégélien selon lequel l'Inde n'avait pas d'histoire) » mettant « en question l'intégrité de Marx comme chercheur en sciences sociales » (O'Leary, 149).

La situation s'améliore certes dans les années 1870 et 1880, mais les notes marxiennes dénotent toujours « une faible connaissance et un maigre intérêt pour l'histoire des régimes hindous qui régnaient avant les invasions turques » (O'Leary, 150) en Inde. Si l'on suit l'analyse de Gallissot (201), la réalité sociale de l'Algérie n'est pas moins méconnue par Kovalevsky et par Marx dans la suite : confusion entre parenté et communauté, dissimulation des réalités de l'exploitation agricole familiale et des logiques existantes d'appropriation individuelle, méconnaissance du caractère imaginaire des rapports de parenté, persistance de l'inégalité des sexes à travers la famille et les règles de mariage et d'héritage, etc. Une analyse plus fine aurait toutefois montré que les formes sociales communautaires et leurs cadres idéologiques se dénaturent et se transforment à travers la colonisation, mais ne se délient pas simplement.

Le cas de Morgan est encore plus délicat que celui de Kovalevsky dans la mesure où il a, à travers *L'Origine de la famille, de la propriété privée et de l'État* d'Engels, largement influencé l'anthropologie marxiste, notamment soviétique, créant en son sein un véritable dogme^[16]. Certes, Marx, contrairement à Engels, rejette la chronologie historique de Morgan pour se focaliser sur les *gens*, « détachés de la ligne des formes matrimoniales et placés entièrement dans le contexte du communisme et de démocratie archaïque » (Lucas 1964b, 339). Et Marx ne partage pas l'apologie du christianisme et de la civilisation que l'on trouve chez Morgan. Cela n'enlève rien au caractère profondément problématique de la source elle-même, à savoir notamment son évolutionnisme qui est responsable d'un « traitement éclectique, voire d'un *forcing* des matériaux très peu propices à l'entreprise universelle-historique » (Lucas 1964a, 162). Se rajoutent « l'hypothèse naïve que des cultures d'un faible niveau d'évolution permettraient un regard authentique sur notre 'propre' passé » (Zapf 2014, 53) et l'ethnocentrisme illustré par la thèse suivant laquelle l'interdiction de la promiscuité et l'établissement de la monogamie constitueraient un progrès moral.

Qu'en est-il de la Russie ? Shanin nous dit qu'elle était plus proche pour Marx que les autres régions non-occidentales sur lesquelles ce dernier écrivait – « non seulement géographiquement, mais tout simplement en termes de contact humain, de possible connaissance du langage et de disponibilité des informations et des analyses, produites par les natifs eux-mêmes » (Shanin, 240). La Russie serait à cet égard donc dans la même position que l'Irlande, position qui a permis une analyse réaliste des rapports sociaux qui y existaient et une conclusion critique sur le colonialisme (cf. ci-dessus). Il n'empêche que Marx rejoint, dans sa vision de la commune rurale russe, une certaine école d'historiens et de sociologues russes qui prônent la continuité de la propriété commune. Carsten Goehrke a démontré que ce courant de pensée soutient une conception tellement vaste de la commune et de la propriété communale qu'elle inclut finalement même l'État comme étant la propriété de tous.e.s. Une telle inflation conceptuelle trahit au final le fait que cette école ne cherchait pas vraiment à analyser la propriété communale agricole, mais à trouver « une confirmation de ses thèses d'une constitution communale de la vieille Rus' reposant sur la liberté et l'égalité, peu importe si elle a adopté cette constitution communale sur le fond d'un contrat libre ou d'une commune familiale » (Goehrke 1964, 175). L'idée soutenue

par cette école consiste donc à dire que l'histoire russe serait essentiellement caractérisée par des éléments coopératifs s'exprimant prétendument à travers l'égalité politique et les droits égaux de propriété. Mais cela se fait au prix de négliger tout ce qui témoigne de l'existence des rapports de domination, démarche étonnante puisque l'histoire russe est « un exemple paradigmatique d'arbitraire seigneurial » (*ibid.*). Ce qui n'a peut-être pas été suffisamment clair ou du moins discuté quand Marx s'intéressait à la commune rurale russe, ne peut plus faire de doute aujourd'hui : l'égalité de propriété et la disposition commune des terres n'a pas été décisive dans l'histoire russe.

Sources problématiques et lectures sélectives, que reste-t-il donc des efforts du dernier Marx ? Paradoxalement beaucoup, car son approche conceptuelle présente toujours un changement de paradigme : une pensée cosmopolite, une sensibilité accrue aux différents rapports de domination et une politique radicalement démocratique. Le défi pour ceux et celles qui acceptent ce paradigme aujourd'hui consiste notamment à l'installer sur des bases plus solides. Au vu des ignorances, résistances et refus dont témoignent de nombreux discours marxistes, ce sera certainement en premier lieu vis-à-vis d'eux qu'il va falloir travailler – tout en agissant comme exécuteur.e.s testamentaires du dernier Marx.

Bibliographie

Abensour, Miguel. 2012. *La démocratie contre l'État. Marx et le moment machiavélien* suivi de « *Démocratie sauvage* » et « *principe d'anarchie* », Paris, Éditions du Félin.

Achcar, Gilbert. 2013. « Marx, Engels et l'«orientalisme» : sur l'évolution épistémologique de Marx », in Gilbert Achcar, *Marxisme, orientalisme, cosmopolitisme*, Arles, 2015, Actes Sud, coll. « La bibliothèque arabe », p. 93-142.

Alinsky, Saul D. 1971. *Rules for Radicals. A Practical Primer for Realistic Radicals*, New York, 1989, Vintage Books.

Althusser, Louis 1965. *Pour Marx*, Paris, 2005, La Découverte, coll. « Poche ».

Anderson, Kevin. 2010. *Marx aux antipodes. Nations, ethnicité et sociétés non occidentales*, traduit de l'anglais (États-Unis) par Marc Chemali et Véronique Rauline, Paris, 2015, Syllepse, coll. « Mille Marxismes ».

Anderson, Perry. 1976. « Le «mode de production asiatique» », in Perry Anderson, *L'État absolutiste. Ses origines et ses voies*, traduit de l'anglais par Dominique Niemetz, tome 2, Paris, 1978, François Maspero, coll. « Textes à l'appui », p. 290-386.

Arndt, Andreas. 2012. *Karl Marx. Versuch über den Zusammenhang seiner Theorie*, Berlin, Akademie-Verlag.

Bidet, Jacques, Gérard Duménil et Urs Lindner. 2014. « Le *Capital* de Marx, quelle interprétation et quel usage ? », *Actuel Marx*, no. 56, p. 181-195.

Brenner, Robert. 1989. « Bourgeois revolution and transition to capitalism », in A. L. Beier, David Cannadine et James M. Rosenheim (dir.), *The First Modern Society. Essays in English History in Honour of Lawrence Stone*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 271-304.

Chakrabarty, Dipesh. 2000. *Provincialiser l'Europe. La pensée postcoloniale et la différence historique*, traduit de l'anglais (États-Unis) par Olivier Ruchet et Nicolas Vieillescazes, Paris, 2009, Amsterdam.

Dalla Costa, Mariarosa. 1972. « Women and the Subversion of the Community », in Mariarosa Dalla Costa, *Women and the Subversion of the Community. A Mariarosa Dalla Costa Reader*, ed. Camilla Barbagallo, Oakland, 2019, PM Press, p. 17-49.

Dardot, Pierre et Christian Laval. 2012. *Marx, prénom : Karl*, Paris, Gallimard.

Darmangeat, Christophe. 2012. *Le communisme primitif n'est plus ce qu'il était. Aux origines de l'oppression des femmes suivi de Une histoire de famille*, Toulouse, Smolny.

Engels, Friedrich. 1875. « Les problèmes sociaux de la Russie », in Karl Marx et Friedrich Engels, *La Russie*, traduit de l'allemand par Roger Dangeville, Paris, 1974, Union Générale d'Éditions, coll. « 10/18 », p. 236-254.

- **1882.** « Engels an Eduard Bernstein in Zürich » (2/3 novembre 1882), *Marx-Engels-Werke*, tome 35, Berlin, 1967, Dietz p. 386-390.

- **1888.** *Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande*, traduit de l'allemand par Gilbert Badia, Paris, 1976, Éditions Sociales.

- **1891.** « Préface à la quatrième édition », in Friedrich Engels, *L'Origine de la famille, de la propriété privée et de l'État*, traduit de l'allemand de Jeanne Stern, revue par Claude Mainfroy, Paris, 1983, Messidor/Éditions Sociales, coll. « essentiel », p. 69-83.

Gallissot, René. 2016. « Génération algérienne : entretien avec René Gallissot », <http://revueperiode.net/generation-algerienne-entretien-avec-rene-gallissot/#identifier23443> (26/9/29).

Goehrke, Carsten. 1964. *Die Theorien über Entstehung und Entwicklung des « Mir »*, Wiesbaden, Otto Harrassowitz, coll. « Schriften der Arbeitsgemeinschaft für Osteuropaforschung der Universität Münster ».

Graeber, David. 2005. « La démocratie des interstices. Que reste-t-il de l'idéal démocratique ? », *Revue du MAUSS*, no. 26, p. 41-89.

Grinde, Donald A. 1977. *The Iroquois and the founding of the American nation*, San Francisco, The Indian Historian Press.

Gulli, Florian et Jean Quétier. 2017. *Découvrir Engels*, Paris, Éditions Sociales, coll. « Les propédeutiques ».

Hartmann, Heidi. 1981. « The Unhappy Marriage of Marxism and Feminism: Towards a More Progressive Union », in Lydia Sargent (dir.), *Women and Revolution. A Discussion of the Unhappy Marriage of Marxism and Feminism*, Montréal, Black Rose Books, p. 1-41.

Hazelkorn, Ellen. 1981. « Some problems with Marx's theory of capitalist penetration into agriculture: the case of Ireland », *Economy and Society*, vol. 10, no. 3, p. 284-315.

Hecker, Rolf. 2009. « Dawid Borisowitsch Rjasanow (1870-1938) », in Günter Benser et Michael Schneider (dir.), *Bewahren Verbreiten Aufklären. Archivare, Bibliothekare und*

Sammler der Quellen der deutschsprachigen Arbeiterbewegung, Berlin/Bonn, Friedrich-Ebert-Stiftung, p. 258-267.

Heinrich, Michael. 1997. « L'édition engelsienne du Livre III du *Capital* et le manuscrit original de Marx », *Actuel Marx*, no. 22, p. 179-193.

- **1999.** *Die Wissenschaft vom Wert. Die Marxsche Kritik der politischen Ökonomie zwischen wissenschaftlicher Revolution und klassischer Tradition*, Münster, 1999, Westfälisches Dampfboot.

- **2017.** « *Le Capital* après la MEGA. Discontinuités, ruptures, nouveau départs », traduit de l'allemand par Jean Quétier, in Michael Heinrich, *Ce qu'est Le Capital de Marx*, Paris, Éditions Sociales, coll. « Les parallèles », p. 7-90.

- **2018.** *Karl Marx et la naissance de la société moderne. Biographie intellectuelle. Tome I : 1818-1841*, traduit de l'allemand sous la direction de Jean Quétier, Éditions Sociales, 2019, coll. « Les éclairées ».

Herrera, Rémy. 2018. « La colonisation vue par Marx et Engels : évolutions (et limites) d'une réflexion commune », in Karl Marx et Friedrich Engels, *Le colonialisme*, Paris, Éditions critiques, p. 7-73.

Johansen, Bruce. E. 1982. *Forgotten Founders. Benjamin Frankling, the Iroquois and the Rationale for the American Revolution*, Ipswich, Gambit.

Juan, E. San. 2002. « The Poverty of Postcolonialism », *Pretexts: literary and cultural studies*, vol. 11, no. 1, p. 57-74.

Koltan, Michael T. 2002. « Die Editions-geschichte der Feuerbach-Manuskripte », in Jour Fixe Initiative Berlin (dir.), *Geschichte nach Auschwitz*, Münster, Unrast, p. 119-142.

Krader, Lawrence. 1972. (Ed.), *The Ethnological Notebooks of Karl Marx*, Assen, 1974, Van Gorcum & Comp. B.V.

Krätke, Michael. 2005. « Le dernier Marx et le *Capital* », *Actuel Marx*, no. 37, p. 145-160.

Lefèvre, Wolfgang. 2000. « Darwin, Marx und der garantierte Fortschritt – Materialismus und Entwicklungsdenken im 19. Jahrhundert », in Andreas Arndt et Walter Jaeschke (dir.), *Materialismus und Spiritualismus. Philosophie und Wissenschaften nach 1848*, Hambourg, Felix Meiner, p. 167-187.

Lénine, Vladimir I. 1913. « Les trois sources et les trois parties constitutives du marxisme », in Vladimir I. Lénine, *Textes philosophiques*, traduit du russe par Sylvie Pelta et Françoise Sève, Paris, 1978, Éditions Sociales, p. 213-219.

Lindner, Kolja. 2010. « L'eurocentrisme de Marx : pour un dialogue du débat marxien avec les études postcoloniales », *Actuel Marx*, no. 48, p. 106-128.

- **2019.** « Globale Herausforderung: Marxismus und Pluralismus im 21. Jahrhundert », *Jahrbuch für Historische Kommunismusforschung 2019*, p. 255-271.

Lindner, Urs. 2011a. « Repenser la 'coupure épistémologique'. Lire Marx avec et contre Althusser », *Actuel Marx*, no. 49, p. 122-139.

- **2011b.** « Epistemologie, Wissenschaft und Ethik. Zum Kritikbegriff der marxischen Kritik der politischen Ökonomie », in Ingo Elbe, Sven Ellmers et Devi Dumbadze (dir.), *Die Moral in der Kritik. Ethik als Grundlage und Gegenstand kritischer Gesellschaftstheorie*, Würzburg, Königshausen & Neumann, p. 87-117.

- **2013.** *Marx und die Philosophie. Wissenschaftlicher Realismus, ethischer Perfektionismus und kritische Sozialtheorie*, Stuttgart, Schmetterling.

Lucas, Erhard. 1964a. « Die Rezeption Lewis H. Morgans durch Marx und Engels », *Saeculum. Jahrbuch für Universalgeschichte*, vol. 15, p. 153-176.

- **1964b.** « Marx' Studien zur Frühgeschichte und Ethnologie 1880-1882. Nach unveröffentlichten Exzerpten », *Saeculum. Jahrbuch für Universalgeschichte*, vol. 15, p. 327-343.

- **1964c.** « Marx' und Engels' Auseinandersetzung mit Darwin », *International Review of Social History*, vol. 9. No. 3, p. 433-469.

- **1975.** « Der späte Marx und die Ethnologie. Zu Lawrence Kraders Edition der Exzerpte 1880-1882 », *Saeculum. Jahrbuch für Universalgeschichte*, vol. 26, no. 4, p. 386-402.

Marx, Karl. 1844. *Introduction à la Critique de la philosophie du droit de Hegel*, traduit de l'allemand par Eustache Kouvélakis, Paris, 2000, Ellipses, coll. « Philo-textes ».

- **1852.** *Le Dix-huit Brumaire de Louis Bonaparte*, traduit de l'allemand par Marcel Ollivier, revue par Gérard Cornillet, Paris, 1984, Messidor/Éditions Sociales, coll. « essentiel ».

- **1853a.** « La Domination britannique aux Indes », in Marx 1994, p. 714-720.

- **1853b.** « Les conséquences futures de la domination britannique en Inde », in Marx 1994, p. 730-736.

- **1853c.** « Les complications russo-turques. – Les suterfuges du cabinet britannique. – La dernière note de Nesselrode. – La question des Indes orientales. », in Marx/Engels 1977, p. 79-84.

- **1853d.** « La question militaire. – Les affaires parlementaires. – L'Inde. », in Marx/Engels 1977, p. 87-91.

- **1853e.** « The Western Powers and Turkey. – Imminent economic crisis. – Railway construction in India », *Marx/Engels Collected Works*, tome 12, Moscou/Londres/New York, 1979, p. 309-317.

- **1859.** *Contribution à la critique de l'économie politique. Introduction aux Grundrisse (dite de 1857)*, traduit de l'allemand par Guillaume Fondu et Jean Quérier, Paris, 2014, Éditions Sociales, coll. « La Grande édition Marx et Engels ».

- **1861.** « Marx à Ferdinand Lassalle, à Berlin » (16 janvier 1861), in Karl Marx et Friedrich Engels, *Correspondance*, tome VI (1860 – 1861), ed. Gilbert Badia et Jean Mortier, Paris, 1978, Éditions Sociales, p. 264-266.

- **1862.** « Affaires chinoises », in Marx/Engels 1973, p. 423-427.

- **1866.** « Marx à Engels, à Manchester » (7 août 1866), in Karl Marx et Friedrich Engels, *Correspondance*, tome VIII (janvier 1865 – juin 1867), ed. Gilbert Badia et Jean Mortier, Paris, 1981, Éditions Sociales, p. 303-305.
- **1867a.** « Préface à la première édition allemande », in Marx 1890, p. 3-8.
- **1867b.** « Projet d'un discours sur la question irlandaise », traduit de l'allemand par Jean-Pierre Lefebvre, in Jean-Pierre Carasso, *La rumeur irlandaise*, Paris, 1970, Champs Libre, p. 193-205.
- **1869.** « Marx à Engels, à Manchester » (25 mars 1868), in Karl Marx et Friedrich Engels, *Correspondance*, tome IX (juillet 1867 – décembre 1868), ed. Gilbert Badia et Jean Mortier, Paris, 1982, Éditions Sociales, p. 192-195.
- **1870a.** « Marx à Paul et Laura Lafargue, à Paris » (5 mars 1870), in Marx/Engels 1984, p. 310-313.
- **1870b.** « Marx à Sigfrid Meyer et August Vogt, à New York » (9 avril 1870), in Marx/Engels 1984, p. 340-346.
- **1871.** *La Guerre civile en France*, Paris, 1972, Éditions Sociales.
- **1872.** « Marx à Nicolaï Frantsévitch Danielson, à Saint-Pétersbourg » (28 mai 1872), in Marx, Karl et Friedrich Engels, *Correspondance*, tome XII (janvier 1872 – octobre 1874), ed. Gilbert Badia et Jean Mortier, Paris, 1989, Éditions Sociales, p. 131-133.
- **1872-75.** *Le Capital (Paris 1872-1875), Marx-Engels-Gesamtausgabe*, section II, tome 7, Berlin, 1989, Dietz.
- **1875.** « Avis au lecteur », in Marx 1890, p. 20.
- **1877.** « Marx an Friedrich Adolph Sorge in Hoboken » (27 septembre 1877), *Marx-Engels-Werke*, tome 34, Berlin, 1966, Dietz, p. 294-297.
- **1879.** « Exzerpte aus M. M. Kovaleskij: Obščinnoe zemlevladienie (Der Gemeindelandbesitz) », in Hans-Peter Harstick (dir.), *Karl Marx über Formen vorkapitalistischer Produktion. Vergleichende Studien zur Geschichte des Grundeigentums 1879-1880*, Frankfurt s.l.M./New York, 1977, Campus, coll. « Quellen und Studien zur Sozialgeschichte », p. 21-210.
- **1880-81.** « Marx's Excerpts from Lewis Henry Morgan *Ancient Society* », in Krader 1972, p. 94-241.
- **1881a.** « Marx à F. Domela Nieuwenhuis » (22 février 1881), in Karl Marx et Friedrich Engels, *La Commune de 1871. Lettres et déclarations pour la plupart inédites*, traduit de l'allemand par Roger Dangeville, Paris, Union Générale d'Éditions, coll. « 10/18 », p. 255-257.
- **1881b.** « Marx's Excerpts from John Budd Phear, *The Aryan Village* », in Krader 1972, p. 242-284.
- **1881c.** « Marx's Excerpts form Henry Sumner Main, *Lectures on the Early History of Institutions* », in Krader 1972, p. 285-336.

- **1890.** *Le Capital. Critique de l'économie politique*, tome 1, ed. Friedrich Engels, traduit de l'allemand sous la direction de Jean-Pierre Lefebvre, Paris, 1993, PUF.

- **1994.** *Œuvres IV. Politique I*, ed. Maximilien Rubel, Paris, 1994, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade ».

Marx, Karl et Friedrich Engels. 1850. « Revue » [dont un extrait est publié en français comme Karl Marx, « Déplacement du centre de gravité mondial »], in Marx/Engels 1973, p. 193-197.

- **1973.** *La Chine*, traduit de l'allemand par Roger Dangeville, Paris, Union Générale d'Éditions, coll. « 10/18 ».

- **1977.** *Textes sur le colonialisme*, Moscou, Éditions du Progrès.

- **1984.** *Correspondance*, tome X (janvier 1869 – juin 1870), ed. Gilbert Badia et Jean Mortier, Paris, Éditions Sociales.

Marx, Karl, Friedrich Engels et Joseph Weydemeyer. 1845-46a. *Die Deutsche Ideologie. Artikel, Druckvorlagen, Entwürfe, Reinschriftenfragmente und Notizen zu I. Feuerbach und II. Sankt Bruno*, Marx-Engels-Jahrbuch 2003, Berlin, 2004, Akademie.

- **1845-46b.** *L'idéologie allemande. Premier et deuxième chapitres*, traduit de l'allemand par Jean Quétier et Guillaume Fondu, édition bilingue, Paris, 2014, Éditions Sociales, coll. « La Grande édition Marx et Engels ».

Menzel, Ulrich. 2000. « Karl Marx (1818-1883). Die drei Entwicklungstheorien des Karl Marx », *Entwicklung und Zusammenarbeit*, vol. 41, no. 1, p. 8-11.

Morgan, Lewis H. 1877. *La société archaïque*, traduit de l'anglais (États-Unis) par H. Jaouiche, Paris, 1971, Éditions Anthropos.

Musto, Marcello. 2018. *Der späte Marx. Eine intellektuelle Biographie der Jahre 1881 bis 1883*, traduit de l'anglais par Michael Brie et Andreas Förster, Hambourg, VSA.

O'Leary, Brendan. 1989. *The Asiatic Mode of Production. Oriental Despotism, Historical Materialism and Indian History*, Oxford/Cambridge, Blackwell, coll. « Explorations in Social Structures ».

Payne, Samuel B. 1996. « The Iroquois League, the Articles of Confederation, and the Constitution », *The William and Mary Quarterly*, vol. 53, no. 3, p. 605-620.

Quétier, Jean. 2014. « Préface », in Marx/Engels/Weydemeyer 1845-46b, p. 7-29.

Raulin, Anne. 2010. « Sur la vie et le temps de Lewis Henry Morgan », *L'Homme. Revue française d'anthropologie*, no. 195-196, p. 225-246.

Richter, Daniel K. 1989. « Ordeal of the Longhouse. The Five Nations in Early American History », in Daniel K. Richter et James H. Merrell (dir.), *The Iroquois and Their Neighbors in Indian North America, 1600-1800*, Syracuse, Syracuse University Press, p. 11-27.

Rosanvallon, Pierre. 2000. *La démocratie inachevée. Histoire de la souveraineté du peuple en France*, Paris 2003, Gallimard.

Spivak, Gayatri C. 1988. *Les subalternes peuvent-elles parler ?*, traduit de l'anglais par Jérôme Vidal, Paris, 2009, Amsterdam.

Staline, Joseph. 1938. *Matérialisme dialectique et matérialisme historique*, Paris, 1956, Éditions Sociales.

Tooker, Elisabeth. 1988. « The United States Constitution and the Iroquois League », *Ethnohistory*, vol. 35, no. 4, p. 305-336.

Touati, Mohamed F. et Jean-Numa Ducange. 2010. *Marx, l'histoire et les révolutions*, Montreuil, Éditions la vieille brûle, coll. « Engagé-e-s ».

Wagenknecht, Peter. 2001. « '(Hetero-)Sexualität' in einer Theorie der Geschlechterverhältnisse », *Das Argument. Zeitschrift für Philosophie und Sozialwissenschaften* 243, vol. 43, no. 6, p. 811-820.

Wippermann, Wolfgang. 1983. *Die Bonapartismustheorie von Marx und Engels*, Stuttgart, Klett-Cotta, coll. « Geschichte und Theorie der Politik ».

Wright, Erik O. 2010. *Utopie réelles*, traduit de l'anglais (États-Unis) par Vincent Farnea et João Alexandre Peschanski, Paris, 2017, La découverte, coll. « L'horizon des possibles ».

Zapf, Holger. 2014. « Lewis H. Morgan: Ancient Society », in Samuel Salzborn (dir.), *Klassiker der Sozialwissenschaften. 100 Schlüsselwerke im Portrait*, Wiesbaden, Springer VS, p. 50-53.

Notes

[1] Les manuscrits que Marx a produits tout au long de sa vie ont par ailleurs souvent témoigné d'un questionnement, d'une recherche ou d'un résultat provisoire, bref d'une ouverture dont une bonne partie du marxisme ne savait et ne sait toujours que difficilement faire usage. Deux exemples de l'histoire éditoriale l'illustrent. Le premier est *l'Idéologie allemande*, c'est-à-dire de la critique du discours jeune-hégélien que Marx et Engels rédigent au tournant de l'année 1845/46 et dont la forme initiale n'est qu'accessible au grand public depuis 2003 (Marx/Engels/Weydemeyer 1845-46a). Il s'agit d'un brouillon en deux colonnes, jamais publié du vivant des auteurs, dont Marx considérait qu'il était « d'autant plus volontiers [abandonné] [...] à la critique rongeuse des souris que nous avons atteint notre but principal, voir clair en nous-mêmes » (Marx 1959, 64). Ce manuscrit devient, sous une forme hautement retravaillée notamment par une éditrice est-allemande qui en fait un texte uniforme (Koltan 2002), la pierre angulaire d'une « conception matérialiste de l'histoire ». Celle-ci, réclamée non seulement par Engels (1888, 7) de son vivant, mais aussi par l'éditeur français de nos jours (Quétier 2014, 14), est hautement téléologique et « *techno-fonctionnaliste* » (Brenner 1989, 284). Sa traduction politique a pu basculer, en Union soviétique, dans une catastrophe écologique et un terrorisme d'État. Le deuxième exemple n'est pas moins parlant. Il s'agit en effet de l'édition engelsienne des manuscrits du troisième volume du *Capital*, qui ouvre la voie à des vérités toutes faites sur l'économie capitaliste. Ceci est notamment le cas pour une théorie des crises trouvant son principe dans la fameuse baisse tendancielle du taux de profit. Celle-ci a tant occupé des générations d'économistes marxistes persuadées de défendre avec elle la validité de l'ensemble de la critique marxienne de l'économie politique. Cependant, ce sont les

modifications d'Engels qui donnent « l'impression que Marx nous a légué du moins un cadre théorique général qu'il faut simplement remplir » (Heinrich 1997, 186) pour pouvoir concevoir les crises du capitalisme. Le travail éditorial engelsien nous fait croire qu'on pourrait formuler une telle théorie avant même considérer le crédit (qui n'a pas encore fait objet d'analyse à ce point de l'argumentation), donc en nous limitant au côté productif du capital. Or, les réflexions marxistes à propos de la crise sont plus complexes : on peut constater qu'en fait seule une partie d'entre elles « se rattache à la loi du taux de profit, et que l'on trouve également à côté des réflexions fondamentales sur la théorie des crises qui sont entièrement indépendantes de cette loi » (Heinrich 2017, 45).

[2] Bien que réduit à des extraits, nous publions ici un ensemble là, où l'édition originale a « découpé ce qui, du point de vue de la thématique, appartient à un même complexe » (Lucas 1975, 387), à savoir notamment les notes marxistes à propos de Maxime M. Kovalevsky et celles sur Lewis H. Morgan.

[3] Avec le travail rigoureux de restitution des références bibliographiques que différents auteur.e.s publié.e.s ici négligeaient à l'outrance, nous rejoignons ces éditions françaises possédant une valeur scientifique propre.

[4] Nous renvoyons aux textes publiés dans le présent volume par la simple indication des numéros de page en parenthèses.

[5] Il témoigne d'ailleurs de la méconnaissance totale de la pensée du dernier Marx que certains auteurs marxistes valorisent jusqu'aujourd'hui l'idée du mode de production asiatique. Celui-ci serait un « outil heuristique que Marx a déployé pour écarter toute forme de déterminisme téléologique ou monisme évolutionniste » (Juan 2002, 63), une idée « qui interdit d'englober schématiquement toutes les aires géographiques dans une même histoire linéaire » (Touati/Ducange 2010, 102). La réhabilitation d'une conception profondément orientaliste (P. Anderson 1976 ; O'Leary 1989) ainsi effectuée dit de surcroît beaucoup des capacités critiques de cette pensée marxiste.

[6] Dans sa contribution au présent ouvrage, Gallissot souligne que le rejet marxien découle aussi d'une différence dans l'emploi du mot féodal « puisqu'en une acceptation prise dans le Moyen-Âge occidental, l'on ne parle de féodalité que si l'appropriation de la terre devient transmissible ou héréditaire, tandis qu'en un sens plus large et Kovalevsky pense évidemment à la Russie et rapporte à elle les autres exemples, la féodalisation se tient essentiellement dans cette mainmise fiscale par le pouvoir public, c'est à dire militaire, qui dégage une aristocratie de fonction » (194). Ceci n'enlève pourtant rien à la remarque méthodologique suivant laquelle le rejet de la catégorie va de pair avec celui d'un schéma eurocentrique de l'histoire.

[7] Shanin (247) fait ressortir à quel point le mouvement communiste mondial avec la création d'un « monopole exercé par la Russie d'après 1917 sur l'imaginaire révolutionnaire, l'idée selon laquelle la Russie devrait présenter à toutes les Angletterres de notre époque l'image de leur avenir socialiste », a été à l'opposé de ces enseignements de Marx.

[8] Marx lit *L'origine des espèces*, un an après sa publication en 1859. « L'ouvrage de Darwin est extrêmement important et me convient comme soubassement scientifique de la lutte des classes historiques » (Marx 1861, 265) écrit-il alors dans une lettre. « Pour la première fois, non seulement un coup mortel est porté à la 'téléologie' dans les sciences de la nature, mais, qu'en outre le sens rationnel de celle-ci est exposé empiriquement » (*ibid.*,

265-266). En 1866 par contre, Marx soutient que le progrès était « purement accidentel » chez Darwin dont la théorie ne s'apprêterait peu à l'« application en politique et en histoire » (Marx 1866, 304). Enfin, deux ans après, dans un passage d'une lettre qui traite de l'agronome Carl Fraas, Marx fait ressortir une « tendance socialiste » (Marx 1868, 195) chez Darwin qui, comme Fraas, aurait analysé un processus comparable à celui que Marx analysait pour la société bourgeoise : une culture progressant « naturellement sans être contrôlée consciemment » (*ibid.*).

[9] Qu'Engels se méprend sur la théorie de l'évolution de Darwin en l'approchant à celle de nécessité/contingence d'Hegel, en l'identifiant à une méthode déductive, etc. (Lucas 1964c, 450-462) illustre à nouveau l'écart qui existe entre lui et Marx qui ne cesse de se creuser dans l'œuvre tardive de ce dernier.

[10] Le jeune Marx soutient même que l'oppression de classe était la source de toute forme de domination. Le prolétariat serait ainsi « une classe aux *chaînes radicales*, une classe de la société civile-bourgeoise qui n'est pas une classe de la société civile-bourgeoise, [...] d'une sphère qui possède un caractère universel de par ses souffrances universelles et ne revendique pas de *droit particulier*, parce qu'elle ne subit pas d'*injustice particulière* mais l'injustice en tant que telle, [...] une sphère enfin qui ne peut s'émanciper sans s'émanciper de toutes les autres sphères de la société » (Marx 1844, 18).

[11] Brown l'illustre dans sa contribution au présent ouvrage en soulignant que Marx conteste Maine qui « considérait comme positif le rôle du christianisme dans la société irlandaise » (101) et « souligne la nature rétrograde des lois coloniales britanniques en Irlande au regard des droits de propriété des femmes » (111). Marx semble « suggérer que cette loi irlandaise prémoderne était supérieure à la loi anglaise, car elle accordait au moins certains droits aux femmes » (111) voyant ainsi dans les sociétés précoloniales « certaines bases possibles de théorisation d'une nouvelle société, au moins concernant la place des femmes dans ces sociétés » (*ibid.*).

[12] Que Brown utilise ici partiellement une terminologie qui est aussi celle du Marx des années 1840, naturalisant ainsi la famille hétérosexuelle et monogame, est hautement symptomatique du mariage malheureux entre marxisme et déconstruction (Wagenknecht 2001). La polémique de Brown contre « le fort relativisme de la pensée post-structuraliste » (125) contribue à cette mésentente conjugale et empêche le développement d'une saine alliance.

[13] « La Commune ne prétendait pas à l'infailibilité, ce que font sans exception tous les gouvernements du type ancien. Elle publiait tous ses actes et ses paroles, elle mettait le public au courant de toutes ses imperfections. » (Marx 1871, 51)

[14] Le fait que Wright (2010, 151-181) lui-même est grandement ignorant des avancées théoriques et politiques de Marx qu'il identifie à un théoricien de la crise capitaliste dû à la baisse tendancielle du taux de profit et à l'émergence de l'acteur historico-philosophique du prolétariat, ne devrait pas nous empêcher à recourir à sa théorisation.

[15] Nombreux sont les auteur.e.s marxistes qui considèrent l'analyse marxienne de 1852 comme un modèle pour l'organisation du pouvoir politique dans la société capitaliste (équilibre des forces de classes, autonomie relative du pouvoir d'État, etc.). Une telle lecture omet souvent que Napoléon III. cherchait, par des interventions étatiques dirigistes en faveur des conditions de production de la bourgeoisie française (projets d'infrastructure,

expansion coloniale, etc.), à rattraper surtout un retard par rapport à l'économie anglaise (Wippermann 1983, 61-73). Mais c'est seulement cette constellation singulière, doublée d'une tradition particulière de représentation politique depuis la révolution de 1789, qui fait naître une conception spécifique de l'État que le discours marxiste prend comme modèle (Rosanvallon 2000, 183-221).

[16] Christophe Darmangeat a démontré qu'« il y a fort longtemps que les recherches anthropologiques ont invalidé de larges parties des thèses développées dans *L'Origine de la famille* » (Darmangeat 2012, 16-17) Ces thèses consistent notamment dans l'existence passée d'un matriarcat et dans l'idée que l'oppression des femmes serait relativement récente, corrélée à l'apparition de la propriété privée ou des classes sociales. La domination masculine existe même dans le 'communisme domestique', se fondant sur les modalités de la division sexuelle du travail. C'est la raison pour laquelle Darmangeat soutient « que domination masculine et égalité économique ne sont nullement incompatibles ; que la domination masculine est une possibilité ouverte par ces mêmes structures économiques qui assurent par ailleurs l'égalité matérielle » (*ibid.*, 25).