

**UNIVERSITE GALATASARAY
INSTITUT DES SCIENCES SOCIALES
DEPARTEMENT DE PHILOSOPHIE**

**LA POSSIBILITÉ D'UN DOMAINE ÉTHIQUE DANS
LES ŒUVRES DE JEUNESSE DE MARX**

THESE DE MASTER RECHERCHE

İbrahim Eylem DOĞAN

Directeur de recherche : Doç. Dr. Türker ARMANER

DECEMBRE 2008

REMERCIEMENTS

Je tiens à remercier toutes les personnes qui, de près ou de loin, ont aidé à la réalisation de ce mémoire.

J'exprime ma plus vive gratitude à Doç. Dr. Türker Armaner, mon directeur de recherche, dont les remarques constructives et les conseils avisés ont fait une grande contribution à l'accomplissement de ce travail. J'adresse également mes plus sincères remerciements aux membres du jury, Prof. Dr. Melih Başaran et Doç. Dr. Besim Dellaloğlu d'avoir accepté de se plonger dans la lecture du mémoire.

TABLE DES MATIÈRES

| | |
|--|-------|
| ABRÉVIATIONS..... | iv |
| RÉSUMÉ..... | v |
| ABSTRACT..... | xii |
| ÖZET..... | xviii |
| INTRODUCTION..... | 1 |
| PREMIÈRE PARTIE: | |
| L'ÉCONOMIE POLITIQUE DE LA MORALITÉ BOURGEOISE..... | 6 |
| Chapitre i: La critique marxienne de la société civile-bourgeoise est-elle morale?..... | 6 |
| Chapitre ii: L'économie politique et la philosophie spéculative..... | 21 |
| Chapitre iii: La société civile-bourgeoise et le discours sur l'individu décomposé..... | 27 |
| Chapitre iv: Justice, laquelle?..... | 32 |
| DEUXIÈME PARTIE: | |
| POURQUOI ALIÉNATION CONSTITUE-T-ELLE UN PROBLÈME ?..... | 39 |
| Chapitre i: Aliénation, travail et la nature « sociale » de l'homme..... | 41 |
| Chapitre ii: La propriété privée et la division du travail : prolétariat et bourgeoisie en tant que deux classes aliénées..... | 48 |
| Chapitre iii: La société civile-bourgeoise: le terrain d'aliénation religieuse..... | 54 |
| TROISIÈME PARTIE: | |
| LA LIBERTÉ DES HOMMES HUMANISÉS..... | 58 |
| Chapitre i: Communisme : possible ou nécessaire?..... | 58 |
| Chapitre ii: La production libre: la condition d'« humanisation marxienne »..... | 68 |
| CONCLUSION..... | 71 |
| BIBLIOGRAPHIE..... | 74 |
| ÖZGEÇMİŞ..... | 77 |

ABRÉVIATIONS

| | |
|---------------------------|--|
| Cap. | : Le Capital (Livre premier) |
| Cont. cr. dr. Heg. | : Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel |
| Cr. dr. Heg. | : Critique du droit politique hégélien |
| Cr. Gotha | : Critique du programme du parti ouvrier allemand (Critique des programmes de Gotha et d'Erfurt) |
| Diff. Dém. Épic. | : Différence de la philosophie naturelle chez Démocrite et Épicure |
| Disc. lib. éch. | : Discours sur le libre-échange |
| Grund. | : Grundrisse / 1. Chapitre de l'Argent |
| Idéo. all. | : L'Idéologie allemande |
| Mnf. com. | : Manifeste du parti communiste |
| Msr. phil. | : Misère de la philosophie |
| Mss. 1844 | : Manuscrits de 1844 |
| N. J. Mill | : Notes sur l'ouvrage de James Mill |
| Phil. Épic. | : Philosophie épicurienne (Cahiers d'étude) |
| Qs. juive | : À propos de la Question juive |
| Ste. fam. | : La Sainte famille |

RÉSUMÉ

Les considérations de Marx sur la notion de « la morale » et sur « les catégories » de ce domaine sont fréquemment évaluées comme étant des épreuves d'une perspective « amoral » dans son analyse à propos de l'organisation sociale, politique et économique des hommes. Il n'est pas difficile de saisir l'effort que Marx fait sur soi-même pour ne pas être conçu comme « un moraliste » dans ses œuvres où il nous fournit l'exposition détaillée du mécanisme aliénant et déshumanisant du capitalisme. Au moment où il utilise des expressions « risquées » telles que « l'exploitation » et « l'esclavage » qui peuvent être associées avec une perspective morale, il se met à informer le lecteur sur le contexte de son discours : qu'il fait une analyse du système capitaliste et les termes en question ne sont que des catégories économiques n'ayant aucune intention morale.

De l'autre côté, il est évident que Marx condamne le capitalisme en tant qu'un système inhumain. À la lumière de ces évaluations fondamentales, nous pouvons formuler la tâche de ce mémoire comme un essai de trouver des réponses consistantes aux questions suivantes : est-il encore possible de traiter la critique marxienne du capitalisme comme une critique « morale »? Si c'est possible, quel est le genre de cette morale et que peut-être l'objectif éthique correspondant? Que peut être le fondement de condamner le capitalisme si ce n'est un fondement moral?

Dans cette étude, nous nous servons des œuvres de jeunesse de Marx, écrits pendant les années 1841 – 1848, dans lesquels se trouvent l'analyse détaillée du mode de production capitaliste en tant que le mécanisme aliénant pour le prolétariat, la situation de l'individu « décomposé » due à la double structure de la société, le rôle de l'État étant la représentation « en apparence » de l'intérêt commun des individus, « la nature » du progrès dans l'histoire, les conditions du dépassement du capitalisme qui sont formées au sein du capitalisme. Au moyen de ces œuvres, nous essayons de faire une étude sur « la reconstitution » marxienne des concepts tels que « l'histoire », « l'aliénation », « l'essence humaine », « la liberté » et « le travail » qui va en parallèle avec l'analyse de la critique sur la méthode et les prémisses ouvertes ou cachées de la philosophie spéculative et celles de l'économie politique en tant que deux domaines sévèrement critiqués par Marx. Cette analyse nous conduit aux résultats importants à propos de la compréhension marxienne de « l'homme » et de « l'humanisation ».

L'accent sur la déshumanisation engendrée par le capitalisme, lequel nous affrontons dans la majorité des œuvres de jeunesse de Marx est de l'importance principale pour notre étude. Donc, la position de Marx en face de l'économie politique et la philosophie spéculative, et son discours sur la déshumanisation du capitalisme constituent notre domaine de recherche « d'une perspective éthique » chez Marx.

Pour qu'une critique soit qualifiée « morale » il faut qu'il y ait une conception compréhensive de la morale constituant une base pour elle. Il est donc nécessaire qu'elle possède des jugements moraux ; ainsi, elle doit indispensablement présupposer des « normes » morales. Pour le cas de Marx, il faut d'abord répondre à la question suivante: Est-ce que la conception de la morale de Marx lui permet de critiquer et condamner le capitalisme moralement? Autrement dit, sa conception de morale constitue-t-elle une squelette solide pour une telle critique?

Marx définit la morale comme étant une institution super-structurelle, elle n'a pas une existence autonome, ou ahistorique, la morale c'est la morale d'une époque dans l'histoire. En fait, la morale n'est pas le seul domaine ayant les caractéristiques que nous venons d'exposer. Selon Marx la religion, la famille, l'État, le droit, la science, l'art et la morale sont des modes particuliers de la production qui tombe sous la loi générale. C'est pourquoi il prétend que la morale, la religion et le droit doivent être traités par le prolétariat comme des préjugés bourgeois derrière lesquels se cachent les intérêts de bourgeois. Ce qui implique que le système capitaliste impose la moralité bourgeoise aux individus de la société, et que la morale est instrumentalisée en faveur du système. Afin d'être consistant avec la formulation marxienne, nous devons traiter la morale en question comme la morale « bourgeoise ». C'est la morale bourgeoise que le prolétariat doit évaluer comme étant un préjugé. Cette interprétation « étroite » de la morale en tant qu'une institution super-structurelle constitue une des raisons pourquoi Marx est considéré comme une philosophe « amoral », car il ne semble pas possible de condamner une époque dans l'histoire moralement, lorsqu'on ne suppose pas une morale extrinsèque à cette époque. Alors, afin d'argumenter que la critique marxienne du capitalisme et de la société civile-bourgeoise est une critique morale, nous devons investiguer les traces d'une morale qui dépasse celle du capitalisme.

Les écrits de Marx ne nous permettent pas de le considérer comme un « moraliste », il ne fournit pas un « système » moral, un tout des règles à obéir pour les hommes, il n'annonce pas des « biens » ou des « maux » éternels et non plus des maximes à suivre. Alors, il ne semble pas possible d'argumenter que Marx expose « explicitement » une conception de morale englobant toutes les époques dans l'histoire des hommes. De l'autre côté, on affronte des arguments qui « puissent » être associés avec une perspective morale. Dans *À propos de la Question juive* Marx évalue l'individu de la société civile-bourgeoise comme étant « l'homme égoïste ». Dans *Manuscrits de 1844* il interprète le rapport de propriétaire à l'ouvrier comme le rapport économique d'exploiteur à exploité. Selon Marx, le système capitaliste engendre « l'exploitation » universelle de l'essence sociale de l'homme à cause des rapports de « servitude » sur lesquels il est fondé. On peut prolonger la liste des annotations par Marx afin de retirer ou fonder des « normes » qui peuvent servir à construire un aspect moral de la critique marxienne de la société civile-bourgeoise ou du capitalisme. Mais, un tel effort ne serait pas suffisant de prétendre que Marx « condamne » le capitalisme – et la société civile-bourgeoise en tant qu'une de ses conséquences – « moralement », car les écrits de Marx nous fournit aussi des formulations qui peuvent servir d'épreuve d'une perspective amoral. Les descriptions de Marx à propos des notions de « l'esclavage » et de « l'exploitation » démontrent que Marx veut définitivement éviter le risque d'être conçu comme un moraliste. Dans *Misère de la philosophie* on observe qu'il traite l'esclavage comme une catégorie économique et qu'il admet que l'exploitation, la source de la misère des hommes est en même temps la source de tout progrès.

Il faut que nous évaluions ces deux positions qui semblent antagoniques – morale et amoral –, en les supposant comme des conséquences de deux axes qui coïncident dans les œuvres de Marx: l'axe descriptive et l'axe agitateur. Mais, cela ne voudrait pas dire qu'il est possible de préciser une démarcation entre ces deux types de discours ; il n'y a pas deux discours distincts chez Marx, il y en a un seul dont nous pouvons essayer de traiter les deux aspects séparément.

Marx, qui annonce son souci comme modifier le monde mais pas l'interpréter avec la fameuse onzième thèse sur Feuerbach, fait lui aussi une interprétation du monde et de l'histoire du monde. Sa théorie révolutionnaire est fondée sur cette interprétation qui prend comme point de départ la production matérielle de la vie immédiate. Donc pour Marx, le point de départ est « l'activité » des hommes.

Certes, l'interprétation de Marx diffère de celle de la philosophie spéculative avec sa base concrète, non-idéelle, mais, elle est encore une interprétation. Nous pouvons traiter cette interprétation comme un signe de l'axe descriptive du discours marxien ; Marx décrit les étapes divers dans l'histoire des hommes, il détecte les règles de la passage d'une étape à une autre, il met à nu le mystère du capitalisme étant le système de son époque.

De l'autre côté, « le souci » de modifier le monde se montre avec sa terminologie agitatrice. On peut voir clairement dans son lettre à Arnold Ruge que la critique de Marx était en même temps un appel de changement dans l'ordre social : « [...] nous ne voulons pas anticiper le monde dogmatiquement, mais trouver seulement le nouveau monde par la critique du monde ancien. » Alors l'interprétation marxienne du monde suscite la nécessité d'une révolution communiste pour établissement d'un ordre humain. C'est pourquoi, ce n'est pas étonnant de dire que la position de Marx n'est pas neutre, au contraire, c'est définitivement une position « engagée ». En effet, Marx n'est pas le seul qui a une telle position. Les économistes en tant que représentants du système capitaliste sont aussi bien engagés que Marx.

L'économie politique qui masque la « déshumanisation » causé par le capitalisme est l'instrument le plus important de la propagande capitaliste. Ce que signifie la propriété privée pour l'économie politique n'est pas différent de ce que signifie la gravitation pour physique ; c'est une loi universelle, l'économie politique définit l'homme par rapport à la propriété privée, elle suppose que la propriété privée est un fait essentiel pour l'homme et que la concurrence cruelle est le seul vrai rapport entre les individus. Donc elle traite la concurrence aussi comme un facteur relatif à l'essence humaine. L'économie politique ignore la dégradation dramatique du travail dans le système capitaliste : le travail libre étant le seul moyen de la manifestation de l'individualité, le travail aliéné est la négative de l'activité personnelle.

Il est convenable d'élaborer les critiques de l'économie politique et celles de la philosophie spéculative simultanément, car Marx détermine une erreur commune de ces « disciplines » à propos de leur conception de « l'homme ». Cette erreur est « la catégorisation de l'homme ». Selon Marx, cette catégorisation signale à certaines prémisses problématiques qui ont des conséquences cruciales sur l'interprétation de la société humaine et de l'histoire des hommes par ces deux disciplines.

La philosophie spéculative réduit l'homme en une catégorie philosophique et l'interprète avec des autres catégories philosophiques comme « l'essence » ou « l'existence ». Elle fait des descriptions sur les contenus de ces catégories d'une manière indépendante de la vie matérielle des hommes. Selon Marx ce ne sont que des discours spéculatifs et le matérialisme dont les prémisses ne sont pas des idées ou des catégories philosophiques mais des individus réels, leurs actions et leurs conditions matérielles, est la perspective réaliste pour l'étude de l'histoire.

La philosophie spéculative réduit l'homme en une catégorie philosophique tandis que l'économie politique le réduit en une catégorie économique ou même industriel : l'homme est réduit en un élément dans l'activité de production, à une machine. Quoiqu'on évalue ces deux faits comme étant réduction, il existe une différence importante ; la réduction de la philosophie spéculative reste dans le domaine théorique, tandis que l'économie politique, étant une représentation d'une certaine organisation ou d'un système de production et de distribution ne fait en effet que de refléter la réalité pratique selon sa perspective. C'est d'abord la perspective de l'économie politique qui cause le problème pour Marx.

La réduction des hommes en des machines à consumer et à produire va en parallèle avec l'élévation des lois de marché au rang des règles divines. L'homme étant un ensemble de besoins selon l'économie politique, la société humaine devient l'espace du combat des individus en quête de procurer les objets de leurs besoins. L'économie politique ne fait que d'annoncer les règles de ce combat qui est présenté comme étant un fait naturel, inévitable et permanent. Elle ignore que la grande partie des individus « combattifs » de la société perd le combat indispensablement.

La conception de l'homme développée par Marx diffère de celle de l'économie politique et de la philosophie spéculative. Il ne réduit pas l'homme à des catégories mais il donne un cadre général à propos de sa quiddité. Marx conçoit l'homme comme étant un Être social. Donc, la sociabilité est un attribut inhérent à l'homme ou à « être humaine », autrement dit, la sociabilité est un aspect de la nature humaine : l'homme est social par sa nature. Cette caractéristique désigne à tous les aspects transformables dans les vies et les consciences des hommes. C'est pourquoi, l'analyse du concept de la sociabilité constitue la clé de voûte des éclaircissements de tous les progrès, les récessions et les révolutions à travers l'histoire et de tous les changements prévus à la future.

L'économie politique et la philosophie spéculative, les deux disciplines aliénées, n'ont rien à déclarer à propos de l'aliénation réelle des hommes qui constitue une place considérable dans les œuvres de jeunesse de Marx. On y observe qu'il pose aliénation comme un problème de structure ou de système. C'est un problème embrassant tous les individus de la société; mais, l'aliénation ne démontre pas un caractère homogène pour la société entière. Ce problème systématique crée d'une part une masse d'individus qui vivent dans une aliénation totale, et d'autre part, des individus qui ont clairement beaucoup plus de choses à perdre que leurs chaînes – qui sont aliénés aussi, quoiqu'il s'agit d'une différenciation cruciale entre les genres d'aliénation de ces deux classes. L'état d'aliénation qu'affrontent les capitalistes, n'est pas considéré comme une raison suffisante pour eux de participer au mouvement révolutionnaire. Leur engagement nécessite la perception d'une révolution communiste comme l'émancipation universelle de l'homme et pas comme

une rébellion des ouvriers demandant des simples améliorations dans les conditions de leur vie aliénée.

Marx expose la formation historique du dépassement du système capitaliste dans *L'Idéologie allemande*. Lorsqu'il examine l'histoire, il observe des différents modes de productions qui succèdent l'un l'autre ; des individus, leurs consciences, leurs rapports sociaux et par conséquent des idéologies ; des systèmes moraux, philosophiques, métaphysiques, juridiques ; des institutions politiques, qui sont tous conditionnés par le mode de production de l'époque correspondante. La clé pour le dépassement du mode de production capitaliste – qui n'est qu'un des modes de production dans l'histoire des hommes – est la contradiction qui apparaît entre l'individualité des hommes, les forces productives et l'état social ; cette contradiction est engendrée par la division du travail. Donc la suppression de cette contradiction n'est possible qu'avec la suppression de la division du travail et de la propriété privée dont elle est le résultat ; la révolution communiste a son origine dans cette contradiction. Alors, le communisme, en tant qu'une étape historique, a ses prémisses dans l'histoire, ce qui veut dire ; l'histoire fournit les conditions nécessaires d'une révolution communiste. Mais, il faut remarquer que Marx ne veut pas interpréter le communisme : le dépassement du système de la propriété privée et par conséquent la suppression d'aliénation, comme le but de l'histoire, bien que ce soient les époques antérieures qui préparent les conditions de ce dépassement. Il veut clairement éviter d'attribuer « un but » à l'histoire, car une telle attribution nécessiterait la personnification de celle-ci, autrement dit, attribuer un but à l'histoire c'est de le considérer comme un sujet « déterminant » au dessus des individus. Une telle compréhension ne correspondrait pas à la conception marxienne de l'histoire. Pour Marx, l'histoire, c'est l'histoire des hommes, et la personnification de l'histoire implique des individus « non personnifiés ». Admettre que l'histoire a un but, c'est de considérer l'histoire comme sujet et les individus comme prédicats.

Lorsque nous réconcilions les opinions de Marx sur la possibilité du communisme, nous arrivons au résultat suivant: le communisme peut seulement être – selon Marx, il « doit » être – le but des hommes ou d'une classe mais pas le but de l'histoire bien qu'il puisse être « interprété » comme tel. Il n'existe pas une histoire au-delà des hommes, qui détermine, au contraire, c'est lui qui est déterminé. Bien que les conditions pratiques d'une révolution soient prêtes, la révolution se produit si et seulement si les révolutionnaires agissent en pratique, autrement dit le communisme ne se produit pas mécaniquement.

La formulation de Marx à propos du problème du capitalisme, est fondée sur les « dichotomies » engendrées par le mécanisme de ce système. Ce qui est problématique c'est la vie aliénée et décomposée de l'individu. C'est un individu dont la vie générique et la vie individuelle sont séparées et même opposées, un individu qui mène une vie duale en tant qu'un membre de la communauté politique et un membre de la société civile-bourgeoise. La structure antagonique de l'organisation sociale a pour conséquence l'opposition totale de l'intérêt privé à l'intérêt générale. L'individu soumis au système capitaliste est forcé à exercer du travail abstrait afin de se procurer les conditions nécessaires pour végéter, il se trouve dans un état d'incomplètement qui le force à déplacer envers des domaines illusoire pour arriver à un état de conscience pleinement satisfait. Mais, cette satisfaction

n'amène qu'un bonheur illusoire, ainsi la religion se montre comme un de ces domaines.

La justice et la morale dont les principes et les normes sont formulés par le système capitaliste, et qui sont pourtant annoncés « éternels », ne sont que des sphères d'aliénation qui orientent les comportements des individus en faveur du système. C'est pourquoi la critique du capitalisme et de toutes ses institutions a pour objectif de désillusionner l'individu, d'exposer les bases de sa pauvreté matérielle et spirituelle, et de le rendre conscient de la déshumanisation qu'il affronte.

Alors, Marx déclare que les activités qui forment les individualités des hommes sont d'une nature inhumaine, par conséquent les hommes mènent une vie inhumaine. Les consciences conditionnées par les vies aliénées des individus soumis au système capitaliste sont détachées de cette réalité. Les individus soumis au système capitaliste sont des hommes pas encore humanisés.

Marx, qui conçoit le capitalisme et le communisme comme deux époques historiques consécutives, décrit le premier avec tous ses aspects qui conditionnent les vies et les consciences des individus, et expose les conditions nécessaires de son dépassement qui sont formés par le capitalisme lui-même. Il présuppose un moment où l'individu aliéné se rend compte de son état aliéné, se débarrasse de toutes les illusions engendrées par les diverses sphères d'aliénation et se dirige vers une révolution qui résulterait en un changement radical dans l'ordre mondial. Cette présupposition concernant l'attitude de l'individu qui se situe à « la frontière » des deux époques de l'histoire est un appui fondamental de la possibilité d'une révolution communiste.

Lorsque nous considérons toutes les déterminations au sujet des attributs de l'individu soumis au système capitaliste, il est possible d'argumenter que la critique du capitalisme a un aspect moral. Mais, cet argument exige une évaluation différente de la morale de celle de Marx en tant qu'une sphère d'aliénation, car cette compréhension « étroite » de la morale est loin d'être une base solide pour un tel argument. On est donc obligé à « déduire » des normes d'une morale extrinsèque au capitalisme et aux époques antérieures qui ne peuvent être formées qu'autour de la notion de « l'humanisation » sur laquelle Marx fait l'accent dans ses œuvres de jeunesse. De cette façon, il devient possible de formuler une morale « positive » avec « les critères » qu'il nous fournit, c'est une morale qui n'annonce pas des prohibitions aux individus, mais qui leur indique l'établissement des conditions de l'humanisation en tant qu'un objectif à achever.

Nous avons vu que Marx, qui ne se considère pas comme un moraliste, n'a pas critiqué l'économie politique en tant que la science « instrumentale » du capitalisme, avec les catégories de la morale, mais il est aussi évident qu'il ne se borne pas à la critiquer avec les catégories de l'économie politique. Il fait l'usage des notions d'« humain » ou d'« inhumain » dans l'entier de ses déterminations à propos du capitalisme, ce qui nous indiquent que Marx a attaqué l'économie politique avec des catégories qui lui sont extérieurs. La possibilité d'évaluer les critères de devenir « humain » en tant que des critères moraux signifie la possibilité du domaine éthique dans les œuvres de Marx. Ainsi, le discours de Marx, comme un discours dans le

domaine des sciences sociales peut être considéré comme une représentation « d'une éthique d'humanisation ».

ABSTRACT

Marx's considerations regarding the notion of "morals" and its "categories" are frequently evaluated as being the proofs of an "amoral" perspective within his analysis of the social, political and economical organisation of human beings. Indeed, it's not difficult to grasp the efforts he made for not being considered as a "moralist" in his early works where he provides us a detailed exposition of the capitalist mechanism which alienates and dehumanises human beings. Having used risky expressions such as "exploitation" and "slavery" which may easily be associated with a moral perspective, he informs the lecturer about the context of his discourse: that he is analysing the capitalist system and the expressions in question are nothing but economical categories without any moral intention.

On the other side there is no doubt that Marx condemns capitalism as an inhuman system. Based on those fundamental evaluations, we can express the objective of this thesis as an essay to gather consistent answers to the following questions: Is it still possible to qualify the Marxian critique of capitalism as "moral"? If yes, what is the type of that morals and what might be the correspondent ethical objective? What can be the foundation of condemning capitalism if it's not a moral one?

Our study takes into account the early works of Marx that are written during the period 1841-1848, where we find the detailed analysis of the capitalist mode of production as the mechanism causing alienation and dehumanisation for the proletariat, the "divided" state of the individual resulting from the twofold structure of the society, the "fictitious" role of State being a representation of the individuals' common interests, the "nature" of the historical progress, the conditions of capitalism's defeat that are formed by capitalism itself. Through the medium of those works, we attempt to investigate the Marxian "reconstitution" of the key concepts such as "history", "alienation", "human essence", "liberty" and "labour". Our investigation contains an analysis of Marx's views about the speculative philosophy and political economy. We will expose the hidden or visible premises as well as the method of those two domains which are heavily criticised by Marx. Our analysis reaches to important results about the Marxian conception of "human" and "humanisation".

The emphasis on the dehumanisation caused by capitalism in the early works of Marx has a major importance for our study. That's why, Marx's position in respect of political economy and speculative philosophy and his discourse on the dehumanisation of the capitalism constitute our research domain of an ethical perspective in his works.

In order to qualify a critique as "moral" there must a comprehensive conception of morality which constitutes a basis for such a critique. Such a critique

has to possess moral judgements; therefore it must presuppose certain moral “norms”. In Marx’s case, first of all, we need to find an answer to the following question: Does Marx’s conception of morals allow him to criticise and condemn capitalism morally? That’s to say, may his conception of morals form a strong frame for such a critique?

Marx formulates morals as being a super-structural institution, hence morals does not have an autonomous or ahistorical existence, it can only be considered as the morals of a certain historical epoch. In fact, morals is not the only domain having these characteristics. According to Marx, religion, family, State, law, science, art and morals are the particular modes of the production in a historical epoch. For that reason, he admits that morals, religion and law should be considered by the proletariat, as bourgeois prejudices hiding bourgeois interests. This statement implies that capitalism imposes the bourgeois morality to the individuals, so morals is in fact an instrument used for the benefice of the system. We should certainly consider the morals in question as the “bourgeois” morals in order to be consistent with Marx’s formulation. This “narrow” interpretation of the morals as a super structural institution is one of the reasons why Marx has been seen as an “amoral” philosopher. Because it does not seem possible to judge a historical epoch morally as far as an extrinsic morals to that epoch is not considered. Then, to argue that the Marxian critique of capitalism and that of bourgeois civil society is a moral critique we need to investigate the traces of a morals whose norms exceed those of capitalism.

Marx’s works do not allow us to call him a “moralist” ; he does not provide a “moral” system, a collection of rules to obey ; he declares neither eternal “good” or “evil”, nor maxims to follow. So it does not seem probable to argue that Marx “explicitly” exposes a conception of morals which encloses all epochs of history. On the other side, we encounter certain statements which “might” be associated with a moral perspective. In his *On the Jewish Question* Marx declares that the individual of the bourgeois civil society is an “egoist human being”. In *Economic & Philosophic Manuscripts of 1844* he interprets the relationship of the proprietor to the worker as the economical relation of the exploiter to the exploited. For Marx, the capitalist system raises the universal “exploitation” of human’s essence because of its foundation which is nothing but “enslavement” relations. We can certainly expand the list of the annotations from Marx in order to deduct certain moral “norms” which would serve us to found a moral aspect of his discourse about capitalism and bourgeois civil society. But such an effort would not be enough to claim that Marx condemns those two “morally”, since his works provide some formulations which can be considered as proofs of an amoral perspective. Marx’s descriptions of “slavery” and “exploitation” indicate that he definitely wants to avoid the risk of being perceived as a moralist. In *The Poverty of Philosophy* he states that slavery is an economical category and that exploitation as source of the misery is at the same time source of all progress. Egoism which hinders human beings from being free constitutes a problem for the egoist individual himself/herself before all else.

We need to evaluate these two positions – moral and amoral – which seem to be antagonistic, by considering them as the consequences of the two axes that coincide in Marx’s works: the descriptive axis and the agitator axis. At this point we need to state that it is not possible to mark a demarcation between those two types of

discourse. There are not two distinct discourses in Marx's works, but only one that we can tackle the two aspects separately.

In his famous eleventh thesis on Feuerbach, Marx declares that his primary concern is not to interpret the world but to change it. Indeed he provides an interpretation of the world himself too. His revolutionary theory is founded on top of that interpretation whose beginning point is the material production of human beings' lives.

Marx's interpretation of world and history differs from that of speculative philosophy, with its concrete basis. However, it remains as an interpretation that we could call as the descriptive axis of his discourse. Marx describes the various historical epochs, detects the rules of the transition of one epoch to the other and presents the mystery of the capitalism as the mode of production of his times.

His "concern" of changing the world is demonstrated with the help of the agitating terminology. We clearly see in his letter to Arnold Ruge that the Marxian critique is at the same time a calling for a radical change in the social order. He claims that his duty is not to anticipate the world dogmatically but to find the new world with the critique of the old one. In this way, the Marxian interpretation of the world originates the necessity of a communist revolution for the establishment of a human order. That's why, it is not surprising to claim that Marx's position is not neutral, on the contrary he definitely has an "engaged" position. Practically, he is not the only one having such a position, while the economists as representatives of capitalism are not less engaged than Marx.

Political economy is the most important instrument of the capitalist propaganda with its efforts to hide the "dehumanisation" caused by the capitalism. For political economy the significance of the private property is the same as the significance of gravitation for the physics : it's a universal law, political economy defines the human being according to his relation to the private property, and hence, it supposes that the private property is an essential fact for the human being and the cruel competition is the only true relation among them, which means that it conceives the competition as a factor relevant to human essence. Political economy ignores the dramatically degradation of labour under capitalism ; free labour being the one and only means of individual's self-manifestation, alienated labour signifies the negative of personnel activity.

It is convenient to discuss simultaneously the Marxian critique of political economy and that of speculative philosophy, since Marx determines a common error committed by these two "disciplines" while conceptualising "human being". It is possible to call this error "categorisation of the human being". According to Marx this categorisation points out certain problematic premises having crucial consequences on the interpretations of human society and human history.

The speculative philosophy reduces human being into a philosophical category and it interprets him/her by the means of other philosophical categories such as "essence" or "existence". The real individuals, their actions and life conditions are not taken into account when describing the content of those categories. That's why

Marx argues that materialism, whose primary premise is the real individual, is the only true perspective of studying the history.

While speculative philosophy reduces human being into a philosophical category, political economy reduces him/her into an economical, even into an industrial one. Within the production process human being is reduced into a machine. Although we consider those two errors as a reduction, we need to state that there is a crucial difference between them : the reduction of human being by speculative philosophy remains in the domain of consciousness, while political economy which presents a determined system of production in its way, reflects the practical reality according to its perspective. The perspective of the political economy is therefore a primary problem for Marx.

The reduction of human being into a machine which consumes and produces, and the rise of market laws to the rank of holy rules are two parallel facts. Political economy conceives human being as a collection of needs, and society as a battle field. Individuals have to fight against each other in order to gather their elementary needs. Political economy announces the rules of that fight which is presented as natural, necessary and eternal. It ignores the fact that the majority of the individuals lose that fight unavoidably.

Marx's conception of human being is considerably different than that of political economy and speculative philosophy. He does not reduce human being into any category but gives a general frame about its quiddity. He conceives human being as a social being. So, the sociability is an attribute which is inherent into human being or "being human". In other words, the sociability is an aspect of the human nature : human being is social by its nature. This fundamental characteristic points out all the transformable aspects of human consciousness and human life. For that reason, the analysis of sociability is necessarily needed in order to explain all the progress and recessions in the past and the revolutions expected in the future.

Political economy and speculative philosophy as two alienated domains have nothing to declare regarding the real alienation faced by the individuals. In his early works, Marx presents alienation as a structural or systematic problem covering whole society. However, Marx's clarification about the alienated states of two classes indicates that alienation does not have a homogenous character that is current in the entire society. On the one hand, this systematic problem creates individuals who are facing a total alienation, but on the other hand, there exist other alienated individuals who have things to lose, more than "their chains". The alienation faced by the capitalists is not supposed to be a sufficient cause to participate to the revolutionary movement. It's necessary for them, in order to be a part of the movement, to perceive the communist revolution not as a simple rebellion of workers asking for better life conditions, but as the universal emancipation of human.

In *German Ideology* Marx exposes the historical formation of the conditions that are necessary in order to overtake the capitalist system. While he examines the history, he observes different production modes following each other. Individuals; their consciousness, social relations and ideologies; the moral, philosophical, metaphysical and juridical systems, political institutions are all conditioned by the production mode of the correspondent epoch. The key of overtaking capitalism –

which is one of the production modes in human beings' history – lies in the contradiction between human individualities, productive forces and the social state which is brought by division of labour. Therefore, it's obligatory to eliminate the division of labour and private property as its condition, in order to eliminate that contradiction. In that way, communism has its origins in the past. But we need to remark that Marx avoids the interpretation of communism, as being the “objective” of the history. Marx does not want to attribute an objective to the history because such an attempt would bring its personification, which means that history would be considered as a “subject” which determines the individuals who are nothing but “predicates”.

A reconciliation of Marx's opinions regarding the possibility of communism would result in the following statement : communism can only be an objective of human beings but not of the history. There exists no history beyond human beings ; on the contrary, the history is determined by the individuals. Even if all necessary material conditions of a revolution are set, capitalism can be overtaken with the practical act of the revolutionaries. That's to say, communism does not occur by itself.

Marx's formulation of capitalism as “a problem” is based on the “dichotomies” caused by its mechanism. The individual's life is alienated, and it's fragmented into two sub-lives: the individual and the generic. Besides, he/she has a double-individuality as a member of the bourgeois civil society and that of the political community. The antagonist structure of the society has as consequence the opposition of the private and general interests. The individual is forced to practice the alienated labour in order to acquire the necessary conditions of vegetation. He/she stands in a state of incompleteness which forces him/her towards illusory domains in order to achieve a satisfied state of consciousness. What brings this satisfaction is nothing but an illusory happiness ; according to Marx religion is one of those illusory domains.

Justice and morals, whose principals and norms are formulated by the capitalist system and yet announced as “eternal”, are spheres of alienation which orientate individuals' attitudes according to the benefit of the system. For this reason, the critique of capitalism with its institutions aims the clear interpretation of all the illusions faced by individuals. Marx's critique of capitalism exposes the bases of individual's material and spiritual privation so that they become conscious of their inhuman situation.

Marx declares that the activities forming human beings' individualities are of an inhuman nature; therefore, their life is inhuman. Individuals' consciousnesses conditioned by their alienated lives are detached from that reality. Under the capitalist system, the individuals do not have the occasions to be humanised.

Marx, who conceives capitalism and communism as two consecutive historical epochs, describes the former one with all its aspects conditioning individuals' lives and consciousnesses, and exposes the necessary conditions to overtake it. Those conditions are originated by capitalism itself. He presupposes that the alienated individual becomes conscious of the alienation and participates to the revolutionary movement in order to realise a comprehensive change in the world order. This

presupposition regarding the attitude of individual situated in “the border” of two historical epochs is a fundamental support for the possibility of a communist revolution.

While we consider all the determinations respecting the attributes of the individual under capitalism, it is possible to argue that the critique of capitalism has a moral aspect. However, the understanding of morals required for our argument differs from the “narrow” understanding of morals as a sphere of alienation. Hence, we have to “deduce” the norms of a morals which is extrinsic to capitalism. “Humanisation” is to be the central notion for those possible norms. In this wise, it becomes possible to formulate a “positive” morals with the criteria provided by Marx in his early works. This morals, indicates an objective to achieve for the individuals, instead of announcing them prohibitions.

We have seen that Marx who does not consider himself as a moralist avoids the usage of moral categories while criticising the political economy : the instrumental science of capitalism. But it’s also clear that he does not use the categories of political economy either. We observe the frequent usage of “human” and “inhuman” in his critiques, those notions are not the categories of political economy. This means that Marx attacks political economy with certain categories that are external to it. The possibility of evaluating the criteria of becoming “human” as moral criteria signifies the possibility of an ethical domain in Marx’s early works. In this manner, Marx’s discourse can be evaluated as the representation of an “ethics of humanisation”.

ÖZET

Marx'ın, ahlak nosyonuna ve onun işaret ettiği alanın kategorilerine ilişkin görüşleri insanların sosyal, politik ve ekonomik örgütlenmelerini ele alışındaki ahlakdışı bakış açısının bir kanıtı olarak değerlendirilir. Marx insanı yabancılaştıran ve insanlıktan çıkaran bir sistem olarak sunduğu kapitalizmin işleyişine dair ayrıntılı analizini yaparken bir “ahlakçı” olarak algılanmamak için çaba gösterir. “Sömürü” ve “kölelik” gibi, ahlaki bir perspektifle ilişkilendirilebilecek “riskli” terimleri kullandıktan sonra okuyucuyu söyleminin kapsamı konusunda bilgilendirme gereksinimi duyarak çalışmasının kapitalist sistemin bir incelemesi olduğunu ve söz konusu terimlerin ahlaki yaklaşımdan uzak, ekonomik kategoriler olduklarını belirtir. Bunların yanında, Marx'ın kapitalizmi “insanlık dışı” bir sistem olarak mahkum ettiği de tartışma götürmez bir olgu olarak karşımıza çıkar. Bu temel değerlendirmelerin ışığında, çalışmamızın amacı aşağıdaki sorulara verilebilecek tutarlı yanıtlar bulmaktır: Marx'ın kapitalizm eleştirisini ahlaki bir eleştiri olarak nitelendirmek mümkün müdür? Eğer mümkünse, bu ne tür bir ahlaktır ve nasıl bir etik hedef gütmektedir? Eğer değilse, kapitalizmi mahkum etmenin dayanağı ne olabilir?

Bu çalışmada Marx'ın 1841-1848 yılları arasında yazmış olduğu “gençlik dönemi” eserlerinden yararlanacağız. Marx, bu eserlerinde insanı yabancılaştıran bir mekanizma olarak kapitalist üretim biçimini ; bireyin, toplumun ikili yapısından kaynaklanan “bölünmüşlüğü” ; bireylerin ortak çıkarının temsilcisi olarak sunulan devletin gerçek niteliğini ; tarihteki ilerlemenin “doğasını” ve kapitalizmin aşılmasının yine kapitalizm tarafından oluşturulan koşullarını ayrıntılı biçimde ele alır. “Tarih”, “yabancılaşma”, “insanın özü”, “özgürlük” ve “çalışma” gibi anahtar kavramların Marksçı “yeniden kuruluşu” üzerine analizimizde bu eserler temel alınmaktadır. Marx'ın, gizli ve açık öncüllerini sıklıkla eleştirdiği politik ekonomi ve spekülâtif felsefeye ilişkin tespitlerinin değerlendirilmesi de analizin bir diğer boyutunu oluşturmaktadır. Bu inceleme bizi Marksçı “insan” ve “insanileşme” anlayışlarına dair önemli sonuçlara taşır.

Marx'ın gençlik dönemi eserlerinde kapitalizmin insanı insanlıktan çıkaran yapısı üzerine yaptığı vurgu çalışmamız için büyük önem taşıyor. Dolayısıyla, Marx'ın politik ekonomi ve spekülâtif felsefe karşısındaki pozisyonu ve kapitalizmin insani olmayan yapısıyla ilgili tespitleri onun söyleminde “etik bir perspektifin” olanağının sorgulanmasındaki araştırma alanını oluşturuyor.

Bir eleştirinin “ahlaki” bir nitelik taşıması için ona temel oluşturacak kapsamlı bir ahlak anlayışını varsayması gerekir. Böylesi bir eleştiri ahlaki yargulamalarda bulunmalı, dolayısıyla, belirli ahlaki normlar gözetmelidir. Söz konusu eleştirinin sahibi Marx olduğuna göre öncelikle şu sorunun yanıtlanması gerekir : Marx'ın ahlak kavrayışı, onun kapitalizmi ahlaki olarak mahkum etmesine izin verir mi? Bir diğer

deyişle, onun ahlak anlayışı, kapitalizmin ahlaki bir eleştirisi için sağlam bir iskelet oluşturur mu?

Marx, ahlaki bir üstyapı kurumu olarak algılar ve öyle değerlendirir. Yani ahlak tarih dışı, otonom bir alan değildir. Eğer ahlaktan söz edilecekse bu, belirli bir tarihsel dönemin ahlaki olarak ortaya konmalıdır. Aslında bu saydığımız özellikler sadece ahlak için değil başka alanlar için de geçerlidir. Marx din, aile, devlet, hukuk, bilim, sanat ve ahlakın belirli bir yapıdaki üretimin biçimine özgü kipler olduklarını iddia eder. Bu nedenle, ahlak, din ve hukuk, proletarya tarafından burjuva çıkarlarını gizleyen burjuva önyargıları olarak görülmelidir. Ona göre burjuva ahlaklılığını bireylere dayatan kapitalist sistem, ahlaki kendi bekası için araçsallaştırır. Kuşku yok ki proletaryanın bir önyargı olarak değerlendirmesini beklediği ahlak “burjuva” ahlakıdır. Marx’ın, ahlaki salt üstyapısal bir kurum gibi dar bir çerçevede ele almış olması onu “ahlakdışı” bir düşünür olarak gösteren sebepler arasındadır. Çünkü belirli bir tarihsel dönemi ahlaki olarak eleştirebilmek için, o dönemin koşullarına göre oluşmuş üstyapısal bir kurum olan ahlaktan öte, o döneme dışsal bir ahlaki varsaymak gerekir. Öyleyse, Marx’ın kapitalizm ve burjuva toplum eleştirisinin ahlaki olduğunu öne sürebilmek için, kapitalist ahlaki aşan bir ahlakın izlerini sürmemiz gerek.

Marx’ın eserleri onu bir “ahlakçı” olarak görmemize izin verir nitelikte değildir. O, insanlara uymaları gereken bir ahlaki kurallar bütünü sunmamış, “iyi” ve “kötü” olan üzerine ezeli-ebedi geçerliliği olan bir tanımlama yapmamış, izlenmesi gereken maksimler ortaya koymamış, kısacası ahlaki bir sistem geliştirmemiştir. Bu nedenle Marx’ın tarihin bütün dönemlerini kapsayan bir ahlak anlayışını sergilediğini öne sürmek olanaksız gibi gözükmektedir. Öte yandan onun söyleminde ahlaki bir bakış açısını akla getiren saptamalar de gözlenir. *Yahudi Sorunu Üzerine* adlı metninde burjuva toplumunu oluşturanların “egoist” bireyler olduklarını öne sürer. *1844 Elyazmaları*’nda, mülk sahipleriyle işçilerin ekonomik ilişkisini, sömürülenlerin sömürülenlerle ilişkisi olarak değerlendirir. Marx’a göre kapitalist sistem, üzerine kurulu olduğu “kölelik” ilişkileri nedeniyle insanın sosyal özünün evrensel “sömürsünü” getirir. Ne var ki Marx’ın kapitalizm ve burjuva toplumu eleştirisinde ahlaki bir yön olduğunu sadece bu ve benzeri saptamalara dayanarak öne sürmek meşru olmaz. Çünkü Marx, eserlerinde ahlakdışı bir bakış açısının kanıtları olabilecek saptamalar da yapmaktadır. “Kölelik” ve “sömürü” terimleriyle neye işaret ettiğine açıklık getirerek bir ahlakçı olarak algılanma riskini ortadan kaldırmak ister. *Felsefenin Sefaleti*’nde köleliğin bir ekonomik kategori olduğunu belirtirken, sefaletin kaynağı olan sömürünün tarihin ilerlemesindeki rolünü vurgular. Egoizmin bireyin özgürlüğünün önündeki bir engel olduğunu belirten Marx’a göre egoizm öncelikle, egoist olan bireyin sorunudur.

Birbirine karşıt gelen bu iki pozisyonun – ahlaki ve ahlakdışı – Marx’ın söyleminde belirleyici olan iki farklı eksenin sonucu olduğunu ileri sürmek mümkündür. Birbirleriyle çakışık durumda olan bu eksenlerden ilki bir üretim biçimi olan kapitalizmi belirli ekonomik kategorilerle resmeden Marx’ı, ikincisi ise insani olmayan bu sistemin aşılmasını isteyen ve bu yolda kitlelerin hareketini öngören Marx’ı temsil eder.

Marx, her ne kadar *Feuerbach Üzerine Tezler*’inin en bilineni olan on birincisinde esas olanın dünyayı yorumlamak değil değiştirmek olduğunu belirtiyor

olsa da, kendisi de dünyanın ve dünya tarihinin bir yorumundan yola çıkar. Onun devrimci teorisi başlangıç noktası olarak yaşamın maddi üretimini temel alan bu yorum üzerine kuruludur. Demek ki Marx için başlangıç, insanların etkinlikleridir.

Marx'ın söylemindeki “tanımlayıcı” eksenle örtüşen yorumun dayandığı salt kavramsal olmayan somut temel onu spekülative felsefenin yorumundan ayırır. Marx, söz konusu yorumunda, tarihsel dönemler arasındaki geçişlerin doğasını açıklar. Yaşadığı dönem ve coğrafyada en ileri aşamasına ulaştığını düşündüğü kapitalizmin gizini açığa çıkarır.

Öte yandan, onun dünyayı değiştirme “kaygısı” da yukarıda andığımız ikinci eksenin sonucu olarak kullandığı terminolojiye yansır. Marx'ın Arnold Ruge'ye yazdığı mektupta açıkça ifade ettiği gibi o, geleceği dogmatik olarak betimlemek yerine, ona geçmişin eleştirisiyle ulaşmak ister. Marx'a göre geçmişin eleştirisi bize gösterir ki ; insani olan bir düzenin kurulması için komünist devrim zorunludur. Bu nedenle, Marx'ın “tarafsız” bir konumda olmadığını, tam tersine, “taraf tutan” olduğunu iddia etmek şaşırtıcı olmaz. Aslında taraf tutan sadece Marx değildir. Politik ekonomistler de en az Marx kadar taraf tutarlar. Ancak onların tuttukları kapitalizmin tarafıdır. Bu yüzden Marx onları kapitalizmin temsilcileri olarak anar.

Kapitalizmin neden olduğu insanlık dışı süreci gizleyen politik ekonomi kapitalist propagandanın önemli bir aracı durumundadır. Fizik, genel çekim yasasını nasıl değerlendiriyorsa, politik ekonomi de özel mülkiyeti aynı şekilde değerlendirir : her ikisi de evrensel birer yasadır. Politik ekonomi insanı özel mülkiyetle ilişkisine göre tanımlar. Ona göre özel mülkiyet insanların özsel bir niteliğidir ve acımasız rekabet insanlar arasındaki tek gerçek ilişki biçimidir. Öyleyse rekabet eğilim ve isteği de insanın özüne dair bir niteliktir. Politik ekonominin Marx tarafından eleştirilen bir diğer özelliği de çalışmanın kapitalist sistemdeki durumunu göz ardı etmesidir. İnsan kişiliğinin kendini görünür kılmasının tek aracı olan çalışma kapitalizmde kişisel etkinliğin karşısına dönüşür ve negatif bir özellik taşır.

Marx'ın politik ekonomi ve spekülative felsefe eleştirilerini birlikte ele almak yerinde olacaktır, çünkü ona göre her ikisinin de “insan” kavrayışında ortak bir yanlıştır. İnsanın “kategorize” edilmesi olarak adlandırılabilir bu temel yanlıştır insan toplumlarının ve insanların tarihinin yorumlanıp değerlendirilmesinde önemli sonuçlar doğuran problemleri varsayımlara yol açar.

Spekülative felsefe insanı felsefi bir kategoriye indirger ve onu “öz” ve “varoluş” gibi diğer felsefi kategorilerle yorumlar. Bu kategorilere insanların maddi yaşamlarından bağımsız içerikler atfeder. Marx için bunlar spekülasyondan öteye gitmez. Ona göre tarihin doğru bir şekilde incelenmesi için şart olan gerçekçi perspektif, felsefi kategoriler ve ideler yerine gerçek bireyleri, onların eylemlerini ve maddi koşullarını öncül alan materyalist yaklaşımdır.

Spekülative felsefe insanı felsefi bir kategoriye indirgerken politik ekonomi onu ekonomik hatta endüstriyel bir kategoriye indirger ve insanı üretim etkinliğindeki herhangi bir faktör olarak görür. Üretimin planlanmasında insanın durumu bir makinenin durumundan farksızdır : her ikisi de belirli bir maliyeti olan ve ürün üretmede kullanılan araçlardır.

Spekülatif felsefenin ve politik ekonominin insanı “indirgemesini” ortak bir hata olarak değerlendirecek de bu iki indirgemenin arasındaki önemli bir farkı göz ardı etmememiz gerekir. Spekülatif felsefenin yaptığı hata, bu disiplinin doğası gereği teorik alanda kalırken, belirli bir üretim ve dağıtım biçimini temsil eden politik ekonomi ise somut gerçekliği kendi bakış açısından sunar. Zaten Marx için sorunlu olan da budur : politik ekonominin bakış açısı.

İnsanların tüketen ve üreten birer makineye indirgenmesi ve piyasa kurallarının ilahi yasalar mertebesinde algılanması paralel gelişmelerdir. Politik ekonomiye göre toplum, ihtiyaçlarını karşılamak için birbirleriyle kavgaya tutuşan insanlardan oluşur. Bu kavganın kurallarını açıklamaktan öte gitmeyen politik ekonomi onu doğal, zorunlu ve kalıcı bir durum gibi gösterir ve bireylerin büyük bir bölümünün kavgayı kaçınılmaz bir şekilde kaybediyor olduğu gerçeğiyle ilgilenmez.

Marx’ın insan kavrayışı politik ekonomi ve spekülatif felsefeninkilerden tamamen farklıdır. O, insanı herhangi bir kategoriye indirgemek yerine onun “neliği” hakkında genel bir çerçeve çizer. Marx’a göre insan her şeyden önce toplumsal bir varlıktır. Bu bakış açısına göre toplumsallık insana veya “insan olmaya” içkin bir özelliktir. Bir diğer deyişle, toplumsallık insan doğasının bir yönüdür, yani insan doğası gereği toplumsaldır. İnsanın bu temel niteliği onun yaşam ve bilincindeki dönüşümlerin olanağını verir. Bu nedenle toplumsallık incelemesi tarihteki ilerleme ve gerilemelerin doğasının, gelecekte öngörülen devrimlerin olabirliğinin araştırılması için elzemdir.

Yabancılaşmış birer disiplin olan politik ekonomi ve spekülatif felsefe, insanların karşı karşıya kaldığı gerçek, pratik yabancılaşmaya dair herhangi bir söylem geliştirmeyen Marx, gençlik dönemi eserlerinin önemli bir bölümünde bu sorunu farklı yönleriyle ele alır. Yabancılaşma belirli bir yapı veya sistemin doğurduğu, onun temel ilkelerinden ve işleyişinden kaynaklanan bir sorundur. Bu yönüyle onun toplumun tamamını kapsadığı anlaşılır, ancak yabancılaşma toplumun farklı sınıflarında farklı biçimlerde yaşanır. Bu yapısal sorun bir yandan tüm yönleriyle yabancılaşmış bireyler yaratırken diğer yandan zincirlerinden çok daha fazla kaybedecek şeyi olan, buna rağmen yabancılaşmış bir yaşama sahip bireyler yaratır. Bu iki farklı kesimin yabancılaşması arasında temel farklılıklar vardır. Marx kapitalistlerin yaşadığı yabancılaşmayı onların devrimci bir harekete katılmaları için yeterli bir etken olarak görmez. Onların böyle bir mücadelede yer almaları komünist devrimi, proletaryanın yabancılaşmış yaşam koşullarında basit ilerlemeler talep eden bir başkaldırı olarak değil, “insan”ın evrensel kurtuluşu olarak algılamalarıyla mümkün olur.

Marx kapitalist sistemin aşılması için gereken koşulların tarihsel oluşumunu *Alman İdeolojisi*’nde ele alır. Tarihi incelediğinde öncelikle, birbirini izleyen farklı üretim biçimleri görür. Ona göre bireyler, bilinçler, bireyler arası ilişkiler, ideolojiler; ahlaki, felsefi, metafizik, hukuki sistemler, politik kurumlar bu üretim biçimleri tarafından şekillendirilirler. Tarihteki üretim biçimlerinden biri olan kapitalist sistemin aşılmasının anahtarı insanların “benliği” ya da bilinci, üretici güçler ve toplumsal düzen arasındaki çelişkide yatar. Bu çelişki en temelde işbölümünün zorunlu bir sonucudur. Dolayısıyla onun yok edilmesi ancak özel mülkiyet sisteminin bir anlamda eşdeğeri olan işbölümünün ortadan kaldırılması ile mümkündür. Demek ki gerçekleşme olanağını bu çelişkide bulan komünizmin öncülleri tarihsel gelişimde

yatmaktadır. Tam da burada önemli bir noktayı açmakta yarar var ; özel mülkiyet sisteminin ve yabancılaşmanın aşılması demek olan komünizmin koşulları tarihsel gelişimin bir sonucu olsa da, Marx komünizmi tarihin “amacı” olarak göstermek istemez. Tarihe bir amaç atfetmek onu kişileştirmekle eşdeğerdir. Kişileşen tarih bireylerin üzerinde olan ve “belirleyen” tarihtir. Böylesi bir anlayışın Marx’ın tarih kavrayışıyla bağdaşması düşünülemez. Aslında Marx’a göre tek başına bir tarih de yoktur, tarihten ancak belirli bireylerin tarihi olması bakımından söz edilebilir. Dolayısıyla, tarihin bir amacı olduğunu ileri sürmek, tarihi kişileştirip bir özne konumuna getirirken, bireyleri ise kişileşmemiş yüklemelere indirgemek demektir.

Marx’ın komünizmin olabilirliğine ilişkin görüşlerini bir arada düşündüğümüzde şu sonuca varırız : komünizmin gerçekleşmesinin koşulları tarihsel olsa da komünizm tarihin değil sadece insanların veya belirli bir sınıfın amacı olabilir – Marx’a göre olmalıdır. İnsanların üzerinde, onları belirleyen bir tarihten söz edilemez, tam tersi, asıl belirlenen tarihin kendisidir. Bir devrimin koşulları hazır olsa bile, o ancak insanların pratik eyleme geçmesiyle mümkün olur, bir diğer deyişle, komünizm kendiliğinden oluşacak bir sistem değildir.

Marx kapitalizm sorununu onun yarattığı ikilikler bağlamında ele alır. Sorun bireylerin bölünmüş ve yabancılaşmış yaşamlarıdır. Burjuva toplumunun üyesi olan bireyin türsel ve bireysel yaşamları birbirlerinden ayrılmıştır. Sistemin işleyişinden kaynaklanan politik topluluk ve sivil toplum ayrılığı, bireyin sivil toplum üyesi insan ve yurttaş olarak bölünmüşlüğü'nün nedenidir. Toplumsal düzenin çelişkiler üzerine kurulu yapısı bireysel çıkarın toplumsal çıkarla mutlak karşıtlığı sonucunu doğurur. Kapitalist düzende yaşayan bireylerin büyük bir bölümü, en temel yaşamsal etkinliklerini sürdürebilmek için Marx’ın “zorunlu çalışma” olarak da adlandırdığı yabancılaşmış etkinliği yerine getirmek zorundadır. Tamamlanmamış var oluşlarının neden olduğu memnuniyetsizlik onları hayali mutluluk alanlarına yönlendirir, din de bu alanlardan biridir.

Temel ilke ve normları kapitalizm tarafından biçimlendirilen ve buna rağmen ezeli-ebedi ilan edilen adalet ve ahlak, sistemin yararına işletilen yabancılaşma araçlarıdır. Bu nedenle kapitalizmin ve kurumlarının eleştirisi, bireyin, içinde bulunduğu maddi ve ruhsal yoksunluğun nedenlerinin ve insani olmayan bu yapının farkına varmasını sağlamaktır.

Marx özet olarak, insanların benliklerini oluşturan etkinliklerinin insani olmayan bir doğası olduğunu, dolayısıyla insanların insani olmayan bir yaşam sürdüklerini öne sürer. Kapitalist sistemde yaşayan insanlar insani olmaktan uzaktır. İnsanların yabancılaşmış yaşamları tarafından koşullandırılan bilinçleri bu en temel gerçeklikten kopmuştur.

Marx, eserlerinde, birbirini izleyecek iki tarihsel dönem olarak ele aldığı kapitalizm ve komünizmden ilkinin bütün yönleriyle analiz eder ve kapitalizmin aşılmasını sağlayacak koşulların kapitalizm tarafından oluşturulacağını belirtir. O, tarihin belirli bir noktasında, yabancılaşmış yaşamlarının bilincine varan ve çeşitli yabancılaşma biçimlerinin neden olduğu aldatmacalardan sıyrılarak dünya düzeninde kökten bir değişimle sonuçlanacak bir devrim için harekete geçecek bireyler öngörür. Marx’ın tarihin bu iki döneminin “sınır”ında yer alan veya alacak olan bireye ilişkin varsayımları komünist bir devrimin olabilirliğine dair hayati önem taşır.

Marx'ın kapitalist sistem altında yaşayan bireye dair değerlendirmelerini göz önüne aldığımızda onun kapitalizm eleştirisinin ahlaki bir yönü olduğunu öne sürebiliriz. Ancak bu önerme ahlaki bir üst yapı kurumu olarak dar bir çerçeveye oturttuğumuzda yanlış olur. Bu nedenle Marx'ın ahlak anlayışı dışında kalan bir ahlaki varsaymamız gerekmektedir. Böylesi bir ahlakın normları Marx'ın gençlik dönemi eserlerindeki “insanileşme” söylemi çevresinde yapılacak çıkarımlarla ortaya konulabilir. Bu ahlak kapitalizme ve ondan önceki tarihsel dönemlere dışsal olan, yasaklar ilan etmeyen ve insanileşmeyi ulaşılması gereken bir hedef olarak koyan “pozitif” bir ahlak anlayışıdır.

Kendisini bir ahlakçı olarak görmeyen Marx'ın politik ekonomiyi ahlakın kategorileriyle yargılamadığını gördük, ancak onları yargılarken kullandığı kategorilerin politik ekonomiye ait olduklarını öne sürmek de yanlış olacaktır. Kapitalizme getirdiği eleştirilerde “insani olan” ve “insani olmayan” gibi değerlendirmelerden yararlanır. Açıktır ki Marx politik ekonomi eleştirisini onun alanına ait olmayan kavram veya kategoriler üzerinden şekillendirir. “İnsani” olmanın ölçütlerini ahlaki ölçütler olarak değerlendirme olanağı Marx'ın eserlerindeki etik alanın olanağını verir. Böylelikle Marx'ın, “sosyal bilimler” alanı içinde ele alınabilecek söylemini bir “insanileşme” etiğinin temsili olarak okumak mümkündür.

INTRODUCTION

Un nombre considérable des hommes qui se nomment « communistes » tentent de fonder leur pratique révolutionnaire sur une condamnation morale du capitalisme. Il est impossible de sauter l'ironie dans ce fait lorsqu'on considère les critiques sévères à propos de la notion de « morale », exercées dans les œuvres de Karl Heinrich Marx qui se qualifie un communiste et le théoricien de la classe prolétarienne¹.

On y observe d'une part l'exposition détaillée du mécanisme aliénant et déshumanisant du capitalisme, et d'autre part l'effort que Marx fait sur soi-même pour ne pas être conçu comme « un moraliste ». Après avoir fait l'usage des expressions « risquées » telles que « l'exploitation » et « l'esclavage » qui peuvent être associées avec une perspective morale, il se met à informer le lecteur sur le contexte de son discours : qu'il fait une analyse du système capitaliste en tant qu'un mode de production, et les termes en question ne sont que des catégories économiques n'ayant aucune intention morale. De l'autre côté, il est évident que Marx condamne le capitalisme et vise à renverser ce système inhumain par une révolution afin d'établir le communisme. Ainsi fixées, les évaluations fondamentales de Marx, nous pouvons résumer le but de ce mémoire comme une tentative de trouver des réponses consistantes aux questions suivantes: est-il encore possible d'interpréter la critique marxienne du capitalisme comme « morale »? Si c'est possible, quel est le genre de cette morale et que peut-être l'objectif éthique correspondant? Que peut être le fondement de condamner le capitalisme si ce n'est un fondement moral?

Cette investigation exige d'abord une étude détaillée sur certains concepts qui constituent la squelette de la critique du capitalisme : l'aliénation, l'émancipation, le travail, la liberté, le droit, etc... Évaluation marxienne de ces concepts diffère

¹ Msr. phil., p. 114

considérablement celles des autres philosophes et des économistes. Cette différence provient de l'examen des relations réelles de ces concepts aux hommes, et de la profanation de leur contenu. Qu'est-ce qu'ils expriment concrètement pour les hommes, et que doivent ils exprimer en effet? C'est le problème central d'après Marx. C'est la relation des concepts aux activités pratiques, vitales des hommes qu'on doit interroger. Ainsi, quand les concepts d'émancipation et de droit sont mis en question, Marx poserait les questions suivantes : quelle genre d'émancipation s'agit-on? Qui est censé être émancipé? Le droit de faire quoi? Dans quelles circonstances, à qui appartient ce droit?

Il est donc indispensable d'élaborer la perspective et les prémisses ouvertes ou cachées de la philosophie spéculative et celles de l'économie politique en tant que deux domaines sévèrement critiqués par Marx afin d'entendre sa vision du communisme. C'est pourquoi, nous devons faire une étude sur la reconstitution marxienne des concepts clés tels que « l'histoire », « l'aliénation », « l'essence humaine », « la liberté » et « le travail ». Cette étude qui va en parallèle avec l'analyse de la critique sur la méthode de l'économie politique et de la philosophie spéculative nous conduit aux résultats importants à propos de la compréhension marxienne de « l'homme » et de « l'humanisation ».

Dans cette étude, nous allons nous concentrer sur les œuvres de jeunesse de Marx dans lesquels se trouvent l'analyse détaillée à propos du mode de production capitaliste en tant que le mécanisme aliénant pour le prolétariat, la situation de l'individu « décomposé » due à la double structure de la société, le rôle de l'État comme la représentation « en apparence » de l'intérêt commun des individus, « la nature » du progrès dans l'histoire, et les conditions du dépassement du capitalisme qui sont formées au sein du capitalisme.

Au sujet d'aliénation, de propriété privée et de la corrélation entre les deux nous allons nous servir de *Manuscripts de 1844* où expose Marx ses évaluations à propos des conséquences négatives du mode de production capitaliste : aliénation de l'homme à son produit, à l'acte de production, à la nature et à son genre. Nous y observons l'accent significatif sur l'inhumanité du capitalisme et sur l'économie politique en tant que la science aliénée à l'humanité, qui est interprétée par Marx

comme un instrument de démasquage de l'inhumanité du capitalisme. Le rôle de l'argent dans la société capitaliste, et sa domination en tant qu'une puissance aliénée, présentés dans *Notes sur l'ouvrage de James Mill* constituent un autre composant dans notre évaluation de l'aliénation. On trouve une formulation critique pour notre étude dans *La Sainte famille* : la différence de l'état d'aliénation que subissent la classe possédante et le prolétariat.

Les différents sphères d'aliénation qu'affrontent les individus : la morale, la justice et la religion, constituent une autre dimension de notre analyse sur aliénation. Marx annonce ce que doit être l'attitude du prolétariat envers ces sphères d'aliénation dans *Manifeste du parti communiste*. Nous y trouvons la condamnation de la morale en tant qu'un instrument idéologique du capitalisme. L'interprétation marxienne de la religion comme « la conscience erronée du monde » qui se trouve dans *Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel* nous fait contempler sur le caractère « social » de la conscience des hommes qu'il élabore en détail dans *L'Idéologie allemande*.

Nous allons particulièrement élaborer les critiques de Marx sur l'économie politique considérée comme une science qui ignore la valeur « humaine » des hommes et sur « la philosophie spéculative » qui réduit l'homme en « une catégorie philosophique ». Marx élabore la méthode et la perspective de ces deux disciplines « aliénées » dans *Manuscrits de 1844* en exposant l'aspect « inhumain » de leurs prémisses. Nous allons évaluer davantage les considérations de Marx sur l'économie politique dans *Misère de la philosophie*. Cet ouvrage nous fournit des éclaircissements sur le « véritable » caractère des « catégories économiques » qui sont interprétés comme « éternels » par les économistes.

L'analyse des dichotomies qu'affrontent les individus dans leur vie pratique est cruciale pour notre étude. Marx traite ces dichotomies comme des entraves à la liberté humaine des individus soumis au système capitaliste. Nous allons profiter d'*À propos de la Question juive* ; l'ouvrage court mais intense de Marx où il élabore la décomposition de l'individu en tant qu'homme égoïste et citoyen abstrait. Marx y formule sa conception de la liberté humaine en élaborant l'opposition de l'émancipation politique et l'émancipation humaine. L'étude sur la décomposition de

l'individu en tant que « l'homme public » et « l'homme privé » qui se trouve dans *Critique du droit politique hégélien* nous donne des détails concernant la situation contradictoire de l'individu à l'égard de l'organisation bureaucratique et l'organisation sociale : l'État et la société civile-bourgeoise.

Nous allons discuter les bases de la théorie révolutionnaire de Marx lesquelles il expose dans *L'Idéologie allemande* : l'ouvrage compréhensif sur la conception marxienne de l'histoire où il tente de « se débarrasser » des expressions de la philosophie spéculative. Il y expose ses considérations à propos du caractère « progressif » de l'histoire, et le « rôle historique » du système de la propriété privée en tant qu'une époque transitoire.

Notre étude qui élabore la possibilité d'un domaine éthique chez Marx, exige une évaluation critique sur la notion de « morale ». Marx élabore la perspective épicurienne de l'éthique en tant qu'une représentation d'un autre domaine dans sa thèse de doctorat : *Différence de la philosophie naturelle chez Démocrite et Épicure* et dans les cahiers d'étude pour sa thèse : *Philosophie épicurienne*. Dans notre travail nous allons toucher à cette perspective et à l'hypothèse que Marx fait sur le principe de morale dans *La Sainte famille*.

Les œuvres susmentionnés, écrits pendant les années 1841 – 1848, qui sont interprétés comme « les œuvres de jeunesse de Marx » nous montre que Marx a d'abord fait une tentative de reconstruire les expressions de la philosophie spéculative au lieu de les abandonner. Il est convenable d'exprimer cette reconstruction avec le terme « humanisation ». Après avoir fait des études intensives sur l'économie politique, il expose une critique de cette science qui est fondée sur une certaine conception de « l'humanité » dont nous verrons les détails dans ce travail. Ce qui est de l'importance principale pour notre analyse est l'accent sur la déshumanisation engendrée par le capitalisme, lequel nous affrontons dans la majorité des œuvres de jeunesse de Marx. La position de Marx en face de l'économie politique et la philosophie spéculative, et son discours sur la déshumanisation du

capitalisme constituant pour nous le domaine de recherche « d'une perspective éthique » dans son discours.²

² La relation du discours marxien à la morale et surtout à la justice est intensivement discutée chez « les marxistes analytiques » dans les dernières trente années. Nous allons toucher à ces débats dans les diverses parties de ce travail. Pour l'instant nous nous bornons à éclaircir ce que dénote « analytique » dans ce contexte et à marquer les arguments principaux au sujet de la position de Marx concernant la justice et la critique du capitalisme.

G. A. Cohen – dit un des trois fondateurs du marxisme analytique, les deux autres sont Jon Elster et John Roemer – dans son œuvre *Karl Marx's Theory of History* décrit que dans le contexte du marxisme analytique, le concept « analytique » désigne à deux différents sens. Dans tous les deux de ces sens, « analytique » est censé être opposé à une forme de pensée qui est traditionnellement considérée comme inséparable de marxisme. La pensée analytique, au sens « étendu » du concept, s'oppose à la pensée « dialectique » (p. xvii). Selon les marxistes analytiques, il n'existe pas une méthode de raisonnement « dialectique » qui peut contester la méthode analytique (p. xxiii).

Au sens étroit du concept, la pensée analytique s'oppose à la pensée « holistique » (p. xvii). Les marxistes analytiques s'orientent vers une analyse sur « l'individu », par la raison que ce sont les comportements des individus qui déterminent l'action en dernière analyse. Donc, il semble que « la classe » reste comme une abstraction trop vague pour eux et la perspective « holistique » du marxisme classique manque du point de vue « individualiste » qui est nécessaire pour l'évaluation du problème de capitalisme selon les marxistes analytiques.

(Gerald A. COHEN, **Karl Marx's Theory of History : A Defence**, Oxford, Princeton University Press, 2001)

Dans le domaine du marxisme analytique, on remarque deux arguments fondamentaux à propos de la relation de « la justice » à la critique marxienne du capitalisme. Ces deux arguments ont comme point de départ les réponses probables à la question suivante : « la critique marxienne du capitalisme est-elle fondée sur une certaine conception de justice ? ». Il existe trois différentes positions parmi ceux qui prétendent que la critique marxienne présuppose une conception de justice qui sert comme fondement à la condamnation du capitalisme : que ce fondement est « la justice capitaliste » ; qu'il est une conception « post-capitaliste » de justice ; qu'il est une conception « éternelle » de justice.

(Ferda KESKİN, « Çağdaş Marksizmde Adalet Tartışmaları », **Felsefe Tartışmaları**, 34. Kitap, İstanbul, Boğaziçi Üniversitesi Yayinevi, 2005, p.5)

Nous allons particulièrement évaluer deux positions contraires concernant la justice et la critique marxienne dans la première partie, chapitre IV (Justice, laquelle ?, p. 32) : La position « radicale » de John Elster qui admet que Marx a une conception hiérarchique de justice post-capitaliste sur laquelle est fondée la critique du capitalisme, et la contre-position d'Allen W. Wood et d'Allen Buchanan qui déclarent que chez Marx, la justice est fondamentalement un concept juridique qui est loin d'être la base pour la critique du capitalisme.

PREMIÈRE PARTIE
L'ÉCONOMIE POLITIQUE DE LA MORALITÉ BOURGEOISE

CHAPITRE I
LA CRITIQUE MARXIENNE DE LA SOCIÉTÉ CIVILE-BOURGEOISE
EST-ELLE MORALE ?

Les structures des sociétés humaines à travers l'histoire sont conditionnées par le mode de production de l'époque correspondante. Cet argument fondamental de Marx indique qu'une analyse à propos des caractéristiques de la société civile-bourgeoise doit indispensablement considérer le fonctionnement du mode de production capitaliste et les principes sur lesquels le mécanisme de ce système est fondé. La société civile-bourgeoise en tant qu'une structure conditionnée par le système capitaliste possède des caractéristiques significatives, un fonctionnement intrinsèque duquel les individus formant cette société sont ou ne sont pas conscients. C'est pourquoi, Marx d'une part déchiffre les principes du système en question : le capitalisme, d'autre part il interprète et décrit les attributs de l'individu dans la société civile-bourgeoise. Alors la critique de la société civile-bourgeoise constitue en effet une partie de la critique du capitalisme.

Pour qu'une critique soit qualifiée « morale » il est nécessaire qu'elle possède des jugements moraux ; ainsi, elle doit indispensablement présupposer des « normes » morales ; il faut qu'il y ait une conception compréhensive de la morale constituant une base pour cette critique. Pour le cas de Marx, il faut d'abord répondre à la question suivante : est-ce que la conception de la morale de Marx lui permet de critiquer et condamner le capitalisme moralement? Autrement dit, sa conception de morale constitue-t-elle une squelette solide pour une telle critique?

Pour Marx la morale est une institution super-structurelle, elle n'a pas une existence autonome, ou ahistorique, la morale c'est la morale d'une époque dans l'histoire, donc dépendante de toutes les institutions de l'époque : « *La religion, la famille, l'État, le droit, la morale, la science, l'art, etc., ne sont que des modes particuliers de la production et tombent sous la loi générale.* »³ Dans *Manifeste du parti communiste* Marx prétend que la morale, la religion et les lois doivent être considérées par le prolétariat comme des préjugés bourgeois derrière lesquels se cachent les intérêts de bourgeois.⁴ Ce qui implique que le système capitaliste impose la moralité bourgeoise aux individus de la société, et que la morale est instrumentalisée en faveur du système. Certes, afin d'être consistant avec la formulation marxienne, nous devons considérer la morale en question comme la morale « bourgeoise ». C'est la morale bourgeoise que le prolétariat doit évaluer comme étant un préjugé. Cette interprétation « étroite » de la morale en tant qu'une institution super-structurelle constitue une des raisons pourquoi Marx est traité comme un philosophe « amoral », car il ne semble pas possible de condamner une époque dans l'histoire moralement, lorsqu'on ne suppose pas une morale extrinsèque à cette époque. Alors, afin d'argumenter que la critique marxienne du capitalisme et de la société civile-bourgeoise est une critique morale, nous devons investiguer les traces d'une morale qui dépasse celle du capitalisme.

C'est difficile d'argumenter que Marx expose « explicitement » une conception de morale englobant toutes les époques dans l'histoire des hommes. De cette perspective, les écrits de Marx ne nous permettent pas de le nommer comme un « moraliste », il ne fournit pas un « système » moral, un tout des règles à obéir pour les hommes, il n'annonce pas des « biens » ou des « maux » éternels, non plus des maximes à suivre.

De l'autre côté, on affronte des arguments qui « peuvent » être associés avec une perspective morale. Marx considère l'individu de la société civile-bourgeoise comme « *l'homme égoïste* »⁵, il interprète le rapport de propriétaire à l'ouvrier comme « *le rapport économique d'exploiteur à exploité* »⁶. Selon Marx, le système

³ Mss. 1844, p. 145

⁴ Mnf. com., p. 87

⁵ Qs. juive, p. 74

⁶ Mss. 1844, p. 102

capitaliste engendre « *l'exploitation universelle de l'essence sociale de l'homme* »⁷ à cause « *des rapports de servitude* »⁸ sur lesquels il est fondé. On peut prolonger la liste des annotations par Marx afin de retirer ou fonder des « normes » qui peuvent servir à construire un aspect « moral » de la critique marxienne de la société civile-bourgeoise ou du capitalisme. Mais, un tel effort ne serait pas suffisant de prétendre que Marx « condamne » le capitalisme – et la société civile-bourgeoise comme une de ses conséquences – « moralement », car les écrits de Marx nous fournit aussi des formulations qui peuvent servir d'épreuve d'une perspective amoralité. Les descriptions de Marx, à propos des notions de « l'esclavage » et de « l'exploitation » démontrent que Marx veut définitivement éviter le risque d'être conçu comme un moraliste. Il traite l'esclavage comme « *une catégorie économique de la plus grande importance* »⁹. Il s'agit de « *la misère* »¹⁰ des hommes comme une conséquence de l'exploitation, mais il admet que cette source de misère, « *est en même temps la source de tout progrès* »¹¹. Dans *Manuscrits de 1844*, il déclare les deux aspects de l'industrie comme suivant : « [...] *par la médiation de l'industrie, les sciences de la nature sont intervenues pratiquement dans la vie humaine. Elles l'ont transformée et ont préparé l'émancipation humaine tout en entraînant dans l'immédiat une complète déshumanisation.* »¹² Puisque l'industrie capitaliste qui est fondée sur l'exploitation prépare les conditions d'une émancipation humaine, il devient impossible d'argumenter que l'exploitation est un mal éternel.

L'égoïsme de l'individu dans la société civile-bourgeoise peut être considéré comme une critique morale mais il faut noter que pour Marx l'égoïsme constitue une entrave à la liberté de l'individu. De cette manière, égoïsme est d'abord un problème des égoïstes. Une société constituée des individus égoïstes n'est pas l'espace des relations « humaines », elle n'est pas une société libre.

Comment évaluer ce discours qui semble d'être contradictoire, qui oscille entre deux positions antagoniques : morale et amoralité ? Il faut que nous évaluions ces deux positions qui semblent antagoniques, en les supposant comme étant des conséquences de deux axes parallèles – ou peut-être mieux de dire, deux axes qui

⁷ Ibid., p. 186

⁸ Ibid., p. 121

⁹ Msr. phil., p. 101

¹⁰ Mss. 1844., p. 63

¹¹ Msr. phil., p. 59

¹² Mss. 1844, p. 153

coïncident – dans les œuvres de Marx : l’axe descriptive et l’axe agitateur. Mais, cela ne voudrait pas dire qu’il est possible de préciser une démarcation entre ces deux types de discours ; il n’y a pas deux discours distincts chez Marx, il y a un seul dont nous pouvons essayer de traiter les deux aspects séparément.

Afin d’élaborer la corrélation entre les deux dimensions, nous allons nous servir de la thèse de doctorat de Marx et essayer d’établir une similarité « partielle » entre son évaluation de la philosophie épicurienne et son discours sur le dépassement du capitalisme. Selon Marx, la théorie épicurienne d’atome n’est pas seulement une théorie d’atome ou une théorie à propos de la nature. C’est une théorie ayant des réflexions concernant la conscience. Plus explicitement, la philosophie naturelle d’Épicure est aussi « *une science naturelle de la conscience de soi* »¹³ selon Marx. L’atome se situe au centre de cette science. Ce qu’entend Marx de l’atome épicurienne est « *la forme naturelle de la conscience de soi abstraite, singulière, de même la nature sensible n’est que la conscience de soi objectivée, empirique, singulière, en un mot la conscience de soi sensible* »¹⁴. Les particularités de l’atome – la déclinaison de la ligne droite étant la plus importante – ont des représentations cruciales dans le domaine éthique. Alors, Marx expose une certaine analogie concernant les particularités de l’atome épicurienne et l’éthique d’Épicure. Les mouvements de l’atome ont des représentations relatives à la vie humaine par la médiation de la conscience. « *À la vérité, la déclinaison de l’atome de la ligne droite n’est pas une détermination particulière surgissant accidentellement dans la physique épicurienne. La loi qu’elle exprime traverse, au contraire, toute la philosophie d’Épicure, mais il va de soi que le caractère concret de sa manifestation dépend de la sphère où elle s’applique.* »¹⁵ Marx décrit le domaine éthique comme une sphère où cette loi est appliquée. La déclinaison en tant qu’échappement de la ligne droite, signifie le moyen de l’ataraxie des hommes : écarter le peine, le but de toute action humaine ; « *le bien est la fuite devant le mal ; ainsi, le plaisir est l’acte d’éviter la peine* »¹⁶ comme le dit Plutarque. La déclinaison, étant l’élément qui brise la nécessité ouvre le domaine de la liberté aux individus pour mieux vivre. La répulsion aussi, qui exige « une pluralité », a certaines réflexions dans la vie pratique des individus : « *le contrat en matière politique et, en matière sociale, l’amitié qu’il*

¹³ Diff. Dém. Épic., p. 64

¹⁴ Ibid., p. 55

¹⁵ Ibid., p. 38

¹⁶ Ibid.

[Épicure] prône comme le bien suprême »¹⁷ Alors Épicure, « le philosophe de la représentation »¹⁸ selon Marx, re-présente son éthique avec son étude de la science naturelle.

Il est sans doute impossible d'argumenter qu'il existe un même type d'analogie chez Marx, mais de l'autre côté, son interprétation du capitalisme et l'action révolutionnaire qu'il prévoit pour le dépassement de ce système peuvent être estimées comme une conséquence de son objectif éthique. Autrement dit, « la position » de Marx et sa manière d'interpréter le monde en faveur des masses des hommes peuvent être traitées comme une représentation de sa conception de « l'humanisation » : un objectif éthique qu'on ne peut achever qu'avec un mouvement actionnaire qui est fondé sur la compréhension « réelle » de l'histoire.

Bien qu'avec la fameuse onzième thèse sur Feuerbach Marx annonce que son souci n'est pas interpréter le monde, mais le modifier,¹⁹ il fait lui aussi une interprétation du monde et de l'histoire du monde. Sa théorie révolutionnaire est fondée sur cette interprétation qui prend comme point de départ « *la production matérielle de la vie immédiate* ». ²⁰ Donc pour Marx, le point de départ est « l'activité » des hommes. Certes, l'interprétation de Marx diffère de celle de la philosophie spéculative²¹ avec sa base concrète, non-idéelle, mais, elle est encore une interprétation. Nous pouvons considérer cette interprétation comme un signe de l'axe descriptive du discours marxien ; Marx décrit les étapes divers dans l'histoire des hommes, il détecte les règles de la passage d'une étape à une autre, il met à nu le mystère du capitalisme comme le système de son époque. De l'autre côté, « le souci » de modifier le monde se montre avec sa terminologie agitatrice. On peut voir clairement dans son lettre à Arnold Ruge que la critique de Marx constitue en même temps un fondement pour un appel de changement dans l'ordre mondial : « [...] nous ne voulons pas anticiper le monde dogmatiquement, mais trouver seulement le

¹⁷ Ibid., p. 41

¹⁸ Phil. Épic., p. 799

¹⁹ « *Les philosophes ont simplement interprété le monde de façon différente, il s'agit de le modifier.* » (Idéo. all., p. 77)

²⁰ Idéo. all., p. 96

²¹ Voir p. 20, ff dans ce travail pour une étude sur la critique marxienne de « la philosophie spéculative » avec ses divers aspects.

nouveau monde par la critique du monde ancien. »²² Alors l'interprétation marxienne du monde suscite la nécessité d'une révolution communiste pour l'établissement d'un ordre humain. C'est pourquoi, ce n'est pas étonnant de dire que la position de Marx n'est pas neutre, au contraire, c'est définitivement une position « engagée ».

La formulation suivante de Jeffrey Reiman à propos des œuvres de Marx nous conduit au même résultat: « *Marxisme est "une science engagée", une théorie qui demande une pratique politique partisane.* »²³ Selon Reiman, « marxisme » est une science qui essaie d'être « objective », et en même temps qui convertit ses découvertes en une action politique pour le bénéfice des masses.²⁴ Une science qui essaie d'être objective évite l'usage d'une terminologie morale. Ce point de vue est compatible avec le discours descriptif de Marx à propos des éléments et des catégories du capitalisme ; comme on a déjà remarqué, Marx ne déclare pas des « biens » ou des « maux » éternels, il n'admet pas que le capitalisme est « mauvais ». Du reste, Marx suppose « un progrès » dans l'histoire ; chaque mode de production, par conséquent, chaque structure de société qui est conditionnée par ce mode de production ont un caractère plus « développé » que la mode et la structure précédentes. Si, marxisme est une science, en plus, une science qui a une telle conception de l'histoire – une histoire progressive –, des évaluations « morales » ne peuvent occuper aucune place. Mais, comme on a déjà cité au dessus, Reiman traite marxisme proprement comme une science « engagée ». C'est cet engagement qui force Marx à faire des évaluations morales à propos du capitalisme. À cet endroit, nous devons nous référer à l'interprétation marxienne de l'économie politique en tant qu'une science afin de saisir la dimension morale dans ses œuvres.

Marx considère l'économie politique comme une science aliénée à l'humanité.²⁵ La raison principale est que cette science considère l'homme en faisant abstraction de ses qualités humaines. Autrement dit, l'économie politique évalue

²² Karl MARX, « Marx à Ruge (Kreuznach, septembre 1843) » « **Correspondance entre Marx et Ruge** », dans Karl Marx Œuvres philosophiques, Volume II, Édition revue et augmentée par Jean-Jacques Rospaud, Traduites de l'allemand par J. Molitor, Paris, Éditions Champ Libre, 1981, P : 589 – 603, p. 601

²³ Jeffrey REIMAN, « Moral philosophy: The critique of capitalism and the problem of ideology », **Cambridge Companions Online**, Cambridge University Press, 2006, p. 144

²⁴ Ibid.

²⁵ Mss. 1844, p. 120

l'homme de la même manière qu'elle évalue les produits, les matières premières, les machines, en somme, les autres éléments dans le procès de la production. L'homme est réduit à une forme qui est aliénée à soi-même, et, l'économie politique qui a bien réussi de présenter le travail comme étant la source de la richesse²⁶ est insensible à la conséquence déshumanisante de cette source. Alors l'économie politique ignore « la valeur humaine » de l'homme. En effet, l'économie politique interprète les hommes comme des produits, parce qu'en réalité les capitalistes les considèrent comme des produits qui sont subordonnés aux lois du marché. Et ceux qui sont censés être économistes « *ne font que formuler scientifiquement la réalité et les aveux des capitalistes.* »²⁷ De cette manière, il est clair que Marx n'est pas le seul qui manque d'une position neutre. En effet, les économistes sont aussi bien « engagés » que Marx. L'engagement des économistes et celui de Marx sont indiqués explicitement par Marx lui-même : « *De même que les économistes sont les représentants scientifiques de la classe bourgeoise, de même les socialistes et les communistes sont les théoriciens de la classe prolétaire.* »²⁸ L'engagement des représentants scientifiques de la classe bourgeoise arrive à un tel point qu'ils ignorent même l'existence de l'ouvrier qui est sans emploi, ils le poussent à l'extérieur de leur domaine d'étude : « *Elle [l'économie politique] ne le [l'ouvrier] considère pas dans le temps où il ne travaille pas, en tant qu'homme, mais elle en laisse le soin à la justice criminelle, aux médecins, à la religion, aux tableaux statistiques, à la politique et à la charité publique.* »²⁹

À cet endroit, il est convenable de considérer la question suivante qui est posée par Howard Sherman dans son article « Marxism and Humanism » : est-il possible

²⁶ Voir le commentaire de Marx à propos de la théorie des valeurs de Ricardo dans *Misère de la philosophie*

« Ricardo nous montre le mouvement réel de la production bourgeoise qui constitue la valeur, [...] La théorie des valeurs de Ricardo est l'interprétation scientifique de la vie économique actuelle. » (Ms. phil., p. 41)

Dans la même section, Marx, après avoir fait une citation de Ricardo à propos de la comparaison des frais de fabrication des chapeaux et des frais de l'entretien des hommes, fait la constatation suivante : « Certes, le langage de Ricardo est on ne peut plus cynique. Mettre sur la même ligne les frais de la fabrication des chapeaux et les frais de l'entretien de l'homme, c'est transformer l'homme en chapeau. Le cynisme est dans les choses et non dans les mots qui expriment les choses. » (Ms. phil., p. 43)

²⁷ Mss. 1844, p. 188

²⁸ Ms. phil., p. 114

²⁹ Mss. 1844, p. 63

d'avoir une position neutre lorsqu'on analyse les sociétés humaines ?³⁰ La réponse de Sherman est assez radicale: « *Il n'y a aucune déclaration neutre dans les sciences sociales, ni chez Marx, ni chez un auteur conservatrice, ni chez un libéral.* »³¹

Sherman admet que l'ensemble des préconceptions éthiques conditionne la façon de sélectionner et d'interpréter les « faits sociaux ». Il est possible de reformuler cet argument comme suivant : lorsqu'on s'agit des sciences sociales, « l'objectivité » ne peut pas être complètement indépendant du « sujet ».

Selon Sherman, il existe une perspective éthique en « arrière plan » de la science sociale « marxiste » comme tous les autres « projets » sociales. Il fait une remarque cruciale à propos de la caractéristique fondamentale de la perspective éthique de Marx : elle n'est pas fondée sur une entité surnaturelle ou impérative, mais sur les besoins et les désires de toute humanité. La perspective éthique qui est en arrière plan du discours de Marx ne se montre pas seulement dans son analyse de capitalisme mais aussi dans sa projection de la future. C'est-à-dire, Marx ne se borne pas à décrire l'inhumanité du capitalisme, mais il fournit une théorie révolutionnaire dont les conditions sont présentes dans le jour actuel. Sa critique du capitalisme indique la direction du changement radical dans l'ordre mondial.

Nous avons déjà remarqué que la position des économistes est aussi engagée que celle de Marx, mais, malgré leur position engagée, l'interprétation de l'économie politique n'est pas une représentation distordue de la réalité ; ce que Marx trouve problématique, c'est qu'elle n'insiste point sur le caractère « inhumain » de cette réalité. C'est pourquoi, le discours de Marx doit indispensablement insister sur « l'inhumanité »³² du capitalisme, de cette façon, l'étude de la dimension morale du discours marxien s'unit avec son évaluation de la notion d'« humain ».

³⁰ Howard SHERMAN, « Marxism and Humanism », **International Journal of Social Economics**, Vol. 19, Iss 7, 8, 9 ; pg. 58, 13 pgs, Bradford, 1992, p. 60

Dans cet article, Sherman fait une critique sur le point de vue qui suppose que des jugements éthiques peuvent être complètement séparés des faits et des théories dans les sciences sociales. Son article examine trois différentes positions « marxistes » : 1. Marxisme n'est qu'une science. 2. Marxisme n'est qu'un ensemble des valeurs éthiques. 3. Marxisme est une science et en même temps un ensemble des valeurs éthiques.

³¹ Ibid.

³² Voir l'éclaircissement notable de Louis Althusser sur l'usage du terme d'« inhumanité » chez Marx : « *L'inhumanité n'est pas représenté par le modèle par excellence de la "chose" : mais tantôt par le modèle d'animalité (ou même préanimalité : cet homme qui n'a même plus avec la nature les*

Somme toute, « la nature » du discours de Marx, ne lui permet pas de présenter explicitement des « normes morales ». De l'autre côté, elle ne nous empêche pas de détecter une dimension morale dans ce discours. Le décèlement de cette dimension exige une étude « analytique » des œuvres de Marx, car cette dimension morale s'y trouve confondue avec son interprétation du capitalisme et de la société civile-bourgeoise. Alors, notre tâche est d'élaborer le genre de cette morale, et ses normes possibles.

La raison de ne pas avoir fondé la théorie complètement sur une condamnation morale peut être recherchée dans les opinions de Marx sur l'inefficacité des appels moraux. Ses œuvres nous fournissent un nombre suffisant de preuves pour pouvoir argumenter qu'il est définitivement convaincu sur « la vanité » des appels moraux. La preuve principale de cet argument est le suivant : « *Prolétaires de tous les pays, unissez-vous !* »³³ L'appel de Marx n'est pas aux capitalistes – même pas aux communistes! – mais aux prolétaires : la classe souffrante des conditions inhumaines du système capitaliste.³⁴ Marx n'attend pas que les capitalistes – les exploités, donc les individus profitant du système « immoral » : « les immoraux » – agissent d'une façon révolutionnaire, d'une façon contradictoire avec leur intérêt de classe afin d'humaniser les conditions des prolétaires. De cette perspective on peut admettre que pour un capitaliste il n'y a rien d' « immoral » de se comporter selon les intérêts de sa classe. Mais, de l'autre côté, il y a quelque chose d' « inhumaine » dans le capitalisme et ce que Marx évalue comme étant inhumain au capitalisme n'est pas indépendant du progrès achevé avec le système capitaliste. Donc afin de qualifier une époque « humaine » ou « inhumaine » il faut considérer l'évolution des conditions matérielles et intellectuelles jusqu'à cette époque. Selon Marx il est légitime de qualifier le système capitaliste inhumain parce qu'il contient les conditions matérielles et intellectuelles d'anéantir cette inhumanité. Il contient le potentiel de dissoudre cet inhumanité et de restaurer une liberté « humaine » comparée à celle des

simples rapports animaux), tantôt par le modèle de la toute puissance et de la fascination, de la transcendance (Dieu, l'État) et de l'argent, qui, lui, est "chose". »

(Louis ALTHUSSER, **Pour Marx**, Avant-propos de Étienne Balibar, Paris, La Découverte, 1996, p. 237)

³³ Mnf. com., p. 119

³⁴ Bien que la bourgeoisie et le prolétariat soient considérés comme deux classes « aliénées » et que les situations de ces deux classes soient traitées comme « inhumaines », il existe des différences cruciales à propos des « genres » d'aliénation de ces classes. Nous allons étudier cette différence dans la deuxième partie en analysant les divers aspects de la notion de « l'aliénation ». Voir p. 48 dans ce travail.

individus de la société civile-bourgeoise. De cette manière, le dépassement de l'inhumanité de capitalisme n'est évidemment pas une idéale détachée de la réalité pour Marx.

Selon Steven Lukes, l'accent sur la liberté ou l'émancipation humaine dénote la morale inhérente au discours marxien. Il admet qu'il s'agit d'une morale « émancipatrice » en arrière plan de la condamnation marxiste du capitalisme. Mais, de l'autre côté, puisque Marx a découvert les lois « scientifiques » économiques du « progrès », tous les discours sur morale doivent être considérés comme des illusions idéologiques.³⁵ Lukes indique que ces deux « faits » nous conduisent à une constatation paradoxale : « *Marxisme est à la fois moraliste et amoraliste* »³⁶. Néanmoins, il prétend que le paradoxe en question n'est qu'une apparence, car c'est possible de le résoudre restant à l'intérieur du discours marxien.³⁷

Lukes suppose que pour Marx il existe deux divers groupes de « problèmes » moraux³⁸, et il tente de conceptualiser deux domaines de morale correspondants à ces deux divers groupes de problème. Il se sert de l'expression « la morale de *Recht* »³⁹ pour exprimer la morale qui est condamnée par Marx en tant qu'une idéologie ou un instrument idéologique et admet que Marx emprunte une morale secondaire qui est « la morale d'émancipation ».⁴⁰ Donc, la morale d'émancipation est un motif inhérent au marxisme. La morale de *Recht*, au contraire, est un domaine dont les conditions doivent être dépassées selon Marx. Il existe deux raisons principales pour objecter au *Recht*, la première est qu'il reflète une perspective idéologique. *Recht*, en démontrant ce qui est « juste », proclame des principes objectifs qui définissent des « droits » et des « responsabilités », et prétend que ces principes sont universels : ils sont pour l'intérêt de toutes les personnes de toutes les

³⁵ Steven LUKES, **Marksizm ve ahlâk**, Yayına hazırlayan : Abdullah Yılmaz, İngilizceden çeviren : Osman Akinhay, İnceleme dizisi, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 1998, p. 46

³⁶ Ibid.

³⁷ Ibid., p. 17

³⁸ Ibid., p. 18

³⁹ Lukes indique que *Recht* ne peut pas être traduit directement en anglais et il fait l'usage du mot allemand dans son œuvre (p. 50). Nous avons préféré de garder le même mot allemand dans notre étude.

⁴⁰ LUKES, op. cit., p. 51

sociétés.⁴¹ Selon le point de vue marxiste, ces arguments servent à cacher la véritable fonction des principes : préserver les relations sociales de la société présente.⁴²

Lukes pose une question critique afin d'avertir de la deuxième objection de marxisme au *Recht* : Quel est le problème qui est censé être résolu avec *Recht* ? *Recht* répond à certaines conditions qui sont considérées comme immanentes chez les hommes. Ce que Lukes admet à propos de ces conditions de *Recht* ne sont pas différents des présuppositions de l'économie politique sur les hommes ; qu'ils ont tendances à concurrencer et à combattre.⁴³ La structure de l'organisation sociale est fondée sur ces présuppositions. Il s'ensuit que les principes de *Recht* n'auront plus de fonction lorsque « les conditions de *Recht* » disparaissent. Selon Lukes, c'est une particularité originale et évidente de marxisme de refuser l'argument concernant l'immanence éternelle et universelle des conditions de *Recht* aux vies des hommes.⁴⁴ Donc selon marxisme, les conditions de *Recht* sont transitoires et elles sont propres à une certaine forme de société, à savoir, celle formée des classes.⁴⁵ Par conséquent, il n'est pas possible que *Recht*, cette forme particulière de la morale subsiste au communisme. En outre, la morale d'émancipation nécessite la création d'un monde où la morale de *Recht* est inutile.

Les renseignements d'Evgeny B. Pašukanis sur la morale, le droit et l'État s'accordent avec l'évaluation de la morale de *Recht* par Lukes. Suivant Pašukanis la morale, le droit et l'État qui sont « les formes » de la société civile-bourgeoise ne sont pas susceptibles d'acquérir des contenus « socialistes ». Alors, ils se seront nécessairement anéantis avec le dépassement du capitalisme.⁴⁶ Mais, de l'autre côté, Pašukanis admet que le dépassement du capitalisme et l'établissement du communisme ne signalent pas à une société où la morale est complètement disparue. La morale de la nouvelle société désigne à la transformation des hommes et les vies des hommes à des formes supérieures.⁴⁷

⁴¹ Ibid., p. 52

⁴² Ibid., p. 53

⁴³ Ibid.

⁴⁴ Ibid., p. 56

⁴⁵ Ibid., p. 57

⁴⁶ Evgeny B. PAŠUKANIS, *Genel Hukuk Teorisi ve Marksizm*, Çeviren : Onur Karahanoğulları, Editör : Kerem Ünüvar, İstanbul, Birikim Yayınları, 2002, p. 167

⁴⁷ Ibid., p. 168

Il y a conformité entre la morale de la nouvelle société que décrit Pašukanis et « la morale d'émancipation » formulée par Lukes. On observe dans *La Sainte famille* les traces de cette morale qui dépasse « la morale de *Recht* » comme une forme de la société civile-bourgeoise :

*« Si l'intérêt bien compris est le principe de toute morale, il importe que l'intérêt particulier de l'homme se confonde avec l'intérêt humain. »*⁴⁸

Il est clair que la signification de « la morale » dans cette expression dépasse celle de la morale considérée comme une institution super-structurelle. Marx nous fournit un contenu secondaire de la morale qui est plus étendue que le premier. Voyons ce que déclare Marx à propos de la relation entre l'intérêt privé et l'intérêt de la société – laquelle nous pouvons traiter comme intérêt générale dans ce contexte – au capitalisme :

*« Dans le système économique, sous le régime de la propriété privée, l'intérêt que quelqu'un peut porter à la société est en proportion exactement inverse de l'intérêt que la société peut lui porter, de même que l'intérêt que l'usurier porte au dissipateur n'est absolument pas identique à l'intérêt de ce dernier. »*⁴⁹

L'intérêt des individus particuliers ne peut pas se confondre avec celle de la société tant que le système capitaliste survit. Parce qu'il existe toujours des individus qui « gagnent » et par conséquent ceux qui « perdent ». Cette conséquence est inévitable dans le système capitaliste qui est fondé sur le conflit des intérêts individuels. On en déduit que Marx vise un système dont le mécanisme n'est pas fondé sur le conflit des intérêts et il donne « une possibilité » d'évaluer sa projection d'un tel système avec une perspective morale. En effet, pour Marx l'intérêt d'un individu, tant qu'il ne s'est pas confondu avec l'intérêt général, n'est pas réellement l'intérêt de cet individu ; ainsi, Marx nous force à briser la conception bourgeoise de « l'intérêt ».

De cette manière, il devient légitime d'argumenter que la critique de la société civile-bourgeoise a un aspect moral. Mais, comme on a déjà remarqué, il serait trop

⁴⁸ Ste. fam., p. 245

⁴⁹ Mss. 1844., p. 97

prétentieux d'argumenter que Marx pose cette critique morale comme la raison « principale » pour le dépassement de ce type de société. C'est pourquoi nous préférons de l'exprimer comme « l'aspect moral » ou « la dimension morale » de sa critique au lieu de le formuler comme une raison « suffisante » pour le dépassement du capitalisme. Car, afin d'accepter une telle formulation il faut ignorer tout son discours à propos du développement historique des conditions matérielles et intellectuelles d'une révolution, qui constitue clairement la place principale dans ses écrits.⁵⁰

Maximilien Rubel est assez radical concernant le rôle de l'éthique dans le discours marxien : « *L'adhésion de Marx à la cause prolétarienne est antérieure à la justification scientifique de cette adhésion : elle est le fruit d'une décision éthique et non de la "critique de l'économie politique"* »⁵¹. Selon Rubel, Marx a développé les deux thèmes majeurs de sa future œuvre « scientifique » avant qu'il ait commencé à étudier l'économie politique et à élaborer la conception matérialiste de l'histoire. Ces deux thèmes sont la condamnation morale de l'État et de l'argent ; et la vocation révolutionnaire, émancipatrice du prolétariat.⁵² Rubel indique qu'il s'agit d'un manifeste éthique de la révolution prolétarienne qui est loin d'être conçue comme « une loi de l'histoire » dans les œuvres antérieures à *Manuscripts de 1844*, particulièrement dans *La Question juive* et *Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel*.⁵³ Donc, d'après Rubel la décision éthique de jeune Marx a le rôle fondamentale dans la formation de sa pensée à propos de l'histoire et de l'économie en tant que la structure principale déterminant les autres formes et structures dans les sociétés des hommes. En effet, ce point de vue s'accorde avec celui de Sherman, concernant la relation de l'éthique et des sciences sociales.

Mais, nous avons encore à faire : c'est d'analyser le genre de la morale qui est inhérent dans l'analyse marxienne de capitalisme et dans l'appel de Marx pour une révolution communiste. Il est donc essentiel pour notre analyse de ne pas confondre le rôle de l'éthique dans la formation de la pensée marxienne et le domaine éthique

⁵⁰ Voir p. 58, ff dans ce travail pour une analyse sur les conditions du dépassement du système capitaliste.

⁵¹ Maximilien RUBEL, « Science, éthique et idéologie », **Marx critique du marxisme**, Critique de la politique, Petit Bibliothèque de Payot, Paris, 2000, p. 317

⁵² Ibid.

⁵³ Ibid.

dans le discours marxien. Car, « avoir une position éthique » ne désigne pas toujours à « être un moraliste ».

Afin de renforcer notre argument, que la critique marxienne de la société civile-bourgeoise a un aspect moral, il faut établir une corrélation consistante entre la notion d'« humaine » et la morale en question. Le problème de la moralité chez Marx se transforme en la question de sa conception de « l'humanité » et la possibilité d'en dériver des normes morales en le considérant comme un objectif éthique. La morale visant cet objectif éthique doit évidemment différer de la morale définie par Marx comme une institution super-structurelle. C'est pourquoi la réponse de la question posée au titre de ce chapitre exige une analyse du discours de Marx sur « l'inhumanité » du capitalisme.⁵⁴

George G. Brenkert est un des auteurs qui affirme la dimension morale dans les écrits de Marx. Le fait que Marx n'a pas formulé une théorie de morale ne démontre pas qu'il n'en avait pas une selon Brenkert⁵⁵. Il admet que la théorie morale de Marx était une partie complétive de ses idées « scientifiques »⁵⁶. De cette façon, Brenkert s'accorde avec Reiman sur « le genre » de la morale dans le discours de Marx, qu'il existe une dimension morale inhérente à l'interprétation marxienne de l'histoire. Brenkert fait une tentative de déceler la théorie morale de Marx en analysant ses écrits divers et d'en arriver à un principe « éthique ». Néanmoins, il ne dénie pas que Marx était contre la morale et l'éthique de son époque.⁵⁷ Car la morale et l'éthique de l'époque de Marx n'étaient pas capables de saisir et d'influencer les problèmes de la société, toutes les deux étaient détachées de la « pratique »⁵⁸. Ce que Brenkert admet à propos de l'évaluation de la morale et de l'éthique de l'époque de Marx est sans doute correct. Marx était sûr qu'un changement radical dans la structure de la société nécessitait d'abord des conditions matérielles dans la pratique et que les appels moraux ne pouvaient pas être des conditions suffisantes d'un tel changement. De cette façon, les œuvres de Marx présentent le développement historique des conditions qui rendent une révolution réalisable, en outre, ils donnent les clés pour

⁵⁴ Il est nécessaire de remarquer que « l'inhumanité » n'est pas l'opposé de « l'humanisme » mais de « l'humanité ».

⁵⁵ George G. BRENKERT, **Marx'ın Özgürlük Etiği**, Yayına hazırlayan: Can Kurultay, İngilizceden çeviren: Yavuz Alogan, İnceleme dizisi, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 1998, p.22

⁵⁶ Ibid., p.20, ff

⁵⁷ Ibid., p.26

⁵⁸ Ibid., p.27

une forme de vie plus humaine en détaillant l'« inhumanité » du capitalisme. D'après Brenkert, Marx a supposé un principe fondamental éthique dans son analyse de capitalisme lequel il formule comme « l'éthique de liberté ». Pour lui, le problème de liberté constitue l'objection principale au capitalisme⁵⁹. Ce n'est pas le problème principal de prolétariat seulement, mais de toute la société capitaliste⁶⁰. Selon Brenkert la liberté doit être considérée comme la vertu principale à laquelle les hommes doivent parvenir.⁶¹ Il formule donc « l'éthique de liberté » de Marx comme « une éthique de vertu »⁶². Ce n'est pas une éthique assignant aux hommes des divers devoirs à réaliser dans leur vie quotidien mais un éthique qui détermine un objectif et les moyens d'arriver à cet objectif. Alors, nous pouvons en dériver « une devise marxiste » qui est valable pour tous les individus de la société capitaliste selon Brenkert : « soyez libre ».

Brenkert fournit des éclaircissements à propos de « la liberté » qu'il présente comme « la norme » de l'éthique de Marx: la réalisation de la liberté nécessite l'objectivation de l'individu dans une société où il peut entrer en relations communales avec les autres.⁶³ Cela nécessite le dépassement de la structure de la société engendrée par le capitalisme: le dépassement de la société civile-bourgeoise qui est loin d'être le terrain de la liberté humaine.⁶⁴

⁵⁹ Ibid., p.121

⁶⁰ Ibid., p.140

⁶¹ Ibid., p. 124

⁶² Ibid.

⁶³ Ibid.

⁶⁴ Selon John E. Elliot, la liberté humaine qu'envisage Marx, qui peut être interprétée aussi comme « le véritable domaine de liberté », signifie l'expansion de la liberté personnelle : les individus seront libres à choisir les activités nécessaires à la manifestation de leur individualité. Elliot admet que la vie humaine sur un tel champ de liberté est « moralement » supérieure comparée à une vie qui en manque. (ELLIOT John E. « Moral and Ethical Considerations in Karl Marx's Robust Vision of the Future Society », *International Journal of Social Economics*, Vol. 14, Iss 10, pages 3-26, 1987)

CHAPITRE II

L'ÉCONOMIE POLITIQUE ET LA PHILOSOPHIE SPÉCULATIVE

L'économie politique et la philosophie spéculative, notamment la philosophie de Hegel, sont deux domaines sévèrement critiqués par Marx. La raison d'élaborer les critiques de ces domaines simultanément est que Marx détermine une erreur commune de ces « disciplines » à propos de leur conception de « l'homme ». Il est convenable de préciser cette erreur comme « la catégorisation de l'homme ». Selon Marx, l'économie politique et la philosophie spéculative ont des prémisses problématiques concernant les hommes, qui ont des conséquences cruciales sur leur interprétation de la société humaine et de l'histoire des hommes.

Pour Marx, interpréter l'homme avec des expressions telles que « l'essence » et « l'existence » signifie de le réduire en une « catégorie philosophique ». En outre, faire des descriptions à propos de ces catégories d'une manière indépendante de la vie réelle des individus n'est qu'un discours spéculatif. C'est pourquoi, selon Marx, le matérialisme dont les prémisses ne sont pas des idées ou des catégories philosophiques mais « *des individus réels, leurs actions, leurs conditions matérielles* »⁶⁵ est la perspective réaliste pour l'étude de l'histoire.

Certes, Marx lui aussi fait l'usage de quelques catégories de la philosophie spéculative comme l'essence et l'existence humaine, mais dans un contexte différent de celui des philosophes dont il critique les conceptions dans ses œuvres. Ce que Marx comprend de « l'homme » n'est rien d'autre que l'homme réel, l'homme historique ; qui vit, qui est en relation matérielle avec les autres et la nature, en somme avec son environnement, mais surtout qui produit, car il considère que « *les hommes se différencient des animaux dès qu'ils commencent à produire leurs*

⁶⁵ Idéo. all., p.82

moyens de subsistance »⁶⁶. Et il ajoute : « *toutes les représentations que les hommes se font sont l'expression consciente – réelle ou illusoire – de leurs rapports réels et la confirmation de leur production, de leur commerce,*⁶⁷ *de leur organisation sociale et politique.* »⁶⁸ Cette constatation de Marx coïncide avec sa conception de « *la matérialité comme l'activité humano-sensible pratique* »⁶⁹. Alors Marx critique Hegel d'avoir ignoré toutes conditions extérieures à l'homme et de l'avoir réduit à la « conscience de soi ». « *Pour Hegel, l'essence humaine, l'homme, s'identifie à la conscience de soi.* »⁷⁰ Tandis que pour Marx la conscience de soi n'est qu'un attribut de la nature humaine,⁷¹ qui n'a pas une autonomie absolue, qui a un caractère « social », dépendant des activités de l'homme et de ses relations avec les autres. Cette différence cruciale à propos de la conception de « la conscience » se montre aussi dans l'évaluation de l'aliénation chez Marx et Hegel. Marx indique que chez Hegel « *toute aliénation de l'essence humaine n'est [donc] rien d'autre que l'aliénation de la conscience de soi.* »⁷² Mais, comme on le verra en détail dans la deuxième partie de ce travail,⁷³ Marx considère l'aliénation comme une notion reliée essentiellement à la praxis humaine. Par conséquent, il existe une différence entre les interprétations à propos de la nécessité du dépassement d'aliénation chez Marx et Hegel. Cette différence est explicitement démontrée par Marx avec une remarque sur la compréhension hégélienne d'aliénation :

« *Ce n'est pas le fait que l'essence humaine s'objective de façon inhumaine et en s'opposant à elle-même, c'est le fait qu'elle s'objective d'une manière différente et opposée à la pensée abstraite, qui est censé être l'essence de l'aliénation et la raison pour laquelle on doit la supprimer.* »⁷⁴

Le caractère « spéculatif » de la philosophie est en effet une conséquence de la subjectivité de l'interprétation du monde par le philosophe, autrement dit, d'après

⁶⁶ Ibid.

⁶⁷ Le mot allemand *das Verkehr* qui est traduit ici par « le commerce » doit indiquer un sens plus large que *der Handel* qu'on peut traduire aussi par « le commerce ». Dans ce contexte, « le commerce » implique sans doute tous les rapports – y compris les rapports commerciaux – entre les individus.

⁶⁸ Idéo. all., p.83

⁶⁹ Ibid., p.76

⁷⁰ Mss. 1844, p. 165

⁷¹ Ibid., p. 167

⁷² Ibid.

⁷³ Voir p. 39, ff dans ce travail

⁷⁴ Mss. 1844, p. 163, ff

Marx il existe une certaine subjectivité à propos du rapport établi – par les philosophes – entre le monde et la pensée :

« Dans le rapport général que le philosophe établit entre le monde et la pensée, il ne fait qu'objectiver pour lui-même le rapport que sa conscience particulière entretient avec le monde réel. »⁷⁵

Cette formulation implique que Marx nie l'universalité d'un rapport ou d'une relation de la pensée au monde. Autrement dit, selon lui les généralisations abstraites à propos de ces genres de rapport sont pratiquement fondées sur « une » conscience, à savoir ; celle du philosophe. On observe déjà dans la thèse de doctorat de Marx les symptômes des critiques à propos de la philosophie spéculative qu'il développe dans ses œuvres postérieures.

La philosophie spéculative réduit l'homme en une catégorie philosophique tandis que l'économie politique le réduit en « une catégorie économique » ou même « industriel » : l'homme est réduit en un élément dans l'activité de production, à une machine. Quoiqu'on évalue ces deux faits comme étant réduction, il existe une différence importante; la réduction chez Hegel reste dans le domaine théorique, tandis que l'économie politique, étant une représentation d'une certaine organisation ou d'un système de production et de distribution, ne fait en effet que de refléter la réalité pratique selon sa perspective. C'est d'abord la perspective de l'économie politique qui cause le problème pour Marx. La réduction des hommes en des machines à consumer et à produire va en parallèle avec l'élévation des lois de marché au rang des règles divines. L'homme étant un ensemble de besoins⁷⁶ selon l'économie politique, la société humaine devient l'espace du combat des individus en quête de procurer les objets de leurs besoins. L'économie politique ne fait que d'annoncer les règles de ce combat qui est présenté comme un fait naturel, inévitable et permanent. Elle ignore que la grande partie des individus « combattifs » de la société perd le combat indispensablement.

De cette manière, l'économie politique étant un instrument de propagande du système capitaliste masque « la déshumanisation » causée par le capitalisme. Ce que

⁷⁵ Diff. Dém. Épic., p. 28

⁷⁶ Mss. 1844, p. 199

signifie la propriété privée pour l'économie politique n'est pas différent de ce que signifie la gravitation pour physique ; c'est une loi universelle, l'économie politique définit l'homme « *par rapport à la propriété privée* »⁷⁷, elle suppose que la propriété privée est essentielle pour l'homme : elle est l'essence de l'homme. Elle considère la concurrence cruelle comme le seul vrai rapport entre les individus : « *Partout, en économie, nous trouvons l'opposition ouverte des intérêts, la lutte, la guerre, reconnues comme le fondement de l'organisation sociale* (gesellschaftlichen Organisation). »⁷⁸ Donc elle pose la concurrence aussi comme un facteur relatif à l'essence humaine.

La critique marxienne de l'économie politique peut être considérée comme une critique méthodique aussi : « *L'économie politique part du fait de la propriété privée. Elle ne nous l'explique pas. Elle exprime le processus matériel que décrit en réalité la propriété privée, en formules générales et abstraites, qui ont ensuite pour elle valeur de lois.* »⁷⁹ Alors, l'économiste « *se transporte dans un état originel fictif* »⁸⁰. La méthode de Marx est différente : « *Nous partons d'un fait économique actuel.* »⁸¹ Marx ne s'adresse pas à des catégories considérées comme des vérités éternelles. Son analyse a comme point de départ les activités « réelles »⁸² des hommes. Le producteur, l'acte de production, le produit comme le résumé de la production, l'interaction entre ces trois facteurs et la situation du producteur à l'égard du produit, forment le point de départ pour Marx.

Au sujet d'aliénation, l'économie politique n'a rien à déclarer puisqu'elle « *dissimule l'aliénation dans l'essence du travail par le fait qu'elle ne considère pas le rapport direct entre l'ouvrier et la production.* »⁸³ Alors elle n'a rien à déclarer parce qu'elle est elle-même aliénée : l'économie politique est la science aliénée à l'humanité ou la science d'aliénation humaine, « *l'économie politique n'a exprimé que les lois du travail aliéné.* »⁸⁴ C'est pourquoi Marx pose la question suivante : « *Quel sens prend dans le développement de l'humanité le fait que la plus grande*

⁷⁷ Ibid., p. 136

⁷⁸ Ibid., p. 92

⁷⁹ Ibid., p. 107

⁸⁰ Ibid., p. 108

⁸¹ Ibid.

⁸² « *Être matériellement sensible, c'est-à-dire être réel, c'est être objet des sens, objet matériellement sensible.* » (Mss. 1844, p. 171)

⁸³ Mss. 1844, p. 111

⁸⁴ Ibid., p. 120

partie des hommes est réduite au travail abstrait ? »⁸⁵. La réponse à cette question n'est pas dans le domaine de l'économie politique, par conséquent, Marx en déduit le suivant: « le malheur de la société est le but de l'économie politique »⁸⁶. C'est aussi une des raisons pourquoi Marx considère l'économie politique comme une science morale : « l'économie est une science vraiment morale, la plus morale des sciences »⁸⁷. Lorsqu'on analyse les conséquences du système de la propriété privée pour les masses, on arrive au résultat suivant: « l'abnégation, le renoncement à la vie et à tous les besoins humains »⁸⁸. L'économie politique qui présente la théorie du système de la propriété privée est la science la plus morale, « la science d'ascétisme »⁸⁹. Alors pour Marx, la relation de l'économie politique à l'ouvrier ne montre aucune caractéristique humaine. Le point de vue de Marx diffère de l'économie politique dans ce sens qu'il considère le facteur humain d'une façon directe et essentielle. Il part des hommes et de la nature, l'homme est « l'objet immédiat des sciences de la nature »⁹⁰; toutes sciences concernant les hommes et la nature formeront une seule science, une science « humanisée ».

L'ouvrier en tant qu'une catégorie économique et l'homme en tant qu'une catégorie philosophique désignent à deux notions distinctes. « *Les individus qui ne sont pas subordonnés à la division du travail, les philosophes les sont représentés comme idéal sous le vocable "homme" »⁹¹. Dans ce sens, l'interprétation de l'homme par les philosophes est en effet « une abstraction »; l'homme est isolé de tous ses rapports et est évalué comme étant « une monade ». Tandis que pour Marx, la formation de l'homme n'est pas indépendante des rapports sociaux, au contraire, ce que les philosophes appellent « l'essence de l'homme » n'est en effet que « l'ensemble des rapports sociaux »⁹².*

Les deux différents genres de catégorisation de l'homme par la philosophie spéculative et par l'économie politique nous conduisent à la conclusion suivante : ce que représentent ces catégories pour les deux disciplines en question ne peuvent

⁸⁵ Ibid., p. 63

⁸⁶ Ibid., p. 61

⁸⁷ Ibid., p. 188

⁸⁸ Ibid.

⁸⁹ Ibid.

⁹⁰ Ibid., p. 154

⁹¹ Idéo. all., p. 124

⁹² Ibid., p. 76

jamais être conciliés ; « l'ouvrier » n'est pas « l'homme ». L'homme en tant qu'un objet d'étude de la philosophie spéculative – qui est un produit de la conscience aliénée – exclut « l'homme » qui est assujéti aux conséquences « déshumanisantes » de la division du travail.

Lorsque Marx critique les catégories de l'économie politique et celles de la philosophie spéculative, nous rencontrons le même contre-argument à propos de « la nature » des catégories en question. Marx admet que l'atelier moderne est « *un rapport social de production, une catégorie économique* »⁹³ dans *Misère de la philosophie* où il élabore la division du travail. Dans *L'Idéologie allemande* il pose l'essence humaine comme « *l'ensemble des rapports sociaux* »⁹⁴. La raison d'appuyer sur le caractère social de ces catégories est le souci d'éviter la compréhension erronée qui les confirme comme des données « inchangeables » ou « éternelles ». Une entité qui représente l'ensemble des rapports sociaux ou une entité dont la formation n'est pas indépendante des rapports sociaux n'est pas « autonome », elle peut varier, peut acquérir une autre « forme » lorsque les rapports sociaux correspondants se varient.

⁹³ Msr. phil., p. 122

⁹⁴ Idéo. all., p. 76

CHAPITRE III

LA SOCIÉTÉ CIVILE-BOURGEOISE ET LE DISCOURS SUR L'INDIVIDU DÉCOMPOSÉ

Marx traite l'individu de l'État moderne comme un individu décomposé. Cette décomposition provient de séparation de la société civile-bourgeoise et de l'État.⁹⁵ Elle n'est pas un simple doublement de représentation ; il s'agit d'une séparation réelle de deux aspects de l'individu et l'exclusion réciproque de ces deux aspects dans l'État moderne.

Marx expose en détail cet état dans lequel se trouve l'individu de l'État moderne dans *Critique du droit politique hégélien*, et il présente la même décomposition dans son traité *À propos de la Question juive* où il élabore l'opposition de la liberté politique et la liberté humaine. Dans ces traités, il expose deux aspects essentiels de l'individu moderne comme des réalités opposées et il analyse ces deux caractéristiques contradictoires se trouvant chez le même individu.

La décomposition en question a ses fondements dans l'organisation de l'État moderne. Elle est originellement un problème organisationnel ou structurel :

« Dans sa réalité de bourgeois, il se trouve dans une double organisation : l'organisation bureaucratique (celle-ci est une détermination formelle extérieure de l'au-delà étatique, de pouvoir gouvernemental, qui ne le touche pas, ni lui ni sa réalité autonome), l'organisation sociale, l'organisation de la société civile-bourgeoise. Or, dans celle-ci, en tant qu'homme privé, il est extérieur à l'État. »⁹⁶

Cette double organisation a pour conséquence deux communautés « distinctes » : la communauté politique et la société civile-bourgeoise. Ce qui fait ces communautés « distinctes » ou même des communautés « opposées » est que le

⁹⁵ Cr. dr. Heg., p. 131

⁹⁶ Ibid.

même individu affronte deux réalités distinctes devant lui : l'individu est, d'une part, citoyen et d'autre part, membre de la société civile-bourgeoise. Le comportement de l'individu en tant que citoyen diffère indispensablement de celui en tant que membre de la société civile-bourgeoise, nommé aussi « état privé ». Cet état est considéré comme « *la réalité réelle propre, empirique* »⁹⁷ de l'individu et il n'est pas l'espace de l'activité politique, « *l'état de la société civile-bourgeoise n'est pas un état politique* »⁹⁸. Donc, l'individu doit faire abstraction de son existence en tant que membre de la société civile-bourgeoise « *pour accéder jusqu'à la signification et l'efficace politiques* »⁹⁹.

Dans *Principes de la philosophie du droit*, Hegel définit la société civile-bourgeoise comme le champs de bataille où s'affrontent les intérêts individuels privés de tous contre tous. Alors, il formule deux conflits issus de l'organisation de l'État moderne. Le premier est le conflit entre l'intérêt privé individuel et les intérêts communs particuliers. Le deuxième conflit se montre entre ces deux sortes d'intérêts et le point de vue supérieur de l'État et de son organisation. Selon Hegel ces conflits sont résolus par la transformation de l'esprit corporatif des sphères particulières en esprit de l'État. Car c'est dans l'État où l'esprit corporatif trouve les moyens de préserver les intérêts particuliers. Donc, l'opposition du particulier à l'universel est résolue avec l'enracinement du particulier dans l'universel : « *C'est dans l'esprit corporatif que réside la profondeur et la force que l'État peut trouver dans la disposition des individus.* »¹⁰⁰

Marx évalue cette assertion non pas comme étant une solution mais une « apparence » de solution. Il admet que Hegel, afin de résoudre la séparation de la société civile-bourgeoise et l'État, veut développer les états (*Stände*) de la société civile-bourgeoise comme les états politiques. Pour cette raison, Hegel suggère que les états de la société civile-bourgeoise sont la particularisation de l'État politique, autrement dit ; il prétend que la société civile-bourgeoise est la société politique.¹⁰¹

⁹⁷ Ibid., p. 132

⁹⁸ Ibid., p. 130

⁹⁹ Ibid., p. 132

¹⁰⁰ Georg W. F. HEGEL, **Principes de la philosophie du droit**, Texte présenté, traduit et annoté par Robert Derathé, Bibliothèque des textes philosophiques, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1998, p. 300 §289, Remarque

¹⁰¹ Cr. dr. Heg., p. 133

Marx s'accorde avec la présupposition de Hegel à propos de la séparation de la société civile-bourgeoise et de l'État moderne. Mais il admet que la formule de Hegel ne donne qu'une solution « imaginaire ». Cette solution n'a pas d'équivalent dans la vérité. Hegel veut résoudre le problème, mais d'autre part il veut conserver ses causes : l'État et la société civile-bourgeoise.

La séparation de la société civile-bourgeoise et la communauté politique n'est possible que dans une société politiquement émancipée. Le traité *À propos de la Question juive* contient l'analyse de Marx autour de l'opposition de l'émancipation politique à l'émancipation humaine où il évalue la liberté politique en tant qu'une liberté en apparence. La société civile-bourgeoise comme une conséquence et même un support de l'État politique ne peut point être un fondement à la liberté humaine car elle est un des fondements de dédoublement de l'homme. C'est le dédoublement de l'homme « *en l'homme public et en l'homme privé* »¹⁰². Ce dédoublement ou cette décomposition de l'homme provient de la liberté politique. La citoyenneté, par conséquent, devient « *un simple moyen pour conserver ces prétendus droits de l'homme* »¹⁰³. Dans la société civile « *l'homme est [...] déclaré serviteur de l'homme égoïste* »¹⁰⁴. Qu'est-ce qu'amène donc l'émancipation politique? Elle amène « *la liberté de l'homme comme monade isolée et repliée sur elle-même* »¹⁰⁵.

Cette caractéristique de l'émancipation politique démontre une opposition essentielle avec l'émancipation humaine ; la liberté politique qui est présentée comme un droit humain, s'est fondée « *sur la séparation de l'homme avec l'homme. C'est le droit de cette séparation, le droit de l'individu borné, enfermé en lui-même* »¹⁰⁶. Alors l'émancipation politique de l'individu se montre comme l'échappement aux autres individus : il ne s'agit pas d'une liberté mais d'un état isolé des autres hommes qui sont en fait une condition de la réalisation des forces propres de l'individu. L'homme est détaché des autres hommes et ce détachement détruit la condition de sa liberté humaine. On la nomme « la liberté individuelle » et « *elle*

¹⁰² Qs. juive, p. 61

¹⁰³ Ibid. p. 74

¹⁰⁴ Ibid.

¹⁰⁵ Ibid., p. 71

¹⁰⁶ Ibid., ff

laisse chaque homme trouver dans autrui non la réalisation, mais plutôt la limite de sa propre liberté »¹⁰⁷.

Une autre formulation de la décomposition humaine est présentée comme suivant : « *la vie dans la communauté politique où il [l'homme] s'affirme comme un être communautaire et la vie dans la société civile, où il agit en homme privé, considère les autres comme des moyens, se ravale lui-même au rang de moyen et devient le jouet de puissances étrangères »¹⁰⁸. Cette décomposition amène donc l'instrumentalisation négative de l'homme pour autrui dans la société civile-bourgeoise. Somme toute, il amène l'aliénation.*

Cette décomposition désigne à la destruction de la totalité de l'homme. L'homme se manifeste comme des entités distinctes dans la société civile et dans la communauté politique, il a une vie double : l'homme égoïste comme un membre de la société civile, le citoyen abstrait comme un membre de la communauté politique. L'homme égoïste s'est privé des relations « humaines » qui constituent une condition pour la réalisation de ses forces propres, de l'autre côté, le citoyen « *est le membre imaginaire d'une souveraineté illusoire, dépouillé de sa vie réelle d'individu et empli d'une universelle irréelle »¹⁰⁹.*

Quoique Marx sévèrement critique la séparation de la société civile-bourgeoise et de la communauté politique ; il faut éviter la conclusion que l'émancipation politique de l'homme, qui est une condition de son état décomposé, est considérée comme un mouvement réactionnaire par Marx ; au contraire il déclare que « *l'émancipation politique constitue un grand progrès »¹¹⁰, comme il aurait indiqué à propos du progrès achevé avec le mode de production capitaliste comparé à celui de la propriété féodale. L'émancipation politique « *est la dernière forme de l'émancipation humaine à l'intérieur de l'ordre mondial tel qu'il a existé jusqu'ici »¹¹¹. Elle est donc traitée comme une étape historique : c'est une phase transitoire dans l'histoire dont le développement est maintenant arrivé à un point où cette « forme » de la liberté constitue une entrave à la liberté humaine**

¹⁰⁷ Ibid., p. 72

¹⁰⁸ Ibid., p. 58

¹⁰⁹ Ibid., ff

¹¹⁰ Ibid., p. 62

¹¹¹ Ibid., p. 60

correspondante à l'époque. Restant à l'intérieur de l'ordre mondial, où se trouve l'origine du problème, il n'est pas possible de le résoudre. Pour Marx la question n'est plus l'achèvement à l'émancipation politique pour les juifs ou les chrétiens par la médiation de l'État politique. La question est d'arriver à l'émancipation humaine, l'entrave à cet objectif est l'ordre mondial qui rend impossible la réalisation des conditions nécessaires de cette émancipation.¹¹²

¹¹² À part de toutes ces discussions, il faut évaluer la situation de la politique afin d'examiner la signification de la liberté politique et de comprendre si elle est réellement convenable pour une liberté même politique. « *Tandis que la première [la politique] est idéalement au-dessus de la seconde [l'argent], elle en est devenue l'esclave dans le fait* » (Qs. juive., p. 84) La glorification de la politique en faisant abstraction de toutes les autres institutions relatives aux hommes, et la conceptualisation de « l'individu » en l'isolant du réseau des relations sociales et économiques qui forment en fait cet individu, n'ont aucune contribution à une liberté « réelle » pour Marx ; en plus, même la signification de la liberté politique sous l'emprise du système capitaliste doit être mise en question en considérant les facteurs susmentionnés.

CHAPITRE IV

JUSTICE, LAQUELLE ?

Nul système économique n'admet qu'il est injuste. Parce que chaque système établit son propre principe et conception de justice, et le système de droit correspondant. De cette manière, les contenus et les significations des concepts fondamentaux qui servent à formaliser le principe de justice sont interprétés à une telle façon qu'ils assurent la continuité du fonctionnement du système économique correspondant. Plus concrètement, les notions telles que « l'égalité » et « la liberté » qui jouent le rôle principal dans la formation du principe de justice ont des diverses significations dans les diverses époques de l'histoire. Ce point de vue de Marx nous indique qu'il ne considère pas une conception éternelle et universelle de justice. Il s'ensuit de ce qui précède que le capitalisme, comme un système économique, signale à une conception « particulière » de la justice : la justice dans le système capitaliste est une justice capitaliste. Donc, une investigation sur la justice chez la société qui est soumise au système capitaliste nécessite l'examen des présupposés à propos des concepts clés comme l'égalité et la liberté dans cette société.

Les individus formant la société civile-bourgeoise – en tant que la structure de la société conditionnée par le système capitaliste – sont censés être libres. Tous commerces réalisés sous ce système ne sont que des échanges entre des individus libres, y compris l'échange entre le capitaliste et l'ouvrier. Autrement dit, sous le système capitaliste, les échanges sont établis sur la volonté libre des individus. Alors, selon les principes du capitalisme, il n'y a rien d'injuste concernant la relation entre le capitaliste et l'ouvrier. L'ouvrier est libre à « vendre » sa capacité de produire à tel ou tel capitaliste, il est libre à ne pas la vendre du tout ; c'est à lui d'en décider. Ces évaluations à propos des présupposés sur les relations entre les individus de la société capitaliste nous donne des clés sur le point de vue capitaliste que Marx critique sévèrement dans ses œuvres.

Dans le système capitaliste, tous ont le droit de faire ce qu'ils veulent, tant qu'ils ne violent pas les lois. De cette façon, les individus prétendus libres de la société capitaliste sont tous « juridiquement » égaux. D'après Marx, cette égalité juridique ne fait que de causer une illusion, car la plus part du temps, ce qui est juridiquement possible, est réellement impossible pour la majorité de la société : « *Cette illusion juridique qui ramène le droit à la seule volonté conduit nécessairement, dans le développement ultérieur des conditions de propriété, à ce que quelqu'un puisse avoir un titre juridique à une chose, sans avoir réellement la chose.* »¹¹³ Cette illusion n'est pas un fait accidentel, elle est un instrument du système capitaliste qui est consciemment utilisé afin d'assurer la survie du système.

La volonté « libre » d'un individu peut-être réellement libre sous le système capitaliste? La réponse de Marx est assez claire, ce qu'on nomme la volonté libre n'est que « *la volonté détachée de sa base réelle* »¹¹⁴. Sous le système capitaliste, cette base réelle ne désigne pas aux divers capacités et talents des individus mais à « *une puissance aliénée de l'humanité* »¹¹⁵ : l'argent. Dans *Manuscrits de 1844*, Marx décrit le rôle médiatrice de l'argent comme suivant : « [...] *c'est-à-dire qu'il [l'argent] transforme mes désirs en faisant passer leurs objets de l'imagination, de la représentation, de la pensée et de la volonté, à l'existence sensible réelle, à la vie, à l'être réel.* »¹¹⁶ Alors, l'argent, est la condition préalable de la liberté d'un individu. Sous le système capitaliste, la liberté des hommes nécessite cette puissance inhumaine. Pareillement, on peut admettre que personne ne force l'ouvrier à travailler, c'est-à-dire à exercer l'activité qui est devenue abstraite, ayant un caractère déshumanisant dans le système capitaliste¹¹⁷ puisque tout dépend de la volonté libre de l'ouvrier. Mais, en réalité, l'ouvrier est libre de ne pas travailler s'il possède l'habileté de vivre sans nourriture, de cette façon, l'ouvrier est libre de faire un choix entre la déshumanisation et la mort, car il « *est obligé de se vendre lui-même et de vendre sa qualité d'homme* »¹¹⁸ pour subsister. Cet état déshumanisé qui désigne à une privation matérielle et spirituelle pour l'ouvrier, détermine les limites du domaine de sa liberté : « *On en vient donc à ce résultat que l'homme (l'ouvrier) se*

¹¹³ Idéo. all., p. 127

¹¹⁴ Idéo. all., p. 126

¹¹⁵ Mss. 1844, p. 210

¹¹⁶ Ibid.

¹¹⁷ Les caractéristiques « négatives » du travail dans le système capitaliste sont élaborées dans la deuxième partie. Voir p. 48, ff dans ce travail.

¹¹⁸ Mss. 1844, p. 61

*sent agir librement seulement dans ses fonctions animales : manger, boire et procurer, ou encore, tout au plus, dans le choix de sa maison, de son habillement, etc. ; en revanche, il se sent animal dans ses fonctions proprement humaines. »*¹¹⁹

Alors, ce que fait la justice capitaliste, est de voiler les principes inhumains du système capitaliste. L'égalité est une pure abstraction qui n'a pas d'équivalent dans la vie pratique des individus, de la même manière, la liberté tant qu'il ne signifie pas la liberté de l'activité est une liberté illusoire, car l'activité libre est la condition fondamentale de la liberté humaine : « *qu'est-ce que la vie sinon l'activité ?* »¹²⁰

Dans le système capitaliste les individus sont forcés à intérioriser la conception capitaliste de justice comme une vérité éternelle. Les lois sont des instruments de ce forçage avec leur influence intense sur les consciences « sociales » des hommes, car « *le droit est [alors] ramené à la loi* »¹²¹, d'où le système déclare : « ce qui est légal est juste ! ». Donc, le système de droit, qui est en effet un instrument « idéologique », se montre comme la mise en pratique de la justice.

Le droit fondamental qui est offert par le système capitaliste aux individus prétendus égaux de la société civile-bourgeoise est le droit de posséder de propriété privée. C'est le principe essentiel de la liberté capitaliste : « *L'application pratique du droit de l'homme à la liberté, c'est le droit de l'homme à la propriété privée.* »¹²² C'est ici que réside l'origine du problème. Le droit de l'homme à la propriété privée et le droit de l'échange individuel qui sont présentés comme libertés humaines constituent en réalité les causes principales de l'inhumanité : « *Liberté de qui ? Ce n'est pas la liberté d'un simple individu, en présence d'un autre individu. C'est la liberté qu'a le capital d'écraser le travailleur.* »¹²³ Donc, l'ensemble des droits individuels qu'englobe l'idéologie capitaliste n'est en effet qu'un instrument qui sert à sauvegarder les intérêts des capitalistes. Ce ne sont pas les droits humains, mais les droits des capitalistes. Ces droits ne sont que des expressions abstraites pour les non-capitalistes qui manquent les conditions nécessaires à les réaliser. Au reste, le terme de « droit humain » est critiqué sévèrement par Marx, car elle conduit à une

¹¹⁹ Ibid., p. 113

¹²⁰ Ibid.

¹²¹ Idéo. all., p. 126

¹²² Qs juive, p. 72

¹²³ Disc. lib. éch., p. 154

conception atemporelle de droit. Grâce à cette conception, les capitalistes ne se bornent pas à énoncer les libertés capitalistes comme les droits de l'individu de la société civile-bourgeoise mais comme les droits humains « éternels », ils les réclament comme les droits « naturels » des hommes.

Selon Allen W. Wood qui élabore ce que représente la justice au cours des diverses formes de société, la justice que considère Marx désigne fondamentalement à un concept juridique ou légal, un concept qui est en rapport avec la loi et les droits. Les concepts de droit et de justice sont des normes rationnelles par lesquelles les lois, les institutions sociales et les actions humaines peuvent être jugées selon un point de vue juridique.¹²⁴ C'est pourquoi, Wood prétend que le capitalisme n'est pas injuste d'après Marx.¹²⁵ En effet, c'est une conséquence indispensable de l'originalité fondamentale de la pensée de Marx : le refus d'une conception politique ou de juridique de société.¹²⁶

Cette constatation de Wood nous indique que la critique de capitalisme par Marx est au-delà d'une critique fondée sur des principes de justice. Marx critique la justice capitaliste, comme les autres « formes » ou « institutions » capitalistes mais il n'admet pas que le capitalisme est injuste.

Suivant Wood les nouvelles normes de la régulation juridique, les nouvelles formes de propriété et de distribution qu'amènerait la révolution communiste ne signalent pas à une justice qui est établie éventuellement. La révolution désigne à un nouveau mode de production avec ses propres formes juridiques. Le nouveau mode de production n'est pas « plus juste » que la forme antérieure, mais il est juste à sa façon. Si la nouvelle forme est supérieure à la forme antérieure, si elle est plus libre, plus humaine, ça serait imprécis et inadéquat pour Marx de réduire « la supériorité » de la nouvelle forme à des expressions juridiques en la qualifiant simplement « plus juste ».¹²⁷

¹²⁴ Allen W. WOOD, « The Marxian Critique of Justice », **Philosophy and Public Affairs**, Vol. 1, No.3, pp. 244-282, Spring 1972, p. 246

¹²⁵ Ibid., p. 244

¹²⁶ Ibid., p. 246

¹²⁷ Ibid., p. 270

Contrairement à la constatation de Wood, Jon Elster admet qu'il est possible de retirer des principes de justice post-capitalistes – des principes communistes – qui peuvent servir à fondement pour condamner le capitalisme comme étant un système injuste. Il prétend que Marx a une théorie « hiérarchique » de la justice. Le capitalisme est « deux fois » injuste : selon le principe de contribution et selon le principe de besoin.¹²⁸ Elster construit ces deux principes de justice selon l'interprétation de deux étapes du communisme par Marx dans *Critique des programmes de Gotha et d'Erfurt*.

*« Le producteur individuel reçoit [donc] – toutes soustractions opérées – exactement ce qu'il lui a donné. Ce qu'il lui a donné, c'est son quantum individuel de travail. Par exemple, la journée sociale du travail se compose de la somme des heures de travail individuel ; le temps de travail individuel de chaque producteur est la portion de la journée de travail social qu'il a fournie, la part qu'il y a prise. [...] Le même quantum de travail qu'il a donné à la société sous une forme, il le reçoit sous un autre. [...] Mais en ce qui concerne la distribution de ceux-ci entre les producteurs pris individuellement, le même principe règne que pour l'échange de marchandises équivalentes : une même quantité de travail, sous une autre forme. »*¹²⁹

Alors, Elster construit un principe de contribution utilisant le règlement de la distribution au cours de la première phase du communisme. Il formule le droit égal qui est appliqué à la distribution comme un principe de justice selon lequel le capitalisme est injuste. Autrement dit, sous le système capitaliste le producteur ne reçoit pas le même quantum de travail qu'il a donné ; ce qu'il reçoit en échange de sa contribution ne la « récompense » pas en réalité.

Le principe de besoin que formule Elster, nécessite le dépassement du « droit égal » qui est en effet un héritage de capitalisme :

« Le droit égal est donc ici, en principe, toujours le droit bourgeois, bien que le principe et la pratique ne se querellent plus [...] En dépit de ce progrès, ce droit légal reste prisonnier d'une limitation bourgeoise. Le droit des producteurs est

¹²⁸ Jon Elster, **Making Sense of Marx**, Edited by G. A. Cohen, Jon Elster and John Roemer, Cambridge, Cambridge University Press and Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1999, p. 230

¹²⁹ Cr. Gotha, p. 1419

*proportionnel au travail qu'ils fournissent. L'égalité consiste en ce que le travail fait fonction de mesure commune. »*¹³⁰

Il ne s'agit plus d'un principe « égalitaire » à la deuxième phase du communisme :

*« Dans une phase supérieure de la société communiste, quand auront disparu l'asservissante subordination des individus du travail et, par suite, l'opposition entre le travail intellectuel et le travail corporel ; quand le travail sera devenu non seulement le moyen de vivre, mais encore le premier besoin de la vie ; quand, avec l'épanouissement universel des individus, les forces productives se seront accrues, et que toutes les sources de la richesse coopérative jailliront avec abondance – alors seulement on pourra s'évader une bonne fois l'étroit horizon du droit bourgeois, et la société pourra écrire sur ses bannières : « De chacun selon ses capacités, à chacun selon ses besoins ! »*¹³¹

Certes, il est logiquement possible de condamner le capitalisme selon un principe de justice communiste. Mais, cette perspective est rigoureusement critiquée par Marx dans *Critique des programmes de Gotha et d'Erfurt*, le même œuvre qu'Elster utilise afin de « construire » des principes de justice marxien :

*« Qu'est-ce qu'une “distribution équitable (gerechte Verteilung)” ? Les bourgeois ne prétendent-ils pas que la distribution actuelle est “équitable” ? Et, en effet, n'est-elle pas la seule distribution “équitable”, sur la base du mode de production actuel ? Les rapports économiques sont-ils réglés par des concepts juridiques (Rechtsbegriffe) ? Ou bien ne faut-il pas dire, à l'inverse, que les rapports juridiques (Rechtsverhältnisse) découlent des rapports économiques ? »*¹³²

Alors, la conception marxienne de justice ne permet pas à faire une telle condamnation. Cela peut-être la raison pourquoi Elster nomme son essai de formuler des principes de justice qui servent à juger le capitalisme comme « une

¹³⁰ Ibid.

¹³¹ Ibid., p. 1420

¹³² Ibid., p. 1416

reconstitution » analytique et affirme que cette reconstitution est en relation « indirecte » avec les textes de Marx.¹³³

Selon Allen A. Buchanan aussi, l'interprétation d'Elster est loin d'être conséquent. Buchanan prétend que la formulation du principe de besoin comme un principe de justice paraît d'être invraisemblable, car cela n'explique point la raison de la rareté des expressions à propos de la justice dans les œuvres de Marx. Du reste, ce point de vue ignore qu'il n'y a aucune déclaration de Marx où il admet que la société communiste sera une société juste, voire, une société plus juste que la société capitaliste.¹³⁴

Il est clair que Marx, qui formule la justice capitaliste comme un instrument du système, ne vise pas un capitalisme « plus » juste en conservant les principes actuels de ce mode de production, mais il vise le dépassement total du capitalisme : le mode de production capitaliste et les formes correspondantes de la morale et de la justice, en « humanisant » les notions de « la liberté » et « l'égalité » avec des nouveaux contenus, car un capitalisme « plus » juste n'est pas capable de fournir une liberté humaine.

¹³³ ELSTER, op. cit., p. 230

¹³⁴ Allen E. BUCHANAN, « Marx, Morality, and History : An Assesment of Recent Analytical Work on Marx », *Ethics*, Vol. 98, No. 1, pp. 104-136, Oct. 1987, p. 127

DEUXIÈME PARTIE

POURQUOI ALIÉNATION CONSTITUE-T-ELLE UN PROBLÈME ?

Les renseignements à propos d'aliénation des hommes occupent une place considérable dans les œuvres de jeunesse de Marx. Il consacre un chapitre de *Manuscrits de 1844* à formuler sa conception « matérialiste » d'aliénation. Par contre, dans *L'Idéologie allemande*, il déclare qu'il emploie le concept d'aliénation « pour demeurer intelligible aux philosophes »¹³⁵. Cette constatation nous entraîne à décoder le plus clairement possible le contenu de ce concept ; à quoi Marx signale avec son usage ? Pour notre analyse la réponse à cette question est de l'importance essentielle. Aliénation en tant qu'un concept peut être une abstraction héritée de « la philosophie spéculative » que Marx a presque laissée de côté en 1847. Il a préféré d'évaluer ce problème avec la notion de « fétichisme de marchandise » dans *Le Capital*.¹³⁶ Mais, tout cela ne changerait rien sur le fait que « la signification » de ce problème est au centre de l'analyse marxienne du système capitaliste.

Nous allons analyser par quels mécanismes le système capitaliste rend les individus aliénés selon Marx. Afin de détecter les différents aspects ou dimensions d'aliénation¹³⁷, il est indispensable d'élaborer les présuppositions de Marx à propos

¹³⁵ Idéo. all., p. 92

¹³⁶ Cap. p. 606

¹³⁷ Dans son article « Man's Self-Alienation in the Early Writings of Marx » Karl Löwith fait une classification générale sur le sujet d'aliénation chez Marx : la marchandise comme l'expression économique ; la société bourgeoise comme l'expression politique ; et l'existence de prolétariat comme l'expression sociale d'aliénation. Löwith expose la marchandise comme une force objective déterminant l'homme et déclare que l'homme est subsumé sous cette force objective et inhumaine ; les relations matérielles d'une « chose » deviennent les forces quasi-personnelles de l'homme à cause de la « forme-marchandise » étant le facteur dominant dans la société. L'aliénation se montre comme une contradiction interne entre l'État moderne et la société bourgeoise, laquelle Löwith nomme l'expression politique d'aliénation. L'individu est décomposé en tant qu'homme privé et citoyen, cette décomposition est dû à la double structure de l'organisation devant laquelle il se trouve : organisation bureaucratique et organisation sociale. Löwith évalue l'opposition de l'intérêt particulier et l'intérêt universel en relation avec l'existence privée et l'existence publique de l'homme et énonce cette dualité comme étant aliénation politique de l'homme. La dernière expression d'aliénation est celle en terme de prolétariat ; la forme sociale de l'aliénation. Le prolétariat qui est forcé d'aliéner soi-même comme une marchandise, autrement dit, qui extériorise soi-même comme telle, est censé former une conscience révolutionnaire. La conscience de « classe » qui est une conséquence d'aliénation de prolétariat constitue une condition d'émancipation de toute la société.

de « l'homme » et de « la nature humaine ». On va essayer de rendre clair les effets de l'aliénation dans la vie pratique et dans la conscience des individus en tenant compte des diverses classes de la société.

Löwith présente un cadre général à propos d'aliénation avec cette classification ternaire. Les expressions « économique », « politique » et « social » rendent son analyse compréhensible. Nous allons nous servir aussi de ces abstractions quand nécessaire, mais il nous faut ici remarquer qu'un des buts intermédiaires de ce travail est de découvrir quelle dimension d'aliénation peut-on s'agir pour les différentes « classes » de la société capitaliste.

Löwith répète la constatation de Marx à propos d'aliénation de la classe des « possesseurs » : les capitalistes vivent la même aliénation, mais ils sentent bien portant dans cet état d'aliénation. Élaboration de cet argument est nécessaire afin de questionner la perspective éthique dans le discours marxien. C'est pourquoi, nous n'allons pas nous borner à classer aliénation utilisant des abstractions générales, mais nous allons investiguer davantage quelle mode ou aspect d'aliénation peut-on s'agir pour les individus des diverses classes de la société capitaliste.

(Karl LÖWITH, « Man's Self-Alienation in the Early Writings of Marx », **Karl Marx's social and political thought: Critical assessments**, Volume 1, London and New York: Routledge, pages 372-92, 1990, Previously published: [1954])

CHAPITRE I

ALIÉNATION, TRAVAIL ET LA NATURE « SOCIALE » DE L'HOMME

« *L'individu est l'Être social.* »¹³⁸ Cette proposition courte expose assez précisément la conception de sociabilité dans le discours marxien : la sociabilité est un attribut inhérent à l'homme ou à « être humaine ». L'analyse du concept de la sociabilité constitue la clé de voûte des éclaircissements de tous les progrès, les récessions et les révolutions à travers l'histoire et de tous les changements prévus à la future. C'est pourquoi Marx pose l'homme d'abord comme un Être social. La sociabilité désigne à tous les aspects transformables dans les vies et les consciences des hommes. L'homme est indispensablement un Être social lorsqu'il acte ; toute activité humaine est sociale : « [...] *je suis un Être social, parce que j'agis en tant qu'homme.* »¹³⁹ La sociabilité est un aspect de la nature humaine, autrement dit, l'homme est social par sa nature. Ainsi Marx évalue l'histoire comme étant « *la transformation continue de la nature humaine* »¹⁴⁰. La conscience de l'homme est elle-même un produit social selon Marx.¹⁴¹ Donc, la formation physique et spirituelle de l'homme, sa propre existence est une activité sociale.

Certes, la sociabilité n'est clairement pas le seul attribut de l'homme. Mais dans les analyses de Marx, cette caractéristique humaine a clairement la priorité sur les autres. Les arguments à propos de la sociabilité de l'homme ont toujours été élaborés dans les polémiques sur l'existence d'une nature humaine ou une nature de l'homme dans le discours marxien. Un commentaire considérable sur ce débat est celui de Norman Geras dans *Marx and Human Nature*¹⁴² où Geras traite la sociabilité de l'homme comme un de ses plusieurs aspects, il prétend que Marx a supposé une

¹³⁸ Mss. 1844, p. 147

¹³⁹ Ibid. p. 146

¹⁴⁰ Msr. phil., p. 135

¹⁴¹ Idéo. all. p. 89

¹⁴² Norman GERAS, **Marx and Human Nature: Refutation of a Legend**, London, Verso Editions and NLB, 1983

Geras suppose qu'une attitude éthique fondée sur une compréhension de la nature humaine est logiquement incontestable et conséquent dans le discours de Marx.

nature humaine non seulement dans ses œuvres de jeunesse mais dans ses œuvres intégraux. Selon Geras, l'anthropologie inhérente à la conception matérialiste de Marx¹⁴³ refuse une conception conservatrice de la nature humaine mais il ne la dénie pas totalement.¹⁴⁴ La nature de l'homme n'a pas une existence autonome, mais cet argument n'est pas contradictoire avec l'existence d'une nature humaine.¹⁴⁵ D'après Geras, la clé pour une recherche sur la nature humaine réside dans la sociabilité de l'homme.¹⁴⁶ C'est la raison pourquoi Marx souligne le rôle essentiel des rapports sociaux dans la formation de l'homme.¹⁴⁷ Geras indique deux aspects concernant la nature humaine : l'aspect social, qui est changeant et déterminé par les rapports sociaux de l'homme, mais ce n'est pas une détermination au sens « absolue » ; il y a aussi des aspects de la nature humaine qui sont immuables, donc indépendant de la sociabilité, ce côté immuable est plutôt considéré comme « les limites » de l'homme. Ces limites ne peuvent être découvertes qu'avec l'analyse de la sociabilité de l'homme à travers l'histoire.

Marx ne refuserait pas l'argument concernant les limites de l'homme ou de la sociabilité de l'homme déterminées par la nature humaine. Il suppose certainement que le domaine de son étude reste dans les limites de la nature humaine. Marx s'intéresse à l'aspect social de la nature humaine ou à la nature sociale de l'homme ; car c'est le seul aspect sur lequel les hommes peuvent avoir influence avec leurs relations réciproques et leurs actions pratiques. C'est pourquoi Marx ne nous fournit pas des aphorismes sur les inclinations ou tendances des hommes, car ces inclinations ou tendances sont dépendantes des conditions extérieures à l'homme selon la perspective marxienne. Mais de l'autre côté, il trace un cadre général à propos de la quiddité¹⁴⁸ de l'homme : l'homme est un Être social, naturel, doué des

¹⁴³ Ibid., p. 69

¹⁴⁴ Ibid., p. 92

¹⁴⁵ Ibid., p. 114

¹⁴⁶ Nous trouvons un argument semblable chez Althusser qui indique que le rapport entre les termes « homme » et « ensemble des rapports sociaux » n'est pas un rapport de connaissance, mais c'est un rapport qui a un sens pratique. Il signifie que « *pour rencontrer et trouver la réalité à laquelle on fait allusion en cherchant non plus l'homme abstrait mais l'homme réel, il faut passer à la société, et se mettre à l'analyse de l'ensemble des rapports sociaux* ». Cependant, Althusser admet que cette conception nous amène à un paradoxe, car « *la connaissance de l'ensemble des rapports sociaux n'est possible que sous la condition de se passer complètement des services théoriques du concept d'homme. [...] Ce concept en effet nous apparaît inutilisable du point de vue scientifique, non parce qu'il est abstrait ! – mais parce qu'il n'est pas scientifique.* »

ALTHUSSER, op. cit. p. 254, ff

¹⁴⁷ GERAS, op. cit., p. 43

¹⁴⁸ Du mot latin « quidditas », de quid « quoi », (Le Robert Électronique)

forces essentielles qui forment une potentialité ; l'homme est un potentiel. L'homme ne peut réaliser sa potentialité qu'en s'affirmant dans la nature et la société.

« *Un Être non objectif est un non-être* »¹⁴⁹, alors l'homme doit s'objectiver pour qu'il soit considéré comme un Être. Il faut remarquer que l'homme en tant qu'un Être ne désigne pas nécessairement à l'homme humanisé. Tout homme s'objective d'une façon ou d'autre. Mais pour Marx, l'objectivation (*Vergegenständlichung*) humaine nécessite des conditions qui ne sont et ne peuvent pas être présentes dans le système capitaliste. Le discours marxien ne permet pas de considérer la potentialité de l'homme comme « statique », indépendante des conditions sociales, naturelles et historiques. La potentialité de l'homme a sans doute, elle aussi, un aspect social, elle dépend des conditions extérieures, elle n'est pas d'une caractéristique fixée mais variée. « La réalisation de la potentialité de l'homme », « l'objectivation de l'homme » ou « l'affirmation de soi de l'homme » ; toutes ces « situations » humaines équivalentes ne sont possibles qu'avec la médiation du travail qui trouve ses matériaux dans la nature.

Le travail qui est traité comme la condition fondamentale de l'objectivation humaine est devenu une entrave à l'humanisation des hommes dans le système capitaliste. Le travail ayant comme but « *le simple accroissement de la richesse* »¹⁵⁰ est une activité négative pour le prolétariat, il crée d'un côté la richesse pour le capitaliste, de l'autre côté la pauvreté matérielle et spirituelle pour les ouvriers. L'économie politique conçoit le travail « *sous la forme de l'activité pratiquée dans le but d'obtenir un gain* »¹⁵¹ ; Marx n'est pas d'accord avec ce point de vue, le travail n'est pas aussi simple, le travail comme activité positive, non-aliéné est le seul moyen de se manifester, se réaliser et s'affirmer dans la vie pratique en tant qu'individu libre.¹⁵²

¹⁴⁹ Mss. 1844, p. 171 (*Ein ungegenständliches Wesen ist ein Unwesen.*)

¹⁵⁰ Ibid., p. 62

¹⁵¹ Ibid., p. 63

¹⁵² S'il était aussi simple, il pourrait être possible de qualifier Marx un discoureur de paupérisme. Le travail d'un ouvrier, au fur et à mesure qu'il demeure comme un travail abstrait, aliéné, ne formera pas les conditions nécessaires pour l'affirmation personnelle, même si ce travail assure à l'ouvrier le salaire le plus haut possible. Le paupérisme est une conséquence indispensable du capitalisme. Il va parallèlement avec le marchandisage des masses, mais il est évident que seul le paupérisme ne constitue pas le problème essentiel pour Marx. C'est « le travail abstrait » qui se situe au centre du problème.

Il faut pénétrer dans les détails de divers facteurs de travail afin de saisir ses caractéristiques dans le système capitaliste, et la situation du travailleur ; les conclusions correspondantes d'une telle analyse contribueraient à déduire la situation « idéale » de travail et la situation « humaine » du travailleur qu'imagine Marx.

Le travail, dans son sens générale, nécessite les éléments et facteurs suivantes : les instruments de travail, les matériaux de travail, une organisation de travail et un but pour travailler. Certes, on peut prolonger la liste, mais cette liste courte et intense nous procure les éléments nécessaires reliés à notre analyse du travail aliéné.

Selon l'argumentation de Marx, dans le système capitaliste, le travail est un instrument pour l'existence biologique des masses. Les ouvriers sont forcés à travailler pour vivre, ce « *travail forcé* »¹⁵³ pose le produit « *comme un étranger, comme une puissance indépendante du producteur* »¹⁵⁴. C'est l'état où l'ouvrier s'est perdu dans le produit. C'est-à-dire, l'acte de production devient un instrument qui cause la perte de la réalité¹⁵⁵ du producteur en tant qu'un homme. C'est la perte de la possibilité de son objectivation, donc celle de l'Être. Ce qu'il reçoit en échange n'est que le gagne-pain pour assurer sa subsistance physique. C'est seulement avec la production des objets étrangers que l'ouvrier peut se procurer les besoins nécessaires à survivre, donc le but du travail est d'assurer ses fonctions animales. Dépourvu de toute caractéristique humaine il devient l'esclave de l'objet qu'il produit. L'ouvrier reproduit son esclavage¹⁵⁶ dans chaque produit. Il s'agit d'une dégradation dramatique ; dans le système capitaliste, le travail est « *la négative de l'activité personnelle* »¹⁵⁷. Cet état qui indique que le résumé de l'acte de production : le produit où s'objective le travail de l'ouvrier, où « *l'ouvrier place sa vie* »¹⁵⁸ est devenu une marchandise, est traité comme aliénation (*Entfremdung*) du producteur à son produit.

¹⁵³ Ibid., p. 112

¹⁵⁴ Ibid., p. 109

¹⁵⁵ Ibid.

¹⁵⁶ Dans *Misère de la philosophie*, Marx souligne l'importance du rôle de l'esclavage dans l'histoire d'industrie. Il tient que l'esclavage « direct » est le pivot de l'industrie bourgeoise. Il formule alors le travail salarié comme esclavage indirecte. Dans le même traité, il considère l'esclavage comme « une catégorie économique » (Msr. phil., p. 101). C'est le « jugement » morale qui est inhérent dans le mot « esclavage » qui a forcé Marx à faire cette explication. Il veut évidemment éviter ce que Proudhon a fait : critiquer économie politique avec les catégories de morale.

¹⁵⁷ Idéo. all., p. 123

¹⁵⁸ Mss. 1844, p. 109

Le but du travail pour l'ouvrier est de survivre. De l'autre côté, le travail forcé de l'ouvrier crée une richesse matérielle qui est extérieure à lui. L'accroissement de cette richesse matérielle est le critère fondamental de l'organisation du travail dans le système capitaliste. Nulle qualité humaine des ouvriers n'est considérée dans cette organisation, c'est pourquoi, la potentialité de l'ouvrier englobant ses capacités productrices physiques et intellectuelles ne peut être réalisée que d'une façon limitée dans l'acte de production où il est réduit « *au rang de machine* »¹⁵⁹. Aliénation de l'ouvrier à son produit, se montre dans l'acte de production comme « *le dépouillement (Entäusserung) en acte, le dépouillement de l'activité* »¹⁶⁰. Avec la complication de la division du travail en tant qu'une caractéristique organisationnelle « *la tâche de l'ouvrier dans l'intérieur de l'atelier s'est simplifiée* »¹⁶¹. Marx résume l'effet de la division du travail d'une façon générale comme suivant: « *elle engendre les spécialités, les espèces et avec elles l'idiotisme du métier.* »¹⁶² Alors, l'accumulation de la richesse matérielle dans le monde a pour résultat la pauvreté des créateurs de cette richesse ; vu que « [...] *la richesse vraiment spirituelle de l'individu dépend absolument de la richesse de ses rapports réels* »¹⁶³, cette pauvreté n'est pas seulement matérielle, les conséquences négatives de la division du travail se montrent dans le domaine intellectuel aussi bien que dans le monde matériel ; c'est la raison pour laquelle l'ouvrier ne sacrifie pas seulement son corps, mais il sacrifie son esprit et son corps.

Tout travail, aliéné ou pas, trouve ses matériaux dans la nature qui est considérée par Marx comme « *un moyen de subsistance immédiat [pour l'homme] ; et la matière, l'objet et l'outil de son activité vitale* »¹⁶⁴. La nature constitue la matière et l'espace pour l'activité des hommes ; le mode de cette activité est le facteur déterminant l'attitude des hommes devant la nature qui est « *le corps non-organique de l'homme* »¹⁶⁵. L'activité qui a perdu son caractère positif : le travail aliéné, signifie aussi aliénation de l'homme devant la nature. La nature est devenue un instrument de travail qui n'est lui-même qu'un instrument dans le système capitaliste.

¹⁵⁹ Ibid., p. 59

¹⁶⁰ Ibid., p. 112

¹⁶¹ Msr. phil., p. 129

¹⁶² Ibid., p. 131

¹⁶³ Idéo. all., p. 95

¹⁶⁴ Mss. 1844, p. 114

¹⁶⁵ Ibid.

La seule activité : la production, par le moyen duquel l'homme peut être humanisé, ayant un caractère aliéné dans tous ses aspects désigne à l'aliénation de l'homme à sa vie :

« [...] la vie productive est la vie générique. C'est la vie engendrant la vie. Le mode d'activité vitale renferme tout le caractère d'une espèce, son caractère générique, et l'activité libre, consciente, est le caractère générique de l'homme. La vie elle-même n'apparaît que comme moyen de subsistance. »¹⁶⁶

Alors, le système capitaliste « rend étrangères la vie générique et la vie individuelle »¹⁶⁷ de l'homme. La vie générique considérée comme « la vie productive »¹⁶⁸ devient un instrument pour assurer la vie individuelle¹⁶⁹. L'homme est détaché de sa vie générique, et devenu étranger à son espèce. Les hommes devenus étrangers à leur espèce indiquent que les hommes sont devenus étrangers les uns aux autres : « L'aliénation de l'homme, plus généralement son rapport à lui-même, se réalise et se reflète dans son rapport à autrui. »¹⁷⁰

L'homme en tant qu'un Être générique est conscient de son activité vitale, c'est là où il est distingué de l'animal. C'est cette conscience qui rend la possibilité de la liberté à son activité vitale. Mais, le système capitaliste transforme cette activité vitale en une activité forcée, non-libre. L'activité vitale qui constitue l'essence de l'homme est dégradée et est devenue « un moyen de l'existence »¹⁷¹.

Il est remarquable d'observer Marx utilisant « l'essence » et « l'existence » qui sont les concepts de « la philosophie spéculative », dans ses œuvres. Selon Marx, ces concepts n'ont pas des contenus superflus, mystiques ou indéfinissables. Dans *Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel*, Marx annonce la clé de la théorie qui peut émanciper l'Allemagne comme suivant : « l'homme est l'essence

¹⁶⁶ Ibid., p. 115

¹⁶⁷ Ibid., p. 114

¹⁶⁸ Ibid., p. 115

¹⁶⁹ Marx déclare que « La vie individuelle et la vie générique de l'homme ne sont pas différentes, bien que le mode d'existence de la vie individuelle soit nécessairement un mode plus particulier ou plus général de la vie générique ou que la vie générique soit une vie individuelle plus particulière ou plus générale. » (Mss. 1844, p. 147) Alors lorsqu'il s'agit de l'instrumentalisation de la vie générique pour l'assurance de la vie individuelle, on déduit que la séparation définitive de la vie générique et individuelle est une conséquence du système capitaliste.

¹⁷⁰ Mss. 1844, p. 117

¹⁷¹ Ibid., p. 115

suprême de l'homme. »¹⁷² Dans *Manuscrits de 1844* il évalue l'essence humaine en relation avec la capacité de produire. Pour que la production soit le moyen de l'affirmation personnelle elle doit avoir « son but en soi ». Autrement dit, elle doit être une activité qui n'a pas sa motivation en dehors d'elle comme la satisfaction des besoins de la survie humaine. Le travail libre, différent du travail forcé, signifie la réalisation ou de l'objectivation de l'essence humaine ; l'humanisation.

On a déjà indiqué que dans *L'Idéologie allemande* Marx utilise le concept d'aliénation « *pour demeurer intelligible aux philosophes* »¹⁷³. Il y formule l'état des ouvriers en tant qu'« *une existence incomplète* »¹⁷⁴. Puisque Marx s'agit d'une existence incomplète, on peut affirmer qu'il suppose au moins la possibilité d'une certaine existence d'un caractère complet. Admettre que Marx pose aliénation comme un problème existentiel dans *L'Idéologie allemande* ne serait pas faux, mais il nous faut élaborer ce qu'il désigne avec l'usage du terme d'« existence ». Selon Marx une existence complète est un idéal qu'on doit achever. Mais, en tenant compte de sa perspective, il n'est pas possible d'argumenter que « l'existence complète » signale à une existence non-changeable ou au-delà des développements historiques. Existence de l'homme est historique; elle dépend des conditions extérieures à l'homme. Après que la contradiction entre les forces productives et la forme des relations engendre d'abord la distinction de l'existence incomplète et puis une révolution dont les résultats constituent une nouvelle organisation économique et par conséquent un nouvel arrangement des forces productives, on trouve ainsi des nouvelles conditions déterminant l'existence des individus. Donc, le caractère « changeant » des conditions et des conséquences de l'activité de production donne un caractère « variante » à l'existence des individus à travers l'histoire.

¹⁷² Cont. cr. dr. Hegel, p. 70

¹⁷³ Idéo. all., p. 92

¹⁷⁴ Ibid., p. 119

CHAPITRE II
LA PROPRIÉTÉ PRIVÉE ET LA DIVISION DU TRAVAIL :
PROLÉTARIAT ET BOURGEOISIE EN TANT QUE DEUX CLASSES
ALIÉNÉES

Marx traite le capitalisme comme un système fermé où est inhérent le mécanisme circulaire suivant : l'accumulation du capital engendre la complexité ou l'approfondissement de la division du travail et vice versa. La division du travail est un facteur relié à l'efficacité de la production ; autrement dit, le travail est divisé afin d'augmenter la productivité : d'augmenter la quantité des produits. Le principe de capitaliste est de produire la quantité maximum de marchandises en utilisant la quantité minimum de sources. Le facteur « humain » n'est pas considéré dans le procès de production. Augmentation de la quantité des produits amène l'accroissement de capital avec l'usage duquel le procès de production peut être « amélioré » et la division du travail peut être approfondie davantage. Mais, cette amélioration n'est en effet qu'augmentation du capital, elle n'est qu'une augmentation de quantité de la richesse matérielle qui est la propriété privée du capitaliste. C'est la raison pourquoi Marx évalue la propriété privée et la division du travail comme étant des expressions identiques:

« Division du travail et propriété privée sont du reste des expressions identiques – dans l'une on exprime par rapport à l'activité ce qui est exprimé dans l'autre par rapport au produit de l'activité. »¹⁷⁵

Donc, un système dans lequel le procès de production est si compliqué qu'il nécessite une division de travail, un système qui est fondé sur la propriété privée des instruments de production cause indispensablement aliénation. Cette aliénation est une caractéristique de la grande industrie dont le déterminant fondamental est la production en série, par conséquent la division du travail. Autrement dit, on arrive au

¹⁷⁵ Idéo. all., p. 91

point culminant de la division du travail avec le développement de la grande industrie.

Dans un tel système, le travail et les conditions de vie des prolétaires deviennent accidentelles pour eux : c'est-à-dire ils n'ont pas de contrôle sur leurs conditions de vie, sur leurs activités personnelles et sur leurs produits ; « *l'acte propre de l'homme devient pour lui une puissance étrangère extérieure qui le subjugue au lieu qu'il la domine* »¹⁷⁶.

Quel est alors l'état de non-ouvrier, du propriétaire ou du capitaliste? L'aliénation se montre-t-elle seulement pour les ouvriers ou pour toute la société? Selon Marx, le système capitaliste rend toute la société aliénée : le prolétariat et la bourgeoisie. Le système capitaliste, qui est fondé sur l'exploitation des hommes par des hommes, crée d'une part des masses aliénées et d'autre part une classe dont tous les besoins vitaux sont assurés par le travail forcé de ces masses aliénées. L'aliénation est affrontée par chacune de ces deux classes bien qu'il y ait des différences de comportement à l'égard de l'activité de production et du produit, « [...] *le comportement pratique réel de l'ouvrier dans la production et à l'égard du produit – son état d'âme – apparaît chez le non-ouvrier qui lui face comme comportement théorique.* »¹⁷⁷ Alors, « *ce qui apparaît chez l'ouvrier comme l'activité de dessaisissement, d'aliénation, apparaît chez le non-ouvrier comme état de dessaisissement, d'aliénation.* »¹⁷⁸

Bien que Marx définisse ces deux cas ; l'activité de dessaisissement et l'état de dessaisissement; comme aliénation, il expose dans *La Sainte famille* une différence cruciale :

« *La classe possédante et la classe prolétarienne présentent le même état de dépossession humaine. Mais la première se complait dans sa situation, s'y sent établie solidement, sait que l'aliénation en question constitue sa propre puissance, et possède ainsi l'apparence d'une existence humaine ; la seconde, au contraire, se*

¹⁷⁶ Ibid., p. 92

¹⁷⁷ Mss. 1844, p. 123

¹⁷⁸ Ibid.

*sent anéantie dans cette aliénation de son essence, y voit son impuissance et la réalité d'une existence inhumaine. »*¹⁷⁹

Marx admet que pour toutes les deux classes, la situation est « inhumaine ». Le prolétariat est la pratique de déshumanisation, il souffre de cette inhumanité dans sa vie pratique. Pourquoi la classe possédante, bien qu'elle ne soit pas soumise aux conditions « pratiques » d'aliénation, bien qu'elle ne soit pas forcée à pratiquer le travail aliéné pour survivre, présente cet état d'aliénation ?

*« Le prolétariat et la richesse sont des antinomies. Comme telles, ils constituent un tout. Ce sont deux formes du monde de la propriété privée. »*¹⁸⁰

*« [...] dans les conditions d'existence du prolétariat se trouvent condensées, sous leur forme la plus inhumaine, toutes les conditions d'existence de la société actuelle ; l'homme s'est perdu lui-même [...] »*¹⁸¹

Dans le système capitaliste, l'appropriation de l'essence d'un individu de la classe possédante est réalisée par la médiation d'aliénation des individus de la classe prolétarienne. Cet individu peut réaliser ses potentialités, peut pratiquer son activité vitale d'une façon libre et achever son affirmation personnelle. Ce sont les critères de devenir « humain » pour les hommes selon Marx; mais il ne traite pas une telle appropriation comme humaine. Parce que l'autre côté de l'antinomie démontre l'inhumanité. La « pseudo » humanisation de la classe possédante cause la déshumanisation du prolétariat.

C'est le mécanisme capitaliste et la forme de vie imposée par ce système qui aliène toute la société. Dans ce mécanisme, on observe deux entités visibles d'aliénation; la marchandise et l'argent. Marx expose son analyse détaillée à propos de marchandise dans la première section de *Capital*¹⁸²; on y trouve l'interprétation du caractère fétiche de marchandise. *Grundrisse*¹⁸³ est l'œuvre où Marx expose son investigation à propos d'argent, l'état visible d'aliénation des relations humaines. Les

¹⁷⁹ Ste. fam., p. 160

¹⁸⁰ Ibid.

¹⁸¹ Ibid., p. 161

¹⁸² Cap., p. 561, ff

¹⁸³ Grund., p. 81, ff

noyaux de cette exposition de « la métaphysique d'argent » sont déjà présents dans *Manuscrits de 1844* et *Notes sur l'ouvrage de James Mill*.

Dans *Manuscrits de 1844*, Marx déclare que l'argent est un pouvoir remplaçant l'individualité et les forces essentielles de l'homme, « *les qualités d'argent sont mes qualités et mes forces essentielles en tant que possesseur de l'argent.* »¹⁸⁴ Donc l'argent se montre comme le moyen d'une intervention à la vie humaine naturelle, l'argent n'est pas naturel, par conséquent, pas humain: « *il [l'argent] est la confusion et la permutation de toutes les propriétés naturelles et humaines.* »¹⁸⁵

L'argent est une condition pour la satisfaction des besoins et des désirs humains ; car c'est l'argent qui rend la demande de l'homme une « *demande effective* »¹⁸⁶. Marx définit la demande effective comme fondée sur l'argent et la demande sans effet fondée sur le besoin de l'homme, alors « *l'argent est l'entremetteur entre le besoin et l'objet, entre la vie et le moyen de subsistance de l'homme.* »¹⁸⁷

Que peut l'économie politique admettre à propos de l'homme dont aucun besoin n'est satisfait ? Puisque l'homme est considéré comme « *un ensemble de besoins* »¹⁸⁸ par l'économie politique, un tel homme est l'homme abstrait, l'homme non-objectivé. C'est une des conséquences contradictoires de l'économie politique.

L'argent qui est le moyen « *des objets indispensables, essentiels, pour la manifestation et l'affirmation de ses forces essentielles [des forces essentielles l'homme]* »¹⁸⁹ est la seule puissance dans le système de la propriété privée. Alors, il est un facteur qui cause la perte des qualités humaines des hommes.

L'argent étant « *la puissance aliénée de l'humanité* »¹⁹⁰ signale à « *la complète domination de la chose aliénée sur l'homme* »¹⁹¹. Cette puissance qui domine la

¹⁸⁴ Mss. 1844, p. 209

¹⁸⁵ Ibid., p. 211

¹⁸⁶ Ibid.

¹⁸⁷ Ibid., p. 208

¹⁸⁸ Ibid., p. 199

¹⁸⁹ Ibid., p. 170

¹⁹⁰ Ibid., p. 210

¹⁹¹ N. J. Mill, P. 523

société entière, le prolétariat et la classe possédante, est l'existence matérielle, objective de l'aliénation.¹⁹²

C'est avec l'économie de marché que l'argent – qui n'est pas l'invention du capitalisme – devient la puissance aliénée de l'humanité. Si l'argent est devenu le dieu sous le système capitaliste, c'est parce que le marché en est l'église.

Le marché ne désigne pas à un simple mécanisme d'échange entre les individus ; il est la conduite principale de la société. Il est l'espace des relations aliénées. Karl Polanyi analyse la relation de la société avec le marché à travers l'histoire et il expose la différence cruciale de cette relation dans le système capitaliste comparé avec les autres : le marché qui n'était « normalement » qu'une institution en fonction de la société avant le capitalisme est devenu une force déterminant la société et la forme des relations dans la société¹⁹³, autrement dit, l'économie ne s'est pas situé dans la société mais les rapports sociaux se sont situés dans l'économie et sont dominés par elle¹⁹⁴. La société « économique » est dirigée par des lois qui ne sont pas celles des hommes mais celles de marché.¹⁹⁵ Les commentaires de Polanyi sur « l'évolution » de marché sont d'une importance considérable pour la compréhension d'aliénation causée par le système capitaliste.

Étant assujetti à un tel système, aliénation est indispensable non seulement pour la société mais pour « tous » ce qui concernent les individus. C'est pourquoi, Marx ne se borne pas à décrire l'aliénation de l'individualité des hommes par la médiation de l'argent ; il s'agit aussi aliénation des « choses » dans le système de la propriété privée :

*« La propriété privée aliène non seulement l'individualité des hommes, mais encore celle des choses. Le sol n'a rien à voir dans la rente foncière, ni la machine dans le profit. »*¹⁹⁶

¹⁹² Ibid.

¹⁹³ Karl POLANYI, **Büyük Dönüşüm**, İngilizce'den çeviren: Ayşe Buğra, 6. Baskı, Politika Dizisi, İstanbul, İletişim Yayınları, 2007, p. 118

¹⁹⁴ Ibid., p. 101

¹⁹⁵ Ibid., p. 186

¹⁹⁶ Idéo. all., p. 246

Les caractéristiques intrinsèques de la nature et des produits humains ne sont plus considérées, c'est par les catégories de l'économie politique que toutes ces « choses » sont évaluées, c'est une des raisons pourquoi Marx considère l'économie politique comme la science d'aliénation.

CHAPITRE III

LA SOCIÉTÉ CIVILE-BOURGEOISE : LE TERRAIN D'ALIÉNATION RELIGIEUSE

Marx indique que la religion est une sphère d'aliénation humaine. Quoiqu'il estime ce domaine un obstacle à l'appropriation de la vie humaine, son appel aux révolutionnaires n'est pas l'abolition de la religion, mais celle de la propriété privée. La raison est qu'il considère le système de la propriété privée comme un appui de la religion. Ce n'est pas le système de la propriété privée qui a créé la religion, mais pour Marx c'est clair qu'il est une des causes fondamentales de la persistance de ce domaine comme étant une sphère d'aliénation dans les vies des hommes. La religion en tant qu'« *une conscience erronée du monde* »¹⁹⁷ trouve un champ sûr à survivre dans la société civile-bourgeoise qui est une conséquence de l'État moderne. Donc, la société civile-bourgeoise n'est pas l'espace de l'émancipation religieuse mais une cause de la dépendance religieuse. Cette constatation constitue la squelette de la critique contre Bruno Bauer dans le traité *À propos de la Question juive*.

Suivant l'analyse de Marx, Bauer fait une formulation fautive de la question juive, cette formulation est d'origine d'une supposition inexacte sur l'essence du juif : « *Bauer conçoit l'essence abstraite et idéale du juif, sa religion, comme son essence totale* »¹⁹⁸. Or, Marx ne fait pas une telle abstraction, il considère le judaïsme comme les pratiques vitales des juifs ; en plus, ces pratiques sont devenues les pratiques de toute la société, elles ne sont pas questionnées et dans ce sens elles sont estimées naturelles.

Dans ce critique, Marx donne la clé à résoudre le problème de la liberté des juifs et de toute la société dont ils forment une partie, autrement dit, « *la critique de la question juive est la réponse à la question juive* »¹⁹⁹ et la question juive n'est pas

¹⁹⁷ Cont. cr. dr. Heg., p. 59

¹⁹⁸ Qs. juive, p. 80

¹⁹⁹ Ibid., p. 49

une question des juifs seuls mais de toute la société. Marx essaie « *de briser le cadre théologique du problème* »²⁰⁰ et il exprime la ténacité du judaïsme par « *le besoin pratique* »²⁰¹, le fondement du judaïsme est en réalité « *le besoin pratique, l'égoïsme* »²⁰².

Il n'est pas étonnant que Marx essaie de briser le cadre théologique et évalue le problème considérant ses racines profanes. Cette méthode typique marxienne indique que les solutions aux problèmes théoriques sont dans la pratique. C'est un argument qui est en accord avec la perspective matérialiste de Marx. Lorsqu'il déclare le fondement du judaïsme comme le besoin pratique, il essaie de ne pas commettre la même faute avec Bauer, de ne pas considérer l'essence religieuse du juif comme son essence totale. Marx ne poursuit pas l'essence du juif dans sa religion, tout d'abord, une telle conception de l'essence est problématique pour Marx, car il ne considère pas « une essence » indépendante des pratiques des individus ; l'essence est d'un caractère social. Cette sociabilité signale aux relations de l'homme à l'homme, de l'homme à la nature, et de l'homme à l'objet. Il n'existe pas une essence religieuse à part de ces relations. C'est pourquoi, Marx recherche l'essence du juif dans le marché ; dans ses relations économiques, dans les formes de ces relations et dans des principes non inscrits dans les livres sacrés ; ce qu'il y trouve est « le besoin pratique et l'égoïsme ». Certes, le langage de Marx est incisif mais après avoir fait cette détermination à propos de l'essence de judaïsme, il identifie le juif avec le membre de la société civile en admettant que son essence est devenue l'essence de toute société. Suivant cet argument, le judaïsme devient un symbole ; isolé de son contenu idéal, religieux, il n'exprime qu'une totalité des pratiques socio-économiques et des relations correspondantes. Marx ne critique pas les juifs pour la raison qu'ils sont juifs mais pour la raison qu'ils sont « juifs », de même, il critique les chrétiens et tous les membres de la société civile parce qu'ils sont devenus « juifs » : « *En s'émancipant du trafic et de l'argent, donc du judaïsme réel et pratique, notre époque s'émanciperait du même coup* »²⁰³.

En définitive, Marx identifie le juif et l'individu résultant de la dichotomie de la société civile et de la communauté politique ; le point d'appui de cette

²⁰⁰ Ibid., p. 81

²⁰¹ Ibid., p. 88

²⁰² Ibid., p. 84

²⁰³ Ibid., p. 82

identification n'est que l'uniformité des pratiques réelles de ces deux. Alors la question de l'émancipation du juif est transformée en question de l'émancipation de toute la société, et pour Marx, la solution ne peut être que l'abolition des conditions pratiques du problème :

« La question de la capacité d'émancipation du juif se change pour nous en la question : quel élément social particulier convient-il de vaincre pour surmonter le judaïsme. Car la capacité d'émancipation du juif aujourd'hui, c'est le rapport du judaïsme à l'émancipation du monde d'aujourd'hui. »²⁰⁴

Donc, la question juive formulée par Marx, à savoir, le problème dont un de ses aspects est l'opposition « homme égoïste – citoyen abstrait » fondée sur l'opposition « État politique – société civile-bourgeoise », ne peut être résolue que par le dépassement de ses bases profanes, dont l'expression ultime est l'argent en tant que dieu.

Marx prolonge le contexte de la conscience religieuse dans son analyse à propos de l'État politique et de la société civile-bourgeoise. Certes, il réfère d'une part à la chrétienté et au judaïsme au sujet de la conscience religieuse mais il ne limite pas son étude avec ces deux. La position de l'homme en tant qu'un phénomène abstrait à l'égard de l'État et de la vie politique démontre les caractéristiques d'une religion ; la religion en tant que l'esprit de la société civile :

« [...] religieux, les membres de l'État politique le sont en raison du dualisme qui sépare vie individuelle et vie générique, vie de la société civile et vie politique ; ils sont religieux, parce que l'homme se comporte envers la vie de l'État, qui est étrangère à son individualité réelle, comme si elle était sa vraie vie ; ils sont religieux, car la religion est ici l'esprit de la société civile, la marque de l'abîme qui sépare et éloigne l'homme de l'homme. »²⁰⁵

La conscience religieuse en tant qu'une fiction d'une vie au-delà de l'individualité et de la vie réelle, trouve son objet pratique dans l'État politique. Par conséquent, l'espace de l'émancipation religieuse comme une condition de

²⁰⁴ Ibid., p. 81

²⁰⁵ Ibid., p. 66

l'émancipation humaine totale n'est pas la société civile-bourgeoise où « *l'homme ne fut pas libéré de la religion: il obtint la liberté des cultes.* »²⁰⁶

²⁰⁶ Ibid., p. 77

TROISIÈME PARTIE

LA LIBERTÉ DES HOMMES HUMANISÉS

CHAPITRE I

COMMUNISME : POSSIBLE OU NÉCESSAIRE ?

Marx considère le communisme comme le dépassement de toutes les oppositions dans lesquelles se trouvent les individus :

« Il est la vraie solution de l'antagonisme entre l'homme et la nature, entre l'homme et l'homme, la vraie solution du conflit entre l'essence et l'existence, entre l'objectivation et l'affirmation de soi, entre la liberté et la nécessité, entre l'individu et l'espèce. Il est l'énigme résolue de l'histoire et il en est conscient. »²⁰⁷

Avec le communisme, l'homme retourne à son essence « sociale » qui est considérée comme une essence « égoïste » sous le système capitaliste. Tous ces arguments « prétentieux » nous montre qu'en 1844, Marx envisageait le jour de la révolution presque comme un jour de délivrance qui amènerait le communisme. Tandis que dans *L'Idéologie allemande*, nous trouvons une définition plus modeste :

« Le communisme n'est pas pour nous un état qui doit être établi, ni un idéal d'après lequel la réalité doit se comporter. Nous appelons communisme le mouvement réel qui supprime l'état de choses actuel. Les conditions de ce mouvement découlent de la présupposition actuellement existante. »²⁰⁸

Ces deux définitions ne sont pas logiquement contradictoires, mais, il est clair qu'avec *L'Idéologie allemande* Marx a commencé à laisser de côté de préciser en détail le caractère du communisme et s'est mis à expliquer les conditions qui rendent

²⁰⁷ Mss. 1844, p. 144

²⁰⁸ Idéo. all., p. 92

possible l'établissement de ce système. Nous allons nous concentrer aussi sur « les conditions du mouvement communiste » selon Marx, et analyser le mécanisme qui rend le communisme possible au lieu de « spéculer » sur ses particularités.

Le communisme est « un progrès » ayant son fondement dans le développement historique jusqu'à jour :²⁰⁹ l'antagonisme entre le prolétariat et la bourgeoisie ; les deux classes aliénées de la société. Cet antagonisme des classes arrive à son point culminant avec le développement de la grande industrie et l'accroissement de la population qui sont deux faits corrélés. C'est l'état où « *les conditions bourgeoises sont devenues trop étroites pour contenir la richesse qu'elles ont produite.* »²¹⁰ Marx suppose qu'à cet état de l'histoire le prolétariat, le créateur de cette richesse matérielle, devient conscient du caractère contradictoire de l'organisation sociale. Alors, la condition d'une révolution communiste n'est pas une masse des individus ayant des vies aliénées, mais une telle masse des individus qui sont conscients de leurs vies aliénées comme une conséquence de la nature contradictoire de l'organisation socio-économique. Il faut que ces individus distinguent leur situation en tant qu'une classe, comme une communauté d'individus souffrant de la même aliénation, par conséquent, de la même déshumanisation résultant de la structure de la société ; c'est une nécessité définitive pour que le mouvement dialectique soit réalisé ; « *ce qui constitue le mouvement dialectique, c'est la coexistence des deux côtés contradictoires, leur lutte et leur fusion en une catégorie nouvelle* »²¹¹. Le prolétariat en tant qu'un des deux côtés contradictoires, est en effet l'initiateur de cette nouvelle catégorie. Il semble que Marx, ne doute pas que cette contradiction sera supprimée par l'action du prolétariat qui est conscient de sa situation contradictoire.

Marx expose son analyse détaillée à propos de l'état contradictoire du prolétariat, l'état qui embrasse les conditions d'une révolution communiste, dans *L'Idéologie allemande*. La production matérielle des individus, la division du travail,

²⁰⁹ John C. O'BRIEN se sert du terme « *ethico-logic* » pour exprimer la structure du développement dans l'histoire selon Marx. Il admet que Marx a fondé des principes éthiques positifs à partir de ses critères d'harmonie et de liberté. La structure *ethico-logic* désigne au progrès dans l'histoire envers cet harmonie et liberté. Selon O'Brien cet *ethico-logic* est purement empirique parce qu'il justifie ce que se produisent en pratique.

(John C. O'BRIEN, « Karl Marx and Bourgeois Morality », **International Journal of Social Economics**, Vol. 9, Iss 4, pg 42, 18 pgs, Bradford, 1982, p. 57)

²¹⁰ Mnf. com., p. 81

²¹¹ Msr. phil., p. 102

les forces productives et la forme des rapports dans la société – laquelle Marx nomme « l'état social » alternativement – constituent les bases de l'analyse. On y observe que Marx ne se borne pas à exposer uniquement l'état contradictoire des forces productives et de l'état social, mais il décrit une autre opposition qui peut être considérée comme une représentation de cette contradiction fondamentale dans le domaine politique : l'opposition de l'intérêt particulier à l'intérêt commun, et il dévoile le rôle crucial de l'État, l'institution qui se manifeste comme le représentant de l'intérêt commun.

Lorsque Marx examine l'histoire, il observe des différents modes de productions qui succèdent l'un l'autre ; des individus, leurs consciences, leurs rapports sociaux et par conséquent des idéologies, des systèmes moraux, philosophiques, métaphysiques, juridiques ; des institutions politiques, qui sont tous conditionnés par le mode de production de l'époque. La clé pour le dépassement du mode de production capitaliste – qui n'est qu'un des modes de production dans l'histoire des hommes – est la contradiction qui apparaît entre la conscience, les forces productives et l'état social²¹² ; cette contradiction est engendrée par la division du travail. Donc la suppression de cette contradiction n'est possible qu'avec la suppression de la division du travail et de la propriété privée dont elle est le résultat ; la révolution communiste a son origine dans cette contradiction. C'est pourquoi, il nous faut d'abord analyser les différents facteurs en contradiction afin d'entendre le mécanisme qui rend la révolution possible selon le point de vue de Marx.

La conscience qui est déclarée par Marx comme un des facteurs en contradiction, « *est un produit social* »²¹³ d'après la perspective matérialiste, on ne peut pas s'agir d'une conscience « universelle » ou « éternelle » au-dessus des consciences des individus. Donc il n'y a pas « une seule conscience » au-delà des individus, mais il s'agit « des consciences » qui n'ont pas des existences autonomes, indépendantes de la vie matérielle des hommes, de leur production et des rapports

²¹² Marx, après avoir annoncé ces trois facteurs de la contradiction, il en élimine la conscience et les réduit à deux : « *Toutes les collisions de l'histoire ont donc, à notre idée, leur origine dans la contradiction entre les forces productives et la forme des relations* » (Idéo. all., p. 114). Il utilise « l'individualité » et « l'existence » au lieu de la conscience dans les sections qui suivent. En effet, selon la suite de l'argumentation de Marx dans *L'Idéologie allemande*, ce n'est pas la conscience qui entre en contradiction, mais il s'agit de l'individu qui devient conscient de la contradiction entre son individualité, l'état social et les forces productives.

²¹³ Idéo. all., p. 89

entre eux. La conscience étant un produit social, la formation de « l'idée » du communisme dans les consciences est un fait historique. Marx expose quelques étapes de cette formation dans *La Sainte famille* avec des extraits de Helvétius, D'Holbach et Bentham.²¹⁴ Alors le discours de Marx sur le communisme ne nous laisse pas traiter « l'idée du communisme » comme une révélation dans les consciences. Cet état de conscience a ses racines dans les luttes antérieures à l'époque. De l'autre côté Marx admet qu'il peut avoir des cas où « *la conscience peut réellement s'imaginer qu'elle est autre chose que la conscience de la pratique existante* »²¹⁵. Ces cas sont les résultats de la division du travail en tant que le travail matériel et intellectuel. D'où Marx classe la théologie, la philosophie et la morale comme les productions de la conscience émancipée du monde.²¹⁶ La différence entre le communisme en tant qu'une idée et les « idéologies » est que Marx pose le premier comme étant un état réalisable dans la pratique réelle des individus, tandis que les autres sont des représentations d'un monde fictive et reste dans le domaine de la conscience, et « *ce que la conscience fait toute seule est du reste sans le moindre intérêt.* »²¹⁷ Donc, « la légitimité » dont les idéologies manquent est livrée à « l'idée du communisme » grâce à l'existence des conditions matérielles qui le rend réalisable : « *Généralement parlant, des idées ne peuvent rien mener à bonne fin. Pour mener à bonne fin les idées, il faut les hommes, qui mettent en jeu une force pratique* »²¹⁸. Alors, l'union de la conscience communiste et l'action du prolétariat constitue la base de la réalisation du communisme, laquelle est exprimée par Marx avec l'expression de « praxis ».

Les forces productives qui constituent un autre facteur de la contradiction désignent à la totalité des divers éléments et des modes concernant l'acte de production. Ainsi, elles signalent à un sens plus étendu que la capacité de produire des individus. Les instruments de production, les inventions, le mode de collaboration qui est lié au mode de production déterminé y sont aussi compris. D'après ce point de vue, les forces productives englobent tous concernant la production des hommes. Leur développement est le motif principal du progrès « total » dans l'histoire. Ce progrès total ne peut être achevé qu'avec l'établissement

²¹⁴ Ste. fam., p. 247

²¹⁵ Idéo. all., p. 90

²¹⁶ Ibid., p. 90

²¹⁷ Ibid.

²¹⁸ Ste. fam., p. 235

de l'ordre ou de l'état social correspondant au niveau du développement des forces productives. Donc, une révolution dans l'ordre social nécessite l'évolution des forces productives jusqu'à un certain niveau. De cette manière, il est convenable d'admettre que la révolution a d'abord une base « matérielle ». Mais, il est clair que seule cette base matérielle n'est pas la cause suffisante d'une révolution. Il faut que la masse des individus aliénés – le prolétariat – se rende compte de la contradiction entre les forces productives et l'état social afin de réaliser la révolution qui sert à rétablir la balance entre les deux.

Selon Marx, la contradiction mentionnée ci-dessus se montre comme un état d'incomplètement chez le prolétariat, car « *la seule relation qu'ils [les prolétaires] aient encore avec les forces productives et avec leur propre existence, le travail, a perdu chez eux toute apparence d'activité personnelle (Selbstbetätigung) et ne se maintient en vie qu'en végétant.* »²¹⁹ Il s'ensuit que les conditions des activités propres des individus et celles de leurs rapports réciproques constituent l'élément essentiel de la formation de leurs individualités d'après Marx, autrement dit ces conditions répondent « *à leur mode réel, à leur existence* »²²⁰. Il est donc nécessaire que les individus distinguent le caractère incomplet de leur existence qui est la conséquence du travail devenu abstrait, afin d'éliminer le désaccord entre les forces productives et l'état social.

Marx indique qu'il peut aussi avoir des cas où « *la théologie, la morale, la philosophie entrent en contradiction avec des conditions sociales existantes* »²²¹, autrement dit, la contradiction peut se montrer dans le domaine théologique, philosophique ou morale. Cela ne serait rien d'autre que la conséquence de la contradiction des forces productives avec des conditions sociales existantes. Donc, cette contradiction fondamentale peut manifester des réflexions super-structurelles, d'où la critique purement morale du capitalisme. Il est possible d'évaluer cette critique comme étant une conséquence du caractère inhumain du système ou du manque de cohérence dans la totalité de l'ordre mondial qui renferme un désaccord insupportable pour les individus. Donc la critique purement morale du capitalisme ne constitue pas une raison principale pour l'établissement d'un nouvel état social, mais

²¹⁹ Idéo. all., p. 123

²²⁰ Ibid., p. 119

²²¹ Ibid., p. 90

elle peut-être considérée comme une représentation de l'inhumanité du système capitaliste dans les consciences²²².

Il est évident que pour Marx, la formation de la conscience communiste trouve ses conditions dans la pratique. La prémisse d'une telle conscience est le résultat de l'état historique où la distinction de l'individualité « personnelle » et l'individualité « accidentelle » des prolétaires se manifeste ; c'est une autre formulation de l'état d'incomplètement des individus. Il faut que l'aliénation « devienne une puissance intolérable »²²³ en créant « la masse de l'humanité comme étant absolument “sans propriété” et en même temps en contradiction avec un monde existant de la richesse et de la culture »²²⁴. Le communisme étant l'action du prolétariat « ne peut exister qu'en tant qu'existence “ressortissant à l'histoire universelle” »²²⁵. Alors Marx conçoit le prolétariat comme une classe rattachée « directement à l'histoire universelle »²²⁶. Le moment où les forces productives deviennent « les forces destructives »²²⁷ pour cette classe, la révolution devient nécessaire afin de « renverser la classe dominante »²²⁸ et de « se débarrasser de tout le vieux fatras »²²⁹ de la société précédente. Le mouvement pratique communiste est obligatoire pour la transformation de la société et même pour le renforcement de la conscience communiste. Cette corrélation entre la conscience et l'activité révolutionnaire se montre clairement dans l'argument suivant : « Dans l'activité révolutionnaire le changement de soi-même coïncide avec la modification des conditions »²³⁰. Puisque « les circonstances font les hommes tout autant que les hommes font les circonstances »²³¹, on ne devient communiste qu'en révoltant dans la pratique, et c'est la révolte dans la pratique qui renforce la conscience communiste. Ainsi expose Marx la formation révolutionnaire du prolétariat comme un côté de l'antagonisme de classes dans la société.

²²² Voir comment Marx évalue « la conscience » dans Manifeste du parti communiste: « Est-il besoin d'aller au fond des choses pour comprendre qu'avec les conditions de vie des hommes, avec leurs relations sociales, avec leur existence sociale, leurs représentations, leurs conceptions et leurs notions, en un mot leur conscience, changent aussi ? » (Mnf. com., p. 98)

²²³ Idéo. all., P. 93

²²⁴ Ibid.

²²⁵ Ibid.

²²⁶ Ibid.

²²⁷ Ibid., p. 96

²²⁸ Ibid.

²²⁹ Ibid.

²³⁰ Ibid., p. 232

²³¹ Ibid., p. 97

Nous avons déjà remarqué que la contradiction dans laquelle se trouve l'individu est engendrée fondamentalement par la division du travail. Marx présente « *la contradiction entre l'intérêt de l'individu particulier ou de la famille particulière et l'intérêt commun de tous les individus qui ont des rapports ensemble* »²³² comme une conséquence de la division du travail, mais dans une échelle plus grande. Ce qui est d'une importance capitale à propos de cette contradiction est que « l'État » constitue la forme indépendante de ce qu'on appelle intérêt commun.²³³ Marx considère l'État comme un instrument de la classe dominante, qui sert à présenter son intérêt comme l'intérêt général. C'est pourquoi, la perception de l'État comme l'intérêt commun n'est qu'une illusion.²³⁴ Alors, dans le cas du renversement du système capitaliste, le prolétariat qui est censé supprimer la vieille forme des relations, doit « *d'abord conquérir la puissance politique, pour représenter de nouveau son intérêt comme l'intérêt général* »²³⁵.

La condition fondamentale pour le prolétariat de devenir communiste est la déshumanisation qu'il affronte. Que dit-il Marx à propos d'un communiste qui n'est pas prolétaire, comme Marx lui-même ? « [...] *la conscience communiste, qui peut naturellement se former également dans les autres classes grâce à la compréhension de la situation de cette classe [...]* »²³⁶. Marx ne fournit pas de nombreuses explications sur ce sujet et ce n'est pas facile de découvrir ce que signifie le terme « compréhension » dans ce contexte. Cette expression vague nous force encore une fois à réfléchir sur la position ou l'attitude des non-prolétaires à propos d'une révolution communiste en tenant compte de l'étendue de la notion d'« aliénation » dans la société.

Marx interprète aliénation comme un problème de structure ou de système. C'est un problème embrassant tous les individus de la société; mais comme on a déjà indiqué dans la partie précédente,²³⁷ l'aliénation ne démontre pas un caractère homogène pour la société entière. Ce problème systématique crée d'une part une masse d'individus qui vivent dans une aliénation totale, et d'autre part, des individus qui ont clairement beaucoup plus de choses à perdre que leurs chaînes – qui sont

²³² Ibid., p. 91

²³³ Ibid.

²³⁴ Ibid., p. 92

²³⁵ Ibid., p. 91

²³⁶ Ibid., p. 96

²³⁷ Voir p. 48, ff dans ce travail

aliénés aussi, quoiqu'il s'agit d'une différenciation cruciale entre les genres d'aliénation de ces deux classes. « *L'état d'aliénation* »²³⁸ qu'affrontent les capitalistes, n'est pas considéré comme une raison suffisante pour eux de participer au mouvement révolutionnaire. Leur engagement nécessite la perception d'une révolution communiste comme étant « *l'émancipation universelle de l'homme* »²³⁹ et pas comme une rébellion des ouvriers demandant des simples améliorations dans les conditions de leur vie aliénée.

Le communisme qui est une étape historique exige la révolution comme action du prolétariat en tant qu'une classe universelle. En tant qu'une étape historique, il a ses prémisses dans l'histoire, ce qui veut dire ; l'histoire fournit les conditions nécessaires d'une révolution communiste :

*« Il est vrai que, dans son mouvement économique, la propriété privée s'achemine d'elle-même vers sa dissolution ; mais elle ne le fait que par une évolution indépendante d'elle, inconsciente, se réalisant contre sa volonté, conditionnée par la nature de la chose, uniquement parce qu'elle produit le prolétariat en tant que prolétariat, la misère consciente de sa misère morale et physique, l'aboutissement conscient de son aboutissement et, pour cette raison, essayant de se supprimer lui-même. »*²⁴⁰

Il s'ensuit de ce qui précède que Marx ne prévoit pas que le capitalisme – pour être plus concret : les capitalistes – peut créer des institutions qui peuvent servir à maintenir le système tant qu'il est, qui sont capables de faire contrepoids à la formation de la conscience révolutionnaire des masses. En effet ce qui renverse le capitalisme c'est le capitalisme lui-même en préparant les conditions de son renversement d'une façon « inconsciente ». De l'autre côté Marx refuse de formuler l'histoire ultérieure comme le but de l'histoire antérieure. C'est pourquoi, il annonce que « *dans la pratique, les communistes traitent [donc] comme inorganiques les conditions produites par la production et commerce passés, sans s'imaginer toutefois que les générations passées avaient eu comme plan ou comme destination de leur*

²³⁸ Mss. 1844, p. 123

²³⁹ Ibid., p. 121

²⁴⁰ Ste. fam., p. 160, ff

fournir des matériaux et sans croire que ces conditions étaient inorganiques pour les individus qui les créaient »²⁴¹.

On arrive à la conclusion suivante ; Marx ne veut pas interpréter le communisme : le dépassement du système de la propriété privée et la suppression d'aliénation, comme le but de l'histoire, bien que ce soit l'histoire antérieure qui prépare les conditions de ce dépassement. Il veut clairement éviter d'attribuer « un but » à l'histoire, car une telle attribution nécessiterait la personnification de celle-ci, autrement dit, attribuer un but à l'histoire c'est de le considérer comme un sujet « déterminant » au dessus des individus. Une telle compréhension ne correspondrait pas à la conception marxienne de l'histoire. Pour Marx, l'histoire, c'est l'histoire des hommes et la personnification de l'histoire implique des individus « non personnifiés ». Admettre que l'histoire a un but, c'est de considérer l'histoire comme sujet et les individus comme prédicats.

Il est évident que la tension qui se montre au sujet de la possibilité du communisme – est-ce que cette possibilité peut demeurer comme telle, ou sera-t-elle nécessairement réalisée ? – a son origine dans l'appropriation méthodique de la dialectique hégélienne par Marx et l'application de celle-ci aux processus historiques. Saisir un développement dialectique dans l'histoire conduit Marx à considérer le communisme comme une étape inévitable qui est la fusion des deux côtés contradictoires²⁴² coexistant sous le système capitaliste en une catégorie nouvelle. Mais, de l'autre côté, Marx qui critique gravement la conception de l'histoire hégélienne, paraît d'être mal à l'aise en raison du risque d'être confondu avec Hegel. Parce que d'un côté, il refuse d'admettre que l'histoire a un but, mais de l'autre côté, le mouvement dialectique qu'il détecte dans l'histoire lui force de présenter le communisme comme un but. Alors, quoiqu'il ne traite pas le communisme comme le but de l'histoire, il semble qu'il est possible d'argumenter que le communisme est rationnellement un but du mouvement dialectique. C'est pourquoi Marx tente de clarifier l'usage de l'expression de « but » de l'histoire : « [...] ce qu'on désigne par les mots fin, but, germe, idée de l'histoire antérieure

²⁴¹ Idéo. all., p. 119

²⁴² Msr. phil., p. 102

n'est qu'une abstraction de l'histoire ultérieure, une abstraction de l'influence active que l'histoire antérieure exerce sur l'histoire postérieure. »²⁴³

Lorsque nous essayons de réconcilier les opinions de Marx sur la possibilité du communisme, nous arrivons au résultat suivant: le communisme peut seulement être – selon Marx, il « doit » être – le but des hommes ou d'une classe mais pas le but de l'histoire bien qu'il puisse être « interprété » comme tel. Il n'existe pas une histoire au-delà des hommes qui détermine, au contraire, c'est lui qui est déterminé. Bien que les conditions pratiques d'une révolution soient prêtes, la révolution se produit si et seulement si les révolutionnaires actent en pratique, autrement dit le communisme ne se produit pas mécaniquement.

²⁴³ Idéo. all., p. 94

CHAPITRE II

LA PRODUCTION LIBRE : LA CONDITION D'« HUMANISATION MARXIENNE »

La révolution est l'établissement des conditions sociales lesquelles requiert le niveau de développement des forces productives jusqu'au jour. Dans le cas de la révolution communiste, ce rétablissement a une différence évidente, comparé avec ceux qui sont réalisés par les révolutions antérieures. La révolution communiste est censée anéantir l'antagonisme des classes « *qui ont pris des formes différentes aux diverses époques* »²⁴⁴ de l'histoire. Donc, même si ils sont plus humains, les nouveaux états sociaux amenés avec les révolutions dans l'histoire des hommes, ils ont conservé la structure antagoniste de la société. Ce qui signifie que « *l'exploitation d'une partie de la société par l'autre est un fait commun à tous les siècles passés.* »²⁴⁵

Ainsi, Marx nous donne la possibilité de considérer le communisme comme une « humanisation totale » puisqu'il n'implique aucun facteur inhumain comme l'héritage des régimes anciens ; la révolution communiste étant « *la rupture la plus radicale avec les rapports de propriété traditionnels* »²⁴⁶ désigne à l'anéantissement total de l'inhumanité résultant du système capitaliste et à la terminaison de l'exploitation qui était commune dans toutes les époques de l'histoire jusqu'au jour.

Nous avons déjà indiqué que Marx a mis l'accent sur les conditions inhumaines de la vie des hommes sous le système capitaliste qui possède en effet les conditions matérielles nécessaires pour une vie humaine. Il déclare explicitement que c'est « *la puissance inhumaine qui règne* »²⁴⁷ au capitalisme. Il ne serait pas faux d'admettre que pour Marx, les hommes ne sont pas humains dès qu'ils naissent, mais ils

²⁴⁴ Mnf. com., p. 99

²⁴⁵ Ibid.

²⁴⁶ Ibid. p. 100

²⁴⁷ Mss. 1844, p. 196

deviennent humains sous certaines circonstances ; donc il existe « des critères » d'être humain. Ces critères, comme déjà indiqué dans la première partie,²⁴⁸ ne sont pas d'une nature « éternelle » mais dépendants du niveau du développement des forces productives et de l'organisation sociale correspondants à l'époque. Il suffit de nous rappeler les critiques de Marx à propos de l'émancipation politique afin d'entendre la transition dans la signification du concept « humain ». Marx présume « *une forme ultime de l'émancipation humaine en général* »²⁴⁹ qui sera réalisée avec l'établissement du communisme, mais de l'autre côté il remarque que l'émancipation politique est « *la dernière forme de l'émancipation humaine à l'intérieur de l'ordre mondial tel qu'il a existé jusqu'ici* »²⁵⁰. Nous en dérivons que « la forme » de l'émancipation humaine est dépendante de l'ordre mondial auquel les hommes sont soumis. Par conséquent, Marx n'évalue pas la propriété privée qui est consacrée par le capitalisme, l'ordre mondial du jour, comme étant une erreur ou un mal éternel, au contraire il le pose comme une exigence pour la réalisation de la vie humaine dans une époque de l'histoire ; « *la vie humaine avait besoin de la propriété privée pour se réaliser* »²⁵¹. Mais, pour Marx, cette époque est près de se terminer, car : « *elle [la vie humaine] a maintenant besoin de l'abolition de la propriété privée* »²⁵². La raison en est que le système de la propriété privée qui est arrivée à un certain niveau, a créé une masse des hommes qui sont réduits « *aux besoins vitaux les plus élémentaires* »²⁵³, une masse des hommes dont la réalisation de ses forces essentielles est devenue impossible, une masse des hommes aliénés. Marx déduit la fin du rôle historique de la propriété privée et annonce sa négation comme la médiation nécessaire pour l'établissement du communisme. Alors, le communisme qui est un changement radical de l'ordre mondial fournit les conditions de la liberté « ultime » des hommes selon Marx ; cela n'est que la liberté de « *la réalisation des forces essentielles de l'homme* »²⁵⁴ dont l'intermédiaire est le travail en tant que l'activité vitale.

Cependant, le travail sous le système communiste diffère essentiellement du travail « forcé » au capitalisme. Le premier est le moyen de « devenir humain » pour

²⁴⁸ Voir p. 30 dans ce travail

²⁴⁹ Qs. juive, p. 60

²⁵⁰ Ibid.

²⁵¹ Mss. 1844, p. 206

²⁵² Ibid.

²⁵³ Ibid., p. 65

²⁵⁴ Ibid., p. 196

l'homme, dans lequel s'affirme sa particularité propre²⁵⁵, tandis que le deuxième est en effet un acte de déshumanisation, car sous le système capitaliste la majorité des individus travaillent pour « *procurer un moyen de vie* »²⁵⁶, donc pour eux, « *travailler n'est pas vivre* »²⁵⁷. Élimination de la déshumanisation nécessite la suppression de l'activité aliénée qui cause la perte de l'homme dans l'objet, c'est-à-dire dans le produit.

Le communisme ramène « *la création d'un nouveau mode de production et d'un nouvel objet de la production* »²⁵⁸ en délivrant le caractère social à l'acte de production, aux producteurs et aux produits. Donc, ce que Marx prévoit avec la nouvelle organisation du travail qui sera établie par le communisme est un changement vers la socialisation, non seulement de l'homme en tant que producteur, mais aussi celle de l'objet. Il s'agit d'un nouveau rapport de l'homme à l'objet : le rapport de l'homme social à l'objet social. La socialisation de l'objet signifie que l'homme « *devient lui-même pour soi un être social, [...] la société devient pour lui un être présent dans cet objet* »²⁵⁹. L'objet social qui est exprimé aussi l'objet humain par Marx est considéré comme l'opposé de l'objet aliéné, ainsi Marx pose la socialisation comme l'antidote de l'aliénation.

La suppression de l'état étranger de l'objet par rapport à l'homme indique aussi un changement des « sens » humains envers cet objet qui est devenu le résultat immédiat de l'objectivation de son essence humaine au moyen de la mise en pratique de ses forces essentielles. Le changement radical du mode de production qui a pour conséquence l'appropriation de l'essence sociale de l'homme crée « *le sens humain qui correspond à toute la richesse de l'essence de l'homme et de la nature* »²⁶⁰.

²⁵⁵ N. J. Mill, p. 528

²⁵⁶ Ibid.

²⁵⁷ Ibid.

²⁵⁸ Mss. 1844, p. 185

²⁵⁹ Ibid., p. 150

²⁶⁰ Ibid., p. 151

CONCLUSION

« *Bien formuler la question, c'est la résoudre* »²⁶¹. Les « dichotomies » engendrées par le système capitaliste constituent le squelette de la formulation « du problème » pour Marx. Ce qui est problématique c'est la vie aliénée et décomposée de l'individu. C'est un individu dont la vie générique et la vie individuelle sont séparées et même opposées, un individu qui mène une vie duale en tant qu'un membre de la communauté politique et un membre de la société civile-bourgeoise. La structure antagonique de l'organisation sociale a pour conséquence l'opposition totale de l'intérêt privé à l'intérêt générale. L'individu soumis au système capitaliste est forcé à exercer du travail abstrait afin de se procurer les conditions nécessaires pour végéter, il se trouve dans un état d'incomplètement qui le force à déplacer envers des domaines illusoire pour arriver à un état de conscience pleinement satisfait. Mais, cette satisfaction n'amène qu'un bonheur illusoire²⁶², ainsi la religion se montre comme un de ces domaines.

La justice et la morale dont les principes et les normes sont formulés par le système capitaliste, et qui sont pourtant annoncés « éternels », ne sont que des sphères d'aliénation qui orientent les comportements des individus en faveur du système. C'est pourquoi la critique du capitalisme et de toutes ses institutions a comme objectif de désillusionner l'individu, d'exposer les bases de sa pauvreté matérielle et spirituelle, et de le rendre conscient de la déshumanisation qu'il affronte.

Alors ce que Marx déclare aux individus soumis au système capitaliste peut être résumé comme suivant: « Vos activités qui forment vos individualités sont d'une nature inhumaine, donc vous menez une vie inhumaine, vos consciences conditionnées par vos vies aliénées sont détachées de cette réalité: vous êtes des hommes pas encore humanisés. »

²⁶¹ Qs. juive, p. 49

²⁶² Cont. cr. dr. Heg., p. 59

Marx, qui conçoit le capitalisme et le communisme comme deux époques historiques consécutives, décrit le premier avec tous ses aspects qui conditionnent les vies et les consciences des individus, et expose les conditions nécessaires de son dépassement qui sont formées par le capitalisme lui-même. Il présuppose un moment où l'individu aliéné se rend compte de son état aliéné, se débarrasse de toutes les illusions engendrées par les diverses sphères d'aliénation et se dirige vers une révolution qui résulterait en un changement radical dans l'ordre mondial. Cette présupposition concernant l'attitude de l'individu qui se situe à « la frontière » des deux époques de l'histoire est un appui fondamental de la possibilité d'une révolution communiste.

Lorsque nous considérons toutes les déterminations au sujet des attributs de l'individu soumis au système capitaliste, lesquelles nous avons évalué le long de ce travail, il est possible d'argumenter que la critique du capitalisme a un aspect moral. Mais, cet argument exige une évaluation différente de la morale qui la considère comme une sphère d'aliénation, car cette compréhension « étroite » de la morale est loin d'être une base solide pour un tel argument. On est donc obligé à « déduire » des normes d'une morale extrinsèque au capitalisme et aux époques antérieures qui ne peuvent être formés qu'autour de la notion de « l'humanisation » sur laquelle Marx fait l'accent dans ses œuvres de jeunesse. De cette façon, il devient possible de formuler une morale avec « les critères » qu'il nous fournit.

Cette morale a comme principe la conformité de la vie de l'homme à une forme humaine. Elle est une morale « positive » : elle n'annonce pas des prohibitions aux individus, mais elle « pose » un objectif à achever et indique les conditions qui sont nécessaires d'établir afin de réaliser cet objectif.

Nous avons observé que Marx, qui ne se considère pas comme un moraliste, évite de critiquer l'économie politique en tant que la science « instrumentale » du capitalisme, avec les catégories de la morale, mais il est aussi évident qu'il ne se borne pas à la critiquer avec les catégories de l'économie politique. Il fait l'usage des notions d'« humain » ou d'« inhumain » dans l'entier de ses déterminations à propos du capitalisme, ce qui nous indiquent que Marx a attaqué l'économie politique avec des catégories qui lui sont extérieurs. La possibilité d'évaluer les critères de devenir « humain » en tant que des critères moraux signifie la possibilité du domaine éthique

dans les oeuvres de Marx. Ainsi, le discours de Marx, en tant qu'un discours dans le domaine des sciences sociales peut être considéré comme une représentation « d'une éthique d'humanisation ».

L'humanisation en question ne désigne pas à acquérir une forme de vie qui est précisée d'une manière indépendante du développement réel, historique. C'est-à-dire, il ne s'agit pas d'une vie qui se conforme à des normes ahistoriquement déterminées. Au contraire, l'humanisation signale à une vie qui s'accorde avec la richesse matérielle et la perfection sociale achevées à l'époque actuelle. De cette manière, elle nécessite l'établissement des conditions correspondantes au niveau du développement des forces productives. Avec ce rétablissement de l'organisation sociale, l'homme est censé être sur un terrain de liberté humain.

De cette façon, la conception d'« humain » qui constitue le rôle central dans la critique marxienne du système capitaliste, nous démontre la dimension morale de cette critique qui peut être interprétée comme une pratique de l'éthique d'humanisation. Car, ce que Marx demande pour les hommes n'est rien d'autre que la convenance de leurs vies à une forme humaine. Donc la dimension morale du discours marxien nous présente la possibilité de l'appel suivant : « les hommes doivent vivre humainement ». Les critères d'une telle vie sont fournis par la critique marxienne du capitalisme, de l'économie politique, de la religion, de la philosophie et de la moralité bourgeoise.

BIBLIOGRAPHIE

A. Œuvres

ALTHUSSER Louis, **Pour Marx**, Avant-propos de Étienne Balibar, Paris, La Découverte, 1996

BRENKERT George G., **Marx'ın Özgürlük Etiği**, Yayına hazırlayan : Can Kurultay, İngilizceden çeviren : Yavuz Alogan, İnceleme dizisi, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 1998

COHEN Gerald A., **Karl Marx's Theory of History : A Defence**, Oxford, Princeton University Press, 2001

ELSTER Jon, **Making Sense of Marx**, Edited by G. A. Cohen, Jon Elster and John Roemer, Cambridge, Cambridge University Press and Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1999

GERAS Norman, **Marx and Human Nature: Refutation of a Legend**, London, Verso Editions and NLB, 1983

HEGEL Georg W. F., **Principes de la philosophie du droit**, Texte présenté, traduit et annoté par Robert Derathé, Bibliothèque des textes philosophiques, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1998

LUKES Steven, **Marksizm ve ahlâk**, Yayına hazırlayan : Abdullah Yılmaz, İngilizceden çeviren : Osman Akınhay, İnceleme dizisi, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 1998

MARX Karl, **À propos de la Question juive**, dans Karl Marx Philosophie, Édition établie et annotée par Maximilien Rubel, Traduction par Maximilien Rubel avec la collaboration de Louis Évrard et Louis Janover, Gallimard, 1982

MARX Karl, **Le Capital (Livre premier)**, dans Karl Marx Œuvres I Économie, Bibliothèque de la Pléiade, Édition établie, présentée et annotée par Maximilien Rubel, Traductions par Maximilien Rubel, avec la collaboration de Louis Évrard et de Louis Janover, Éditions Gallimard, 1982

MARX Karl, **Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel**, dans Karl Marx Œuvres philosophiques, Volume I, Édition revue et augmentée par Jean-Jacques Rospaud, Traduites de l'allemand par J. Molitor, Paris, Éditions Champ Libre, 1981

MARX Karl, **Critique du droit politique hégélien**, Traduction et introduction de Albert Baraquin, Paris, Éditions sociales, 1975

MARX Karl, **Différence de la philosophie naturelle chez Démocrite et Épicure**, dans Karl Marx Œuvres III Philosophie, Bibliothèque de la Pléiade, Édition établie, présentée et annotée par Maximilien Rubel, Traductions par Maximilien Rubel, avec la collaboration de Louis Évrard et de Louis Janover, Éditions Gallimard, 1982

MARX Karl, **Discours sur le libre-échange**, dans Karl Marx Œuvres I Économie, Bibliothèque de la Pléiade, Édition établie, présentée et annotée par Maximilien Rubel, Éditions Gallimard, 1982

MARX Karl, **Grundrisse / 1. Chapitre de l'Argent**, Traduit par Roger Dangeville, Paris, Éditions Anthropos, 1968

MARX Karl, **L'Idéologie allemande**, dans Karl Marx Œuvres philosophiques, Volume II, Édition revue et augmentée par Jean-Jacques Raspaud, Traduites de l'allemand par J. Molitor, Paris, Éditions Champ Libre, 1981

MARX Karl, **Manuscrits de 1844**, Traduction inédite de Jacques-Pierre Gougeon, Introduction, notes, bibliographie et chronologie de Jean Salem, Paris, GF Flammarion, 1996

MARX Karl, **Misère de la philosophie**, Paris, Bureau d'éditions, 1937

MARX Karl, **Notes sur l'ouvrage de James Mill**, dans Karl Marx Œuvres philosophiques, Volume II, Édition revue et augmentée par Jean-Jacques Raspaud, Traduites de l'allemand par J. Molitor, Paris, Éditions Champ Libre, 1981

MARX Karl, **Philosophie épicurienne (Cahiers d'étude)**, dans Karl Marx Œuvres III Philosophie, Bibliothèque de la Pléiade, Édition établie, présentée et annotée par Maximilien Rubel, Traductions par Maximilien Rubel, avec la collaboration de Louis Évrard et de Louis Janover, Éditions Gallimard, 1982

MARX Karl, ENGELS Friedrich, **Critique du programme du parti ouvrier allemand (Critiques des programmes de Gotha et d'Erfurt)**, dans Karl Marx Œuvres I Économie, Bibliothèque de la Pléiade, Édition établie, présentée et annotée par Maximilien Rubel, Éditions Gallimard, 1982

MARX Karl, ENGELS Friedrich, **Manifeste du parti communiste**, Édition revue, augmentée et annotée par Gérard RAULET, Présentation et traduction par Émile Bottigelli, Paris, GF Flammarion, 1998

MARX Karl, ENGELS Friedrich, **La Sainte famille**, dans Karl Marx Œuvres philosophiques, Volume I, Édition revue et augmentée par Jean-Jacques Raspaud, Traduites de l'allemand par J. Molitor, Paris, Éditions Champ Libre, 1981

PAŞUKANIS Evgeny B., **Genel Hukuk Teorisi ve Marksizm**, Çeviren : Onur Karahanoğulları, Editör : Kerem Ünüvar, İstanbul, Birikim Yayınları, 2002

POLANYI Karl, **Büyük Dönüşüm**, İngilizce'den çeviren: Ayşe Buğra, 6. Baskı, Politika Dizisi, İstanbul, İletişim Yayınları, 2007

B. Articles

BUCHANAN Allen E., « Marx, Morality, and History : An Assesment of Recent Analytical Work on Marx », **Ethics**, Vol. 98, No. 1, pp. 104-136, Oct. 1987

ELLIOT John E. « Moral and Ethical Considerations in Karl Marx's Robust Vision of the Future Society », **International Journal of Social Economics**, Vol. 14, Iss 10, pages 3-26, 1987

KESKİN Ferda, « Çağdaş Marksizmde Adalet Tartışmaları », **Felsefe Tartışmaları**, 34. Kitap, İstanbul, Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2005

LÖWITH Karl, « Man's Self-Alienation in the Early Writings of Marx », **Karl Marx's social and political thought: Critical assessments**, Volume 1, London and New York: Routledge, pages 372-92, 1990, Previously published: [1954].

O'BRIEN John C., « Karl Marx and Bourgeois Morality », **International Journal of Social Economics**, Vol. 9, Iss 4, pg 42, 18 pgs, Bradford, 1982

REIMAN Jeffrey, « Moral philosophy: The critique of capitalism and the problem of ideology », **Cambridge Companions Online**, Cambridge University Press, 2006

RUBEL Maximilien, « Science, éthique et idéologie », **Marx critique du marxisme**, Critique de la politique, Petit Bibliothèque de Payot, Paris, 2000

SHERMAN Howard, « Marxism and Humanism », **International Journal of Social Economics**, Vol. 19, Iss 7, 8, 9 ; pg. 58, 13 pgs, Bradford, 1992

WOOD Allen W., « The Marxian Critique of Justice », **Philosophy and Public Affairs**, Vol. 1, No.3, pp. 244-282, Spring, 1972

C. Lettres

MARX Karl, « Marx à Ruge (Kreuznach, septembre 1843) » « **Correspondance entre Marx et Ruge** », dans Karl Marx Œuvres philosophiques, Volume II, Édition revue et augmentée par Jean-Jacques Rospaud, Traduites de l'allemand par J. Molitor, Paris, Éditions Champ Libre, 1981, P : 589 - 603

ÖZGEÇMİŞ**İbrahim Eylem DOĞAN**

| | |
|---------------------------------|--|
| Doğum yeri / yılı: | Bakırköy / 1976 |
| 2005 – 2008 | Galatasaray Üniversitesi Felsefe Bölümü Yüksek Lisans |
| 2004 – 2005 Bahar Dönemi | Galatasaray Üniversitesi Felsefe Bölümü Yüksek Lisans / Özel Öğrenci |
| 2000 – 2004 | Rieter Management AG, Winterthur / İsviçre Bilgi işlem projeleri yöneticisi, finansal analist |
| 1995 – 2000 | Orta Doğu Teknik Üniversitesi Endüstri Mühendisliği Bölümü Lisans Orta Doğu Teknik Üniversitesi Felsefe Bölümü Yandal / Bilim Felsefesi ve Bilim Tarihi |
| 1988 – 1995 | Galatasaray Lisesi |
| 1986 – 1988 | Saint Joseph Fransız Lisesi Fransızca Hazırlık |