

<https://www.collectiflieuxcommuns.fr/?305-marx-et-l-imaginaire>



Marx et l'imaginaire

- Documents extérieurs - Idéologies, mythes et fausses subversions - Marxisme-léninisme -



Date de mise en ligne : lundi 7 décembre 2009

Copyright © Lieux Communs - Tous droits réservés

Source : <http://jeanlouisprat.over-blog.com/...>

Marx et l'imaginaire

« Marx est un grand économiste, même lorsqu'il se trompe, tandis que François Perroux n'est qu'un bavard, même lorsqu'il ne se trompe pas » : ce mot de Castoriadis doit être, évidemment, replacé dans son lieu, c'est-à-dire en un temps où les Oeuvres de Marx paraissaient dans la « Pléiade », sous la caution bourgeoise du professeur Perroux [Socialisme ou barbarie, n° 37, juillet-septembre 1964, p. 23, qu'on peut toujours relire dans L'institution imaginaire de la société (IIS, p. 49). Assez curieusement, bien que cette édition de Marx dans la Pléiade, « Economie I », porte la date de 1965, Yvon Bourdet en fait déjà la recension dans le numéro 36 de Socialisme ou barbarie - qui est daté d'avril-juin 1964].

Mais le vrai paradoxe, c'est que Marx peut bien être « un grand économiste » - puisqu'il maîtrise le savoir de ceux qui, à son époque, étudiaient l'économie - mais qu'il n'appartient pas à leur corporation. Ce n'est pas « un économiste » - même s'il lui arrive de prétendre à ce titre, quand il s'agit de le refuser à Proudhon [Misère de la philosophie, Pléiade, p. 7 : pour la commodité, nos citations de Marx seront toutes empruntées à l'édition de la Pléiade, sans autre indication que le numéro de la page] : mais, dans ce premier livre, il s'en prend aux économistes, « les représentants scientifiques de la classe bourgeoise » [p. 92], dont les méthodes lui paraissent aussi suspectes que celles des philosophes et des théologiens [corporations auxquelles il n'est pas affilié] :

« Les économistes ont une singulière manière de procéder. Il n'y a pour eux que deux sortes d'institutions, celles de l'art et celles de la nature. Les institutions de la féodalité sont des institutions artificielles, celles de la bourgeoisie sont des institutions naturelles. Ils ressemblent en ceci aux théologiens, qui, eux aussi, établissent deux sortes de religions. Toute religion qui n'est pas la leur est une invention des hommes, tandis que leur propre religion est une émanation de Dieu. En disant que les rapports actuels - les rapports de la production bourgeoise - sont naturels, les économistes font entendre que ce sont là des rapports dans lesquels se crée la richesse et se développent les forces productives conformément aux lois de la nature. Donc ces rapports sont eux-mêmes des lois naturelles indépendantes de l'influence du temps. Ce sont des lois éternelles qui doivent toujours régir la société. Ainsi il y a eu de l'histoire, mais il n'y en a plus. » [pp. 88-89, cité par Marx lui-même dans une note du Capital, p. 616]

Remarquons en passant que, s'il arrive à Marx de se citer lui-même, c'est qu'il veut établir l'origine et la constance d'une position de principe, qui n'est pas, à ses yeux, une « erreur de jeunesse »... C'est d'ailleurs la même thèse qu'explique assez longuement un texte inachevé, qui n'a été publié qu'en 1903 mais qui a pu, depuis lors, apporter des lumières sur l'objet du Capital [Introduction générale à la critique de l'économie politique, pp. 235-237] C'est ce texte, bien sûr, qu'évoque Castoriadis quand il nous rappelle que Marx considérait l'individu comme un produit social, « voulant dire par là non pas que l'existence de l'individu présuppose celle de la société, ou que la société détermine ce que l'individu sera, mais que la catégorie d'individu comme personne librement détachable de sa famille, de sa tribu ou de sa cité n'a rien de naturel et n'apparaît qu'à une certaine étape de l'histoire » [IIS, p. 36] : il nous rappelle, en même temps, que la catégorie de « société » n'est pas plus naturelle, et qu'aucune société concrète n'est apparue hors de l'histoire. Il est donc aussi vain de se représenter la société future, au terme de l'histoire, que de reconstituer le « contrat primitif », qui aurait, avant l'histoire, fondé la société sur des bases naturelles et universelles.

Le social-historique

Marx récuse, en effet, la séparation établie entre une histoire qui reste Â« événementielle Â» et l'analyse intemporelle des formations sociales, telle que l'ont pratiquée la philosophie des Lumières et l'économie politique classique. Economistes et philosophes restent Â« théologiens Â» dans la mesure où ils présentent les rapports sociaux actuels comme Â« des lois naturelles indépendantes de l'influence du temps Â». Bien qu'ils n'ignorent pas le passé féodal d'une société où les lois du marché n'ont pas toujours régi la circulation des richesses, ils traitent ce passé comme une longue et fâcheuse parenthèse entre ce qu'ils croient être un Â« état de nature Â» et les Â« rapports actuels Â» où les lois naturelles sont enfin rétablies... Ces Â« rapports actuels Â» leur paraissent, en effet, fondés sur la Raison - faculté naturelle et universelle de l'Homme - qui a dû, dès l'origine, apprendre aux hommes l'utilité du travail, et des règles marchandes grâce auxquelles les produits peuvent être échangés, dans des conditions qui ne peuvent léser personne, puisqu'elles traduisent un rapport contractuel, entre des sujets libres, qui négocient entre eux sur un pied d'égalité. Quant à la longue parenthèse que représente, en fait, l'histoire empirique, elle est comparable à cette histoire profane où les théologiens croient voir se dérouler les conséquences funestes du péché accompli par nos premiers parents. Mais pour l'économiste, comme pour le chrétien, la rédemption est toujours offerte aux pécheurs : même aux siècles obscurs du monde féodal, quand tous les produits n'étaient pas des marchandises, ces règles rationnelles jouaient toujours un rôle dans l'espace réduit où subsistait encore un esprit rationnel, celui des villes franches où se constituait la première bourgeoisie.

Une lecture naïve du Capital - par exemple celle que transmet l'Abrégé de Cafiero [Abrégé du Capital de Karl Marx, réédité par Â« Le chien rouge Â», Marseille, 2008] - pourrait nous faire croire que Marx établit lui aussi des lois universelles, et tout d'abord celle qui définit la Â« substance Â» de la valeur marchande à partir du temps de travail. C'est d'ailleurs la lecture qui s'est imposée dans la Vulgate marxiste, et qui a pu s'appuyer sur de nombreux textes, antérieurs au Capital, comme la Préface de 1859, ou postérieurs à lui, dans les commentaires d'Engels. Mais la lecture que Marx autorise lui-même, c'est celle d'un professeur russe d'économie, qu'il se plaît à citer dans la Postface du Capital : celui-ci, comme Marx, se refuse à penser que Â« les lois générales de la vie économique sont unes, toujours les mêmes, qu'elles s'appliquent au présent ou au passé. C'est précisément ce que Marx conteste ; pour lui ces lois abstraites n'existent pas (...) Les vieux économistes se trompaient sur la nature des lois économiques, lorsqu'ils les comparaient aux lois de la physique et de la chimie. Une analyse plus approfondie des phénomènes a montré que les organismes sociaux se distinguent autant les uns des autres que les organismes animaux et végétaux Â» [p. 557]. Est-ce à partir de là que Merleau-Ponty concluait Â« que le marxisme est tout entier construit sur l'idée qu'il n'y a pas de destin, que les 'lois' de la sociologie ne sont valables que dans le cadre d'un certain état historique de la société Â», et allait même jusqu'à dire Â« qu'il suppose, en conséquence, une vue (...) de l'homme comme créateur de son sort Â» [Sens et non-sens, Nagel, 1948, p. 82] ?

Même si Â« le marxisme Â» n'est pas Â« construit Â» sur cette idée, il est certain que Marx voulait saisir ensemble la réalité du social et son devenir historique, au lieu de dissocier des structures qui seraient perçues comme stables, et des événements qui viendraient les affecter. L'objet que vise Marx n'est pas Â« la société Â», Â« l'économie Â», Â« l'histoire Â», mais ce que Castoriadis a nommé d'un nom composé, le social-historique « presque toujours disloqué entre une société, référée à autre chose qu'elle-même et généralement à une norme, fin ou télos fondés ailleurs ; et une histoire qui survient à cette société comme perturbation relative à cette norme, ou comme développement, organique ou dialectique, vers cette norme, fin ou télos » [IIS, p. 251]. Le mot n'appartient pas au vocabulaire de Marx, mais c'est l'objet qu'il vise, et qu'il nous faut viser si nous voulons comprendre ce qu'il veut établir dans son premier chapitre - celui dont Althusser déconseille la lecture aux novices qui découvrent le Capital [Introduction à l'édition GF du Capital, 1969, reprise depuis lors dans la collection Â« Champs Â»]. Nous ne confondons pas Marx et Castoriadis, mais il n'est pas fortuit que leurs chemins se croisent, d'autant plus, on le sait, qu'aucun d'eux n'est Â« marxiste Â»... L'un et l'autre, en tout cas, récuse l'utopie, comme image d'une société parfaite : l'auteur du Capital se réfère, il est vrai, à l'Utopie de More, parce qu'elle éclaire la réalité de la société anglaise, et non parce qu'elle lui oppose un modèle de société idéale, qui n'est aucunement un projet politique, selon More lui-même, ni l'anticipation d'un avenir possible. Marx et Castoriadis récuse également l'idée que l'avenir puisse être programmé à partir d'une norme qui représenterait l'objectif à atteindre. Cette idée n'est pensable que si on dissocie le social et l'historique, mais elle fait de l'histoire une simple illusion, car elle aurait pris fin avant de commencer : « La fin de l'histoire ennuie les commentateurs de Hegel, parce qu'il leur semble saugrenu de la situer en 1830 : intelligence insuffisante des

nécessités de la pensée du philosophe, pour laquelle cette fin avait déjà eu lieu avant que l'histoire ne commence » [IIS, pp. 259-260].

L'analyse de la valeur ne sert pas à fixer le juste prix des marchandises, ni la juste rétribution qui reviendrait au travailleur, si elle répondait à la valeur du produit. Elle ne sert pas à calculer la « plus-value » (Mehrwert, terme qu'il vaudrait mieux, avec J.-P. Lefebvre, traduire « survaleur », comme on traduit « surtravail » son corrélatif Mehrarbeit). L'analyse de Marx joue le rôle qui est le sien dans une « critique de l'économie politique » où il s'agit de comprendre comment des phénomènes peuvent dissimuler leur signification à des savants qui cherchent à saisir leur essence. C'est Proudhon, et non Marx, qui croit que Ricardo a découvert les lois sur lesquelles est censée reposer la science économique. Marx s'en prend, au contraire, à la transparence illusoire que les économistes prétendent attribuer aux échanges régis par un équilibre entre l'offre et la demande. La valeur d'un produit semble se définir, de façon objective, par des qualités intrinsèques qui échappent à l'arbitraire des volontés humaines, et Marx rappelle, en note, que la même illusion s'observe également dans l'ordre politique : « Cet homme, par exemple, n'est roi que parce que d'autres hommes se considèrent comme ses sujets et agissent en conséquence. Ils croient au contraire être sujets parce qu'il est roi » [p. 588].

L'imaginaire capitaliste

L'illusion se dissipe, quand elle est replacée dans un cadre historique, où la circulation des richesses ne s'est jamais réduite aux formes définies par les lois du marché : « Les catégories de l'économie bourgeoise sont des formes de l'intellect qui ont une vérité objective, en tant qu'elles reflètent des rapports sociaux réels, mais ces rapports n'appartiennent qu'à cette époque historique déterminée, où la production marchande est le mode de production social. Si donc nous envisageons d'autres formes de production, nous verrons disparaître aussitôt tout ce mysticisme qui obscurcit les produits du travail dans la période actuelle. » [p. 610]

Pour commencer, « puisque l'économie politique aime les Robinsonades », Marx accorde une place à cette préhistoire fictive, où l'exemple du naufragé permet de présenter « tous les rapports entre Robinson et les choses qui forment la richesse qu'il s'est créée lui-même » comme des rapports tout à fait « simples et transparents » où seraient, nous dit-il avec quelque ironie, contenues dès l'abord « toutes les déterminations essentielles de la valeur » [pp. 610-611]. Robinson peut, sans doute, attacher plus de « prix » aux biens qui lui ont « coûté » plus de temps et d'efforts, mais l'emploi de ces termes reste une allégorie, puisque ces biens ne sont l'objet d'aucun échange. Marx précise, plus loin, que « Certaines conditions historiques doivent être remplies pour que le produit du travail puisse se transformer en marchandise. Aussi longtemps par exemple qu'il n'est destiné qu'à satisfaire immédiatement les besoins de son producteur, il ne devient pas marchandise » [p. 718].

Mais l'histoire réelle est bien plus instructive :

« Transportons-nous maintenant de l'île lumineuse de Robinson dans le sombre moyen âge européen. Au lieu de l'homme indépendant, nous trouvons ici tout le monde dépendant, serfs et seigneurs, vassaux et suzerains, laïques et clercs. Cette dépendance personnelle caractérise aussi bien les rapports sociaux de la production matérielle que toutes les autres sphères de la vie auxquelles elle sert de fondement. Et c'est précisément parce que la société est basée sur la dépendance personnelle que tous les rapports sociaux apparaissent comme des rapports entre les personnes. Les travaux divers et leurs produits n'ont en conséquence pas besoin de prendre une figure fantastique distincte de leur réalité. Ils se présentent comme services, prestations et livraisons en nature. La forme naturelle du travail, sa particularité - et non sa généralité, son caractère abstrait, comme dans la production marchande - en est aussi la forme sociale. La corvée est tout aussi bien mesurée par le temps que le travail qui produit des marchandises ; mais chaque corvéable sait fort bien, sans recourir à un Adam Smith, que c'est une quantité déterminée de sa force de travail personnelle qu'il dépense au service de son maître. La dîme à fournir au prêtre est plus claire que la bénédiction du prêtre. De quelque manière donc qu'on juge les masques que portent les hommes

dans cette société, les rapports sociaux des personnes dans leurs travaux respectifs s'affirment nettement comme leurs propres rapports personnels, au lieu de se déguiser en rapports sociaux des choses, des produits du travail » [pp. 611-612].

Il faudrait tout citer, mais cet extrait suffit pour caractériser la démarche marxienne : la confrontation du système féodal, où l'exploitation du travail est certes mystifiée par la hiérarchie des « trois ordres » [étudiés dans les travaux de Georges Duby], et d'une société où cette hiérarchie n'est plus qu'un souvenir, est précisément ce qui fait que « les rapports sociaux des personnes dans leurs travaux respectifs » sont perçus de façon transparente, et n'ont aucun besoin de « se déguiser » en rapports entre choses, dont la circulation ne saurait affecter le statut des personnes. Dans l'imaginaire libéral, quel que soit le produit transféré par l'échange, la transaction s'opère entre des sujets libres, qui peuvent disposer librement de leurs biens : l'extension sans limites d'une économie de marché suppose l'existence d'une société dont tous les membres sont libres et égaux en droits. Telle est, bien entendu, la présupposition du travail salarié : « la force de travail ne peut se présenter sur le marché comme marchandise, que si elle est offerte ou vendue par son propre possesseur. Celui-ci doit par conséquent pouvoir en disposer, c'est-à-dire être libre propriétaire de sa puissance de travail, de sa propre personne. Le possesseur d'argent et lui se rencontrent sur le marché et entrent en rapport l'un avec l'autre comme échangistes au même titre. Ils ne diffèrent qu'en ceci : l'un achète et l'autre vend, et par cela même, tous deux sont des personnes juridiquement égales » [pp. 715-716].

Cela veut dire, aussi, que les travailleurs libres qui peuvent et doivent vendre leur force de travail sont hors d'état de vendre quelque autre marchandise : « La seconde condition essentielle pour que l'homme aux écus trouve à acheter la force de travail, c'est que le possesseur de cette dernière, au lieu de pouvoir vendre des marchandises dans lesquelles son travail s'est réalisé, soit forcé d'offrir et de mettre en vente, comme une marchandise, sa force de travail elle-même, laquelle ne réside que dans son organisme » [p. 716].

Cette situation résulte évidemment d'une histoire singulière, que les Robinsonades servent à occulter, et que dénie toujours la pensée libérale : « Dans tous les cas il y a une chose bien claire : la nature ne produit pas d'un côté des possesseurs d'argent ou de marchandises et de l'autre des possesseurs de leurs propres forces de travail purement et simplement. Un tel rapport n'a aucun fondement naturel, et ce n'est pas non plus un rapport social commun à toutes les périodes de l'histoire. Il est évidemment le résultat d'un développement historique préliminaire, le produit d'un grand nombre de révolutions économiques, issu de la destruction de toute une série de vieilles formes de production sociale » [pp. 717-718].

Faut-il le souligner, ce que dit Marx, ici, n'est pas puisé aux sources où il s'est abreuvé de science économique. Il prend appui sur l'expérience sociale qu'E.P. Thompson retrace dans *La formation de la classe ouvrière anglaise*, où apparaît, par exemple, un tisserand de Manchester qui explique fort bien « que le travail est toujours vendu par les pauvres, et toujours acheté par les riches, et que le travail ne peut d'aucune façon être emmagasiné, mais doit à chaque instant être vendu ou perdu ». Cela réduit l'échange à un rapport de force, dont le résultat n'est pas un prix équitable, ce qui l'autorise à conclure que « jamais travail et capital ne pourront être avec justice soumis aux mêmes lois. » [cité par Castoriadis, *L'expérience du mouvement ouvrier*, 1, p. 118].

A partir du moment où elle devient marchandise, la force de travail peut être évaluée comme est évaluée toute autre marchandise, à partir du montant des frais de production. Elle sera donc payée par un juste salaire, juste ce qui est requis pour sa reproduction. Elle n'est donc pas « volée » par le capitaliste, la morale et le droit n'auront rien à redire - mais elle est exploitée, puisqu'elle sert à produire des valeurs supérieures au prix de son achat.

Les droits de l'homme

Marx s'expose, on s'y attend, à de rudes critiques. Pour condamner l'exploitation, contrairement à la plupart des socialistes, il ne fait pas appel au droit, ni à la morale, ni aux textes solennels qui accordent aux « droits de

l'homme Â» la fonction de principes fondateurs de tout droit. Principes qui, à ses yeux, servent à justifier la société bourgeoise, et nullement à combattre l'exploitation.

Â« Aucun des prétendus droits de l'homme - écrivait-il déjà dans sa prime jeunesse - ne s'étend au-delà de l'homme égoïste, au-delà de l'homme comme membre de la société civile, savoir un individu replié sur lui-même, sur son intérêt privé et son caprice privé, l'individu séparé de la communauté. Bien loin que l'homme ait été considéré, dans ces droits-là, comme un être générique, c'est au contraire la vie générique elle-même, la société, qui apparaît comme un cadre extérieur aux individus, une entrave à leur indépendance originelle. Le seul lien qui les unisse, c'est la nécessité naturelle, le besoin et l'intérêt privé, la conservation de leur propriété et de leur personne égoïste Â» [La question juive, Pléiade, Philosophie, p. 368].

Parmi d'autres critiques, Claude Lefort lui objecte que la liberté d'expression, telle que la proclame la Déclaration de 1789, n'est pas réductible aux droits du propriétaire : il invoque l'article 11, Â« La libre communication des pensées et des opinions est un des droits les plus précieux de l'homme : tout citoyen peut donc parler, écrire, imprimer librement, sauf à répondre de l'abus de cette liberté dans les cas déterminés par la loi Â» et poursuit en ses termes : Â« Faut-il que Marx soit obsédé par son schéma de la révolution bourgeoise pour ne pas voir que la liberté d'opinion est une liberté de rapports, comme il est dit en l'occurrence, une liberté de communication ? Â» [L'invention démocratique, 1981]

L'objection est spécieuse, aux deux sens de ce mot : elle a belle apparence, mais cela tient au fait que, dans le monde actuel, dès qu'on est sorti de l'enfer totalitaire, on s'accorde à penser que les droits essentiels sont garantis à tous ceux qui vivent dans nos sociétés libérales.

Mais cette liberté, tant qu'elle n'est définie que comme un Â« droit de l'homme Â», alors qu'il conviendrait d'en faire un Â« droit du peuple Â», garde le caractère d'un droit individuel, comme le droit de propriété, où ce qui m'appartient n'appartient pas aux autres, et où ma liberté doit s'arrêter là où la leur va commencer. La liberté de penser, et de communiquer ses opinions à tous, est un droit collectif, aussi précieux pour le groupe auquel on s'adresse, que pour l'individu qui exprime sa pensée. C'est alors qu'on peut dire, avec Castoriadis : Â« ma liberté commence là où commence la liberté de l'autre Â» [L'institution imaginaire de la société, p. 137]. Comme l'indique, en grec, le mot iségoria, cette liberté suppose l'égalité, elle implique et contient l'essentiel des Â« valeurs démocratiques Â». Elle implique, en effet, que chaque citoyen peut s'exprimer sans crainte, et qu'il n'a pas à redouter les sanctions, ou les représailles, que voudraient lui infliger le pouvoir politique, les partis, les églises, les lobbies et les coteries, sans parler des patrons pour lesquels il travaille, ou de ceux qui pourraient lui offrir un emploi, mais se garderont bien de prendre à leur service un sujet mal-pensant. Tout ce qui est essentiel, dans la démocratie, tient à l'iségoria, Â« parce que tout ce qu'il y a d'instructif, de salutaire et de purifiant dans la liberté politique tient à cela et perd de son efficacité quand la 'liberté' devient un privilège. Â» [Rosa Luxemburg, La révolution russe]. Ce texte de Rosa, parfaitement marxiste, définit l'essentiel : il faut respecter la liberté de pensée, liberté qui est toujours Â« la liberté de celui qui pense autrement Â». Il faut la respecter, même si sa pensée n'a rien de respectable, même si c'est la pensée d'un fanatique haineux : il faut la respecter parce que tout est perdu, dans une société où l'on ne peut penser que ce qui est permis par le pouvoir en place. Le reste est accessoire : la séparation des pouvoirs, les modes de scrutin, ou le tirage au sort, les procédures suivies dans le vote des lois, ne sont pas négligeables, mais ne sont que des règles qui servent à garantir, de façon pragmatique, ce qu'on a pu nommer l'empire du moindre mal. Libéralisme et démocratie sont deux choses distinctes, même dans les cas où elles peuvent coïncider : la liberté de conscience et la liberté d'expression ne signifient pas tout à fait la même chose si elles sont pensées comme droits de l'individu, qui exprime ses croyances parce qu'elles sont à lui, et si elles sont reconnues comme droits collectifs, dont le respect importe à tous les citoyens. Il ne s'agit pas d'une liberté Â« formelle Â», et le sens positif que nous accordons aux Â« valeurs démocratiques Â» est inséparable du bouillonnement créateur dont les Grecs, avant nous, ont pu faire l'expérience, et qui peut disparaître, en dépit des meilleures garanties juridiques, quand la société s'installe dans le conformisme.

Et s'il faut revenir aux textes fondateurs, il faut bien remarquer que la Déclaration, dans son dernier article, sanctifie la propriété, et la répartition qui en est déjà faite :

« (article 17) La propriété est un droit inviolable et sacré, nul ne peut en être privé, si ce n'est lorsque la nécessité publique, légalement constatée, l'exige évidemment, et sous condition d'une juste et préalable indemnité ».

Dans cette seule phrase, un même mot désigne deux choses bien distinctes :

- un droit universel, la capacité juridique reconnue à tout homme d'acquérir, de jouir et de disposer des biens qu'il s'approprie (même s'il ne possède que sa force de travail)
- et l'exercice actuel d'un droit de propriété sur des biens hérités, les biens de quelques-uns, qui incluaient encore, en 1789, l'exercice des droits féodaux, dont l'abolition restait soumise au rachat, que n'avaient pas oublié, malgré leur enthousiasme, les généreux acteurs de la nuit du 4 août...

Epilogue : Castoriadis et Marx

L'imaginaire social, dans la pensée de Marx, n'implique certes pas tout ce que Castoriadis trouve dans ce magma. Imaginaire, chez Marx, est presque toujours synonyme d'illusoire, et s'applique donc à une réalité moins réelle que l'objet du savoir théorique. Pourtant, ce n'est jamais une vaine apparence : dans l'échange des biens, dans la vie politique, et même dans les rites que célèbre une Eglise, la conduite des hommes atteste leur croyance à la réalité d'objets imaginaires qui échapperaient au regard d'un visiteur étranger. Une hostie consacrée, c'est bien le corps du Christ, pour le croyant qui a reçu l'eucharistie ; même un bout de papier, billet de banque, chèque ou bulletin de vote, est accepté par tous comme le signe des valeurs qu'il représente. L'illusion politique, si puissamment décrite au début du 18 Brumaire, fait d'un bourgeois français l'émule de Caton, de Gracchus, de César, et le rôle effectif des leaders jacobins se traduit dans une création historique, alors même qu'ils croient faire revivre la république romaine. L'idée de création est présente chez Marx, bien qu'elle soit étouffée par le schéma d'une évolution historique, qui doit mener à la victoire du socialisme. Mais elle laisse des traces, qu'il nous faut reconnaître, dans des textes où l'histoire n'est pas représentée comme la mise en oeuvre d'un scénario prévu jusqu'au moindre détail. Rappelons, pour finir, une phrase célèbre : « Pour nous, le communisme n'est pas un état de choses qu'il convient d'établir, un idéal auquel la réalité devra se conformer. Nous appelons communisme le mouvement réel qui abolit l'état actuel des choses » [L'idéologie allemande, Pléiade, Philosophie, p. 1067] : nous apprend-elle vraiment ce qu'est le communisme ? Ce qu'elle dit clairement, c'est qu'il ne s'agit pas d'une norme imposée au nom d'un idéal qui définirait un état de perfection, lequel, évidemment, serait définitif, et marquerait donc l'achèvement de l'histoire - thèse qui, on le voit, n'est nullement marxienne...