
Le meilleur des mondes de Marx

par Jacques D'Hondt

in Albert Heinekamp, André Robinet (dir.), *Leibniz, le meilleur des mondes*
table ronde au domaine de Seillac (Loir-et-Cher), 7 au 9 juin 1990,
Gottfried-Wilhelm-Leibniz-Gesellschaft, Centre national de la recherche scientifique,
Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 1992, pp. 271-294.

L'effondrement des régimes socialistes en Europe de l'Est incite à une relecture critique de Marx, car ces régimes se réclamaient, à tort ou à raison, de ses idées.

Etait-ce donc là ce meilleur des mondes qu'il avait prévu et promis, superlativement ? En réalité, un monde même pas meilleur, comparativement ; plutôt pire que l'ancien monde capitaliste, allègrement restauré.

Quel était véritablement, aux yeux de Marx, le meilleur des mondes possibles ? Comment l'opposait-il au monde présent dans lequel il vivait ? Il ne traite jamais spécialement de cette question, et il faut, pour l'élucider, collecter des textes épars. La difficulté de cette élucidation se trouve d'ailleurs accrue du fait que l'on ne peut se dispenser de se référer à la célèbre doctrine de Leibniz, et que justement l'attitude de Marx à l'égard de Leibniz ne manque pas d'ambiguïté.

Marx, Engels et Leibniz

Marx et son ami Engels ne dissimulent pas leur très grande admiration pour Leibniz.

Marx lui accorde une place d'honneur dans ce grand mouvement de la philosophie classique allemande, à laquelle il reconnaît un rôle décisif dans l'histoire de la

pensée, en général, et dans la formation de sa propre pensée, en particulier. L'une de ses expressions familières pour désigner cette épopée spirituelle, c'est : « de Leibniz à Hegel », et il distingue ainsi l'initiateur de ce mouvement et celui qui le conclut.

Engels, certainement bon interprète de la pensée de Marx, insiste sur la valeur et sur le rôle historique de la découverte du calcul infinitésimal et il prend parti très vivement pour Leibniz dans la querelle de priorité qui oppose traditionnellement celui-ci à Newton. Et même quand il commencera à douter, tardivement, du caractère absolu de cette priorité, il ne pourra s'empêcher de dire : « le calcul différentiel et intégral établi par Leibniz et peut-être (*vielleicht* !) par Newton [...] »¹¹.

N'avait-il pas osé écrire : « Leibniz, fondateur de la mathématique de l'infini, contre lequel se présente, comme plagiaire et bousilleur (*Verderber*), cet âne de l'induction (*Induktionseesel* !), Newton »².

Leibniz reste toujours pour lui cet « Allemand qui répand constamment autour de lui des idées géniales sans se préoccuper de savoir à qui en sera attribué le mérite, à lui ou à d'autres »³.

Dans un contexte qui concerne plus directement le problème de la justification du monde et de Dieu, Engels proteste contre la sottise insulte proférée par Dühring contre Leibniz. Dühring s'était permis de caractériser malignement « Leibniz, dépourvu de tout sens moral supérieur [...], ce meilleur de tous les philosophes de cour possibles (*dieser beste unter allen höfisch möglichen Philosophirenen*) »⁴.

Et l'on se souvient de la jubilation de Marx quand son ami, le docteur Kugelman, lui offrit pour son anniversaire, en 1870, deux morceaux de la tapisserie du cabinet de travail de Leibniz, dont la maison venait d'être démolie, à Hanovre. Il les exposa aussitôt, à la meilleure place possible, dans son propre bureau⁵.

Alors, en présence de tant d'attestations de gratitude et d'admiration, on peut s'étonner de ne pas rencontrer, dans l'œuvre de Marx, davantage de traces positives d'une influence de Leibniz.

1 ENGELS : *Dialektik der Natur*, in : MARX-ENGELS : *Werke* (M.E.W.), tome XX, Berlin 1968, p. 313.

2 Ibid., p. 476.

3 Ibid., p. 392.

4 Cit. in ENGELS : *Anti-Dühring*, in : M.E.W., XX, p. 29.

5 Lettre de Jenny Marx à Kugelman, 8 mai 1870 (M.E.W., XXXII, p.711), Marx à Engels (lettre du 10 mai 1870 – M.E.W., XXXII, p. 504) : « *You known my admiration for Leibniz* ».

Marx ne manque pas d'intérêt pour le principe des indiscernables, ou pour la notion d'optimum, mais n'aurait-il pas dû confronter aussi ses propres idées sur la nature, la valeur et le progrès du monde humain à celles de Leibniz ? Si, à la lecture de Marx, on peut aisément imaginer que la notion du meilleur des mondes possibles offre un arrière-fond à une pensée impliquée dans des problèmes concrets actuels, il est par contre bien difficile de repérer cette présence positive.

Au contraire, il est curieux de constater que lorsque Marx évoque le meilleur des mondes possibles – et il le fait chaque fois en français – c'est d'une manière ironique et pour caractériser en ces termes le sentiment de certains des doctrinaires qu'il critique et combat.

On observe alors ce spectacle singulier : un admirateur de Leibniz, bon connaisseur de son œuvre, semble d'une part s'opposer à lui dans cette problématique particulière, et stigmatise d'autre part les doctrines auxquelles il s'oppose en les exprimant ironiquement dans des formules leibniziennes détournées de leur sens authentique.

Le monde mauvais

Pour essayer de mieux comprendre l'attitude de Marx et l'usage paradoxal qu'il fait parfois de l'expression typiquement leibnizienne, il convient de retracer brièvement une ligne d'évolution de sa pensée, artificiellement séparée des autres pour la commodité de l'étude.

La doctrine de Marx a comporté, avec le temps et l'effort, des enrichissements et des diversifications extrêmement complexes, mais, du point de vue qui est considéré ici, on peut estimer qu'elle a pris son point de départ dans une constatation relativement simple : le monde humain, *hic et nunc*, est mauvais, et il est mauvais totalement.

Comme on le sait, Marx est, dans sa jeunesse, l'un des militants les plus ardents du libéralisme démocratique en Rhénanie. Bientôt, ses expériences et ses analyses le conduisent à relier étroitement le destin politique du monde à son destin économique. Il explore alors et découvre le monde social, sa nature profonde, d'abord cachée, son déchirement intime, ses conflits spécifiques, ses contradictions. Il effectue cette investigation au début des années 40, alors qu'il a de 22 à 25 ans (il est né en 1818).

En même temps, il rencontre les analyses d'Engels, qui aboutissent à une question fondamentale : que doit être ce monde où nous vivons pour qu'il produise fatalement des crises et des révolutions ? Quelles sont donc les conditions de possibilité qui se réunissent pour provoquer spontanément de telles crises économiques et de telles révolutions ? Avec, bien sûr, le projet sous-jacent, qui restera constant désormais pendant toute l'existence de Marx et d'Engels : dans quelles conditions pourrait apparaître un monde humain délivré des crises et des révolutions, et quelle action peut favoriser l'apparition d'un tel monde ?

Il convient de dresser d'abord le diagnostic du mal radical du monde actuel.

Marx consacrera beaucoup de recherches à cette tâche.

Une de ses premières publications, assez étrange, et souvent négligée, y apporte une contribution significative – parmi d'autres œuvres plus amples et plus connues.

Il s'y intéresse à ce que l'on pourrait appeler « le malheur des riches ». Il y montre que ce monde est mauvais même pour ceux qu'il favorise relativement le plus, et la preuve, c'est qu'ils se suicident, eux-aussi, et peut-être même, comparativement, d'une façon plus fréquente que les pauvres.

Il est assez piquant d'observer que ce texte dans lequel il soutient que la société toute entière est souffrante, y compris les classes sociales dominantes, Marx le publie dans la revue que dirige son ami Moses Hess : *Le Miroir social, organe destiné à représenter les classes populaires, privées de propriété, et à éclairer l'état présent de la société*¹.

En 1846, donc, Marx prend en quelque sorte la plume au nom des propriétaires riches dans une revue qui prétend se mettre au service des pauvres².

On peut d'ailleurs à peine dire qu'il prend la plume lui-même. De fait, il publie, avec une brève introduction et des remarques personnelles, la traduction d'un fragment des *Mémoires* d'un fonctionnaire de la police parisienne – Jacques Peuchet, sur lequel il y aurait d'ailleurs beaucoup à dire.

Dans le passage de ses *Mémoires* ainsi présenté³ Peuchet raconte de nombreux cas de suicides de personnes de condition aisée, favorisées de la fortune, mais tourmen-

1 *Gesellschaftsspiegel, Organ zur Vertretung der besitzlosen Volksklassen und zur Beleuchtung der gesellschaftlichen Zustände der Gegenwart*, Zweiter Band, Elberfeld 1846, p. 14-26.

2 Reproduit in *Marx-Engels-Gesamt-Ausgabe* (MEGA), 1,3, Berlin 1932, p. 391-407.

3 Jacques PEUCHET: *Mémoires tirés des archives de la police de Paris, pour servir à l'histoire de la morale et de la police, depuis Louis XIV jusqu'à nos jours*, Paris, 1838, 3 vol., In 8°.

tées à mort par des rapports sociaux, et notamment familiaux, archaïques, déraisonnables, absurdes, mais qui ne sauraient être différents, dans la société telle qu'elle est constituée. Ils correspondent à un ensemble de conditions générales qui correspondent aussi entre elles, et dont on dirait, si on l'osait, qu'elles sont « compossibles ».

Marx insiste sur le fait que la critique sociale française, en cela bien supérieure aux autres, et en particulier à la critique sociale allemande, dénonce les contradictions et l'inhumanité de la vie moderne dans toutes les classes de la société. C'est la société tout entière qui est disharmonique, désorganisée, souffrante, même si tous ses membres ne le ressentent pas également.

Marx dit qu'en présentant ces extraits de Peuchet au public allemand, il a l'intention de « donner un exemple de cette critique française, pour montrer tout le néant des conceptions des philanthropes bourgeois qui s'imaginent que la question sociale se réduit à donner aux prolétaires un peu de pain et d'éducation, comme si le seul travailleur avait à souffrir de l'état social actuel et comme si par ailleurs le monde actuel était le meilleur des mondes (*als ob... im übrigen aber die bestehende Welt die beste Welt sei*) » !

Marx décèle dans le suicide, pratiqué dans toutes les classes de la société, un « symptôme de l'organisation défectueuse de notre société ».

De son côté, Engels faisait l'éloge de Fourier, le socialiste français. Celui-ci, en effet, avait montré qu'« il est possible par la seule critique de la bourgeoisie considérée dans ses relations internes, sans tenir compte de ses rapports avec le prolétariat, d'en arriver à saisir la nécessité d'une réorganisation sociale »¹.

Aux yeux de Marx, le bourgeois est, pourrait-on dire, réduit à la fonction triviale d'une machine à sous. L'avoir mange tout son être. Il est possédé par l'argent, le capital. Il est, comme le dit Engels « le valet (*Knecht*) de l'état de la société et des préjugés qui lui sont liés »². Malgré les apparences, et dans sa satisfaction aveugle, il est aussi, au fond, le valet de ses valets.

C'est au profit de tous les hommes, et grâce à l'action de tous les hommes, que le monde va changer, va se libérer.

1 ENGELS : *Un fragment de Fourier sur le commerce*, in : M.E.W., II, Berlin 1969 p. 608.

2 ENGELS : *Situation de la classe ouvrière en Angleterre*, in : M.E.W., II, p. 454.

Le monde contradictoire

Pourtant, dans cette condamnation globale d'un monde devenu mauvais, Marx et Engels vont bientôt introduire une nuance de grande importance.

En effet, si tous les hommes ont à souffrir objectivement de l'état de choses actuel, leur comportement à son égard n'est pas identique, ils y réagissent subjectivement de différentes manières.

Les capitalistes, complètement aliénés à l'argent, trouvent parfois leur satisfaction dans cette aliénation même, et elle a d'ailleurs pour effet, parmi d'autres, de les rendre complètement aveugles à son égard. Ils n'éprouvent aucune envie de transformer ce monde où ils se sentent heureux, illusoirement.

Quant à ceux d'entre eux qui s'y sentent malheureux, qui en éprouvent cruellement les vicissitudes, ils ne songent pas non plus à le changer. Ils s'en évadent individuellement, par le suicide ou par d'autres moyens.

Il y a dans le monde un mal qui assoupit et un mal qui éveille et électrise. Aussi Engels, en 1892, peut-il énoncer à nouveau la conclusion à laquelle il était parvenu sur ce point, avec Marx, vers 1847-48 :

« Tant que les classes possédantes n'éprouveront nul désir de se libérer et s'opposeront au contraire de toutes leurs forces à la libération de la classe ouvrière, celle-ci se verra obligée d'entreprendre et d'accomplir seule la révolution sociale »¹.

La classe ouvrière ne reste pas seulement souffrante, elle devient aussi militante, combative.

Ce monde mauvais a du bon. Il engendre lui-même le germe d'un monde meilleur. Ce qu'il y a de meilleur dans le monde mauvais, c'est ce qui lui donne intimement du mouvement pour aller plus loin.

Avant de bien distinguer dans la réalité humaine contradictoire un groupe d'hommes qui se satisfont du désordre établi sans même en apercevoir l'inconséquence, et un autre groupe d'hommes qui, eux, aspirent au changement, Marx a lu les historiens français de l'époque de la Restauration : Guizot, Augustin Thierry, Mignet, Thiers.

1 Ibid., p. 641, et M.E.W., XXII, p. 269-270.

Ces historiens expliquaient longuement que l'histoire avait été jusqu'alors l'histoire des luttes de classes. Ils décrivaient minutieusement la Révolution française comme résultat de la lutte entre la classe bourgeoise, assimilée parfois au tiers-état, et la noblesse. Cette lutte s'achevait par la victoire finale de la bourgeoisie. Ils pensaient en conséquence qu'un consensus social devait régner désormais : la lutte des classes était finie, la Révolution française établissait, après quelques soubresauts, une harmonie économique, sociale, religieuse, politique.

Pour Guizot, Mignet, et bien d'autres, la Révolution française établit le meilleur des mondes possibles et représente la fin de l'histoire : la religion chrétienne se révèle supérieure à toutes les autres, qu'elle absorbera ou éliminera ; le capitalisme libéral se donne pour la forme achevée et pleinement satisfaisante de la vie économique, dans les limites du possible ; la monarchie constitutionnelle ou la république bourgeoise ne peuvent être dépassées, en qualité humaine, par aucun autre régime politique imaginable : c'est le nec plus ultra !

Il fallait avoir le génie d'Adolphe Thiers, quelque peu diabolique, pour s'apercevoir et affirmer dès 1832 que cette lutte des classes dont il avait retracé avec son ami Mignet l'histoire récente, allait se poursuivre, se poursuivait déjà, sous une autre forme, avec d'autres protagonistes¹.

Mais qu'il fallût s'engager encore dans de tels conflits, cela signifiait assez clairement que le nouveau monde humain n'était pas encore le meilleur, qu'il y aurait encore des crises économiques, des guerres de religion et des révolutions politiques, que l'histoire n'était pas finie et que l'optimisme systématique n'était pas de mise.

La critique de l'apologie

Pour des motifs religieux, Leibniz avait fait l'apologie d'un Dieu créateur d'un monde qui, du point de vue des hommes, paraît au moins partiellement mauvais. Mais il conduit cette théodicée d'une manière très originale. Il montre d'abord que le monde n'est pas bon parce que Dieu l'a fait, mais, au contraire que Dieu est justifié parce que le monde n'est pas en lui-même injustifiable. Sa théodicée se fonde sur ce que l'on pourrait appeler une cosmodicée. Le monde – malgré toutes ses défaillances – est le meilleur des mondes possibles, en lui-même, et Dieu n'a pas pu faire mieux. Il

1 A. THIERS : *Histoire de la Révolution française*, 3^e éd., Paris 1832, p. 7.

se soumet lui aussi à des conditions logiques, métaphysiques, mathématiques et même physiques, contraignantes.

Beaucoup d'utopistes ne s'en imposent pas d'aussi rigoureuses, quand ils inventent leurs systèmes. On peut considérer que Leibniz, dans l'horizon de son christianisme, modifie la conception traditionnelle que l'on se faisait de Dieu. En tout cas il se démarque nettement de Descartes. On peut donc, si l'on songe davantage à un usage actuel des doctrines plus qu'à leur compréhension authentique, déceler chez Leibniz l'intervention de présupposés philosophiques qui posent bien des problèmes du point de vue religieux et qui connaîtront chez les successeurs de Leibniz des développements étonnants. Marx estimera, peut-être impertinemment, que « les philosophes d'état prussiens (ainsi les qualifient leurs adversaires), de Leibniz à Hegel, ont travaillé à la destitution de Dieu (*Absetzung Gottes*) »¹.

Quant à Marx, il ne peut guère s'intéresser au *theos*, depuis qu'il a perdu la foi chrétienne de son enfance. Par contre, dans le développement de sa pensée, la *dikè*, l'apologie et la notion du possible joueront un rôle important, et chacune en un sens opposé à l'autre. Marx, penseur du possible, est un ennemi de l'apologie.

Marx ne croira pas que l'homme peut plus que le Dieu de Leibniz faire n'importe quoi. Il y a pour lui des limites du possible, et il s'acharnera à les explorer. Ainsi combattra-t-il avec une extrême vigueur tout ce qu'il considérera comme utopique, tout ce qui néglige les conditions fondamentales de l'action et de la pensée humaines. Un événement, et notamment l'avènement d'une nouvelle étape de l'histoire humaine, ne se produisent jamais que lorsque toutes les conditions se trouvent concrètement réunies, et il y faut une concordance des conditions qui ressemble beaucoup à la compossibilité leibnizienne.

Le philosophe et le théoricien politique doivent donc analyser minutieusement le monde tel qu'il est, et s'ils songent à une évolution future de ce monde, il leur faut en trouver la cause ou le germe dans ce monde présent. Par exemple, Marx examine longuement le monde capitaliste et son histoire, et il découvre, parmi toutes les conditions qui fondèrent sa possibilité, la condition dominante qui décida de son passage à l'existence : l'apparition en Europe du travailleur libre comme conséquence de la désagrégation des rapports sociaux féodaux. Sans cette liberté de l'individu, le capi-

1 M.E.W., VII, p.415.

talisme n'est pas possible. « Les conditions d'existence historiques (du capital) ne sont absolument pas données avec la seule circulation des marchandises et de la monnaie. Il ne naît que là où le possesseur de moyens de production et de subsistance trouve sur le marché le travailleur libre, vendeur de sa force de travail, et cette unique condition historique renferme un monde historique (*eine Weltgeschichte*) »¹.

Ainsi dans chaque forme spécifique de l'histoire humaine apparaissent les conditions de la naissance d'une forme nouvelle. La sauvagerie préparait l'esclavage, celui-ci préparait la féodalité qui a elle-même créé les conditions de possibilité du capitalisme. Quand ces conditions objectives n'existent pas, les projets de monde humain meilleur ne sont que de vaines rêveries, des illusions compensatrices qui d'ailleurs, en général, ne font que représenter, au prix d'un déguisement, un passé définitivement révolu.

Les hommes font eux-mêmes leur histoire, comme ne cesse de le répéter Marx, mais dans des conditions qu'ils n'ont pas choisies. Or Marx a cru déceler, dans le monde capitaliste dont il était le contemporain et qui se désagrégait, les éléments productifs d'un nouveau monde, qualitativement différent, meilleur, et dont il a cru pouvoir aussi distinguer les étapes de constitution : la démocratie élargie, puis le socialisme, et enfin le communisme.

L'action généreuse des hommes qui veulent participer à cet avènement, et en particulier de ceux qui y sont sollicités par leur situation sociale elle-même, les prolétaires, sera plus efficace et moins coûteuse si elle est guidée par une vision ou une conception juste de la réalité actuelle : il faut la voir telle qu'elle est, discerner les conditions objectives de changement qu'elle comporte.

Et c'est là que, d'une certaine manière, Marx, choisit entre des termes que Leibniz prétendait réunir. Il s'attache, comme Leibniz, mais d'une manière différente, à déterminer le possible. Mais il s'agit d'un possible futur, et la visée de ce possible futur lui paraît incompatible avec l'apologie du présent. C'est l'apologie en elle-même qu'il prend pour cible, non pas quand elle est l'apologie de Dieu, mais quand elle est l'apologie du monde tel qu'il est, et surtout quand elle plaide pour l'économie politique qui régit ce monde actuel.

Apologiste, devient sous sa plume un terme péjoratif.

1 *Le Capital*, in : M.E.W., XXIII, Berlin 1968, p. 184.

En effet, ceux qui ont intérêt, ou qui croient avoir intérêt au maintien du monde tel qu'il est, s'efforcent de le faire passer pour autre qu'il n'est au regard de ceux qui ont objectivement intérêt à ce qu'il change. Ainsi pensent-ils décourager les efforts d'innovation de ces derniers.

Ils prononcent donc, sous une forme ou une autre, des plaidoyers ou des apologies de l'ordre établi, du capitalisme régnant. Et, ce faisant, ils sont amenés à utiliser, le concernant, des formules qui relèvent plus ou moins authentiquement du langage propre à Leibniz.

Ce qui étonne, ici, c'est que Marx, les démasquant et les combattant, ne prenne pas la précaution de dénoncer la falsification qu'ils font de ces formules, et qu'au contraire il se contente de les prendre au mot, et de retourner ironiquement contre eux ces formules, sans les corriger.

Lui-même ne cède jamais à la tentation apologétique. Le titre de presque tous ses ouvrages comporte un mot qui caractérise bien son attitude devant ses objets d'étude : le mot *critique*. La critique s'oppose à l'apologie.

Alors, Marx se gausse de tous ceux qui font l'apologie de ce monde mauvais, inhumain, contradictoire, qui dissimulent ses mauvais côtés, qui ne voient pas le processus de décomposition qui le mine. Dans la deuxième moitié du XIX^e siècle, ils rédigent des cosmodicées qui, par la force des choses, deviennent des apologies du dieu des temps modernes : l'argent, le capital, le marché.

De ce point de vue Marx ne critique pas tous les économistes libéraux, car les plus grands d'entre eux, dont il se proclame le disciple, ont eux-mêmes entrevu et décrit certains des maux que le capitalisme engendre, ont décelé en lui le moment négatif, ont parfois pressenti sa ruine. Marx critique surtout ceux qu'il appelle les « économistes vulgaires », qui enjolivent artificiellement et frauduleusement la réalité pour la faire mieux accepter par ceux qu'elle opprime. Parmi eux, ses cibles préférées : Bentham, Bastiat, Jean-Baptiste Say.

Ce qu'il n'admet pas, c'est que l'on « présente l'ordre établi comme le rationnel absolu »¹, ou que l'on attribue fallacieusement à l'harmonie relative et éphémère obtenue par le capitalisme au bref moment de son « acmé », une pérennité, ou même une éternité miraculeuse.

1 *Théories sur la plus-value*, in: M.E.W., XXVI (3), Berlin 1967, p. 93.

C'est souvent Bastiat qui est à ce propos la « tête de Turc » de Marx, qui le qualifie d'« harmoniste et d'apologiste de profession (*Harmoniker* !) »¹⁶ 1.

Bastiat n'offre-t-il pas en effet le type des défenseurs du meilleur des mondes économiques et sociaux possibles, en publiant son ouvrage fameux : *Les Harmonies économiques*, que Marx qualifie de « théodicée économique »² ?

Marx se moque de « la sagesse harmonique d'un Bastiat » et des « chantres de l'optimisme libre-échangiste », ainsi que de tous ceux qui croient aux « harmonies innées du mode de production capitaliste »³, au « paradis de l'harmonie »⁴, aux « leçons des professeurs d'harmonie de l'économie bourgeoise »⁵.

Il s'attaque aussi aux plus importants d'entre eux, un peu moins vulgaires dans la vulgarité. Ainsi dénonce-t-il, et parfois sur le ton du persiflage, le créateur de « dogmes » apologétiques, Bentham⁶. Faut-il rappeler, à ce propos, quelques lignes d'un célèbre passage du *Capital* :

« C'est justement parce que chacun s'occupe de ses affaires, et personne des affaires d'autrui, que tous, sous l'effet d'une harmonie préétablie des choses ou sous les auspices d'une providence futée à l'extrême, accomplissent seulement l'œuvre de leur avantage réciproque, de l'utilité commune, et de l'intérêt de tous »⁷.

Les « harmonistes » jugent ce monde si heureux qu'ils envisagent d'en étendre le bénéfice à ceux qui ne le connaissent pas encore, parce qu'ils vivent dans des contrées économiquement et socialement retardataires, encore esclavagistes, ou féodales. Ils projettent alors de conquérir ces pays et de les coloniser. Mais pour que cette entreprise soit rentable pour eux, il faut qu'elle s'accompagne de l'établissement du régime capitaliste. Marx rend compte en détail de l'un de ces projets explicites, puis il s'exclame, en français : « Dès lors tout sera pour le mieux dans le meilleur des mondes possibles ! »⁸. Mais, il est vrai, il se garde, là aussi, d'attribuer cette formule à Leibniz, telle quelle.

1 Ibid., p. 93.

2 *Contribution à la critique de l'économie politique*, trad. française, Paris 1957, p. 225.

3 *Le Capital*, trad. française par J. P. LEFEBRE, Paris 1983, p. 632.

4 *Contribution à la critique de l'économie politique*, op. cit., p. 226.

5 *Théories sur la plus-value*, in: M.E.W., XXVI (2), Berlin 1967, p. 114.

6 *Capital*, in M.E.W., XXIII, p. 636-637.

7 Ibid., p. 189-190. Trad. fr., op. cit., p. 197-198.

8 *Le Capital*, op. cit., p. 800. Trad. française, op. cit., p. 866.

Il est en tout cas convaincu que l'harmonie capitaliste « innée », automatique, pré-établie indépendamment de la volonté des individus, n'est qu'un leurre. Elle repose sur la conviction d'un équilibre naturel et nécessaire entre l'offre et la demande, sur le marché. Marx s'évertue, pendant une grande partie de sa vie à montrer que cette « loi de l'équilibre de l'offre et de la demande », cette harmonie, est fausse.

Le monde meilleur

Qu'ils le sachent ou non, les apologistes prennent en réalité parti pour l'ordre établi, pour le monde capitaliste et, au contraire, les révolutionnaires, tels que les entend Marx, sont ceux qui, de quelque manière que ce soit, aident au développement des germes et des promesses d'un monde nouveau, meilleur, ou même de mondes nouveaux et meilleurs successifs : d'abord la démocratie confirmée, puis le socialisme dont il détermine les conditions d'apparition, et ensuite le communisme qui ouvrira une ère d'innovation et de création libre dont le contenu concret est imprévisible.

Alors s'achèvera ce qu'il appelle parfois la « préhistoire » de l'homme, et commencera la véritable histoire, où chacun pourra s'épanouir librement dans une humanité elle-même globalement émancipée.

Ce que Marx et Engels ont voulu montrer, c'est la présence dans le monde actuel de la possibilité concrète de ce développement d'un monde futur. Ils procèdent donc à l'analyse et à la critique de ce monde. Le principal ouvrage de Marx, à ce sujet, le *Capital*, compte environ 3700 pages, de lecture assez aride.

Mais quand il s'agit de présenter le monde futur meilleur lui-même, Engels se contente d'une vingtaine de lignes, soucieux qu'il est d'échapper à tout utopisme descriptif. Et sans doute déploie-t-il pour ses lecteurs une vision prodigieuse, toutefois purement négative : il ne livre de ce monde futur que ce qui, en lui, contredira les caractéristiques spécifiques du monde présent, l'inverse du monde actuel, résultat d'une révolution bien autrement copernicienne que celle de Kant, ou que celle de Copernic lui-même.

Il croit, au terme de tant de recherches et d'analyses, constater la possibilité de ce monde : « *diese Möglichkeit ist jetzt zum ersten mal da, aber sie ist da* ». Le possible décide de tout ! Et quel est donc ce monde devenu possible ?

« Avec la prise de possession des moyens de production par la société, la production de marchandises est éliminée, et donc aussi la domination du produit sur les producteurs. L'anarchie intérieure à la production sociale est remplacée par une organisation consciemment planifiée. Le combat pour l'existence individuelle cesse. C'est ainsi seulement que l'homme se sépare, en un certain sens, du règne animal, passe de conditions animales d'existence à des conditions véritablement humaines. L'ensemble des conditions d'existence qui encerclent l'homme et qui jusqu'à maintenant l'ont dominé, passe maintenant sous le contrôle et la domination des hommes qui pour la première fois deviennent maintenant consciemment les maîtres effectifs de la nature, parce qu'ils deviennent les maîtres de leur propre socialisation. Les lois de leur propre activité sociale qui se présentaient en face d'eux jusqu'à présent comme des lois étrangères, des lois naturelles qui les dominaient, seront désormais régies par les hommes en pleine connaissance de cause, et seront ainsi maîtrisées. La socialisation propre des hommes, qui se présentait à eux jusqu'à maintenant comme octroyée par la nature et par l'histoire, devient maintenant leur propre action libre. Les forces objectives, étrangères à eux, qui régissaient l'histoire jusqu'à maintenant, passent maintenant sous le contrôle des hommes eux-mêmes. À partir de ce moment seulement les hommes feront leur histoire eux-mêmes avec une pleine conscience, et les causes sociales mises en action par eux obtiendront d'une manière prépondérante et d'ailleurs dans une mesure toujours croissante, les résultats voulus par eux. C'est le saut que l'humanité effectue du règne de la nécessité dans le règne de la liberté »¹.

La liberté, c'est le dernier mot, c'est le but et le résultat ultimes. Non pas le bonheur, ni la perfection, ni la beauté. Après ce saut prodigieux qu'Engels annonce aux hommes, le monde sera encore un monde d'action et de création possibles – non pas un monde figé dans sa perfection.

Il ne s'agit donc pas, chez Marx, du meilleur des mondes possibles, mais de la possibilité d'un monde meilleur. Quant à l'accès à ce monde meilleur, Marx a toujours considéré qu'il serait long, difficile, dramatique, douloureux. Il a souvent énoncé les conditions de possibilité de sa première étape, le socialisme, et il faut bien reconnaître qu'aucune de ces conditions n'était présente dans les pays de l'Europe de l'Est où l'on a précisément tenté d'introduire le socialisme, – et encore moins dans les pays d'Asie.

1 *Anti-Dühring*, in : M.E.W., XX, p. 264. Trad. Française : *Socialisme utopique et socialisme scientifique*, Paris 1973, p. 117-118.

À cette instauration du socialisme, quand elle sera possible, Marx n'a jamais non plus assigné de délais : « Elle requiert pour la société une autre base matérielle, c'est-à-dire toute une série de conditions matérielles d'existence qui sont elles-mêmes à leur tour le produit naturel d'un long et douloureux (*qualvoll*) développement historique »¹.

Pourtant, si, se détournant de cette prospective, on considère la vision globale de l'histoire qui pouvait être celle de Marx, on s'aperçoit qu'il distingue, dans chaque monde humain une période de formation dans les débris d'un ancien monde, une période de bon fonctionnement et de succès, puis une période de désagrégation. En conséquence, c'est à l'intérieur de chaque monde historique que se rencontre du bon et du mauvais, mais successivement. L'esclavage, la féodalité, le capitalisme ont d'abord été un bien, puis sont devenus un mal. Considéré dans sa totalité spécifique, chacun de ces mondes, y compris ses défauts et ses contradictions propres, se révèle meilleur que le précédent.

Leibniz appelait lui aussi un progrès humain, et un avenir différent du présent : ne disait-il pas que « le présent est gros de l'avenir (*Die Gegenwart ist schwanger mit der Zukunft*) » ? Aux hommes à qui il conseillait d'unir la pratique à la théorie (*Theoria cum praxi*) il savait donner l'exemple de l'activité créatrice, novatrice, d'une manière éminente.

À y bien réfléchir, on découvre alors une parenté peut-être plus profonde entre Marx et Leibniz. Dans chaque monde qui périclète de son inconvénient propre, Marx sait lire les prémisses d'un monde meilleur. L'« inconvénient » d'un monde est la condition de possibilité de ce qu'il y aura de meilleur chez son successeur. De ce point de vue global, le monde réel qui offre au genre humain toutes les possibilités d'action et de pensée n'est-il pas en fin de compte, malgré ses tourments, ou même à cause d'eux, le meilleur possible ? Il l'est aussi en ce sens que les hommes se montrent tout-à-fait incapables d'en imaginer un autre, qui serait radicalement différent. Liés à son destin, ils font inéluctablement partie de ce monde, et leur imagination même la plus débri-dée ne peut puiser qu'en lui son élan et ses matériaux.

Cette vue reste bien sûr très difficile à soutenir pour ceux qui en subissent les hor-reurs monstrueuses.

1 *Le Capital*, trad. franc., op. cit., p. 91 – M.E.W., XXIII, p. 94.

Le théoricien, lui, semble les assumer, en alléguant sans doute qu'il ne peut faire autrement : mais il n'en reconnaît pas moins une bonté du mal.

« Le mal sert à augmenter le bien », disait l'autre.

Alors, quand nous entendons déclarer textuellement : « Plus le capital se renforce, plus se renforce aussi la classe des salariés, et plus se rapproche donc la fin de la domination des capitalistes. Je nous souhaite donc, à nous autres Allemands, un allègre développement de l'économie capitaliste, et pas du tout sa stagnation dans l'immobilité »¹, ou encore, plus crûment : « Sans esclavage antique, pas de socialisme moderne »² – alors nous nous surprenons à redouter que Marx et Engels ne finissent par entonner le cantique fameux : « O felix culpa » ... ! Ils l'avaient bien un peu accompagné, en sourdine...

Jacques D'Hondt, « Le meilleur des mondes de Marx » (1992).
dhondt1992b-fr.pdf @ Société chauvinoise de philosophie, 2009
<http://www.philosophie-chauvigny.org/>

1 M.E.W., XXII, Berlin 1963, p. 50.

2 M.E.W., XX, Berlin 1968, p. 168.