

sociologie et travail

PIERRE NAVILLE

le nouveau léviathan 1.

de l'aliénation
à la
jouissance

LA GENESE

DE LA SOCIOLOGIE DU TRAVAIL

CHEZ MARX ET ENGELS

éditions anthropos
paris

sociologie et travail

PIERRE NAVILLE

le nouveau léviathan 1.

**de l'aliénation
à la
jouissance**

LA GENESE

DE LA SOCIOLOGIE DU TRAVAIL

CHEZ MARX ET ENGELS

1970

éditions anthropos paris

15, rue Racine, PARIS 6^e

TABLE DES MATIÈRES

PREMIÈRE PARTIE

De la pensée au travail

CHAPITRE I. La philosophie du travail chez Hegel. Travail et tragédie	9
1. <i>Les sources de Marx sont mêlées</i>	10
2. <i>L'extériorisation</i>	12
3. <i>Le processus vital</i>	14
4. <i>L'enfant</i>	16
5. <i>Le jeune homme et sa vocation</i>	18
6. <i>La propriété</i>	23
7. <i>Le système des besoins</i>	27
8. <i>La satisfaction des besoins</i>	29
9. <i>Besoins sociaux et besoins particuliers</i>	31
10. <i>Le travail comme abstraction</i>	33
11. <i>La richesse et les classes</i>	37
12. <i>Polarité de la misère et de la richesse</i>	41
13. <i>Domination et servitude</i>	43
14. <i>Pourquoi faut-il travailler ?</i>	49
15. <i>L'aliénation dans ses différents sens</i>	53
Annexe. <i>Les origines de la dialectique du Maître et du Serviteur</i>	59
CHAPITRE II. Le socialisme dogmatique et la régénération du travail	65
1. <i>Le travail et les travailleurs chez Saint-Simon et Fourier</i>	65
2. <i>Engels et les enquêtes sur la classe ouvrière</i>	76
CHAPITRE III. La propriété, l'Etat et le travail. A propos des « vols de bois »	80
CHAPITRE IV. Critique de la philosophie de l'Etat de Hegel	90
1. <i>L'Etat et l'économie</i>	90
2. <i>La bureaucratie</i>	98
3. <i>La représentation du peuple</i>	115
4. <i>Hier et aujourd'hui</i>	124

CHAPITRE V. Travail, propriété et communisme. Les manuscrits économique-philosophiques de 1844.....	130
1. <i>Thèmes nouveaux</i>	131
2. <i>Feuerbach et Hegel</i>	133
3. <i>L'homme au travail</i>	136
4. <i>Les besoins humains</i>	140
5. <i>L'abolition de la propriété privée</i>	143
6. <i>Travail et aliénation. Compléments</i>	147
7. <i>Les économistes anglais</i>	154
 CHAPITRE VI. L'homme réel et la pensée. La Sainte-Famille ..	161
1. <i>Masse-esprit et masses réelles</i>	163
2. <i>Feuerbach positiviste</i>	166
3. <i>La Révolution française et le matérialisme français</i> ...	167
4. <i>Les Mystères de Paris et les mystères de la Société</i>	171
5. <i>Critique de la phénoménologie</i>	177
6. <i>Proudhon</i>	179
 CHAPITRE VII. L'idéologie devant la société. Théorie généralisée du travail.	180
1. <i>L'importance de Stirner</i>	180
2. <i>De Feuerbach au matérialisme historique</i>	187
3. <i>Feuerbach et Bruno Bauer</i>	191
4. <i>Saint Max</i> :	
a) <i>Structure de l'Unique et sa propriété</i>	193
b) <i>Une philosophie de l'histoire idéaliste</i>	194
c) <i>Le libéralisme politique : la bourgeoisie</i>	198
d) <i>Le libéralisme social : le communisme</i>	202
e) <i>Propriété et qualité</i>	210
f) <i>Le libéralisme humain : Feuerbach</i>	214
5. <i>Le « vrai » socialisme</i>	215
6. <i>Le nouveau Testament : Moi</i>	220
7. <i>Le moi propre et la propriété</i>	222
8. <i>Créateur et créature</i>	223
9. <i>Le logos stirnérien et ses déterminations</i>	229
10. <i>La vocation et la mission</i>	234
11. <i>Individu et liberté</i>	239
12. <i>Le droit, la loi et le crime</i>	242
13. <i>La société bourgeoise</i>	249
a) <i>Propriété et Etat</i>	249
b) <i>La propriété d'Etat</i>	252
c) <i>La concurrence</i>	258
14. <i>La révolte. Le révolté et le parvenu</i>	261
15. <i>L'association</i>	266
16. <i>Philosophie et religion de l'association</i>	270
17. <i>L'inhumain</i>	279

SECONDE PARTIE

Du travail à la pensée

CHAPITRE VIII. Les bons et les mauvais côtés : Philosophie de la misère et Misère de la Philosophie	291
1. <i>Une polémique scientifique contre Proudhon</i>	291
2. <i>Proudhon et La Sainte-Famille</i>	294
3. <i>La ferme modèle</i>	304
4. <i>Méthode dialectique et catégories économiques</i>	308
5. <i>Bons et mauvais côtés : les réponses de Proudhon</i>	311
6. <i>Division du travail et machinisme</i>	317
7. <i>Concurrence et monopole. La rente foncière</i>	323
8. <i>Les coalitions ouvrières</i>	327
9. <i>Travail et valeur</i>	328
10. <i>La mesure du travail par le temps</i>	332
11. <i>L'or et l'argent. La plus-value</i>	340
12. <i>Proudhon et la conception chrétienne du travail</i>	347
CHAPITRE IX. Peut-on parler d'une sociologie de Marx ?	356
1. <i>Une science sociale</i>	356
2. <i>L'action (praxis) diffère le travail</i>	366
CHAPITRE X. Travail et quantité	369
1. <i>La conception de maturité de Marx</i>	369
2. <i>La méthode d'exposition du Capital</i>	372
3. <i>La quantité chez Hegel</i>	373
4. <i>Le temps dans la mélodie</i>	381
5. <i>L'expérience quantitative chez Marx</i>	385
6. <i>Esquisse d'une préhistoire de la mesure en sociologie du travail</i>	389
CHAPITRE XI. Travail abstrait et travail concret	397
1. <i>Usage et échange</i>	397
2. <i>Le travail abstrait comme catégorie opératoire</i>	399
3. <i>Le quantum de travail</i>	405
4. <i>Dialectique des formes du travail</i>	416
CHAPITRE XII. Travail et force de travail	418
1. <i>Distinction de l'opérateur et de l'opération</i>	418
2. <i>Salaire, opération et produit</i>	420
3. <i>La mesure de la force de travail</i>	423
4. <i>Aliénation et opération</i>	431

CHAPITRE XIII. Travail et surtravail	438
1. <i>Qu'est-ce qu'un surplus de travail ?</i>	438
2. <i>La mesure du travail « nécessaire »</i>	442
3. <i>Le caractère spécifique de la force de travail</i>	446
4. <i>Les formes historiques du surplus</i>	449
5. <i>Le surtravail dans les rapports socialistes</i>	452
CHAPITRE XIV. Travail productif et travail improductif ..	457
1. <i>Activité et productivité</i>	457
2. <i>La productivité du travail matériel</i>	463
3. <i>Productivité, division du travail et plus-value</i>	466
4. <i>Travail manuel et travail intellectuel</i>	470
5. <i>La productivité dans les rapports socialistes</i>	475
CHAPITRE XV. Travail simple et travail complexe.	478
1. <i>La qualification, mesure sociale</i>	478
2. <i>Mesure directe des qualifications</i>	485
CHAPITRE XVI. Travail et non-travail. Travail et comédie	488
1. <i>Un travail « attrayant »</i>	488
2. <i>L'antithèse du non-travail</i>	491
BIBLIOGRAPHIE	501
INDEX	511

5666

22
FEB 1952

PRÉFACE

A LA NOUVELLE ÉDITION

Ce livre a été publié il y a dix ans. Si je le réimprime aujourd'hui, sans y rien modifier, c'est parce qu'il est toujours l'introduction à un ouvrage plus développé, Le Nouveau Léviathan, que je n'ai pu achever entre-temps, mais dont je pense pouvoir présenter prochainement plusieurs parties.

Depuis dix ans, la discussion et la polémique sur l'avenir du marxisme, comme méthode de recherche, comme présentation scientifique de résultats, comme forme de prévisions et comme instrument d'action, ont continué à proliférer, non seulement en France mais aussi et surtout dans le reste du monde. Cette discussion revêt l'aspect d'une crise des idées et d'une réponse à des transformations politiques, économiques et sociales de grande envergure. Si l'on veut en atteindre la racine, il faut, une fois de plus, en revenir aux idées de Marx et d'Engels telles que je les ai analysées dans cet ouvrage, c'est-à-dire centrées sur la conception du travail. C'est à partir de là que s'ordonnent toutes les questions en débat. C'est pour cela que cette nouvelle édition demeure l'introduction indispensable à des développements qui verront le jour ensuite. Et si révision ou progrès il doit y avoir, c'est de là qu'ils doivent prendre leur élan.

Cette crise des idées a sa propre logique, c'est certain; logique qui dérive des progrès des sciences, au moins au-

tant que des événements, comme cela a toujours été le cas. Si certaines notions agitent tellement les sciences sociales ou humaines, c'est parce qu'elles se sont imposées dans les développements de la physique, de la chimie, de la biologie, de la mathématique et de la logique, etc. De nombreux exécutés ne voient dans ces sciences (ici grossièrement classées dans une optique traditionnelle) qu'empirisme, chaos ou probabilité au sens vulgaire, en tout cas rien de certain ou vrai, aucune structure. Pourtant, sans leur impulsion, c'est le jeu des idées qui serait affecté d'un coefficient d'improbabilité dévastateur, d'un flou perpétuel. Il en va aujourd'hui, à cet égard, comme il y a un ou deux siècles, comme il en a toujours été. Toute la sociologie de l'association, par exemple, dérive de l'attraction newtonienne, modèle de perfection, dont Saint-Simon et Fourier furent les fanatiques sociaux.

Si le monument intellectuel érigé par Marx et Engels (et méconnu de leur vivant) sert aujourd'hui d'inspiration à une nouvelle architecture sociale, c'est précisément parce qu'une pensée scientifique renouvelée, mais appuyée sur un passé indestructible de relations certaines, en exige la refonte. L'historien va se dissocier en quelque mesure du savant et du chercheur : la pensée « marxienne », celle qui fut exprimée par Marx en son temps, est une ouverture, une préface; la pensée « marxiste », la nôtre, est un développement, une progression, peut-être une métamorphose. Il se peut qu'à l'avenir le nom de Marx lui-même disparaisse, comme symbole d'une science sociale, mais il désigne pour le moment le seul fondement à partir duquel on puisse construire quelque chose de purificateur.

Ces progrès ou transformations de la pensée scientifique sont en même temps tributaires de mutations économiques et politiques, sociales au sens large. Et cette relation de dépendance est elle-même d'esprit « marxiste ». Aujourd'hui, c'est même son triomphe. Et ce triomphe éclate, comme il est normal et classique, au milieu d'immenses contradictions. Le champ où pouvait s'éprouver la vérité des conceptions marxistes a cessé d'être limité à l'Europe. Deux guerres mondiales et dix révolutions ont porté aux limites de l'univers terrestre, et même au-delà, la preuve de l'efficacité d'un appareil d'interprétation et d'intervention sans exemple jusque-là. La plus grande partie de l'ancien continent vit et lutte dans ce système. Le nouveau continent, lui

aussi, est entré dans la zone de sa virulence. Ces deux continents — la grande majorité de l'espèce humaine s'affrontent aujourd'hui en invectives, en menaces, en défis, en épreuves par le sang, qu'il serait vain d'essayer de comprendre sans tenir fermement aux principes qui font tout le sens de la société moderne, et qui sont ceux de Marx.

Si l'U.R.S.S. et la Chine en viennent aux mains, c'est au nom d'une interprétation de ces principes, et des intérêts que ces pays dissimulent, exaltent ou inventent. Si le Nord et le Sud sont aux prises des deux côtés du canal de Panama, c'est aussi parce que s'affrontent sur toute la longueur d'un méridien terrestre une misère sociale et un pinacle industriel dont Marx avait justement prévu les incompatibilités essentielles. Le reste du monde se débat dans ces gigantesques étaux, et ce ne sont pas les explorations cosmiques qui en dessèrent l'étreinte.

Inutile d'invoquer ces contradictions pour récuser la validité des principes sur lesquels s'appuie le marxisme : elles font partie de celui-ci, malgré les tentatives de l'orthodoxie stalinienne pour en limiter la portée aux relations capitalistes. Bien loin de voir sa signification diminuée par une extension à l'infini des lois qui font toute sa rigueur et sa vigueur, le marxisme y trouve l'occasion d'un regain puissant, qu'illustrent ses crises elles-mêmes. Il en va pour ce corps de principes comme pour tout ensemble de conceptions scientifiques : il se prolonge sans s'effacer, se développe en se diversifiant, se survit dans la mesure même où après avoir posé nombre de questions et répondu aux principales d'entre elles, les réponses deviennent à leur tour interrogation. Figuré pendant longtemps au XIX^e siècle comme « valable » pour l'Angleterre, puis pour la triarchie, et enfin pour une Europe dont les pseudopodes atteignaient Moscou et New York, l'image marxiste aurait en fin de compte perdu son sens, au dire de bien des gens effrayés ou timides, depuis que la structure sociale s'est intégrée sur une aire mondiale en absorbant un milliard d'asiatiques et trois ou quatre cent millions d'africains. Mais ce que personne ne nous dit, c'est par quoi ce sens général de la structure imposée à l'histoire, dont le marxisme donne la grille et dont nous vivons, pourrait être remplacé.

Je ne crois pas qu'il y ait beaucoup à dire sur les essais tentés pour substituer aux formes de l'entreprise marxiste quelques moules traditionnels comme la « philosophie » et

« *l'humanisme* ». J'ai assez souvent dit ce que j'en pense pour n'avoir pas à me répéter ici. La philosophie, si l'on tient encore à cette étiquette, ne recouvre plus guère qu'une histoire des doctrines — histoire dont l'irruption de l'Orient dans notre culture ne fait que souligner le caractère tout relatif — ou un penchant affligé à se lamenter sur le destin de l'homme, existence ambiguë, abandonnée de tout et pourtant fière de sa propre ruminance du néant. Tout ce qui, en elle, débordait sa propre ruminance, a bourgeonné en dehors d'elle. C'est de là qu'ont surgi les sciences humaines, dont le sevrage a permis la conquête d'un statut adulte, et qui font désormais l'aliment de toute réflexion universelle sur les pouvoirs de l'homme en même temps que sur ses impuissances, ou plutôt sur ce que j'appellerais volontiers ses entreprises en réseau d'obstacles. Si le souci de la théorie s'est affirmé quelque part, c'est bien là, et non dans le triste défilé de redites qui ont peu à peu perdu toute signification. En se réfugiant, sous diverses apparences, dans une exploitation effrénée et souvent purement langagière de la conscience du moi (ou du je, ou du soi), à l'abri de l'ego cogito, la philosophie renonce à ce qui fait l'essence de la théorie : la connaissance des relations qui informent des structures suffisantes à elles-mêmes, et la découverte des moyens de modifier ces relations.

Les sciences humaines, chemin faisant, n'ont pas seulement révélé l'impuissance de la tradition philosophique; elles ont aussi appris que leur place était au rang premier des autres sciences, dites physiques, naturelles ou exactes, et que rien dans le monde ne leur est étranger. Tout cela confirme en définitive une démarche qui se trouve à l'aurore de la pensée de Marx, et qui demeure sous-jacente à son œuvre de maturité, sans parler des prolongements qu'il y entrevoyait : le rejet de la philosophie, et non sa « réalisation », vieux rêve qui n'a conduit, sous la forme perversifiée d'un dogme imposé où ses prétentions se trouvent à l'aise, qu'à l'hypostase dans une bureaucratie d'Etat : chez Hegel comme destin ex cathedra, chez Staline comme terrorisme policier.

On ne sauvera donc pas le marxisme en lui cherchant un nouveau masque philosophique, même si c'est pour parler d'une « pratique théorique » qui regarde en arrière plutôt qu'en avant. Comment et pourquoi Marx a abandonné Hegel à sa gloire, c'est justement ce que j'ai montré dans

ce livre, et ce qu'on a tantôt contesté, et tantôt approuvé et répété, mais sans qu'on en tire toutes les leçons nécessaires. Les meilleurs représentants de la philosophie existentialiste ou phénoménologique eux-mêmes, après avoir cru balayer le terrain, sont venus planter leur tente aux abords du marxisme, et c'est un succès fort significatif. « Les mots » n'ont décidément pas réponse à tout, fussent-ils issus d'un cogito orgueilleux. En sorte que la philosophie impuissante en arrive à demander, comme toujours, le pain de vie là où on le fabrique : dans l'expérience scientifique et la théorie qui y est liée — à moins qu'elle ne préfère s'évader vers la religion, qui consiste chez les fils d'Abraham à creuser un vide dans un vide.

Que l'on baptise intersubjectivité la nature sociale, telle que les sciences, toutes les sciences, en préconisent l'investigation, ne nous avance pas beaucoup si les personnes sont irréductibles les unes aux autres, sauf à s'en trouver meurtries ou à se retrouver en Dieu. Un changement de vocabulaire peut s'opérer de deux manières : comme fuite devant l'évidence et la démonstration, ou comme interprétation nouvelle de l'évidence. Que le marxisme ait besoin de modifier son vocabulaire, c'est justement ce que le progrès des sciences nous apprend, mais dans le second sens, non dans le premier. C'est ainsi que Marx lui-même avait su abandonner des notions aussi séduisantes, et même fascinantes, que celle d'aliénation, tirée de Hegel, dont on a voulu faire l'alpha et l'omega de la nouvelle philosophie sociale. Ce terme ne nous suggère plus rien qu'une logomachie misérabiliste, quand on le prend sous sa forme originelle. Marx l'avait renvoyé au musée philosophique, pour lui substituer une analyse combien plus rigoureuse des relations de dépossession et d'exploitation (1). C'est cette analyse qu'il faut reprendre aujourd'hui, et sur un champ étendu au

(1) C'est ce que j'ai longuement expliqué dans le présent ouvrage, et plus tard dans les textes suivants : « De l'idée d'aliénation à l'analyse du monde moderne » (*Etudes*, Bruxelles, 1961, n° 1); « Aliénation et exploitation » (*Cahiers d'Etude des Sociétés Industrielles*, n° 6, 1964); *Vers l'automatisme social?* 1963, en particulier la 3^e partie : « Automatisation et aliénation ». J'ai présenté une fois de plus quelques-unes des idées sur lesquelles j'insiste ici dans un exposé au Colloque de Royaumont sur « Dialectique et personne », en septembre 1960.

monde entier; car si ces relations nous sont maintenant assez bien connues dans l'univers capitaliste — encore qu'elles y revêtent des formes inattendues dans les coexistences et coopérations à l'ordre du jour — elles sont toujours obscures, mais présentes et essentielles, là où émergent des structures socialistes et étatiques, à base industrielle, que l'humanité n'avait encore jamais connues.

Autant dire que le recours à « l'humanisme » n'est en rien un secours, pas plus qu'au temps où Marx en dissipait les charmes dans sa controverse avec les frères Bauer et le « socialisme vrai » de son temps. Ce terme passe-partout, qu'on se dispute de tous côtés, ne recouvre plus rien. En tout cas, s'il peut signifier quelque chose, c'est la tentative que les systèmes de domination font, une fois de plus, pour jeter un voile sur les incompatibilités et les contradictions meurtrières ou insidieuses qu'ils entretiennent inévitablement. Quel être humain ne veut pas le bien de l'homme? Quel Dieu n'appelle pas, selon ses interprètes, à sa délivrance? L'humanisme, toutes nuances réunies, n'est plus aujourd'hui que la revendication affadie de la rédemption, donc de la culpabilité et du péché. Telle est aujourd'hui sa signification fondamentale : l'humanisme, au-delà du mot, et tel qu'on nous l'offre, est une proposition désarmante parce qu'il est fondé sur la consécration du sacrifice, sur le consentement des victimes. Soyez hommes, dit cette philosophie, en prenant acte de vos fautes! C'est ce qui se cache même jusque derrière certaines extensions de la psychanalyse, de l'anthropologie et de la sociologie. Mais s'il faut changer de vocabulaire, comme l'enseignait Confucius, pour faire une révolution, il faut abandonner l'humanisme lui aussi au musée philosophique. Les termes des relations entre hommes doivent être définis tout autrement, par leurs propriétés opératoires et expérimentales, dans leurs combinaisons concrètes, en fonction d'un statut épistémologique. C'est à ce prix que ce qu'il y avait jadis de sensible dans la philosophie « humaniste » deviendra énergie mesurée dans le démembrement des systèmes de domination de l'homme par l'homme.

Toutes les relations formelles qui assurent au monde actuel une cohérence dans l'incohésion doivent être aussi passées au filtre d'une analyse rigoureuse qui annule l'hypothèque trop lourde que l'histoire, pour ne pas dire la chronologie, a fini par prendre sur son développement.

C'est d'ailleurs l'histoire qui de plus en plus nourrit la philosophie, et l'humanisme, cette histoire faite que chaque génération d'hommes rejette comme Sisyphe remonte son rocher, pour le laisser ensuite revcnir sur sa pente et nous écraser. Dans ce domaine, la confusion est aujourd'hui à son comble, et là encorc ce ne sont par les oracles de la philosophie qui peuvent beaucoup nous éclairer. Les historiens en titre ne s'occupent, par définition, que de successivités ex post, passées, inscrites dans des structures fossiles qu'on a souvent peine à déchiffrer. Le présent s'encombre de plus en plus des mouvements du passé, de leur architecture sclérosée, et cela sous toutes les formes où ils peuvent l'imprégner et le déterminer. C'est que l'histoire n'est pas seulement le spectacle de ce qui fut, la chronologie sans relief des événements. Elle est aussi, et toujours plus dans une civilisation qui matérialise durablement tout ce qu'elle fait, pression sur aujourd'hui, conditionnement incessant et conservateur de l'avenir, menace envers la nouveauté et la liberté des entreprises. C'est le côté nocif de l'histoire, celui de la tradition des maîtres. Et c'est cela qui justifie la rébellion à laquelle nous assistons contre l'histoire, au nom de la compréhension des structures présentes.

Jadis, les monarques faisaient graver les annales de leur règne pour assurer une édifiante hagiographie, qui avait peu de rapport avec les faits et les intentions. C'est la bourgeoisie qui a inventé l'histoire telle qu'on l'enseigne maintenant, qui a fait de ce vaste culte des ancêtres une comptabilité précise, dont l'imprimerie transmet inlassablement les plus infimes péripéties, qui enregistre et classe dans les bibliothèques et les musées tout ce qui nourrit son armorial, l'histoire. L'ascension des hommes, des familles, des industries, des Etats, c'est l'histoire bourgeoise. Et c'est au nom de cette forme historique, considérée comme achevée, qu'on interdit périodiquement l'étude des structures de la forme sociale prédominante, des rapports qui s'y troument manifestés, de la mécanique de leur destruction, de l'apparition de rapports nouveaux. En dépit de généreux esprits, l'histoire est devenue l'école du scepticisme, que la plupart des hommes éprouvent dans le cours de leur propre vie. Seuls certains épisodes exemplaires, quelques figures héroïques, conservent à travers le temps, et bien souvent dans une réincarnation hasardée, une vertu explicative qui retrouve sa force dans un nouveau tissu de circons-

tances. Brutus a revécu en quatre-vingt-treize. Lénine et Trotsky refleuriront.

Il faut même aller plus loin : ce conflit apparent entre l'histoire et la structure (puisque ce dernier terme est le plus usité aujourd'hui) se trouve ravivé par l'entrée dans le champ des sciences sociales de la dimension du futur. Les objectifs, les intentions, les désirs, ont toujours fait partie d'une considération sur la marche des sociétés, puisque l'histoire paraît toujours grosse de leurs virtualités, même quand elle les réprime. Mais aujourd'hui, c'est sous une forme raisonnée, délibérée, que l'avenir intervient dans l'analyse sociale. Espoir ou utopie, la société se coule dans des formes qu'elle se prescrit, ce qu'on appelle des plans. En secouant l'emprise de l'histoire sur ses nouveaux accomplissements, elle dédouble la conscience qu'elle prend de sa réalité : comme combinaison et structure présente, et comme impulsion vers une structure nouvelle. Les successions passées deviennent moins significatives que les enchaînements à venir, et si l'on peut encore parler d'histoire, c'est comme vérification a posteriori des hypothèses sociales. La diachronie se divise en deux systèmes de phases : l'une qui est la genèse, ou génétique; l'autre, qui est la projection calculée vers le futur. L'une et l'autre convergent à chaque moment dans une composition ou structure qui fait toute la force d'un présent sans cesse recommencé.

*Cette façon d'envisager les choses, ce n'est pas la philosophie ambiante, ni la répétition des vieux schèmes enseignés d'après la série des auteurs admis au palmarès des programmes scolaires, qui nous l'ont appris. Mais on la découvre dans la méthodologie nouvelle issue des sciences d'aujourd'hui. Et elle existait de façon parfaitement claire chez Marx, même si son vocabulaire ne nous suffit plus. Elle avait d'ailleurs deux ancêtres de taille, Aristote et Leibniz, grands savants, que Marx admirait profondément et qui inquiétaient Hegel. Marx a mis en œuvre une méthode d'investigation dont il a donné des formules variées, qui font l'objet de bien des exégèses. Mais il est clair que l'essentiel, dans la maturité qui lui a permis d'écrire *Le Capital*, se ramène à ceci : l'univers social, dans l'univers tout court, s'explique par une combinaison spécifique entre des formes de relations (qui donnent la signification propre à un système social) et le double courant qui les instaure*

au cours d'une genèse antithétique et d'une prothèse (1) synthétique.

Marx appelait catégories les formes dont la mise en relation constitue une structure. Or, les catégories (la structure) ne se laissent pas manier selon la simple chronologie, mais relèvent d'une genèse propre, dont la signification se trouve dans la direction tout autant que dans le genre. « Il est impossible et faux, écrit-il en 1859, de faire défiler les catégories économiques dans le même ordre où elles ont constitué des facteurs dominant dans l'histoire. Au contraire, leur ordre (Reihenfolge = suite ordonnée, succession) est déterminé par leurs rapports mutuels au sein de la société bourgeoise moderne; et cet ordre est précisément l'inverse de celui qui semblerait naturel ou correspondre à l'évolution historique. Il ne s'agit pas de la place historique qu'occupent les conditions économiques dans les différentes formes de la société se suivant les uns les autres. Encore moins de leur suite « dans l'idée » (Proudhon), qui n'est qu'une conception falsifiée du mouvement historique. Il s'agit de leur structure (Gliederung) au sein de la société bourgeoise moderne. » Aristote disait déjà : « l'ordre de l'analyse renverse parfois l'ordre de la synthèse », ou, d'une autre façon : « la genèse est en vue de l'existence, et non l'existence en vue de la genèse », tout comme Platon dans le Philèbe : « l'ensemble de la génération a lieu en vue de l'ensemble de l'existence ». Et Montesquieu pressent ce que Marx exprime lorsqu'il dit en une formule superbe : « l'ordre des matières a fait que j'ai troublé l'ordre des temps ».

Cette conjonction si particulière entre ce qu'on appelle aujourd'hui le synchronique et le diachronique vient donc de loin. Les travaux dans la ligne marxiste y trouvent un axe d'interprétation toujours solide. Et l'on peut se demander si le secret de cette fécondité ne tient pas à la place qu'occupe ici ce que les uns appellent praxis, et d'autres travail, et qu'on peut désigner plus généralement comme fonction de production (2).

(1) Terme que j'emprunte à Kant, qui lui donne le sens de prolongement et d'adjonction.

(2) Sans donner à cette expression le sens précis que lui donne aujourd'hui l'analyse économique.

Tous ceux pour qui les conceptions de Marx ont cessé d'être une inspiration (dans le « camp socialiste » comme dans l'autre) présentent une caractéristique commune : c'est que le travail, comme forme d'un rapport d'exploitation à un degré quelconque, n'est plus pour eux la matrice essentielle de la structure sociale. Les uns versent à ce propos dans la philosophie de la « pratique » ou de « l'action » sans se montrer capable de sortir des généralités ou d'analyser une situation réelle d'après leurs propres principes. Plus on nous parle de pratique, d'action, d'empirisme ou d'hyperempirisme, moins on est capable de présenter la moindre analyse originale d'un phénomène réel. Marx nous avait appris tout au contraire à répondre aux questions concrètes, sans se soucier de savoir si cela constituait un système, surtout en « isme » — y compris le « marxisme ». Son œuvre scientifique et son action militante procédaient problème par problème, ce qui ne veut pas dire détail par détail, grâce à une méthode peu à peu mise au point. Et c'est le travail qui pour lui se trouvait au centre de toutes les analyses économiques et sociales. Non « le travail » comme notion philosophique, identifiée à une praxis quelconque, mais certaines formes et rapports de travail déterminés, dont *Le Capital* expose la mécanique (et non la philosophie) avec une rigueur qui en fait toujours pour nous une source vivifiante.

Toute la philosophie « moderniste » qui embarrasse aujourd'hui le mouvement socialiste tend ainsi à nier le noyau essentiel de l'œuvre de Marx. Les formes du travail dans les rapports capitalistes ou socialistes ne sont plus considérées par les « novateurs » qu'à titre de facteurs, ou d'effets, analogues à beaucoup d'autres, comme la consommation ou le loisir. Certains vont même jusqu'à parler de leur disparition. A les en croire, il n'y a plus de travail dans le monde moderne : il n'y a que de « l'action », des « projets », dissous dans toutes sortes de besoins, de satisfactions, de services, etc. « L'organisation » est promue au rang de principe autonome d'explication. Les rapports d'exploitation eux aussi sont métamorphosés en dialogue ou simple « contestation ». Pour les uns, il s'agit d'un glissement vers la psychologie la plus superficielle. Les équilibres et déséquilibres sociaux ne se manifestent qu'en attitudes, en opinions, en aliénations littéraires, en vague à l'âme, en incertitudes pesées au trébuchet de la psychanalyse. Pour

les autres, c'est le progrès technologique lui-même, l'arsenal démultiplié des recensements de tous ordres, l'avènement dominateur des techniques de communication, qui ont réduit le travail à une apparence, un reflet, un résidu. De telles conceptions ne sont pas si nouvelles qu'on le prétend ou l'imagine. Les classes et castes dominantes les ont toujours secrétées, et ce sont justement elles que Marx et Engels — et beaucoup d'autres avec eux — ont dévoilées en leur temps. On nous répond que le monde a changé, que sa technique et sa psychologie, sa science et sa conscience, ne sont plus ce qu'elles étaient il y a un siècle. On fait ainsi de l'histoire à bon marché, à courte vue, et sans aller au fond des choses, quitte à se retrouver, chaque fois que surgit une grève, que des conflits sociaux éclatent, qu'un coup d'Etat se produise, qu'une guerre s'embrace — devant les mêmes problèmes fondamentaux du travail que l'humanité est encore loin d'avoir résolus.

Elle en est d'autant plus loin qu'aujourd'hui ce n'est plus à l'échelle de l'Europe et de l'Amérique du Nord que se posent les problèmes cruciaux de la société, les rapports de travail; c'est à l'échelle mondiale. Des questions qui paraissent en voie de solution dans un petit secteur se reposent pour des aires beaucoup plus vastes. Valéry avait annoncé : « le temps du monde fini commence ». Il avait aussi rappelé la phrase de Gobineau : « que les sociétés sont mortelles ». De ces deux points de vue, les conceptions de Marx sur les fonctions du travail prennent aujourd'hui un relief sans précédent. Et c'est pour cela qu'elles appellent des analyses et des synthèses en effet nouvelles, mais procédant du même esprit et des mêmes principes scientifiques.

Les Saint-Simoniens, et Marx après eux, avaient proclamé que toute l'histoire de la société est l'histoire de luttes entre classes sociales. Marx avait précisé plus tard le contenu de cette affirmation, d'une façon si claire qu'on ne peut la rappeler aujourd'hui sans être frappé de sa vérité : « C'est toujours le rapport direct entre les propriétaires des conditions de production et les producteurs immédiats — rapport dont la forme correspond toujours et de façon naturelle à un stade déterminé dans le développement des modalités du travail et donc de sa productivité sociale — c'est toujours dans ce rapport que nous trouvons le secret intime, le fondement caché de tout l'édifice social et, par

conséquent aussi, la forme politique revêtue par le rapport de souveraineté et de dépendance, en un mot de toute la forme spécifique de l'Etat. Cela n'empêche pas que la même base économique — la même, entendons-nous, quant aux conditions principales — peut, sous l'influence de diverses conditions empiriques, de données historiques agissant du dehors, conditions naturelles, différences de race, etc., présenter, quant à sa manifestation, des variations et des gradations infinies, dont la compréhension n'est possible que par l'analyse de ces circonstances empiriques données. »

*Il est vrai que ce « secret intime » de la société est aujourd'hui bien caché, et bien gardé. Pour l'éventer, il faut évidemment employer des moyens qui débordent largement ceux que Marx avait à sa disposition. Il faut en même temps procéder à l'inventaire de tous ces nouveaux problèmes surgis des développements que Marx avait justement prévus. On dispute, par exemple, autour d'une formule vieillie, qui fait partie d'un vocabulaire d'époque, sur la « paupérisation » absolue ou relative des salariés. Pour les uns, c'est devenu un mythe, car nous vivons dans une société de « l'abondance » après avoir traversé celle du « bien-être » ; pour les autres, c'est un fait attesté par le misérabilisme ambiant. Dans les deux cas, ce ne sont plus les rapports de travail qui sont la clé du problème, mais des attitudes psychologiques et morales. Pourtant, ce qui reste au cœur de la question, c'est de savoir ce que signifient le salariat dans le monde entier — socialismes d'Etat compris — et les rapports de domination qui en découlent, dans une structure d'ensemble dont bien des formes et des articulations sont en effet nouvelles par les dimensions qu'elles ont prises, leurs interrelations plus serrées, les incompatibilités plus brutales qu'elles révèlent en certains points du champ où elles se manifestent. Mais en dépit de cette structure renouvelée, le modèle élaboré par Marx apparaît presque paradoxalement comme encore plus expressif que de son temps. Cette société théorique qu'il envisageait dans *Le Capital*, où n'existent que des capitalistes et des salariés-prolétaires à l'état pur, c'est justement celle vers laquelle nous nous acheminons en réalité : que l'U.R.S.S. ou les Etats-Unis soient des pays où ne se trouvent plus guère que des salariés et une accumulation concentrée de capital (monopoliste ou étatisé, ou semi-socialisé), c'est une évidence qui met*

admirablement en relief la puissance de la méthode dont Marx s'est servi.

Pour la manier avec profit de nos jours, il faut certainement la renouveler à bien des égards. C'est précisément ce que font une série de sciences sociales, en particulier la démographie, l'économie sociale et la sociologie proprement dite, avec l'appui de la logique et des mathématiques. Alors on parviendra à mettre à leur place avec plus de sûreté ces phénomènes nouveaux que sont, à l'échelle où ils se produisent, les fonctions de la planification, les schèmes de prévision, les formes de révolution de la propriété, la situation de la bureaucratie, le rôle de l'enseignement généralisé, et bien d'autres, y compris les conflits militaires. L'extension du domaine industriel à toutes les formes d'activité qui lui échappaient plus ou moins, services ou agriculture, transports et communications, et la très haute productivité engendrée par les développements de l'automatisme, font aussi partie de ce champ de phénomènes qu'on serait incapable de comprendre dans leur vraie signification sociale si on les réduisait aux facilités de la philosophie technocratique en vogue un peu partout.

P.N.

7 Février 1967.

PREFACE

La sociologie du travail est à la recherche de ses principes directeurs. A vrai dire, ce n'est pas là chose nouvelle. A sa façon, Aristote s'en était déjà préoccupé, et après lui de nombreux théoriciens ont tenté de préciser les conditions d'une étude rationnelle du travail en société. Chemin faisant, toute une série de concepts ont ainsi vu le jour, qui prenaient la forme de préceptes moraux tout autant que celle de mesures objectives ou de théories explicatives, à tel point qu'aujourd'hui la sociologie se contente souvent d'en remettre à jour de fort anciens. Mais on conçoit son embarras. Après tout, le travail n'est-il pas le principe de toute vie sociale humaine ? Tout ce qui a trait à cette vie n'est-il pas en définitive de son ressort ? La production, quelle qu'elle soit, y compris celle des moyens de l'oisiveté, n'est-elle pas son essence ? Dans ces conditions, il ne faut pas s'étonner de voir la sociologie du travail s'approprier des données que se partageaient jusqu'alors des philosophes, des économistes, des politiques, des médecins, des militaires, et même des artistes et des poètes. C'est que l'œuvre humaine est une, et qu'il n'est pas souhaitable, lorsqu'on en considère la racine, de la démembrer, bien qu'on se trouve ainsi obligé de s'occuper de beaucoup de choses à la fois. On a défini le fait social comme un « fait total ». Disons plutôt que l'acte social est un acte total. Qu'on le considère comme ensemble, comme somme ou comme épanouissement, c'est un acte complexe, mais toujours fondé sur un certain type de production. En étudiant les modes de production, la forme sociale du travail humain, nous ne sommes donc pas tenus de fournir l'explication de tous les accomplissements finaux des hommes, bien qu'il soit plus difficile en ce domaine qu'en tout autre de séparer la fin des moyens. Mais nous avons l'obligation de déterminer les instruments d'analyse de notre propre objet. Il faut donc élaborer des concepts opératoires, des catégories, qui soient valides au moins pour les périodes historiques que nous connaissons bien ou que nous avons sous les yeux.

L'empirisme ne saurait suffire en ce domaine, pas plus que dans les autres.

C'est pourquoi nous a paru essentiel l'exposé de ces problèmes de méthode en suivant la démarche d'une pensée qui n'a cessé de jouer un rôle grandissant depuis la seconde moitié du XIX^e siècle, celle de Marx. Plus le développement de la société pose, résout et oppose de problèmes sur lesquels les conceptions de Marx avaient anticipé, plus il semble qu'il soit nécessaire d'examiner de près la genèse de ces conceptions. C'est que nous nous sommes proposé de faire dans le présent travail, en poursuivant un double but. D'abord, comme nous venons de le dire, nous avons voulu établir une genèse. On a coutume, en effet, à propos de Marx, de mélanger toutes les étapes de sa pensée. Maintenant que toutes les recherches inédites de sa jeunesse (et de celle d'Engels) nous sont connues, on puise au petit bonheur, selon les besoins de la démonstration ou de la critique, dans une œuvre qui n'a pourtant cessé de progresser pendant quarante ans. On complète éclectiquement les textes de 1866 ou 1870 par ceux de 1842 ou 1844, on mélange les polémiques ; en un mot, on s'interdit de comprendre comment a mûri sa pensée définitive, et comment du même coup son efficacité peut être mise à l'épreuve des développements sociaux plus récents. C'est ainsi que les uns font le silence sur les origines hégéliennes de la pensée de Marx, tandis que d'autres refusent de voir tout ce qu'il avait dû en abandonner pour arriver aux analyses du Capital. Marx a évolué de la philosophie à la science, mais dans des conditions très particulières. La science aussi bien que la philosophie, il les a conçues d'une façon qui diffère à beaucoup d'égards de celle de ses contemporains, et c'est pour cela que l'évolution de sa conception du travail, et plus généralement de l'analyse sociologique du travail, a chez lui une forme tout à fait originale qu'il ne faut jamais perdre de vue.

Le thème général qui traverse toute son œuvre, c'est celui des rapports de l'aliénation à la jouissance, de la dépossession à l'appropriation. Le balancement qui va d'un terme à l'autre, dans les deux sens, on le retrouve à toutes les étapes de la pensée de Marx. Il provient dans une large mesure de Hegel, et Marx l'a découvert aussi chez les Saint-Simoniens, puis chez Proudhon, et surtout dans l'histoire sociale et l'observation directe. Mais à mesure que sa pensée et celle d'Engels progressent, le thème s'épure et prend des

formes de plus en plus rigoureuses. De l'homme rendu étranger à lui-même, aliéné, par le système social et les contradictions générales de la civilisation, Marx passe peu à peu aux conditions du producteur échangé contre lui-même dans le cadre d'un mécanisme spécifique de la production. Dans ce passage s'exprime en même temps la possibilité concrète d'échapper à l'aliénation par les voies de la réappropriation sociale, gage de libre jouissance ultérieure.

Dans les chapitres qui suivent, on trouvera donc une analyse génétique des concepts ou « catégories » élaborées par Marx pour comprendre dans toute sa profondeur le fondement opératoire de la société. Il va de soi que son analyse dépasse en tout sens la sphère immédiate du travail ; mais si l'on ne voit pas clairement comment il abordait cette sphère essentielle, il est impossible de comprendre comment il envisageait les autres, dont nous ne nous sommes occupés qu'incidemment, surtout dans la première partie. En effet, Marx n'est pas parti d'une analyse du travail. Il y a abouti. Toute réflexion sociologique tant soit peu ample procède de même. Le travail, phénomène si frappant de la vie quotidienne, est pris dans les sociétés évoluées entre les mailles serrées de relations sociales si diverses, qu'il est impossible d'atteindre ce qui en fait l'essence sans voir clair d'abord dans ces relations sociales elles-mêmes. Sans doute, des analyses partielles, l'étude détaillée de processus de travail concrets, d'habitudes, de conditions locales, peuvent être faites le nez sur le sujet, si l'on peut dire. Mais chercher des notions explicatives en profondeur, ce n'est possible que si les phénomènes du travail sont étudiés dans toute l'envergure de leur rationalité sociale. C'est pourquoi nous voyons Marx commencer par l'étude des relations les plus générales de l'homme avec la nature, avec l'Etat, avec les classes entre lesquelles celui-ci se partage. Et tout sociologue procède de même, car il risque, s'il n'élucide pas d'abord ces questions, de se confier ingénument à des préjugés plus ou moins conscients, ou de ne voir que le côté superficiel des choses.

Au cours de sa recherche et de son action, Marx a évolué de la philosophie à la science. C'est une démarche historique, mais que l'on répète toujours peu ou prou pour son propre compte, plus ou moins vite et plus ou moins bien. A ce titre, l'étude de la genèse des conceptions de Marx sur le travail conserve tout son intérêt, mais nous avons

cherché à la refaire d'un point de vue nouveau. On ne trouvera pas ici une « biographie », une reconstitution purement chronologique des travaux et des activités de Marx, mais une étude des étapes fondamentales de sa pensée relative au travail. Dans ces conditions, il va de soi que nous n'avons examiné de près que les problèmes les plus directement liés à la sociologie du travail, et que les chapitres de cet ouvrage sont d'importance assez inégale. Nous avons porté notre effort d'analyse sur les points les moins bien connus, sur les textes les moins souvent étudiés, et les enchaînements de pensée les plus négligés. A bien des égards, ils nous ont paru les plus importants. C'est pourquoi on trouvera ici d'assez longs développements consacrés à Hegel ou à la polémique contre Stirner, qui annonce celle contre Proudhon. L'étude de ces discussions nous a conduit à un exposé plus systématique des concepts essentiels du travail tels qu'ils résultent de la pensée finale de Marx. Ce que l'on trouvera ici, c'est donc la genèse, l'enchaînement des idées et des polémiques qui menèrent laborieusement à l'exposé de principes qui exercent aujourd'hui, de façon plus ou moins claire, une influence majeure sur le développement de la sociologie du travail. Nous ne nous sommes donc pas interdit non plus, surtout dans la seconde partie, les références à des faits ou à des auteurs actuels, dans la mesure où ils intéressaient notre sujet. Nous croyons qu'on se rendra compte alors que la démarche qui conduit de la philosophie à la science reste toujours nécessaire, et qu'elle est toujours à recommencer. L'investigation scientifique ne peut jamais se vanter de voir ses principes définitivement acquis, surtout dans les sciences qui s'occupent directement du comportement de l'homme ; ceux-ci doivent donc être toujours à nouveau confrontés avec l'expérience, et l'expérience est ici indissociable de l'histoire.

C'est quelque peu schématiquement que nous avons divisé cet ouvrage en deux parties : « de la pensée au travail », et « du travail à la pensée ». Mais nous avons estimé légitime de souligner ainsi que si l'étude des modes du travail et de ses modifications a pris naissance dans une réflexion plus ou moins philosophique, elle retourne après étude pratique et confrontation vivante à l'élaboration de concepts rationnels plus complexes et rigoureux d'un autre ordre.

Nous ne nous dissimulons cependant pas ce qu'a d'un peu artificiel cette division ; elle a provoqué un certain

déséquilibre dans la forme de notre exposé. La première partie a en effet un caractère plutôt historique, et nous avons cru nécessaire d'y suivre de très près le développement parfois heurté et les redites de la pensée de Marx et d'Engels. Dans la seconde partie, nous avons dû restreindre l'exposé aux formes générales du travail, en cessant de suivre tout le développement des idées de Marx relatives à l'Etat, à l'économie générale, à la stratégie ouvrière, etc... En somme, la première partie (qui va jusqu'à la polémique contre Proudhon) nous a surtout servi à comprendre la genèse des thèmes recensés dans la seconde partie, que nous avons dans une certaine mesure jugés à partir de développements modernes et du point de vue de nos préoccupations actuelles. Toutefois, comme la polémique contre Proudhon est le premier essai scientifique de Marx, nous en avons placé l'examen en tête de la seconde partie.

Cette double perspective n'offre peut-être pas une méthodologie très recommandable, mais il était difficile de l'éviter. Nous avons été plus ou moins entraîné à l'adopter par la nature même des matériaux que nous examinons. Il est impossible d'envisager l'œuvre de Marx jusqu'en 1850, dans la mesure où elle s'occupe d'une sociologie du travail, sans recourir à un exposé historique. Les thèmes sont si enchevêtrés, les influences si mêlées, les progrès si pleins de détours, qu'on ne parvient à les suivre qu'en s'y attachant de près. Par contre, dès que Marx se fut assuré d'une dialectique originale, il donna aux fruits de ses recherches une forme organique définitive, que l'on peut donc traiter en elle-même.

1^{er} décembre 1954.

PREMIÈRE PARTIE

DE LA PENSÉE AU TRAVAIL

CHAPITRE PREMIER

LA PHILOSOPHIE DU TRAVAIL CHEZ HEGEL

(*Travail et Tragédie*)

On situe souvent l'origine de la conception du travail développée par Marx dans la fameuse dialectique du maître et du serviteur de la *Phénoménologie de l'Esprit*. En effet, l'œuvre humaine n'est-elle pas ici associée d'emblée, comme activité formatrice et fabricatrice, à l'opposition qui lie le dominant au dominé et l'esclave à son maître ? Il est alors tentant d'accorder à cette représentation philosophique la puissance d'un germe unique ou essentiel. Certes, le jeune Marx n'a pu manquer d'être frappé d'un raccourci qui forme en quelque sorte le prologue dramatique et comme l'écorché d'une théorie de la société civile que Hegel devait plus tard développer sous une forme tout autre : unifiée et conservatrice, telle qu'on la trouve dans la *Philosophie du Droit*, où Marx la critiquera sans pitié. Mais sous la synthèse bureaucratique plus solennelle de la *Philosophie du Droit* bouillonnait toujours cette dialectique déchirée où le travailleur est lié en jumeau siamois au non-travailleur, le jouisseur au souffrant, et réciproquement le jouisseur et le maître à la raison de sa jouissance et de sa seigneurie, où la conscience malheureuse est devenue la société malheureuse. L'Etat prussien dressait l'architecture olympienne de la société civile accomplie, mais dans ses fondements ne cessait pourtant de couvrir le feu ardent d'une opposition essentielle que la *Phénoménologie de l'Esprit* avait découverte sur sa route, et qui lui restait consubstantielle ; de sorte que la critique de la philosophie de l'Etat à laquelle se livra Marx apparaît comme la revendication perpétuée d'un état de scission originelle qui tient à la fois aux rapports entre les hommes, et aux rapports entre ceux-ci et la nature, qui sont l'occasion des premiers. Si le *conflit* est l'élément fondamental de la conscience de soi elle-même,

et si cette lutte prend les couleurs d'un déchirement perpétuel entre la domination et la servitude, il s'en faut de beaucoup que les rapports de la société civile et de l'Etat pleinement développés, et même sanctifiés par la philosophie, puissent la faire disparaître aisément, sinon en transfigurer le sens sous les espèces bureaucratiques.

Que Marx ait puisé dans la *Phénoménologie* une inspiration fondamentale, et qu'elle l'ait encore éclairé longtemps au cours de sa critique de Hegel lui-même, et plus tard de Feuerbach, voilà qui ne fait pas le moindre doute. Cependant, il serait un peu simple de croire que cette critique n'était pas déjà inscrite en quelque mesure chez Hegel, et comme immanente à sa propre pensée. Car si la phénoménologie est l'histoire de la conscience, dont la dialectique du maître et du serviteur est l'une des cimes, cette histoire était appuyée chez lui sur une réflexion étendue à la vie sociale réelle, comme l'ont montré ses écrits de jeunesse et son étude sérieuse de quelques économistes et philosophes du XVIII^e siècle ; de sorte que son appréciation de l'*Aufklärung* n'est pas seulement liée à la dialectique de l'aliénation par la succession des moments de la phénoménologie, mais aussi par la synthèse d'études détaillées du monde social réel et de son mouvement (1).

De cela, Marx dut avoir très jeune le pressentiment, et lorsque l'économie politique, c'est-à-dire la vie sociale réelle, lui servit d'instrument dans la critique des formes idéalistes de l'aliénation humaine, il reprit sous une nouvelle forme le fil de réflexions qui avaient déjà été à la source de la pensée de Hegel, mais que Hegel avait ensuite métamorphosées dans la dialectique de l'Idée.

1. *Les sources de Marx sont mêlées.*

Il ne peut être question de nous étendre ici longuement sur la conception hégélienne du travail, de la vie sociale et de l'œuvre humaine en général. Ce que nous avons à en dire doit surtout nous introduire au développement de la pensée de Marx et d'Engels depuis leur jeunesse jusqu'à leur maturité et de la philosophie à la science. Mais cette pensée s'élance sur un terrain déjà tellement remué par le Maître de Berlin, et si profondément assimilé par les deux

(1) C'est ce que G. Lukacz a montré dans *Der Junge Hegel*, dont nous reparlerons plus loin.

jeunes philosophes-démocrates, qu'il est indispensable d'en ressaisir l'essentiel. L'impression de la pensée hégélienne fut très puissante sur la pensée de Marx, à tel point qu'aujourd'hui encore l'évolution de celle-ci, sinon son exposé final, n'est pas pleinement intelligible si l'on ne ressaisit pas dans l'essentiel la pensée de Hegel lui-même.

Il faut cependant rectifier tout d'abord une opinion courante, mais trop facile. On a coutume de dire et d'enseigner que la pensée de maturité de Marx a trois sources fondamentales et distinctes qui sont la philosophie de Hegel (plus généralement la philosophie classique allemande), l'économie politique anglaise et le socialisme français. Pourtant, ces sources sont beaucoup moins *distinctes* qu'on ne le dit ; leurs courants étaient déjà bien mêlés avant que Marx vint s'y abreuver. Il suffit en effet de remarquer que la pensée de Hegel lui-même s'est constituée au cours d'une confrontation avec le sens historique de la Révolution française et son concept de la politique et de la raison, ainsi qu'avec les analyses des économistes classiques, surtout Adam Smith. Abordant la *Phénoménologie de l'Esprit*, la *Philosophie du Droit*, et même la *Science de la Logique*, Marx ne découvrait donc pas seulement Hegel, mais déjà, à travers lui, une partie de l'économie classique qui y est assimilée et philosophiquement traduite, de sorte que Marx n'aurait pas aussi bien procédé à sa critique systématique de la société civile et de l'Etat selon Hegel s'il n'avait déjà trouvé chez lui certains éléments qui restaient vivants, comme la théorie des besoins, celle de l'appropriation, ou l'analyse de la division du travail. Marx voyait déjà chez Hegel lui-même comment pouvaient se fondre les éléments du monde réel et ceux de la pensée : c'était un idéalisme, mais objectif, et c'est pourquoi on devait songer à en faire un objectivisme, mais conceptualisé. D'autre part, en polémiquant avec Proudhon, Marx ne s'attaquait pas seulement à l'économiste malencontreux, mais aussi (mais surtout, pourrait-on dire) au chef de parti qui couvrait son entreprise d'une dialectique dont il avait emprunté une partie à Hegel ; il s'en prend au philosophe autant qu'au prétendu socialiste. Quant à Smith, à Ricardo et aux économistes classiques de l'Angleterre, Marx fit l'analyse critique de leurs travaux sans jamais perdre de vue que leur conservatisme social était vivifié par une crainte croissante du socialisme. La dialectique des sources de Marx est donc beaucoup plus complexe qu'on ne l'admet ordinairement.

sans compter que les ouvrages théoriques n'en présentent qu'un aspect : les autres se trouvent, comme il est normal, dans les *faits* observés de son temps, dans la vie économique et technique quotidienne réelle, celle dans laquelle nous baignons souvent à notre insu et qui ne s'exprime pas dans les livres, les théories ni même dans les journaux, mais que nous sommes plus ou moins aptes à saisir directement (et Marx n'y était pas très porté, il en convient, d'où la lenteur de son évolution) — et ces aspects deviendront de plus en plus pour lui la matière fondamentale de son étude, au fur et à mesure qu'il dépassera ses « sources » pour atteindre et formuler une pensée tout à fait originale, surtout en ceci qu'il s'agit d'une pensée qui devait exprimer le mouvement de la vie sociale et des êtres humains, qui s'incarne en eux parce qu'ils en sont en dernière instance les producteurs.

2. *L'extériorisation.*

Hegel puise dans Smith, dans l'empirisme déductif de l'économie politique, de quoi alimenter la dialectique de l'Idée qui seule est réelle ; il transmue la division du travail et la valeur du travail de l'homme individuel, de l'homme d'un groupe économique donné, en système des besoins et société civile, en corporations et états, comme concepts où s'exprimeront graduellement la liberté et le vouloir vivre du monde humain. Marx suivra la marche contraire : par delà Hegel, il ira retrouver Smith et Ricardo, et reprendra le fil de leurs études objectives, qu'il critiquera aussi complètement qu'il avait critiqué Hegel ; c'est sur cette double critique qu'il formulera sa propre conception, qui va de l'abstrait au concret et du concret à l'abstrait sous une forme vraiment scientifique, parce que toujours ouverte et parce qu'exprimable quantitativement. Mais ce ne sera pas l'œuvre d'un jour. Il lui faudra pour cela vingt ans, qui aboutiront à la publication du *Capital*.

Voyons d'abord comment s'exprime chez Hegel, dans plusieurs versions, la dialectique de l'aliénation qui conduit à la nature bifide du travail. Nous verrons ensuite ce qu'elle a de grandiose et, si je puis dire, de ridicule à la fois : l'esprit du monde sanctifiant une géhenne étatique bienfaisante, fermée sur l'avenir.

Dans la *Science de la Logique*, on trouve une épure de ce qui avait déjà été la dialectique du maître et de l'es-

clave dans la *Phénoménologie* (1) ; elle est importante, car c'est le « processus vital » lui-même qui en est le prétexte et parce qu'elle prouve que dans la *Science de la Logique* Hegel n'a rien abandonné des descriptions de la *Phénoménologie*. Suivons-le dans cet exposé. L'individu vivant, par le fait « qu'il édifie lui-même sa propre forme », se dresse « contre ce qui constitue son présupposé primitif et s'oppose au monde objectif, qui est justement ce présupposé, comme un sujet n'existant qu'en-soi-et-pour-soi. Le sujet est la fin en soi, le concept, auquel l'objectivité qui lui est subordonnée sert de moyen et de réalité subjective ». Or, le vivant — et ce vivant n'est encore ni le maître ni l'esclave, car nous sommes ici dans le domaine du concept des rapports naturels — puise « dans le sentiment qu'il a de lui-même », c'est-à-dire dans une volonté de puissance négatrice, « la certitude de la nullité en soi de l'être-autre, en présence duquel il se trouve. Sa tendance le pousse à supprimer cet être autre et à se confirmer dans cette certitude... Son processus subjectif, dont il puise tous les éléments en lui-même, et l'objectivité immédiate, qui constitue son moyen naturel, conforme à son concept, sont la conséquence de ses rapports avec l'extériorité posée inconditionnellement, avec la totalité objective et indifférente en présence de laquelle il se trouve ». Or, la mise en rapport de l'individu avec son monde environnant ne peut avoir lieu que par une forme tout à fait primitive de la négation et de la volonté d'action, par le *besoin*. L'aliénation, ou plutôt l'extériorisation, la « sortie de soi-même » de l'individu, intervient alors pour entraîner en retour un processus positif.

« Ce processus a pour point de départ le *besoin*, qui consiste en ce que le vivant commence par se déterminer pour, aussitôt, se nier, et, de ce fait, contracter des rapports avec une objectivité indifférente. Mais, en deuxième lieu, loin de disparaître en se perdant ainsi, il se maintient et subsiste, et reste l'identité au concept égal à lui-même ; d'où l'impulsion qui consiste à poser cet *autre* monde, ce monde *pour soi*, comme égal à lui-même, à le supprimer et à s'objectiver soi-même. Son auto-détermination prend ainsi la forme de l'extériorité objective, et comme elle est, en même temps, égale à elle-même, elle devient la *contradiction*

(1) C'est le paragr. B (Le processus vital) du chapitre sur *La Vie*, dans le Livre III (Ed. Lasson, II, p. 423). Nous citons la traduction française de M. Jankelevitch, II, p. 480.

absolue. » Cette contradiction est « douloureuse » : « c'est une erreur de prétendre que la contradiction est inconcevable, car c'est bien dans la douleur du vivant qu'elle a son existence réelle ». La conscience malheureuse est donc une réalité non seulement dans l'histoire primitive de la conscience de soi, mais aussi dans le besoin de l'organisme concret. Cependant, « l'extériorité indifférente », c'est-à-dire le monde environnant, n'est pas passive ; elle agit sur le vivant, non comme cause, mais comme *excitant* : « l'effet éprouvé par le sujet consiste en ce que celui-ci trouve qu'il existe une correspondance entre lui et l'extériorité qui s'offre à lui ; celle-ci peut ne pas être adaptée à la totalité du sujet, mais elle doit du moins correspondre à l'un de ses côtés particuliers, et cette possibilité tient à ce que le vivant se comporte justement, au point de vue extérieur, comme un « particulier ».

Reste à ajouter que pour satisfaire le besoin, pour répondre à l'excitation, l'être vivant doit faire *violence* à l'objet, et par suite se *l'approprier*. « Dans la mesure, écrit Hegel, où, déterminé par le besoin, le sujet se trouve en rapport avec le monde extérieur, et devient lui-même, du fait de ce rapport, extérieur, ou un outil, il exerce sur l'objet une *violence*. C'est surtout dans ce rapport que se manifeste son caractère particulier et fini. Ce qui est extérieur dans ce rapport, c'est le processus de l'objectivité en général : le mécanisme et le chimisme.

« ... En s'emparant de l'objet, le processus mécanique se transforme en un processus interne, par lequel l'individu *s'approprie* l'objet de telle sorte qu'il le dépouille de ce qui constitue sa particularité, en fait un moyen, et lui donne pour substance sa propre subjectivité. Cette assimilation se confond par conséquent avec le processus de reproduction que nous avons décrit plus haut comme étant propre à l'individu... Cette transformation en individualité vivante équivaut au retour de celle-ci et à elle-même, si bien que la production qui, comme telle, serait une transformation en *autre chose*, devient reproduction, dans laquelle le vivant reste, *pour soi*, identique à lui-même. »

3. *Le processus vital.*

Cette esquisse de l'opposition première de l'individu au monde, manifestée comme besoin qui cherche une satisfaction dans la violence sur l'objet, est développée dans la

Science de la Logique, comme « processus vital », mais c'est le même tableau que Hegel a tracé plus d'une fois, auquel il revient avec insistance comme à la source de toute existence humaine ; c'est celui qui se trouve dans la *Phénoménologie de l'Esprit* comme « conscience malheureuse » et dialectique générale de la « domination et de la servitude », et qui se répète, concentré, comme rapports du maître et de l'esclave, préface au système des besoins et à la théorie de la société civile et de l'État, dans l'*Encyclopédie des Sciences philosophiques* et dans les *Principes de la philosophie du Droit*. Ici, présentée comme « processus vital », la scission originelle qui conduira l'homme au travail existe avant même l'aliénation sociale, avant la séparation du maître et de l'esclave, comme pur rapport naturel de l'individualité vivante avec le monde indifférent auquel elle se heurte d'abord, comme principe originel de la *production* ; c'est ici une explication « zoologique » (dans le concept de « la vie »), et pour cela même elle unit un double aspect de la *réaction* de l'être vivant au milieu : la production et la reproduction. Déterminé par le besoin, l'individu s'abandonne à la violence sur les objets, il se les approprie ; et le premier objet auquel il s'adresse dans sa tendance à supprimer l'être-autre, à lui faire violence, c'est son semblable de l'autre sexe, la femme : l'être vivant est alors reproduction, en même temps et peut-être avant d'être production. Tout travail commencera donc par être d'abord celui de la parturition, de l'enfantement, et dans cette scission biologique des sexes s'esquisse déjà la séparation du maître et de l'esclave ; en ce sens, le rapport naturel de l'homme et de la femme est déjà un rapport social, et par conséquent l'enfant est toujours un être socialisé dès sa naissance. Car l'homme jouit de la femme « en travail » comme le seigneur jouit de l'esclave qui lui procure les fruits de la culture, et Engels écrira nettement plus tard que la division des sexes est la première grande division du travail dans l'histoire de l'humanité. Marx écrira aussi bientôt : « Das Sein der Menschen ist ihr wirklicher Lebensprozess » (1), et plus

(1) *Die deutsche Ideologie*, p. 19. « Le processus vital est l'être véritable de l'homme. » « La production de la vie, aussi bien de la vie propre par le travail que de la vie d'autrui dans la procréation, nous apparaît déjà tout de suite comme un rapport double — d'une part comme un rapport naturel, d'autre part comme un rapport social — social en ce sens qu'on entend par là la collaboration de plusieurs individus, quels que soient d'ailleurs les conditions, la manière et le but poursuivi. »

clairement encore : « Die Produktion des Lebens, sowohl des eignen in der Arbeit, wie des fremden in der Zeugung, arsheint als natürliches Verhältnis gesellschaftlich in dem Sinne, als hierunter das Zusammenwirken mehrerer Individuen, gleichviel unter welchen Bedingungen, auf welche Weise und zu welchem Zweck verstanden wird » (1). Mais ce que Marx affirme comme « Voraussetzungen . . . auf rein empirischem Wege konstatierbar », ce processus vital initial, n'est pour Hegel qu'un sommet de l'Idée, celui de la vie qui appartient au domaine du concept. Une quasi-identité de termes ne doit pas faire illusion, comme nous le verrons encore à plus d'une reprise, car il ne faut pas considérer ici l'exposé comme un procédé analogue chez le philosophe et chez le jeune savant : chez Hegel, le langage est révélation et discours au premier chef, tandis que chez Marx il devient de plus en plus instrument de l'action, outil par excellence de la *praxis* humaine.

4. *L'enfant.*

Le *Lebensprozess*, disions-nous, est la première matrice de la production et de la reproduction, c'est-à-dire du monde de la famille et de la société, donc du travail qui lui fournit les moyens de subsister et de se perpétuer. On pourrait donc à bon droit, avant même de tracer le tableau d'ensemble du conflit général des maîtres et des esclaves et de la scission sociale la plus profonde, poursuivre dans le rapport de l'enfant à la mère, puis de l'enfant à la société (à l'école, au cours de l'apprentissage de la vie sociale, dans le métier) cette initiation au travail et à la lutte où se déroulera toute la vie de l'être humain et dont il fera le milieu naturel de sa progéniture. Dans cette voie nous avons déjà extériorisation, plutôt qu'aliénation proprement dite, sortie de soi et retour à soi, dans une activité circulaire que les psychologues modernes de la première enfance ont bien éclairée et sur laquelle la *Philosophie de l'Esprit* jette encore de vives lueurs d'intuition. En passant par cette *genèse naturelle* du sentiment de l'aliénation dans le travail, en tenant compte de l'étape où l'être humain n'est pas encore un *homme*, un adulte mûr et « fait », mais un enfant dont les rapports avec la nature et l'espèce priment en quelque mesure les rapports sociaux dont il ne deviendra

(1) *Ibid.*, 19. Trad. française Molitor. T. I, p. 167.

que peu à peu la composante consciente, nous faisons la part belle à Hegel, qui n'aurait d'ailleurs vu là qu'un évolutionnisme grossier, mais qui pourtant a donné de plusieurs étapes de ce « processus vital » humain quelques analyses profondément justes. Et si nous le faisons, c'est pour mettre en lumière les points sur lesquels la réflexion du jeune Marx a pu s'exercer, les données sur lesquelles la critique radicale de la métaphysique de l'Idée a pesé avec le plus de succès. Il suffit de considérer le « processus vital » comme une « présupposition empirique », et non plus comme un moment du concept, pour passer de la *Logique* à *L'Idéologie allemande*, de l'affirmation de la conscience de soi par la violence élémentaire à l'affirmation de l'être subsistant par l'action de *la main* et du *langage*, c'est-à-dire des deux outils essentiels du travail social et des représentations qu'il engendre (1). Et d'ailleurs, Hegel sait bien voir, lui aussi, dans la main l'organe formateur et lui-même formé du travail, c'est-à-dire l'emblème concret de la forme du travail, et par suite des traits personnels qui correspondent à des dispositions natives et à des habitudes acquises : « La main est l'artisan animé de la fortune de l'individu, on peut dire d'elle qu'elle est ce que l'homme fait » (2).

En vivant et croissant d'abord aux dépens de ses géniteurs ou de leurs substituts, l'enfant appartient déjà à la société, mais sous une forme encore fruste, incomplète : comme improductif, comme non-travailleur, comme agent social escompté, mais non actuel, comme « parasite » provisoire ; il se nourrit aux dépens de la société, à laquelle il n'apporte longtemps que peu de choses, et dont il doit tout apprendre et recevoir. C'est peut-être pour cela qu'en tout enfant couve un « seigneur », le germe d'un « maître », un roi caché qui perdra bientôt, parfois dans la tristesse et la mélancolie, le souvenir de cet état lorsqu'il pénétrera peu à peu dans le monde de l'aliénation, d'une aliénation qui renaît sans cesse au sein de la société que se transmet l'espèce, et au sein de l'espèce elle-même, comme « processus vital ». C'est cette pérennité, cette reprise permanente de l'aliénation essentielle, sous cette double forme, que

(1) Hegel dit pour sa part : « Le langage et le travail sont des expressions dans lesquelles l'individu ne se conserve et ne se possède plus dans lui-même ; il y laisse l'interne aller au dehors de lui et le livre à d'autres. » (*Phénoménologie de l'Esprit*), *Morceaux choisis*, éd. Lefebvre, p. 188.

(2) *Phénoménologie*, trad. Hyppolite, I, 257, 261.

Hegel tentera de sublimer sous l'apparence de l'Etat bureaucratique, mais dont Marx, avec toutes les écoles socialistes et anarchistes d'ailleurs, cherchera la suppression finale dans la certitude d'une évolution sociale et d'une révolution qui rendront à chacun la maîtrise de son propre destin.

5. *Le jeune homme et sa vocation.*

L'homme réel débute dans le monde du travail, de l'extranéation, de la production, comme enfant, comme apprenti. Répétons-le, cette genèse empirique n'intéresse Hegel qu'en second lieu, car pour lui, l'aliénation liée au conflit et au travail est avant tout un état de la conscience et une manifestation de l'Idée cherchant l'objectivité dans le monde, un passage de la conscience pour soi à la conscience de soi. C'est pourquoi elle trouve sa place dans la première partie de l'histoire de l'esprit subjectif, dans l'anthropologie, où se manifestent des « changements naturels » dans l'individu (1), en partant de *l'enfance* pour aboutir à la *vieillesse*, c'est-à-dire dans la succession des âges de la vie (2). Restitués à une génétique naturelle de l'individu, dont Marx s'inspirera dans son exposé critique de Feuerbach dans *l'Idéologie allemande*, ces « changements naturels » sont importants pour l'histoire du travail chez l'homme réel. Là Hegel reconnaît que l'état d'enfance jouit d'une antériorité subjective sur l'aliénation, le conflit et le

(1) Cf. *Phil. de l'Esprit*, trad. Vera, I, 165 et sqq.

(2) « Les changements naturels sont : 1) le cours naturel des âges de la vie qui, en partant de *l'enfance*, de cet état obscur et enveloppé de l'esprit, va, à travers le développement des oppositions qu'il contient, à l'opposition formée, d'un côté, par l'universel qui est encore à l'état subjectif (c'est un idéal, un produit de l'imagination, un je ne sais quoi qui doit être, une espérance), et, de l'autre côté, par l'individualité immédiate, c'est-à-dire par un monde qui ne lui correspond pas, ainsi que par la position d'une individualité dont l'existence est incomplète et mal assise, et qui ne sait pas établir un vrai rapport entre elle et le monde ; c'est la *jeunesse* ; 2) l'âge où s'établit le vrai rapport, où l'on reconnaît la nécessité objective et la rationalité d'un monde réel et achevé, et où l'individu cherche dans les œuvres accomplies de ce monde le prix de la justification de son activité, se donnant par là une réalité, un présent réel et une valeur objective ; c'est *l'âge viril*, lequel s'étend jusqu'au point où s'accomplit l'unité de l'individu et du monde objectif ; unité qui, par son côté réel, aboutit à un état d'habitude où s'érousse toute activité, et, par son côté idéal, atteint à un état de liberté à l'égard des intérêts limités et des événements actuels et extérieurs ; c'est la *vieillesse* »

travail, qui lui préexistent pourtant objectivement, c'est-à-dire dans le monde une fois « réalisé ». L'enfance « est le temps de l'harmonie naturelle, de l'accord du sujet avec lui-même et avec le monde ; c'est le commencement sans opposition, comme la vieillesse est la fin sans opposition. Les oppositions qui peuvent se produire dans l'enfance n'ont pas d'intérêt. L'enfant vit dans un état d'innocence, sans douleur, qui dure, dans l'amour envers ses parents et dans le sentiment d'être aimé par eux » (1). Plus tard, le jeune homme va se poser comme individu face à l'universel, décomposer l'unité puérile du subjectif et de l'objectif, et s'attribuer d'abord à lui-même l'élément substantiel face au monde contingent. Mais le conflit et le travail l'amèneront à remplacer cette fausse opposition par la vraie : car c'est le monde qui est l'élément substantiel, et lui-même n'est qu'un accident.

De là découlera son attitude en face du travail, de l'œuvre à accomplir, et de la forme à donner à la satisfaction de ses désirs virils : « L'homme ne saurait trouver son véritable point d'appui et sa satisfaction véritable que dans ce monde qui se pose d'une manière permanente devant lui, et qui suit d'un pas ferme et sans se détourner de son cours ; il doit par conséquent se donner l'aptitude nécessaire et exigée par la tâche à accomplir », c'est-à-dire embrasser une profession, exercer un métier, et s'en satisfaire ; « car dans l'âge viril on ne considère plus l'ordre moral du monde comme un ordre que lui il doit constituer le premier, mais comme un ordre qui... est solidement assis. Par suite, *ce n'est pas contre les choses, mais pour elles qu'il exerce son activité*, comme aussi c'est à ce qui est pour elles et nullement à ce qui va contre elles qu'il s'intéresse, s'élevant par là au-dessus de l'état subjectif exclusif du jeune homme au point de vue de la spiritualité objective » (2).

C'est par l'éducation et la discipline, au sein de la famille et à l'école, que l'enfant et le jeune homme vont pénétrer dans la sphère du travail efficace, des effets et des résultats, prémisses de toute production. L'activité de l'enfant « se développe dans sa lutte avec le monde extérieur », par lequel il doit apprendre à être vaincu, dominé, éduqué, pour ensuite le dominer lui-même, comme individu libre.

(1) *Ibid.* I, 171.

(2) *Ibid.* I, p. 173.

Car l'extérieur apparaît d'abord à l'enfant et à l'adolescent comme le supérieur, et même l'inaccessible, dans la jouissance comme dans le travail, et il faut lui conserver ce sentiment de grandeur écrasante : « pour qu'il apprenne à commander, l'enfant doit obéir ».

A l'école, qui devient ainsi la première arène de la vie sociale, « la nature immédiate de l'enfant n'a plus d'importance. Ici l'enfant ne vaut que ce que valent ses œuvres... Il est façonné... soumis à un ordre général... L'école forme ainsi le passage de la famille à la société civile ». Or, ce passage de l'improductif au productif, du jeu et de l'apprentissage au travail fécond, de la réception et de la discipline acceptée à l'œuvre créée et à la forme imposée aux objets, de l'école à l'atelier, au champ ou au bureau — où vont se donner pleine carrière tous les aspects de l'extranéation et de l'aliénation et où se cristallisera le monde consubstantiel de la domination et de la servitude — ce passage ne se produit pas sans une crise profonde des idéaux et des illusions de l'enfance. Tout le conservatisme pratique de Hegel se révèle ici derrière le ferment révolutionnaire de sa dialectique idéaliste dans les justifications qu'il donne de cette déception, et le travail en reçoit pour lui une marque indélébile de malédiction. « Le contenu de l'idéal, en effet, inspire au jeune homme le sentiment de la puissance de l'action ; et par suite *le jeune homme se croit appelé et propre à transformer le monde*, ou du moins à le remettre sur ce droit chemin dont, à son avis, il s'est écarté. L'esprit exalté du jeune homme ne voit pas que cet universel substantiel contenu dans son idéal a déjà, quant à son essence, atteint dans le monde à son développement et à sa réalisation. La réalisation de cet universel ne lui apparaît que comme une déchéance de ce dernier ; ce qui fait que son idéal, ainsi que sa propre personnalité, il les conçoit comme s'ils n'étaient pas reconnus par le monde. C'est ainsi que se trouve brisée l'harmonie de l'enfant et du monde... Le passage de sa vie idéale à la société civile peut d'abord paraître au jeune homme comme un passage douloureux à la vie du philistin. » En travaillant pour les autres, c'est-à-dire en pénétrant dans la vie pratique et la sphère des besoins sociaux, le jeune homme doit « s'engager dans les détails », ce qui « peut paraître pénible au début ; et l'impossibilité d'une réalisation immédiate de son idéal peut jeter l'homme dans un état d'hypocondrie ». Par conséquent, si « l'homme ne veut pas succomber à l'épreuve, il

doit reconnaître le monde comme un être qui possède une réalité propre, *et qui est achevé dans ses éléments essentiels*, il doit s'emparer des moyens que ce monde lui présente, et arracher à sa masse dure et compacte ce qu'il veut en avoir pour son usage » ; il agira conformément à la raison « en renonçant à son projet de vouloir transformer complètement le monde, et en s'efforçant pour ainsi dire d'enter la réalisation de ses fins personnelles et la satisfaction de ses passions et de ses intérêts sur les fins, les passions et les intérêts du monde ».

Il s'en faut d'ailleurs de beaucoup que cette œuvre soit pure passivité. Car bien que le monde « soit un être achevé dans ses parties essentielles, et qu'on doive le considérer comme tel », ce n'est cependant pas un « être mort et absolument immobile, mais un être qui, à l'instar du processus vital, se reproduit sans cesse... *C'est dans cette activité à la fois conservatrice et progressive que consiste le travail de l'homme* ». Par son activité professionnelle, l'homme participe dans la durée de sa propre vie, et dans celle des générations successives, au progrès général. « L'étendue et le genre de ce travail peuvent être fort divers, mais quant à sa substance, elle est la même dans toutes les affaires humaines ; c'est le droit, la moralité, la religion. L'homme peut donc trouver dans toutes les sphères de son activité pratique sa satisfaction et sa dignité, lorsqu'il accomplit dans sa sphère particulière, où l'accident ou la nécessité extérieure, ou son libre choix l'a placé, ce qu'on exige à juste titre de lui » (1).

Le caractère conservateur de cette sagesse apparaît ici dans toute sa nudité, et l'on voit combien le travail, loin de n'être pour Hegel qu'un ferment de révolution du monde, est au contraire l'élément où doivent s'apaiser la discorde essentielle à la conscience malheureuse et le conflit originel entre la domination et la servitude : « L'homme en se mouvant dans la vie pratique, peut bien alors éprouver du mécontentement, s'attrister à l'aspect de l'état du monde et perdre l'espoir de le voir s'améliorer. Mais, en dépit de cela, il entre dans des rapports objectifs qui, avec ses occupations, forment l'habitude de sa vie. Les objets dont il doit s'occuper sont bien des objets individuels, changeants, et, quant à leurs caractères particuliers, plus ou moins nouveaux, mais ces individualités contiennent en même temps

(1) *Ibid.* I, 189.

un élément universel, une règle, quelque chose qui est conforme à la loi. Et plus l'homme exerce son activité dans la sphère de ses affaires, plus cet élément général va en se dégageant de tout élément particulier. *L'homme finit ainsi par trouver sa complète satisfaction dans sa profession, et à identifier sa vie avec elle.* »

L'analyse qui nous a conduit du « processus vital » à la soumission de l'homme au travail fait donc ressortir une genèse « empirique » de l'existence de l'homme comme travailleur ; il est important de la mettre en valeur parce qu'elle disparaîtra presque complètement chez Feuerbach, et que Marx y reviendra et s'en servira plus tard pour aboutir à l'idée contraire de la production de l'homme et de ses idéaux par lui-même, comme processus révolutionnaire permanent de la société en même temps que de la nature. Mais chez Hegel lui-même, cette genèse est ambiguë et ne cesse de cheminer sur deux plans, qui entreront en opposition lorsque la critique matérialiste s'exercera sur les conditions économiques pratiques de cette production par l'homme de lui-même et de ses produits. En effet, d'une part elle se poursuit dans la constitution de la société civile et son couronnement par l'Etat, qui accentueront le côté conservateur de l'activité et du travail humains ; et de l'autre elle ne peut s'empêcher de replonger cette constitution dans le bouillonnement d'une lutte générale entre la domination et la servitude, de perpétuer l'aliénation humaine devenue sociale, en maintenant ainsi au sein de la société civile et de l'Etat un ferment révolutionnaire, une revendication permanente du désir et du vouloir vivre. Dans la société civile et l'Etat, dans le « monde réalisé », les désirs sont satisfaits ; mais dans la double opposition permanente des seigneurs et des esclaves, le désir insatisfait et insatiable persiste et menace sans cesse l'édifice. Dans l'Etat, le désir devient besoin assignable ; dans l'homme de la conscience de soi, il reste désir infini, exigence permanente de liberté (1). C'est dans la transmutation matérialiste et la réduction scientifique de cette double tendance que Marx et Engels parviendront à élaborer une conception du travail qui sorte enfin du discours sur l'Univers, pour devenir une praxis réelle de l'action sur l'Univers, et que *le*

(1) C'est ce désir infini que Stirner transfigure dans « l'égoïste unique ». Engels en fera une critique détaillée.

Capital deviendra un instrument de lutte entre les mains de la classe prolétarienne.

6. *La propriété.*

Reprenons donc le développement de Hegel, au cours duquel on voit le travail, l'œuvre, l'activité formatrice, se prolonger dans la constitution d'une société civile stable, couronnée par une bureaucratie et un Etat qui l'exprime et la maîtrise en même temps. Nous verrons que c'est là que Hegel a touché de plus près une série de questions économiques qu'il avait étudiées chez A. Smith et d'autres, et où Marx ira aussi les retrouver. Ensuite nous reviendrons sur ce drame fondamental où sombre à chaque instant la *Philosophie du Droit* : celui de la dialectique de l'aliénation, sous sa forme cruelle d'une lutte incessante entre les maîtres et les esclaves.

Les *Principes de la Philosophie du Droit* vont nous guider, et nous en retiendrons surtout les moments essentiels de la *propriété* (qui figure dans le droit abstrait) et du *système des besoins* (qui figure comme armature de la société civile dans la moralité objective), car c'est là qu'apparaît de la façon la plus nette la conception hégélienne du travail, ses implications et ses faiblesses.

La propriété privée, fondement de la société dont Hegel décrit « l'Idée », ne découle pas directement du travail personnel (puisque au contraire l'esclave travaille toujours pour le maître), mais de l'existence nécessaire à la personne, pour exister comme Idée, d'une « sphère extérieure pour sa liberté », c'est-à-dire l'affirmation de sa conscience de soi (§ 41). Cette volonté est en somme analogue au désir comme matrice du « processus vital » — et tous deux ne peuvent se diriger que vers quelque chose qui diffère de l'individu vivant ou de la conscience — vers « une chose, quelque chose de non-libre, sans personnalité et sans droit » (§ 42) ; et par chose il faut entendre aussi bien une capacité, une connaissance, une faculté, ce qu'on appelle aujourd'hui le moyen d'un service, qu'un objet matériel. Or, « la personne a le droit de placer sa volonté en chaque chose, qui alors devient même et reçoit comme but substantiel (qu'elle n'a pas en elle-même), comme destination et comme âme, ma volonté. C'est le droit d'appropriation de l'homme sur toutes choses ». Ce droit-volonté entraîne directement la prise de possession, et celle-ci ne résulte

donc pas nécessairement du travail, ni par conséquent du système des besoins, c'est-à-dire en définitive de la structure de la société civile : « Le côté rationnel [c'est-à-dire aussi légitime et justifiable] de la propriété ne réside pas dans la satisfaction des besoins, mais en ce que la simple subjectivité de la personne se trouve par là supprimée » (1). En effet, la possession (*Besitz*), qui est une simple saisie matérielle et extérieure (*äusserliche Bemächtigung*) découlant du premier mouvement de la conscience de soi ou du « processus vital » (selon le plan sur lequel on se place) ne devient la propriété (*Eigentum*) selon le droit que si l'acte de la libre volonté s'y ajoute : « Le moi a quelque chose sous son pouvoir extérieur. Cela constitue la possession, tandis que ce qui en fait l'intérêt particulier, c'est que le moi s'empare de quelque chose pour ses besoins, ses désirs et la satisfaction de son libre arbitre. Mais l'aspect par lequel, moi comme volonté libre, je suis objectif pour moi-même dans la possession et par suite aussi pour la première fois réel, constitue ce qu'il y a de véridique et de juridique là-dedans, la définition de la propriété » (§ 45). Dans ces conditions, la propriété est toujours et fondamentalement individuelle, puisqu'elle découle d'une volonté personnelle, et la propriété « commune » n'est qu'une « communauté virtuellement dissoluble, dans laquelle je n'abandonne ma part que par un acte de mon libre arbitre ».

Pourtant, le travail peut entraîner la possession, tout comme la « saisie » directe, ou comme l'assignation qui consiste à « signifier » qu'une chose est ma propriété (§ 54-58). Dans la saisie corporelle, l'homme affirme sa possession de la façon la plus parfaite. Mais cette saisie n'est pas toujours directement possible : elle le devient par la fabrication de l'objet, ou la culture du sol, c'est-à-dire par le travail ; mais la possession ne résulte pas directement du travail, car pour fabriquer ou faire pousser des plantes il faut déjà posséder les moyens du travail.

Mais la chose possédée directement ou comme fruit du travail n'est vraiment intéressante et ne devient une vraie propriété qui mérite d'être garantie juridiquement que si elle sert à un usage quelconque, si elle satisfait des besoins : « mon besoin comme modalité particulière d'une volonté est le côté positif qui se satisfait, et la chose, en

(1) *Philosophie de l'Esprit*. Trad. Vera, II, 269.

tant que négative en soi, n'est que pour ce besoin et le sert. L'usage est cette réalisation de mon besoin par la modification, l'anéantissement, la consommation de la chose dont la nature dépendante se manifeste par là et qui ainsi remplit sa destination » (§ 59). Néanmoins, l'usage ne peut être par lui-même le fondement de la possession ni de la propriété. Mais si l'usage se renouvelle, si l'utilisation « se fonde sur un besoin durable et est l'utilisation répétée d'un produit qui se renouvelle, ou même se limite aux mesures prises pour le maintien de ce renouvellement, ces circonstances ont pour effet de donner à cet acte la valeur d'un signe, de lui faire prendre le sens d'une prise de possession générale » (§ 60). Dans ce cas, l'usage se confond avec une production ou une consommation permanentes et constitue la base d'une propriété constante, durable, qui dépasse la prise de possession temporaire : c'est la prise de possession progressive d'une *entreprise* qui se métamorphose en propriété de droit. Le temps intervient donc dans la constitution de la propriété.

Mais l'usage a un autre rôle, qui est de rendre la valeur des objets *comparables*, et nous saisissons ici l'un des points les plus importants de la conception hégélienne du travail, puisque c'est aussi celui qui sert de point de départ à Smith, à Ricardo et à Marx. Puisque le travail n'est pas le fondement essentiel de la propriété (ni par conséquent de la non-propriété) mais seulement l'une des occasions de sa constitution et de son maintien, les différents travaux (producteurs d'objets ou de services) ne seront pas comparables, n'auront pas de valeur différentielle, d'après le travail qui y est contenu — mesuré d'une façon ou d'une autre — mais d'après l'utilité et l'usage, d'après la mesure quantitative des besoins qu'ils pourront satisfaire. « Dans l'usage, la chose est individuelle, déterminée quantitativement et qualitativement et en relation à un besoin spécifique. En même temps, pourtant, comme cette utilité spécifique est définie quantitativement, on peut la comparer à d'autres objets de même utilité, aussi bien que le besoin spécifique peut être considéré comme besoin en général et par suite comparé dans sa particularité avec d'autres besoins. Par conséquent, la chose aussi peut être comparée à celles qui servent à d'autres besoins. Cette possibilité simple d'être définie universellement, qui naît de la particularité de la chose tout en faisant abstraction des qualités spécifiques, c'est ce qu'on appelle la valeur de

la chose, dans laquelle sa vraie substantialité est définie et est objet de la conscience. Comme plein propriétaire de la chose, je le suis à la fois de sa valeur et de son usage » (§ 63).

Dans ce paragraphe très important, et dont on n'a pas assez vu la portée, Hegel apparaît comme le disciple de Galiani et de Condillac, et non comme celui d'Adam Smith. Cela doit être souligné, car on voit que si Hegel a repris à Smith certaines idées sur la division du travail et la concentration des richesses, sa propre conception du « droit abstrait » et de la genèse individuelle de l'action, du travail et de la culture développée dans la « moralité objective » l'empêchait d'éclaircir le côté social de la production. Ce qui fonde pour lui la valeur, et ce qui en permet l'appréciation comparative, c'est *l'utilité liée au besoin*, personnel ou social, et non le *travail incorporé* (et mesuré par le temps ou autrement) dans l'objet. Pourtant l'ensemble des besoins individuels crée le besoin social, et par conséquent l'utilité sociale. Mais le besoin social doit être considéré comme « concret » parce qu'il est un concept et non comme « catégorie historique » positive, ainsi qu'il le deviendra chez Marx (et qu'il l'est déjà en partie chez Smith et Ricardo). C'est pourquoi le « système des besoins » que développe Hegel, et qui est pour lui toute l'économie politique, est une réduction des conceptions de Smith et Ricardo à la dialectique de l'universel et de l'individuel. Le besoin exige sa satisfaction, et ne peut l'atteindre que par le travail ; le travail est son moyen, sa médiation ; de subjectif il devient ainsi objectif. Mais cette objectivité atteint immédiatement l'universel, et n'exprime pas la forme historique réelle de la satisfaction des besoins, et par suite du système de la production et des échanges. Les différents travaux ne sont comparables qu'au sein du système des besoins individuels et collectifs et leur estimation réciproque, leur valeur, ne dépend donc pas d'une relation objective (empirique) entre les quantités de travail mises en œuvre, mais d'une relation entre la satisfaction des besoins individuels et celle des besoins sociaux. Il est incontestable que le système des besoins que développe Hegel, sous sa forme mystifiée, est à la fois une régression sur Smith et Ricardo, et un progrès sur ceux-ci ; et Marx reprendra son intuition fondamentale dans le 3^e Livre du *Capital*, lorsqu'il lui faudra examiner comment se répartissent quantitativement dans la société capitaliste les bran-

ches de production et la distribution des forces de travail, des masses ouvrières. De plus, cette intention prendra une signification nouvelle dans l'économie socialiste d'Etat, où la planification de l'économie, comme « universel » concret, exige la considération préalable des besoins sociaux, sous la tutelle, l'arbitrage, et même la propriété de l'Etat.

7. *Le Système des besoins.*

Voyons d'un peu plus près le *système des besoins* qui est la clé de l'économie hégélienne. Le premier moment de la société civile est : « La médiation du besoin et la satisfaction de l'individu par son travail et par le travail et la satisfaction des besoins de tous les autres : c'est le système des besoins » ; le second est la défense de la propriété par la justice, et le troisième est « la défense des intérêts particuliers comme quelque chose de commun, par l'administration et la corporation », c'est-à-dire par l'Etat, la bureaucratie et les groupements d'intérêts économiques et juridiques.

Hegel part, comme toujours, de l'opposition particulier - universel, qui donne comme troisième terme l'individu, la personne : « Le particulier d'abord opposé, comme ce qui est déterminé en général, à l'universalité de la volonté, est besoin subjectif qui atteint l'objectivité, c'est-à-dire sa satisfaction : *a*) par le moyen de choses extérieures qui sont aussi bien la propriété et le produit des besoins ou de la volonté des autres ; *b*) par l'activité et le travail comme médiation entre les deux termes. Le but du besoin est la satisfaction de la particularité subjective, mais l'universel s'y affirme dans le rapport au besoin et à la volonté libre des autres, et cette apparence de rationalité dans cette sphère finie est l'entendement, objet des considérations présentes et qui est le facteur de conciliation à l'intérieur de cette sphère. » Hegel fonde donc tout de suite le système des besoins sur un rapport entre la satisfaction des besoins personnels (c'est-à-dire l'usage individuel) et les besoins des autres (c'est-à-dire ceux de la société). C'est comme rapport entre *satisfaction* ou jouissance individuelle et satisfaction sociale que le besoin prend une valeur objective, « universelle », et que par suite l'utilité fonde la valeur comparée des biens. Les besoins des autres sont aussi des besoins individuels, personnels, mais ils n'influent mutuellement les uns sur les autres que par l'intermédiaire de leurs produits, ce qui implique le système des « corpora-

tions » et de l'Etat. Il n'y a donc pas seulement rapport entre divers besoins individuels, mais entre besoins sociaux et besoins individuels, et aussi constitution d'un besoin social. Le besoin subjectif (personnel) n'atteint l'objectivité, c'est-à-dire sa satisfaction, que par la médiation des produits de la satisfaction des besoins des autres, c'est-à-dire par le travail général, puisque satisfaire un besoin exige un travail, une activité, une praxis et une *Tätigkeit*. C'est donc le système des besoins qui entraîne la division du travail, et non l'inverse, comme chez A. Smith ou chez Marx, bien que chez eux aussi il y ait *Wechselwirkung*, les besoins engendrés par la division et la productivité croissantes du travail créant à leur tour de nouvelles « singularités » dans le processus de travail.

Avec le système mercantile et la division du travail, la satisfaction du besoin individuel ne peut plus intervenir que par l'intermédiaire du travail social (qui est aussi le besoin social). Mais la satisfaction du besoin social reste ainsi le moyen des satisfactions personnelles, du « service » personnel : « le but du besoin est la satisfaction de la particularité subjective », la jouissance privée, et si l'universel s'y affirme, c'est en tant que cette satisfaction n'est possible que par le moyen de la volonté libre des autres, c'est-à-dire de son expression, du travail. L'économie politique tout entière se définit donc par rapport au système des besoins : « *L'économie politique* est la science qui a son point de départ dans ce point de vue et qui a, par suite, à présenter le mouvement et le comportement des masses dans leurs situations et leur rapports qualitatifs et quantitatifs. C'est une de ces sciences qui sont nées des temps modernes [c'est-à-dire de la société bourgeoise] comme d'un terrain qui leur serait propre. Leur développement démontre (et c'est son intérêt) comment la pensée (cf. Smith, Say, Ricardo) découvre dans la foule infinie de détails qui lui sont d'abord proposés, les principes simples de la matière, l'élément conceptuel qui les pousse et les dirige. » Et Hegel ajoute cette remarque étonnante : « Si c'est un facteur de conciliation de découvrir dans la sphère des besoins ce reflet de rationalité qui existe et qui agit par la nature des choses, c'est inversement le terrain où l'entendement subjectif et les opinions de morale abstraite assouvissent leur mécontentement et leur aigreur morale » ; ce qui veut dire que l'économie politique, comme science de la satisfaction des besoins, a une dialectique qui en fait

le terrain d'une explication rationnelle du « comportement des masses », d'une « conciliation », et en même temps le domaine des conflits politiques et sociaux, des rivalités et des concurrences individuelles, le domaine de l'aliénation, de la « conscience malheureuse » et du règne des antagonismes entre domination et servitude.

8. *La satisfaction des besoins.*

Seul à son époque — et dans une certaine mesure à la suite de Saint-Simon — Hegel fonde franchement l'économie politique sur le système des besoins, c'est-à-dire sur l'être humain, ou plutôt la conscience de soi ; et c'est parce que les besoins font partie à ses yeux d'une dialectique aussi essentielle sur le plan de la genèse de la conscience de soi que sur celui de l'organisme vivant. C'est que Hegel a besoin de *fonder* l'économie politique, tandis que Marx visera explicitement à la critiquer. Pour lui les besoins ne sont pas seulement des exigences physiques immédiates de la personne ; ce sont aussi les besoins de l'autre, et ceux de l'espèce (qui impliquent donc la reproduction) ; ce sont du même coup ceux de la culture, donc de la société. Or, du point de vue social, le problème qui prime est celui des « *modalités des besoins et de leur satisfaction* » (§ 190-195) : « L'animal a un cercle limité de moyens et de modalités de satisfaire des besoins également limités, mais l'homme, dans cette dépendance même, manifeste son pouvoir de s'en échapper et son universalité, d'abord par la multiplication des besoins et des moyens, et ensuite par la division et la distinction des besoins concrets en parties et en aspects particuliers qui deviennent divers besoins particularisés, donc plus abstraits. » La division, la particularisation des besoins n'est pas présentée ici comme forme d'aliénation, mais au contraire comme pouvoir d'échapper à la dépendance, c'est-à-dire jusqu'à un certain point comme auto-appropriation. Le besoin particulier est ici plus *abstrait* que le besoin général, social, parce qu'il ne concerne qu'une partie plus ou moins arbitrairement déterminée de la personne ; mais il est aussi plus abstrait en un autre sens : parce qu'il permet de déterminer des besoins spéciaux plus élevés, tels que ceux de la science, de l'art, de la connaissance philosophique, le besoin de savoir dominant la volonté d'existence. Comme détermination générale, le besoin est exigence de vie et d'extériorisation, mais comme particularité, il est

d'abord élémentaire : s'alimenter, aimer physiquement, se couvrir et s'abriter, etc... Mais en se divisant, se particularisant, se compliquant, se dérivant — tout en restant en connexion interne dans la personne, dans la famille et dans la société — les besoins deviennent un système complexe de besoins sociaux. Mais comme le besoin s'objective dans sa satisfaction, les modalités de la satisfaction doivent aussi se multiplier : « De la même façon se divisent et se multiplient les moyens au service des besoins particularisés et en général les modes de satisfaction [c'est-à-dire des formes et des instruments de travail et des aptitudes], lesquels deviennent à leur tour des buts relatifs et des besoins abstraits ; multiplication qui va à l'infini, qui, dans la mesure où elle est distinction des conditions et appréciation des moyens à la fin, s'appelle raffinement. » Hegel suppose évidemment ici une hiérarchie des moyens de satisfaction, et cette hiérarchie ne pouvait être que bourgeoise (Hegel dit expressément que dans la société civile l'objet est « le *Bürger* (comme *bourgeois*) » (1), mais que du point de vue du besoin l'objet est « la représentation concrète qu'on appelle l'homme » ; toutefois, comme la société civile embrasse pour lui toute la vie économique, et que la populace, le prolétariat, *der Pöbel*, n'y figure pas, n'y a qu'une existence marginale, il est clair qu'il s'agit toujours ici des besoins de la société bourgeoise et du bourgeois (comme Marx le montrera longuement). En ce sens, elle nie les modes de satisfaction de la hiérarchie féodale, qui sont sclérosés et statiques, et se refusent à l'universalité et au service de la personne (bourgeoise) : c'est encore une hiérarchie, mais fluide, mouvante, où chacun peut espérer conquérir (par le « travail ») une meilleure position relativement à la satisfaction des besoins : au sommet est le « raffinement », c'est-à-dire la classe cultivée. De même, aujourd'hui que la forme bourgeoise de production, de division et de satisfaction des besoins s'est épuisée, le besoin social et personnel se présente sous une nouvelle forme, celle du socialisme d'Etat d'où la propriété privée des grands moyens de production et de consommation est absente. Le concept de besoin social se transforme alors, et affirme une priorité sur les besoins particuliers, en tant que besoin « abstrait ». Marx a prévu cette transformation dans le Livre III du *Capital*.

(1) *Philosophie de l'Esprit*, trad. Vera, II, 269.

9. *Besoins sociaux et besoins particuliers.*

D'une façon générale, voici la relation dialectique de l'abstrait et du concret dans les besoins (relation que Marx reprendra sous une autre forme dans le *Capital* où elle joue un rôle fondamental et qui n'existe ni chez Smith ni chez Ricardo) : « Les besoins et les moyens deviennent, comme existences réelles, un être pour autrui par les besoins et le travail duquel la satisfaction est conditionnée réciproquement. [C'est-à-dire que les besoins d'une personne et le moyen de les satisfaire dépendent des moyens et des besoins des autres ; bien que distincts, ils deviennent interchangeable — cela, Smith le savait, et Hegel l'a lu chez lui ; mais Smith n'aurait pas écrit la suite.] L'abstraction qui devient un caractère des besoins et des moyens, devient aussi une détermination des relations réciproques des individus. [Ici apparaît le caractère « abstrait » du travail : comme particuliers, les besoins et les moyens — c'est-à-dire le travail — sont abstraits ; le travail devient donc aussi abstrait comme rapport réciproque des individus, c'est-à-dire comme société.]. L'universalité, qui est ici le fait qu'on se reconnaît les uns les autres, est le moment où l'universel fait des besoins, des moyens et des modes de leur satisfaction [c'est-à-dire du travail], dans leur isolement et dans leur abstraction quelque chose de concret en tant que social. [C'est-à-dire que le besoin social n'est concret qu'en tant qu'il satisfait — et vise à satisfaire — des besoins particuliers — abstraits, c'est-à-dire universels ; il ne faut pas perdre de vue ce que Hegel appelle « universel », c'est la détermination abstraite également assignable de chaque individu.] Ce moment confère ainsi la détermination de but particulier aux moyens pour soi et à leur possession ainsi qu'à la modalité de satisfaction des besoins. Il contient immédiatement l'exigence de l'égalité avec les autres sur ce point. Le besoin de cette égalité, d'une part, en tant qu'assimilation : l'imitation, et d'autre part le besoin qu'à la particularité également présente de se faire valoir par un signe distinctif, deviennent à leur tour une source réelle de multiplication et d'extension des besoins » (§ 193). Ce que Hegel définit ainsi, c'est l'égalité de droit bourgeoise dans la concurrence, l'égalité d'accès aux propriétés et fonctions définie par la Révolution française, le droit qu'à chaque individu de considérer comme son but légitime la recherche

et la possession de moyens propres à satisfaire ses besoins, sa volonté, sa liberté, dans le cadre de l'intérêt général.

Mais en même temps, cette satisfaction-libération réside dans le caractère social des besoins, car c'est ce caractère qui imprime toute sa force, sa nécessité et son objectivité, son caractère concret, au mouvement de particularisation des besoins, de division indéfinie des besoins et moyens de satisfaction, c'est-à-dire des formes et processus de travail. Tous ces paragraphes ont été repris et profondément médités par Marx, qui n'en a d'ailleurs jamais fait le commentaire ni la critique directe, mais qui en a assimilé la substance que l'on retrouve dans la conception du travail abstrait et du besoin social dès ses essais de 1844.

La liaison du besoin social et du besoin naturel est ensuite opérée de la façon suivante : « Comme dans le besoin social en tant qu'union du besoin naturel et immédiat et du besoin spirituel de la représentation, c'est ce dernier qui, en tant qu'universel, a la prépondérance, dans ce moment social se trouve un aspect de libération. [C'est-à-dire que la société civile, l'économie bourgeoise, en unifiant le système des besoins, en créant le besoin social universel, prépare aussi la satisfaction des besoins personnels, naturels, et par conséquent libère l'individu de sa dépendance unilatérale avec la nature.] La rigoureuse nécessité naturelle du besoin est cachée et l'homme se comporte d'après son opinion qui se trouve être une opinion universelle et d'après une nécessité faite par lui, d'après une contingence qui n'est plus extérieure, mais intérieure, qui est du libre arbitre » (§ 194). Autrement dit, le besoin social est la forme sous laquelle l'homme échappe à la coercition brutale des besoins naturels, immédiats, ou plutôt la médiatise ; du même coup, c'est la satisfaction par l'intermédiaire des moyens sociaux qui fait de lui un individu libre, dans la liberté bourgeoise de la concurrence ; l'homme se fait lui-même à l'intérieur d'une « nécessité faite par lui », c'est-à-dire d'une liberté, d'une conscience finale élaborée consciemment, autrement dit du système social des besoins et de l'Etat. La liberté — qui est toujours ici la liberté bourgeoise, mais que Hegel conçoit comme liberté humaine — résulte de la métamorphose des besoins naturels en besoins sociaux ; mais comme Marx le montrera, le besoin social ne peut pas devenir un « universel

concret » — dans le socialisme — avant qu'ait été éliminé l'antagonisme social qui résulte aussi des moyens de satisfaction, et du processus de travail dans la société bourgeoise et dans l'Etat, puisque le besoin social de ceux-ci n'exprime pas vraiment et substantiellement « l'intérêt général ».

Hegel est ici en retrait sur Smith et Ricardo, mais il amorce pourtant sous une forme idéaliste, comme concept, un contenu du système des besoins qui revient au premier plan dans la société socialiste. « C'est une opinion fautive, souligne Hegel, de penser que l'homme vivrait libre par rapport au besoin dans l'état de nature où il n'éprouverait que des besoins naturels soi-disant simples et où il n'utiliserait pour les satisfaire que les moyens qu'une nature contingente lui procure. [Ceci dit contre Rousseau, les Aufklärer et les théoriciens du « droit naturel ».] Elle est fautive, même si l'on ne considère pas l'élément de libération qui est dans le travail dont on parlera plus loin. En effet, le besoin naturel en tant que tel et sa satisfaction immédiate ne seraient que l'état de spiritualité enfoncée dans la nature et par conséquent l'état de sauvagerie et de non-liberté, tandis que la liberté n'existe que dans la réflexion du spirituel en lui-même, dans sa distinction d'avec la nature et dans son action réfléchie sur elle » (1).

10. *Le travail comme abstraction.*

Pourtant, Hegel admet que cette libération reste « formelle » tant que le ressort des besoins sociaux et personnels détermine une différenciation dans la richesse, c'est-à-dire dans le monde décrit par Smith, Sismondi et Ricardo. De fait, cette libération formelle ne peut être qu'une « limite », puisque la société bourgeoise lui offre une « résistance infinie » : « Cette libération est formelle, puisque c'est la singularité des buts qui reste la base et le contenu. [C'est-

(1) Cette conception existe d'ailleurs déjà chez les Encyclopédistes, et chez Condorcet. Saint-Simon l'exprime aussi : « L'imagination des poètes a placé l'âge d'or au berceau de l'espèce humaine, parmi l'ignorance et la grossièreté des premiers temps ; c'était bien plutôt l'âge de fer qu'il fallait y reléguer. L'âge d'or du genre humain n'est point derrière nous, il est au-devant, il est dans la perfection de l'ordre social. » (*Réorganisation de la société européenne...*, 1814 - *Textes choisis*, 1925, p. 110). Ce thème est commun à Fourier, Comte et bien d'autres. Voir plus loin l'opinion de Marx en 1844.

à-dire qu'à travers les moyens sociaux, c'est de la satisfaction de besoins particuliers qu'il s'agit. Or, les besoins singuliers sont toujours formels puisqu'ils ne peuvent être vraiment concrets que dans leur aspect social. Produire de la toile ou ouvrir un théâtre sont des besoins sociaux, et comme tels concrets-universels, mais satisfaire le besoin d'un individu donné en toile pour un pantalon ou avec un billet de théâtre est formel (quoique naturel et immédiat) puisque c'est une satisfaction qui ne peut être comblée que par la médiation du travail social, et qui implique des rivalités et contradictions entre les individus et les corporations]. « L'état social s'oriente vers la complication indéfinie et la spécificité des besoins, des techniques et des jouissances qui n'a pas plus de limite que la différence entre le besoin naturel et le besoin artificiel. Cela entraîne le luxe qui est en même temps une augmentation infinie de la dépendance et de la misère. Celle-ci a affaire à la matière qui, avec tous les moyens extérieurs de nature particulière, offre une résistance infinie à devenir la propriété de la volonté libre et qui par suite est la dureté absolue » (§ 195). Notons ces dernières formules. Elles montrent que pour Hegel, au moins dans sa maturité, dans sa période de « conciliation », la misère, la « dureté absolue », cette matière qui offre une « résistance infinie », qui ne réfléchit aucun rayon de liberté, ce *corps noir*, ne résulte pas directement, dans le « monde réalisé », de la dialectique de la domination et de la servitude et de leur aliénation mutuelle — comme c'est le cas dans la genèse de la conscience de soi — mais du rapport des besoins-jouissance à l'échelle sociale et à l'échelle individuelle. Il y a là comme un écho du passage des *Dinge*, les « choses » brutes, impénétrables à la conscience, aux *Sachen*, aux choses devenues objectives, rationnelles, objet de la *praxis*, ces « choses mêmes » (*die Sache selbst*), dont Marx reprendra le terme, qui constituent le monde réalisé rationnellement, celui de la *Tätigkeit*, de la personne agissante. Cette relation obscure dépend ici pour Hegel du fait que la division du travail (donc des besoins et des moyens) n'a pas de limite, et qu'elle tend à créer des besoins particuliers de plus en plus artificiels, de plus en plus luxueux — et que la production sociale de ces biens luxueux, de cette nourriture de la société du « raffinement », de la classe cultivée, tend à la satisfaction de besoins non universels, particuliers à cette classe, qui est celle des maîtres. L'aliénation du produit du travail au

profit de la classe substantiellement jouisseuse (et non l'aliénation dans le produit en tant que tel, quel que soit sa destination, sa fin) prive le producteur de cette jouissance ; par la médiation du besoin social, celui-ci ne satisfait qu'une partie élémentaire de ses propres besoins, tandis qu'il comble les désirs d'une partie seulement de la société civile ; il tombe ainsi dans la dépendance.

En décrivant « les modalités du travail » et « la richesse », Hegel décrit encore une fois le même processus. « La médiation qui prépare et obtient pour le besoin particularisé un moyen également particularisé, c'est le travail. » Cette particularisation développe la culture théorique, qui exige « la compréhension de relations compliquées et universelles ». Quant au travail pratique, il est habitude professionnelle, limitation de l'activité en fonction de la matière traitée, dressage. Mais le côté le plus important du travail c'est, comme nous l'avons déjà noté, son caractère « abstrait », côté que Marx relèvera, mais dont il donnera une définition très différente de celle de Hegel puisqu'on pourra le ramener à un quantum, c'est-à-dire à une valeur mesurable. L'analyse de Hegel est d'ailleurs loin d'être claire, bien qu'elle s'appuie directement sur celle de la *Richesse des nations*, que Smith avait d'ailleurs repris en partie à l'*Encyclopédie*, ainsi qu'à Stewart et Petty (que Hegel connaissait aussi). « Ce qu'il y a d'universel et d'objectif dans le travail, tient à l'abstraction produite par la spécificité des moyens et des besoins d'où résultent aussi la spécification de la production et la division des travaux. Le travail de l'individu devient plus simple par la division, et son aptitude dans son travail abstrait, ainsi que la masse de ses produits, augmente. En même temps, cette abstraction des aptitudes et des moyens achève la dépendance mutuelle des hommes pour la satisfaction des autres besoins et en fait une nécessité complète. Enfin, l'abstraction de la production fait le travail toujours plus mécanique et, à la fin, il est possible que l'homme en soit exclu et que la machine le remplace » (§ 198).

Le travail est ainsi *abstrait* sous trois aspects quelque peu différents : 1) comme travail parcellaire, différencié, spécifique, il est distinct (abstrait), séparé de l'ensemble des travaux sociaux, du travail social en général ; chaque opération particulière est sans rapport, dans sa fin immédiate, avec les autres opérations. Mais le travail social n'est pas ici la simple somme des travaux particuliers : ceux-ci ne

sont plutôt que des spécifications du travail comme totalité organisée et « divisée » ; ils ne sont pas seulement spécifiques parce qu'individuels ou personnels, mais par leur nature, ne représentant qu'un processus partiel d'une fabrication ou d'un service complet d'ensemble. Le travail de l'individu est rendu ainsi plus simple, et grâce à cette abstraction, l'aptitude, la capacité du travailleur augmente, et le produit s'accroît en même temps. 2) Mais plus les aptitudes du travailleur et ses moyens de travail sont particuliers, plus « l'abstraction » de son travail apparaît comme nécessaire à « l'abstraction » du travail des autres. Chaque « travail abstrait » d'une personne ou d'un processus particulier de travail, dépend de ceux des autres, ce qui crée la « nécessité complète » du travail abstrait en général, du travail social considéré comme travail total abstrait. En définitive, c'est la particularité et la dépendance mutuelle, la solidarité des divers travaux, qui entraînent le travail abstrait comme existence générale. 3) La médiation du particulier au général apparaît enfin sous forme de *machine*, de mécanisme facilité par la division du travail et impulsé par elle en même temps, de sorte que l'abstraction est ici complète, car au travail humain se substitue un travail mécanique, et la satisfaction des besoins dépend de plus en plus d'une force de travail abstraite, extérieure à l'homme, qui est celle des machines. Le travail de l'homme devient ainsi comparable à celui des machines, auxquelles il emprunte son caractère d'extériorité abstraite. On voit tout ce que Hegel ajoute ici à Smith, et comment il le transforme. C'est que si la vie économique et le travail sont destinés à satisfaire les besoins des individus et de la société, ce moment nécessaire ne peut pas être le plus élevé de l'esprit objectif ; le travail, comme abstraction répondant au besoin social, et la société civile tout entière qui en est l'expression sociale et juridique, entreront dans le cadre de l'Etat, qui seul peut conférer la pleine rationalité à la société civile ; l'économie politique, le travail, sont donc surmontés et supprimés dans le système politique. Les liens économiques sont extérieurs, et servent à satisfaire les besoins, tandis que chez Smith c'est le travail qui crée les besoins — et non les besoins le travail ; mais les besoins sont anarchiques et le besoin social ne parvient à les discipliner qu'en tant que travail abstrait, discipliné par la politique, par l'Etat ; comme division du travail, les besoins entraînent aussi les divisions entre hommes, entre classes et états, de

sorte que la division du travail dans le cadre de l'Etat recrée incessamment les corporations : il n'y a pas lutte des classes, mais coordination de leurs activités sous l'égide de la bureaucratie représentative de l'Etat et du Monarque.

11. *La richesse et les classes.*

Ce qui entraîne chez Hegel la limitation brutale des conséquences révolutionnaires de la nature du travail, c'est la définition de la *richesse*, fondée sur la propriété privée, à laquelle chacun doit pouvoir accéder : « La nécessité qui se trouve dans l'enchevêtrement complexe dont tous dépendent est, pour chacun, la richesse universelle, stable, qui contient la possibilité pour lui d'y participer par sa culture et ses aptitudes. Ainsi il sera assuré de son existence, et en même temps par le produit de son travail médiatisé, il maintient et augmente la richesse générale » (§ 199). Pourtant, cette richesse générale renferme une dialectique de la concurrence et de la lutte des classes : « La possibilité de participation à la richesse universelle ou richesse particulière est conditionnée d'abord par une base immédiate appropriée (capital) (1) ; d'autre part, par l'aptitude conditionnée à son tour par la première et aussi par les circonstances contingentes dont la diversité produit les différences de développement des dons corporels et spirituels, déjà inégaux par eux-mêmes dans la nature. [Ici Hegel admet aussi comme Smith que les aptitudes et les besoins naturellement inégaux, sont rendus encore plus inégaux par les circonstances du travail.] Dans cette sphère de la particularité, cette diversité se remarque dans toutes les directions et à tous les degrés, et associée à toutes les causes contingentes et arbitraires qui viennent d'ailleurs ; elle a, pour suite nécessaire, l'inégalité des fortunes et des aptitudes individuelles. » Hegel va légitimer cette inégalité, qui est ici d'essence bourgeoise et capitaliste, comme existence objective de la moralité : il lui dénie donc son caractère historique, lié à celui des formes de la propriété, que Marx au contraire remettra en pleine lumière, en approfondissant la mécanique réelle de son développement et en montrant comment elle doit se supprimer pour aboutir à un nouveau

(1) Hegel distingue les simples *propriétés* et biens de la *richesse* ou fortune, dont il précise ici la forme comme capital, mais sans soupçonner toute l'importance de cette distinction.

type d'égalité qui ne sera plus contradictoire avec les inégalités naturelles insurmontables, par le passage du système des besoins communistes, dans lequel ce ne sera plus la valeur (d'échange) qui sera l'arbitre des besoins inégaux. Voici la défense de Hegel : « L'idée contient un droit objectif de la particularité de l'esprit, et ce droit ne supprime pas dans la société civile l'inégalité des hommes posée par la nature (élément d'inégalité). Au contraire, il la reproduit à partir de l'esprit et l'élève au rang d'inégalité des aptitudes, de la fortune et même de la culture intellectuelle et morale. L'exigence d'égalité qu'on oppose à ce droit appartient à l'entendement vide, qui prend son abstraction et son devoir-être pour le réel et le rationnel. Cette sphère de la particularité que l'univers forme en lui-même garde, dans cette unité seulement relative avec l'universel, les caractères de la particularité qui lui viennent à la fois de la nature et du libre arbitre, c'est-à-dire les restes de l'état de nature. En dehors de cela, il y a dans le système des besoins humains et de leurs mouvements, une rationalité immanente qui en fait un tout articulé organique d'éléments différenciés. »

Ainsi : « l'ensemble collectif prend la figure d'un organisme formé de systèmes particuliers de besoins, de culture théorique et pratique, systèmes entre lesquels les individus sont répartis, ce qui fait la différence des classes ». Le système des besoins bourgeois est donc défini par l'existence de classes statiques, d'états, qui n'ont pas d'évolution propre, puisque le système des besoins est une totalité close, mais dont le mouvement dialectique interne dérive de la possibilité pour chaque individu (qui peut accéder au capital ou aux fonctions bureaucratiques) de changer de classe, d'état. Le travail, ferment de « libération » au début, devient ainsi l'élément de la coïncidence rationnelle de l'individu avec la structure statique de l'Etat. Son caractère libérateur est étouffé par l'idée contenant un droit objectif qui ne supprime pas l'inégalité naturelle, mais au contraire la renforce à travers le système des besoins. D'où le système des trois classes : substantielle (agriculteurs), industrielle, et « universelle », qui « s'occupe des intérêts généraux, de la vie sociale », qui « doit être dégagée du travail direct en vue des besoins, soit par la fortune privée, soit par une indemnisation de l'Etat qui réclame son activité ; de sorte que dans ce travail pour l'universel, l'intérêt privé trouve sa satisfaction » — c'est-à-dire *la bureaucratie*. Hegel sen-

tait bien qu'on pouvait lui reprocher d'idéaliser une sorte de régime des castes ; aussi corrige-t-il le système par une théorie de la fluidité sociale empruntée à la Révolution française : « La répartition des individus dans les classes, quoiqu'elle subisse l'influence de la nature, de la naissance et des circonstances, dépend essentiellement et souverainement de l'opinion subjective et de la volonté particulière qui trouve son droit, son mérite et son honneur dans telle sphère, de sorte que ce qui se produit dans cette sphère par une nécessité intérieure a lieu par l'intermédiaire du libre arbitre, et pour la conscience subjective a la forme d'une œuvre de la volonté. » Dans la note qui suit, Hegel montre la différence de cette dialectique bourgeoise où la structure stable des classes est opposée et réconciliée avec l'aspiration individuelle à changer de classe en s'élevant, et de la vie sociale des pays et des temps où « la répartition des individus entre les classes appartient au gouvernement (Etat platonicien, Egypte, castes de l'Inde) » (1).

La répartition en classes ne dépend en définitive ni du gouvernement, ni de la structure économique, mais de la volonté personnelle et de la liberté : « Quand on reconnaît et qu'on admet le droit que le libre arbitre soit l'intermédiaire qui produit ce qui est rationnellement nécessaire dans la société civile et l'Etat, on pose la détermination prochaine de ce qui s'appelle dans la représentation universelle courante : liberté. » Mais cette liberté est fondée sur la propriété privée en tant que « richesse », et partant sur le capitalisme : « En tant que particularité du vouloir et du savoir, le principe de ce système des besoins ne contient en lui l'universel en soi et pour soi, l'universel de la liberté, que d'une manière abstraite : c'est le *droit de propriété*. Il n'est pourtant plus seulement en soi, mais dans sa réalité reconnue, puisque la juridiction assure sa protection » (§ 208). Hegel passe alors à la juridiction, qui est domaine de l'Etat, et « garantit » le rapport de stabilité entre le système des besoins (social et ayant valeur objective) et le régime de la liberté individuelle, c'est-à-dire de la volonté subjective et de la propriété privée ; le régime du travail est ainsi soudé au fondement de la propriété privée.

(1) Marx écrira à son tour que la République de Platon ne fait qu'idéaliser le système des castes égyptien. Dans la *Philosophie de l'Histoire*, Hegel revient longuement sur cette question.

Dans la partie qui concerne l'administration, la bureaucratie et la corporation, que Marx soumettra à une critique dont nous parlerons plus loin, Hegel exprime de façon catégorique à la fois la dialectique du système social des besoins et de la propriété privée, et le frein qu'y apporte l'Etat et sa bureaucratie, comme pouvoir « au-dessus » de la société, des classes et des individus, formalisme général du pouvoir souverain et incarnation de l'intérêt général : « Dans le système des besoins, la subsistance et le bien de chaque particulier est une possibilité dont l'actualisation dépend de son libre arbitre et de sa nature propre aussi bien que du système objectif des besoins. *Par la juridiction, la violation de la propriété et de la personne est expiée* [on ne saurait mieux dire que le Droit et l'Etat sont au fond l'instrument du propriétaire et de sa personne], mais le droit réel de la particularité implique aussi que les contingences, qui s'opposent à l'un ou l'autre de ces buts, soient supprimés, que la sécurité sans trouble de la personne et de la propriété et aussi que la subsistance et le bien-être de l'individu soient garantis, en un mot que le bien-être particulier soit traité comme droit et réalisé comme tel. » Autrement dit, la juridiction, l'Etat, ne peuvent se borner à réprimer les atteintes à la propriété, car l'Etat n'est pas seulement la force, mais aussi le droit, la raison réalisée — et par conséquent la répression et l'arbitrage doivent être fondés en droit, un droit qui garantisse que sur la base de la propriété privée l'individu, le travailleur jouisse d'abord de la « subsistance » et du « bien-être ». Pour Hegel, il ne pouvait y avoir contradiction entre ce droit à la subsistance et ce droit à la répression — du moins cette contradiction devait-elle être supprimée dans l'Etat ; et Marx au contraire y verra une contradiction réelle, une lutte de classe, que la critique pratique de l'Etat engagée par les ouvriers français éclaircira à ses yeux — une contradiction qui peut aussi être supprimée, mais dans une action sociale réelle qui mettra bas l'Etat historique. Ce qu'il y a d'incompatible chez Hegel entre l'affirmation de la légitimité absolue du droit de propriété (foncière avant tout) et la dialectique du travail dans le cadre des besoins sociaux a été profondément compris et médité par Marx et Engels.

Sa critique ne se trouve pas seulement à l'origine de leur réflexion, surtout à partir de 1842-44, mais réapparaît beaucoup plus tard, dans la rédaction définitive du *Capital*. Dans le III^e Livre (trad. Molitor, tome XIII, p. 7) Marx

rappelle justement, à propos de la propriété foncière, la position de Hegel et la raille sans pitié : « Quoi de plus comique que la façon dont Hegel développe sa théorie de la propriété foncière privée. Il faut que l'homme, en tant que personne, extériorise sa volonté comme âme de la nature extérieure et prenne donc possession de cette nature comme de sa propriété privée. Si telle est la caractéristique de la personne humaine, il s'ensuit que, pour réaliser sa personne tout homme doit être propriétaire foncier. La libre propriété privée du sol, produit très moderne, n'est donc pas, d'après Hegel, un rapport social déterminé, mais un rapport entre l'homme considéré comme personne, et la nature, le droit absolu de l'homme de s'approprier tout ce qui existe (Hegel, *Philosophie des Rechts*, 1840, p. 79) [Marx cite ici l'édition de Gans, qui avait été son maître]... La raison a tout d'abord [d'après Hegel] commis la bêtise de considérer comme véritable forme de la propriété foncière une hypothèse juridique appartenant à la société bourgeoise, mais elle n'a rien compris à la chose. Hegel avoue en même temps que les besoins changeants du développement social, c'est-à-dire économique, peuvent amener le droit positif à modifier les limites qu'il lui appartient de fixer. » Autrement dit, les formes mouvantes du travail et des rapports de propriété sont la base du droit, et non l'inverse, et comme toujours chez Hegel, on trouve à la fois l'affirmation idéaliste et une profonde intuition du contenu objectif de cette affirmation, qui la détruit implicitement.

12. Polarité de la misère et de la richesse.

La solidarité des individus et des classes (dans l'Etat) n'a pas empêché Hegel de sentir la gravité d'un fait que la Révolution française et le développement industriel de l'Angleterre avaient bien mis en lumière : à savoir la polarité de l'accumulation des richesses et de l'extension de la misère — et c'est une question que la *Philosophie du Droit* se révèle incapable de résoudre ; cette incapacité à résoudre le phénomène autrement que dans la *Vernünftigkeit* de la société civile et de l'Etat est pourtant un écho, au sein de la « conciliation » suprême, de cette dialectique ontologique de la domination et de la servitude à laquelle nous allons revenir.

Les « pauvres », la « misère », existent d'abord comme état subjectif, mais ils « conservent néanmoins les besoins

de la société civile », c'est-à-dire des besoins collectifs, que la bienfaisance ne suffit pas à satisfaire. Car c'est aussi la société civile et le système de satisfaction des besoins qui entraînent la misère en même temps que l'accumulation des richesses (§ 243) : « Par l'universalisation de la solidarité des hommes, par leurs besoins et par les techniques qui permettent de les satisfaire, l'accumulation des richesses augmente d'une part, car cette double universalité produit les plus grands gains (1) ; mais d'autre part, le morcellement et la limitation du travail particulier et, par suite, la dépendance et la détresse de la classe attachée à ce travail augmentent aussi, en même temps l'incapacité de sentir et de jouir des autres facultés, particulièrement des avantages spirituels de la société civile ». (§ 244) « Si une grande masse descend au-dessous du minimum de subsistance qui apparaît de soi-même comme régulièrement nécessaire pour un membre d'une société, si elle perd ainsi le sentiment du droit, de la légitimité et de l'honneur d'exister par sa propre activité et son propre travail, on assiste à la formation d'une plèbe, qui entraîne en même temps avec soi une plus grande facilité de concentrer en peu de mains des richesses disproportionnées. » Cette plèbe est en dehors du système des besoins, extérieure à la société rationnelle, dépouillée de toute existence de droit ; mais même si on la réintroduit dans le processus de travail, celui-ci la recrée incessamment : « Si leur vie [celle des plébéiens] était assurée par le travail (dont on leur procurerait l'occasion), la qualité des produits augmenterait, excès qui, avec le défaut de consommateurs correspondants qui seraient eux-mêmes des producteurs, constitue précisément le mal, et il ne ferait que s'accroître doublement. Il apparaît ici que, malgré son excès de richesse, la société civile n'est pas assez riche, c'est-à-dire que dans sa richesse, elle ne possède pas assez de biens pour payer tribut à l'excès de misère et à la plèbe qu'elle engendre... Par cette dialectique qui lui est propre, la société civile est poussée au delà d'elle-même ; en premier lieu, telle société définie est amenée à chercher, en dehors d'elle-même, des consommateurs, et par suite des moyens de subsister, chez d'autres peuples, qui lui sont inférieurs quant aux ressources qu'elle a en excès ou, en général, en industrie. » A travers la gaucherie, le vague et l'embarras insurmontés

(1) Par quel mécanisme, voilà ce qui n'intéresse pas Hegel, car c'est l'affaire de l'économie politique.

des formules, on a voulu voir dans ces textes une anticipation de lois exprimées plus tard par Marx dans le contexte de sa critique de l'économie politique ; mais il ne faut pas perdre de vue que chez Marx comme déjà chez Hegel, le fait de la polarité des richesses et de la misère, de l'accumulation simultanée des biens (de production et de consommation, comme le note Hegel) et de la privation de biens, est une donnée de la critique sociale, de l'économie politique et de l'opinion courantes. Les tendances communistes et populaires de la Révolution française, de Jacques Roux, Boissel et même Robespierre à Babeuf, l'avaient déjà vulgarisé. Le « paupérisme » faisait partie d'une mauvaise conscience croissante de la bourgeoisie et d'une conscience de plus en plus claire du peuple travailleur ; et la réflexion des Saint-Simon, des Fourier, des Sismondi, en France, d'Owen en Angleterre (pour ne citer que quelques noms classiques) s'était nourrie à la même source, et précisément dans le cours de la Révolution française. Hegel avait déjà trouvé le problème du paupérisme au centre des préoccupations des économistes d'Angleterre et du continent, et bien avant la Révolution française, chez Linguet, et il n'a guère fait que lui donner ici un tour dialectique conforme à sa propre pensée, et une attention qu'il faut bien dire assez distraite dans la construction si complète de sa *Philosophie du Droit*, mais en laissant le problème totalement irrésolu. Le droit des « pauvres », la charité privée ou officielle, la fonction de la misère, ont été des préoccupations qui de tout temps ont servi de foyer à la réflexion sociale.

Comment l'opposition solidaire de la misère à la richesse résulte du système objectif de la satisfaction des besoins sociaux du capitalisme, c'est ce que Marx ne parvint à élucider qu'en laissant Hegel là où il s'était complu à demeurer, et en passant résolument à l'étude scientifique des lois de fonctionnement du capitalisme et à la nature du travail producteur de valeur. Là, la lutte de la domination et de la servitude se trouvait dépassée autrement que dans la dialectique de l'Idée, dans la lutte pratique des classes ; la philosophie de la misère et la misère de la philosophie cédaient alors la place à l'action du *parti de la misère*.

13. *Domination et Servitude.*

Pourtant, chez Hegel, c'est bien le rapport de la domination à la servitude qui sous-tend en définitive, d'un bout

à l'autre de son œuvre, la déchéance permanente de la société moderne — *Dieu est mort* (1) — que domine mal la couronne de fer de l'Etat rationnel. Le rapport de la richesse à la misère, rationalisé par la société civile et l'Etat, est un autre aspect de la même opposition ; mais c'est dans la description classique de la *Phénoménologie de l'Esprit* (reprise dans l'*Encyclopédie*), qu'on la trouve sous sa forme la plus pleine et la plus dramatique, comme moment au cours de la genèse de la conscience de soi dans le monde de la culture. C'est donc là qu'il faut la chercher pour voir jusqu'à quel point on peut soutenir que l'aliénation, qui en est le mouvement essentiel, peut être considérée comme une anticipation vraie des antagonismes sociaux décrits plus tard par Marx et qui fondent la recherche d'un monde désaliéné, restitué à lui-même. L'idée que l'homme est divisé contre lui-même parce que les hommes sont hostiles et divisés entre eux, est vieille comme la réflexion humaine, puisqu'elle est l'origine même de la conscience de soi ; n'aurait-il fait que lui donner un déguisement contemporain, Hegel n'aurait pas dit grand-chose de neuf. Aussi bien son mérite est-il plutôt d'avoir exprimé ce fait que dans le monde moderne — et en définitive peut-être dans le monde tout court, le monde « réalisé » — c'est dans le travail et par le travail que s'opère surtout la scission quasi insurmontable qui déchire l'être humain. Or, qui dit travail et besoins, l'un par l'autre, dit aussi travail social, et scission sociale. Dans la *Phénoménologie*, le besoin social n'est pas exprimé comme tel, mais nous avons vu qu'il l'est dans la *Philosophie du Droit* (et dans l'*Encyclopédie*), et sur ce point la pensée de Hegel, malgré ses multiples facettes, reste parfaitement coordonnée ; ses travaux de jeunesse et la première rédaction de l'*Encyclopédie*, avant même la publication de la *Phénoménologie* en 1807, montrent que Hegel n'a jamais séparé l'homme de l'histoire, ni la conscience et l'idée du « monde réalisé » ; sinon l'idéalisme objectif perdrait tout sens, et la critique matérialiste serait devant lui impuissante comme le feu devant l'eau.

Nous reprendrons à notre tour le texte de cette dialectique de la domination et de la servitude (2), parce qu'après

(1) *Philosophie de l'Histoire*, trad. Gibelin, préface.

(2) Il existe plusieurs versions récentes de ce passage, qui ont toutes leurs mérites et leurs difficultés ; par H. Lefebvre et N. Guterman, HEGEL, *Morceaux Choisis* (Paris, 1939, p. 175-179) ; par J. Hyppolite, HEGEL,

avoir vu quel rôle Hegel fait jouer au travail dans la « moralité objective » (*Philosophie du Droit*) il nous importe de le voir à l'œuvre dans la genèse de la conscience de soi, ce qui nous permettra de mieux comprendre ensuite comment Marx en a tiré quelques intuitions qui lui ont été fort utiles plus tard.

Tout comme dans le « processus vital » l'individu est d'abord considéré ici comme une *présence hostile* à autrui. Chaque conscience est indépendante, « enfoncée dans l'être de la vie », mais elle veut sortir d'elle-même et il en résulte une lutte où l'individu se reconnaît comme conscience de soi : « chacun tend donc à la mort de l'autre », et du même coup « le comportement des deux consciences de soi est donc déterminé de telle sorte qu'elles se *trouvent* elles-mêmes et l'une à l'autre au moyen de la lutte pour la vie et la mort ». Mais cette lutte est inégale, car au cours de cette expérience se posent d'un côté une pure conscience de soi, et de l'autre « une conscience qui n'est pas purement pour soi, mais qui est pour une autre conscience », une conscience - chose, objet. Ce sont là deux moments essentiels de la même conscience, qui est à la fois la même et l'autre ; mais « puisque d'abord ils sont inégaux et opposés, puisque leur réflexion dans l'unité ne s'est pas encore produite comme résultat », c'est-à-dire que la lutte est toujours en cours, ces deux moments sont « deux figures opposées de la même conscience : l'une est la conscience indépendante pour laquelle l'être-pour-soi est essence, l'autre est la conscience dépendante qui a pour essence la vie ou l'être pour un autre ; l'une est le maître, l'autre l'esclave ».

Cette dialectique idéaliste se déploie ensuite en une description des rapports du maître et de l'esclave, du dominant et du dominé, par l'intermédiaire de la chose, de l'objet, du désir du maître, dont celui-ci ne peut jouir que par le canal de l'esclave — du *travailleur*. C'est ici que Hegel dépasse les philosophes (comme Hobbes ou même Machiavel, qu'il avait lu de près) pour qui la domination est avant tout l'effet de la puissance pure, de la force, c'est-à-dire d'une inégalité *immédiate* tempérée par l'Etat ; pour lui,

La Phénoménologie de l'Esprit (Paris, 1939, T. I, p. 158-166 ; par A. Kojève, *Introduction à la Lecture de Hegel* (Paris, 1947, p. 11-34). Il est assez curieux que l'on ne possède aucun commentaire direct de ce texte par Marx, qui a pourtant cité et commenté des centaines de passages de Hegel. Nous suivrons ici la version de J. Hyppolite.

cette inégalité est *médiate*, indirecte, et ne s'établit entre le maître et l'esclave, qui sont ici deux moments de la conscience, que par *le travail*, lequel s'exécute sur l'objet du désir : « Le maître se rapporte *médiatement* à l'esclave par *l'intermédiaire de l'être indépendant* ; car c'est là ce qui lie l'esclave, c'est là sa chaîne dont celui-ci ne peut s'abstraire dans le combat ; et c'est pourquoi il se montre dépendant, ayant son indépendance dans la chose. » De même, le maître « se rapporte *médiatement à la chose par l'intermédiaire de l'esclave* », c'est-à-dire qu'il ne peut pas dominer la chose, l'objet de son désir et de son appétit de jouissance (et selon la terminologie de la *Philosophie du Droit*, s'approprier directement l'objet par un acte de sa volonté libre) sans l'intermédiaire d'un esclave, d'une conscience soumise qui travaillera l'objet pour lui, c'est-à-dire rendra cet objet propre à sa jouissance. Or, l'esclave, « comme conscience de soi en général, se comporte négativement à l'égard de la chose et la supprime ; mais elle est en même temps indépendante pour lui, il ne peut donc par son acte de nier venir à bout de la chose et l'anéantir ; *l'esclave la transforme donc seulement par son travail*. Inversement, par cette médiation, le rapport *immédiat devient* pour le maître la pure négation de cette même chose ou la *jouissance* ; ce qui n'est pas exécuté par le désir est exécuté par la jouissance du maître ; en finir avec la chose : l'assouvissement dans la jouissance. Cela n'est pas exécuté par le désir à cause de l'indépendance de la chose ; mais le maître, qui a interposé l'esclave entre la chose et lui, se relie ainsi seulement à la dépendance de la chose, et purement en jouit. Il abandonne le côté de l'indépendance de la chose à l'esclave, qui l'élabore. »

Nous voilà au cœur de la dialectique du travail chez Hegel (1). Les trois termes en présence sont maintenant le maître, l'esclave (c'est-à-dire deux moments de la conscience), et la chose (l'objet médiateur que se disputent le travail et la jouissance, c'est-à-dire *la construction et la*

(1) Cette dialectique est si importante pour la compréhension de la réflexion de Marx que nous nous y étendrons un peu. Nous en ferons le commentaire *critique* en nous inspirant en quelque sorte de la critique ultérieure de Marx, qui ne s'est pas exercée précisément sur ce texte. Ainsi, nous aurons cité largement les textes de Hegel dont Marx n'a pas fait directement état. Ceux que Marx a cités directement seront repris plus loin dans l'examen direct des textes de la critique de Marx.

destruction, la formation et l'anéantissement). L'enchaînement, ou plutôt l'implication mutuelle de ces trois termes, mérite d'être examinée de près, parce qu'elle est typique d'une forme de pensée de Hegel sur laquelle Marx exercera la plus grande puissance de sa critique en ce sens qu'il la *renversa* vraiment, au lieu de se contenter de la prolonger ou de la nourrir, comme on le soutient aujourd'hui de différents côtés. — C'est *parce que* le maître domine l'objet (« l'être indépendant »), les choses qu'il possède, sur lesquelles sa volonté s'est appesantie, et que par conséquent il *nie*, il supprime, qu'il domine du même coup l'autre individu qui est lui-même nié par ces choses qu'il ne possède pas et qui le dominant ; cet autre individu qui est l'esclave, et qui par conséquent au lieu de *nier* les choses (d'en jouir), les *forme* (en souffre dans le travail). Comme individu, simple conscience de soi, l'esclave nie bien les choses, puisque la négation est le premier moment de toute conscience, mais *comme esclave* il ne peut en *venir à bout*, les anéantir, c'est-à-dire qu'il est jouissance réfrénée. Sa négation elle-même est incomplète, inassouvie. Tout ce qu'il peut faire, c'est de transformer les choses par son travail. Ce qui est commun au maître et à l'esclave, c'est le désir. Mais chez l'esclave, ce désir reste inassouvi et ne trouve un exutoire que dans la formation de l'objet, dans le travail ; chez le maître, ce désir s'assouvit complètement dans la jouissance, qui est le non-travail pur, qui est négation redoublée : en effet, le maître supprime d'abord la chose comme individu, comme conscience de soi, et il la supprime à nouveau parce que l'esclave l'a travaillée pour lui, rendue propre à sa jouissance ; la double négation aboutit ici à l'affirmation suprême, qui est la jouissance pure. L'appropriation comme nature heureuse, comme conscience accomplie, savoir restitué, désintéressé. Cependant, cette jouissance n'est rendue possible que par le travail de celui qui est dominé, de la conscience malheureuse, et par conséquent elle en conserve un reflet, elle ne sera jamais qu'une jouissance fondée sur le travail comme misère et dépendance. Ainsi, au sein du monde de la culture et de la jouissance culturelle se perpétuera le tragique d'une situation d'aliénation. De ce point de vue, le maître reste soumis en quelque sorte à l'existence « inessentielle » de l'esclave, il est lui-même l'esclave de l'esclave, sa jouissance est celle d'une proie dont il dépend ; et l'esclave, parce que le maître ne peut jouir purement (c'est-à-dire trouver pleine satisfaction de son désir) que

par son intermédiaire, devient par quelque côté le maître du maître ; il lui dicte ses conditions. Dépendant l'un de l'autre, ils sont à la fois solidaires et opposés ; chacun lutte — vainement — pour se débarrasser de sa propre présupposition. Mais aucun d'eux ne peut se défaire de l'autre, et c'est pourquoi dans le monde de la culture, le monde social réalisé, l'intervention de l'Etat deviendra rationnellement et éternellement nécessaire.

Tout le ressort de cette dialectique réside dans une phrase courte et énigmatique : puisque l'esclave ne peut venir à bout des choses (qu'il ne possède pas), *tout ce qu'il peut faire, c'est de les transformer par son travail*. Mais pourquoi est-ce tout ce qu'il peut faire ? Dans la perspective hégélienne, la question ne se pose pas (1), car il s'agit d'une description, et non d'une prescription. Il ne peut faire autre chose : c'est ainsi. C'est ce que montre le monde social ; ceux qui ne possèdent pas ne peuvent jouir directement, justement parce qu'ils sont dans un rapport d'indépendance avec l'objet. Mais comme d'autre part ils sont dans la dépendance du maître (qui possède les choses) « tout ce qu'ils peuvent faire », c'est de travailler ces choses, les former et les rendre propres à la jouissance d'autrui. Tel est l'état de fait. Cependant, la description doit être aussi l'élucidation d'un certain enchaînement, d'une logique propre aux rapports sous examen ; sans quoi elle manquerait de ce « *Zusammenhang* » indispensable à l'analyse hégélienne. Or, la *position* initiale de ce rapport au maître, c'est le pouvoir exercé par celui-ci sur celui-là, une conquête encore extérieure et antérieure aux objets, puisque originairement *chaque* individu, comme conscience de soi, a la même volonté de sortir de soi et d'entrer en possession du monde — d'où résulte un combat *inégal* (2). C'est donc l'issue du combat, où le maître a prouvé sa supériorité, qui décide de la mise en esclavage d'autrui, et par suite de l'attitude soumise de l'esclave vis-à-vis des choses, c'est-à-dire de sa situation de travailleur. De sorte

(1) Ce « tout ce qu'il peut faire » masque mal la faillite des transitions hégéliennes lorsqu'on ne les interprète pas comme pure logique des concepts. Il n'y a rien de causal dans cette cheville, analogue aux « donc » que Marx pourchasse dans les textes de Hegel sur l'Etat, ou Engels dans l'*Utrique* de Stirner.

(2) Et ici, il faut le reconnaître, Hobbes est bien le prédécesseur de Hegel.

que « tout ce qu'il peut faire », c'est-à-dire travailler, résulte du fait qu'il est préalablement soumis, qu'il est dominé par une puissance : homme, Prince ou Etat. Bref, c'est la puissance (et la dépendance) qui fonde le travail, ce n'est pas le travail qui fonde la puissance (et la dépendance). Autrement dit le travail est originellement le fruit d'une *impuissance*. Il est l'échappatoire à l'impuissance, une revanche timide de la soumission. Dans ce cas la puissance ne peut être contestée par un simple refus du travail. Tandis que si c'est le travail qui est à la source de la puissance, le refus du travail et de la soumission qui y est liée sera le début de l'ébranlement de la puissance (1) — renversement qui devient le programme du socialisme militant, qui sera le programme de Marx, et qui nie la description dans la prescription, la philosophie par le parti, Hegel par Marx.

14. Pourquoi faut-il travailler ?

Hegel s'efforce pourtant d'expliquer cette transition difficile et cette cheville : l'esclave est vaincu dans le combat, et « tout ce qu'il peut faire... » c'est de travailler. Qu'est-ce alors exactement que ce travail, cette formation, et plus généralement, cette culture (*Bildung*) ? Hegel ne manque pas de nous dire que dans le travail, l'esclave ne fait pas que s'aliéner, n'est pas un pur « déficit », puisque nous savons qu'il maintient ainsi le maître sous sa dépendance indirecte, et qu'en définitive c'est lui qui crée l'objet de la jouissance et de la culture, bien qu'il soit lui-même privé de ce fruit savoureux. En effet, « de même que la domination montre que son essence est l'inverse de ce qu'elle veut être, de même la servitude deviendra plutôt dans son propre accomplissement le contraire de ce qu'elle est immédiatement ; elle ira en soi-même comme conscience *refoulée* en soi-même et se transformera, par un renversement, en véritable indépendance » (p. 163). Pourtant, ce mouvement débute par l'angoisse et la peur. L'esclave, c'est-à-dire la personne déjà vaincue, est victime d'une terreur abjecte, d'un panique devant le « maître absolu », qui est *la mort*. Tout le tragique de la servitude est d'abord

(1) Et non sa fin, comme le croyait Stirner, qu'Engels critiquera avec énergie sur ce point.

concentré dans cette terreur. Il ne s'agit pas d'une angoisse « au sujet de tel ou tel objet », car la servitude ressent la peur « au sujet de l'intégralité de son essence, car elle a ressenti la peur de la mort, le maître absolu. Dans cette angoisse, elle a été dissoute intimement, a tremblé dans les profondeurs de soi-même, et tout ce qui était fixe a vacillé en elle ». Cependant, « cette conscience n'est pas seulement cette dissolution universelle *en général* ; mais dans le service elle accomplit cette dissolution et la *réalise effectivement*. En servant, elle supprime dans tous les moments singuliers son adhésion à l'être-là naturel, et en travaillant l'élimine ». C'est-à-dire que la servitude, qui est d'abord terreur totale, dissolution universelle, trouve en elle-même une limite à sa dissolution ; en *servant*, en jouant son rôle d'esclave, de travailleur, en des occasions déterminées, des « moments singuliers », elle s'engage dans le travail, dans la formation, et élimine ainsi « adhésion à l'être-là naturel », c'est-à-dire à la servitude pure.

Cette tendance au travail dépend ainsi de son rapport avec le désir du maître. « Le désir s'est réservé lui-même la pure négation de l'objet, et ainsi le sentiment sans mélange de soi-même. Mais c'est justement pourquoi cette satisfaction est elle-même uniquement un état disparaissant, car il lui manque le côté *objectif* ou la *subsistance*. » Le désir pur est donc pure suppression de l'objet dans la satisfaction. « Le travail, au contraire, est désir *refréné*, disparition *retardée* : le travail *forme*. Le rapport négatif à l'objet devient *forme* de cet objet même, il devient quelque chose de permanent, puisque justement, à l'égard du travailleur, l'objet a une indépendance. » C'est dans cette formation d'un objet indépendant, dans « l'opération formative », que le travailleur surmonte la peur, qu'il sublime son propre désir. Il acquiert lui aussi une existence permanente ; il subsiste. « Dans la formation, l'être-pour-soi devient *son propre* être pour elle, et elle parvient à la conscience d'être elle-même en soi et pour soi. La forme par le fait d'être extériorisée ne devient pas pour la conscience travaillante un autre qu'elle ; car précisément cette forme est son pur être-pour-soi qui s'élève ainsi pour elle à la vérité. Dans le travail précisément où il semblait qu'elle était un *sens étranger* à soi, la conscience servile, par l'opération de se redécouvrir elle-même par elle-même, devient *sens-propre*. »

On peut commenter ces textes aussi longtemps qu'on voudra. Toute la profondeur et la subtilité de Hegel ne peuvent rien contre la constatation, faite par Marx, qu'il s'agit seulement d'une dialectique du « travail spirituel », le seul que Hegel ait jamais pu considérer *avec sérieux*. Le travail est l'opération d'une double aliénation infiniment retardée, où la jouissance de l'un est perpétuellement nourrie et reconstituée par le travail de l'autre, sans espoir de sortir jamais de ce cercle vicieux, bien que Hegel ait fait au moins allusion à cette « extranéation de l'extranéation », qu'une transposition complaisante pourrait assimiler à l'expropriation des expropriateurs (1). Comme désir refréné, formation, c'est-à-dire transformation d'un objet qui résiste, ou action dans des circonstances pénibles ou hostiles, le travail est une exigence perpétuelle du désir de jouissance complète du maître. Malgré sa vertu de discipline et le sens propre qu'il finit par conférer au travailleur, il sera toujours aliénation perpétuée, moment nécessaire de la genèse de la conscience de soi, et il faudra toute la puissante structure de l'Etat pour en maintenir les principes. Nous touchons là la limite idéaliste de la conception hégélienne du travail, et le point où viendra s'exercer la critique de Marx, à la suite des hégéliens de gauche.

On peut d'ailleurs pousser plus loin encore l'analyse du travail en allant jusqu'à ses organes matériels qui sont les organes corporels, avant tout la main et l'appareil phonatoire. Dans le chapitre si curieux où il traite de la « physiognomonie des organes », repris dans *l'Encyclopédie*, Hegel parle de l'organe comme *intérieur visible*. Nous touchons là un des aspects les plus ambigus et les plus circonscrits, si l'on peut dire, de l'idéalisme hégélien. Car pour l'objet non humain (y compris l'animal), il ne peut s'agir que d'une matière opaque, un « être indépendant » sans intérieur, sans conscience de soi. Tandis que chez l'homme, comme organisme et coordination d'organes corporels, il ne peut s'agir que d'une conscience de soi, d'un « intérieur » ; or, « cet intérieur, en tant qu'il est dans l'organe,

(1) *Phénom.* II, p. 58 : « L'extranéation de l'extranéation se produira à son tour, et par là le tout se reprendra soi-même dans son propre concept. » Dans le contexte, il s'agit de la richesse, le mal, qui redeviendra le bien grâce au pouvoir de l'Etat.

est l'activité même » (1). L'idéalisme est pris ici à son propre piège. La main ou l'appareil phonatoire ne peuvent être que l'instrument de l'esprit. Marx montrera dans la première partie de *l'Idéologie allemande* que c'est le rapport inverse qui est réel. Hegel a beau parler à ce propos d'*invisible visible*, le jeu des mots ne saurait remplacer la vérité des *actes*. L'opération, le travail, dans la mesure où l'on veut les décrire comme fonctions de l'organisme, et surtout de la main et du langage, sont donc chez Hegel des expressions d'une existence spirituelle, et rien de plus. En transformer la nature est donc en définitive une vaine tentative. « La bouche qui parle, la main qui travaille, les jambes aussi, si l'on veut les ajouter (*sic*), sont les organes actualisant effectivement et accomplissant, qui ont en eux l'opération, comme opération en acte, ou l'intérieur comme tel ; mais l'extériorité, que l'intérieur obtient par la médiation des organes, est l'opération faite (2) comme réalité effective séparée de l'individu. Langage et travail sont des extériorisations dans lesquelles l'individu ne se conserve plus et ne se possède plus en lui-même ; mais il laisse aller l'intérieur tout à fait en dehors de soi, et l'abandonne à la merci de quelque chose d'autre. » Cependant, cette extériorisation, cette aliénation, n'est pas parfaite, car l'œuvre ne ressemble pas toujours à l'intérieur, à l'intention. Considérée comme œuvre accomplie, l'opération a donc deux significations opposées : « ou bien elle est l'individualité intérieure, et non *son expression*, ou bien comme extérieure, elle est une réalité effective *libre* de l'individu et qui est quelque chose de tout à fait autre que cet intérieur ». L'aliénation est donc toujours imparfaite. La nature même de l'opération ne peut pas rendre l'opérateur absolument étranger à son œuvre, ni par conséquent la culture, l'œuvre entière de la société, tout à fait étrangère à celle-ci. Et c'est pour cela que dans l'opération, dans le travail, subsiste toujours un élément d'appropriation, de jouissance possible, que le maître monopolise, mais dont la restitution reste possible à l'opérateur lui-même — présupposition dont Marx se saisira, mais à laquelle il ne pourra rendre tout son sens qu'après lui avoir donné un contenu naturel et positif. L'organe de l'opération conserve donc jusqu'au bout un

(1) *Phénom.* II, 258.

(2) Le *tun* devient *Tat*, le faire devient le fait.

caractère ambigu : « Si précisément les organes se montraient ne pouvoir être pris en général *comme expression* de l'intérieur, parce qu'en eux l'opérer est présent comme opérer, tandis que l'opération, comme opération faite, est seulement un extérieur, et si de cette façon intérieur et extérieur tombent l'un en dehors de l'autre, et sont étrangers l'un à l'autre, ou peuvent l'être, cependant selon la détermination considérée, l'organe doit encore être pris comme le *moyen terme* des deux, puisque justement la *présence* en lui de l'opération constitue en même temps une *extériorité* de cette opération, et en vérité une extériorité différente de celle constituée par l'opération faite ; cette nouvelle extériorité reste précisément à l'individu et en lui » : autrement dit, l'œuvre devient étrangère à l'individu, mais crée en même temps *dans* l'individu une autre sorte d'extériorité, c'est-à-dire qu'elle le transforme lui-même en le rendant ainsi sous une certaine forme *étranger à lui-même*.

En définitive, c'est l'opérateur et l'objet qui sont tous deux transformés par l'opération, par le faire. L'objet devient œuvre ; la « chose » devient « la chose-même » ; et l'opérateur devient l'esclave.

15. *L'aliénation dans ses différents sens.*

Si nous voulons savoir maintenant comment Hegel a considéré l'aliénation dans le cadre de la *Philosophie du Droit*, il faut nous référer directement à ce texte tardif. Dans la section qui concerne le « droit abstrait » (chapitre sur la propriété), nous retrouvons l'aliénation comme détermination dans la société civile et d'abord comme *aliénation de la propriété* (1). Là se trouve la liaison entre la possession, la propriété, l'usage, l'utile, sous le rapport sujet-objet.

Je peux aliéner ce qui est « ma propriété », qui n'est déterminée que par un acte de volonté, et la laisser sans maître, ou la transmettre à un autre propriétaire. Mais on ne peut transmettre la propriété de soi-même, c'est-à-dire « les déterminations substantielles qui constituent ma propre personne et l'essence universelle de ma conscience de moi ». Ces déterminations sont inaliénables et imprescrip-

(1) *Principes de la Philosophie du Droit*, p. 65, 76.

tibles. Mais elles sont cependant aliénables en droit, car Hegel cite des exemples d'aliénation de la personne : l'esclavage, la propriété corporelle, l'incapacité d'être propriétaire ou de disposer librement de ma propriété ; l'aliénation de la « rationalité intelligente », c'est-à-dire du droit de se déterminer soi-même, existe aussi dans « la superstition, l'autorité et les pleins pouvoirs que je concède à autrui de déterminer et de me prescrire quelles actions je dois accomplir... ou ce qu'est mon devoir de conscience, etc. ».

Pourtant, si l'on ne peut aliéner, c'est-à-dire vendre ou accepter la sujétion absolue de sa propre personne (situation qui exprime le passage du régime de l'esclavage et du servage à celui du salariat capitaliste fondé sur la libre disposition des personnes), on peut vendre et aliéner son produit, son œuvre. Et comme l'œuvre dépend de la personne, on peut aliéner sa personne, mais *pour un temps limité*. Cette aliénation s'étend forcément de l'œuvre à *l'opération*, à la capacité d'agir, de produire et de travailler, c'est-à-dire à l'usage de la force de travail. Cette aliénation partielle est l'essence du salariat et des rapports de production capitalistes, et Hegel la définit parfaitement bien, à la suite d'ailleurs du Code civil et d'une pléiade d'économistes contemporains : « Je peux céder à autrui une production isolée due à mes capacités et facultés particulières d'activité corporelle et mentale, ou leur emploi pour un temps limité, parce que cette limitation leur confère une relation d'extériorité à ma totalité et à mon universalité. Par l'aliénation de tout mon temps de travail et de la totalité de ma production, je rendrais un autre propriétaire de ce qu'il y a de substantiel, de toute mon activité et réalité, de ma personnalité. » Et ce passage, que l'on retrouvera presque sous les mêmes termes dans le *Capital*, est précisé par Hegel de la façon suivante : « l'usage de mes forces ne se distingue de mes forces elles-mêmes, et donc de moi, que s'il est quantitativement limité ; la totalité des manifestations d'une force est la force même, comme l'ensemble des accidents est la substance, et l'ensemble des particularités est l'universel ». On voit donc que la conception de *l'opération*, c'est-à-dire du rapport dialectique entre l'opérateur et l'œuvre, a permis à Hegel une distinction, qui est l'essence même du régime du salariat capitaliste, entre le travail et la force de travail, ainsi qu'entre la force de travail comme totalité de l'organisme corporel, de la personne, et l'usage pour un temps limité de cette même force. Cette distinction

essentielle, Marx ne la mettra au centre de son analyse économique qu'après des années d'études, et c'est l'un des points sur lesquels Hegel dépasse Smith et même Ricardo, point qui découle de certaines prémisses de sa propre philosophie (1).

Hegel en déduit d'ailleurs que si l'œuvre et la force qui la produit sont aliénables légitimement, l'opération elle-même, c'est-à-dire l'invention, le « dispositif technique » ou la théorie doivent rester la propriété de la personne, et même être protégés par la loi. Hegel développe donc ainsi une conception « positive » de l'aliénation dans le cadre du régime de la propriété privée. Et cette forme de l'aliénation n'est plus génératrice de conscience malheureuse ; au contraire, si chacune aliène partiellement sa capacité ou son produit, il en résulte une coopération, sanctionnée par le contrat, qui fonde la société civile.

Nous pouvons donc maintenant résumer les différentes formes sous lesquelles se présente chez Hegel la théorie de l'aliénation, qui toutes ont eu une influence sur la pensée de Marx. Il faut d'abord remarquer qu'il y a chez Hegel deux sens fondamentaux à la fois de l'aliénation et du dépassement, comme l'a souligné M. Hyppolite : *Entfremdung-Enttäusserung*, et *Aufhebung*. Dans la *Phénoménologie*, *Aufhebung* a d'abord plutôt le sens de suppression. L'accent est mis sur la négation, élément premier de la conscience : il faut donc traduire par suppression, comme l'avait déjà fait J. Wahl, bien que l'on ait surtout compris jusqu'à présent « dépasser », « surmonter », etc... Dans la *Logique*, le dépassement, le troisième terme du mouvement dialectique, devient l'élément dominant de l'*Aufheben*. On peut alors traduire par « dépassement » : *aufheben*, ce n'est plus seulement supprimer, mais supprimer en dépassant, en englobant et transmutant les termes antérieurs. L'élément négatif passe au second plan. Dans une certaine mesure, une différence du même ordre s'observe entre *Entfremdung* et *Enttäusserung*. *Entfremdung*, c'est à proprement parler

(1) Rousseau avait déjà bien montré l'équivoque du mot *aliéner* (*Contrat social*, ch. iv, De l'Esclavage). Aliéner, dit-il, c'est à la fois donner et vendre. Or, l'esclave ne se donne pas ; il se vend tout au moins pour sa subsistance. « Dire qu'un homme se donne gratuitement, c'est dire une chose absurde et inconcevable. » Mais vendre sa personne entière, c'est renoncer à tout, et aucune compensation partielle ne peut y remédier. Il y va de la perte de la liberté : l'aliénation totale ne peut fonder aucun *droit*. L'aliénation partielle et volontaire peut fonder le « contrat social ».

l'*extranéation*, ce qui est rendu mutuellement étranger, c'est-à-dire totalement séparé l'un de l'autre ; c'est le moment négatif originel du rapport à soi et donc à autrui : c'est le mouvement de l'opposition de la conscience de soi à la conscience à soi, qui se manifeste ensuite dans le monde. *Entäusserung*, c'est l'aliénation, avec son sens classique, c'est-à-dire une opposition de soi à soi qui conserve son moment positif, et ne peut être renversée : l'aliénation trouve sa limite dans son contraire. Comme dit M. Hypolite, « l'extranéation de l'esprit désignera le mouvement par lequel l'esprit devient étranger à soi-même ». L'extranéation impliquerait une opposition jusqu'à un certain point non dialectique, contrairement à l'aliénation. Enfin, dans la *Philosophie du Droit*, Hegel se sert du terme juridique *Veräusserung*, aliénation contractuelle. Marx à son tour reprendra à Hegel ces trois termes ; mais s'il utilise avec prédilection *Entäusserung* dans les œuvres de jeunesse (en mettant l'accent sur l'extranéation), c'est *Veräusserung* que l'on retrouve dans *le Capital*, dans les très rares passages où il se réfère directement à la notion d'aliénation.

Nous pouvons donc trouver chez Hegel, plus ou moins en accord avec sa terminologie, quatre significations générales de l'aliénation (1). D'abord, elle est l'extranéation dans l'action de la volonté, dans la lutte et le travail, dans l'espèce humaine comme production d'elle-même. De ce point de vue elle a une origine naturelle ; elle n'est pas acte pur, mais activité ordonnée. En second lieu, elle est tendance à la séparation du produit des relations humaines par rapport à l'activité qui le fait naître ; c'est le moment où ce produit se substantialise, se transforme en « chose », qui tend à prendre l'apparence d'un être indépendant. C'est dans cette conception que se trouve le germe de ce que Marx considérera comme « l'illusionisme social », le « fétichisme » de l'échange sous forme de marchandises, apparences concrétisées derrière lesquelles il faudra retrouver le sens rationnel et caché des véritables relations humaines. L'aliénation a ici dans une certaine mesure le sens d'une supercherie douloureuse. En troisième lieu, l'aliénation a le sens de l'objectivité (*Gegenständlichkeit* plutôt qu'*Objektivität*, comme le rappelle Lukacz). Mais puisque cette objec-

(1) En suivant en partie sur ce point G. Lukacz, qui néglige la conception de la *Philosophie du Droit*.

tivité provient d'une aliénation, d'une extériorisation, elle provient de l'esprit. C'est pourquoi ce qui s'y oppose, c'est l'*Innigkeit*, l'intériorité. C'est ce rapport que Marx renversera dès ses premières critiques feuerbachiennes de Hegel, en substituant à l'objectivité-aliénation de l'esprit, le « positif pur » de l'objectivité d'où l'esprit s'est aliéné. En quatrième lieu, l'aliénation trouve sa forme déterminée dans la *Veräusserung* qui joue dans la société civile ; forme imposée à Hegel par la réflexion sur les économistes anglais, et dont Marx tirera directement le plus grand parti. C'est en effet de la critique de la *Philosophie du Droit*, comme nous le verrons, que Marx fait partir sa critique générale de l'idéalisme hégélien et de son côté tragique. L'aliénation est en effet d'abord liée chez Hegel à la conscience malheureuse, et nous sommes si habitués à cette position du problème que son étrangeté ne nous étonne plus. Que s'extérioriser, sortir de soi, trouver son être hors de soi, puisse être une souffrance et une dégradation, parce que l'homme risque ainsi de devenir « étranger à lui-même » sous l'effet des illusions et des conflits sociaux, c'est là pourtant un sentiment contre lequel s'élèvent les besoins tout aussi pressants chez l'homme de la communication, du travail en commun et de la vie de groupe. Si Marx a d'abord exploité ce sentiment, c'est parce qu'il y voyait le prototype d'un malheur spécifique : celui que couvrait l'aliénation religieuse, qui détourne l'homme d'une lutte sans rémission pour ses propres fins. Cependant, cette façon de réapproprier l'homme à son propre destin entraînait avec soi une révision de la notion d'aliénation. Elle suppose que dans la vie active, dans le travail, existe aussi à l'origine un élément de « positif absolu », et que c'est de lui, et non de l'aliénation, qu'il faut partir. Quand Marx dira, en 1845 (« *Über Feuerbach* » de *l'Idéologie allemande*), que l'homme doit partir de lui-même, positivement considéré dans ses besoins naturels et sociaux, que l'extériorisation est la première forme de l'existence positive avant d'être celle de l'aliénation, il redressera déjà Hegel dans un sens qui l'éloignera toujours plus de la « conscience malheureuse » (1).

(1) Le thème de l'aliénation a pris plus tard une forme psychologique et littéraire (à la fois chrétienne, juive et même athée). L'œuvre de F. Kafka est symbolique à cet égard. De nombreux romanciers ont exprimé le sentiment d'être « étrangers au monde », c'est-à-dire aussi étrangers aux autres, extérieurs à leur communauté, ou plutôt à la communauté à laquelle

Loin de voir en celle-ci une forme originelle de l'existence humaine, il ne la considérera plus que comme une forme historique, dérivée, nullement congénitale : c'est dans une restitution du sens naturel de l'extériorisation qu'il trouvera le mouvement de la régénération.

on désire appartenir (celle des puissants, des riches, des jouisseurs). Ce thème est allé jusqu'à l'extranéation dans l'*indifférence*, propre surtout aux intellectuels qui ne *travaillent* pas. Il faut remarquer que ce type d'aliénation finit par devenir tout le contraire de celui décrit par Hegel et critiqué par Marx. La « conscience malheureuse », provient chez Hegel du fait qu'elle est désemparée parce qu'elle se divise contre elle-même, qu'elle s'extériorise. Dans la littérature, l'aliénation provient de l'incapacité de s'extérioriser comme un moi objectif *positivement sûr de soi*. Perdu par nécessité dans le monde, le moi devient ainsi étranger à lui-même, tourmenté, etc... Les contraintes sociales ne font qu'exacerber ce sentiment, qui tourne en délectation morose. Cette forme d'aliénation est donc très loin de celle qui chez Marx engendre *la lutte*. (Cf. en sens contraire les multiples commentaires de l'œuvre de Kafka, par exemple celui de *J. Gabel*, « Kafka, romancier de l'aliénation » (*Critique*, nov. 1953), qui écrit : « Personne ne peut songer sérieusement à réduire l'importance de l'œuvre de Kafka à celle d'une simple *critique sociale*... Les rapports de classe sont *projetés dans l'éternel* » : c'est l'aliénation indifférente, quiétiste, satisfaite d'elle-même.)

ANNEXE

Les origines de la dialectique du Maître et du Serviteur : Aristote et Diderot.

Le thème des rapports entre Maître et Esclave est immémorial. L'humanité n'a pas conservé le souvenir d'états sociaux où ce rapport fût inconnu. Aussi le trouve-t-on déjà examiné avec beaucoup de rigueur chez Aristote, qui n'y voyait sûrement pas une nouveauté. Dans *la Politique*, ce rapport est traité comme le fondement même de toute vie sociale, et expressément comme une antique tradition d'origine égyptienne, où le régime des castes avait pris une forme plus parfaite que dans l'Inde. Le rapport des hommes libres et des esclaves, des maîtres et des serviteurs, y est considéré comme un rapport d'exclusion, d'extériorité. Mais aussi comme un rapport de la partie au tout, une complémentarité nécessaire, une propriété unilatérale qui deviendra bilatérale, en quelque sorte, chez Hegel. « Le maître n'est que propriétaire de son esclave, mais ne lui appartient pas ; l'esclave, au contraire, n'est pas seulement à l'usage de son maître, mais fait partie de sa chose » (1). « L'esclave fait en quelque sorte partie de son maître : quoique séparé d'existence, il est comme un membre ajouté à son corps. L'un et l'autre ont le même intérêt, et rien n'empêche qu'ils ne soient liés par le sentiment de l'amitié, quand c'est la convenance naturelle qui les a réunis » (2).

(1) *La Politique d'Aristote*, Paris, 1950, p. 13.

(2) *Ibid.*, p. 17. Souligné par nous. Une telle affirmation a dû frapper Hegel. Il s'est aperçu qu'elle était encore valable, sous d'autres formes, dans la société moderne. Ce qui avait changé entre temps, c'est la nature et la forme du travail. Aristote note aussi : « Dans tous les arts, l'ouvrier est une espèce d'instrument... L'usage des esclaves et des bêtes est à peu près le même et l'on en tire les mêmes services pour les besoins de la vie. » Platon écrivait déjà : « Ce genre de bestiaux que sont les hommes est

Mais il fallait bien que les maîtres, seuls aptes à la jouissance supérieure dévolue à l'homme libre, fussent entretenus par l'activité pratique, la *techné* réservée aux esclaves ou aux métèques. Hegel, qui avait dû méditer cette partie d'Aristote comme toutes les autres, transforma ce rapport d'extériorité en rapport d'implication mutuelle abstraite. La disparition de la structure sociale des castes, l'accroissement de l'industrie moderne, avaient fait triompher après une longue métamorphose le principe d'*universalité*. Et pourtant, cette universalité réfractait toujours dans les personnes et dans les groupements humains une opposition polaire, une tension insurmontable entre le maître et l'esclave. Ce qu'Aristote décrit comme le fondement stable et majestueux de la Cité, Hegel y verra le déchirement et l'antagonisme spécifique de la conscience de soi et de la société moderne. Chez Aristote, le travail est la tare qui consacre cette dualité essentielle. Chez Hegel il devient la racine maudite d'une ambivalence où gît pourtant le moyen du salut. C'est le christianisme, à ses yeux, qui brisa la dichotomie zoologique du maître et de l'esclave, et restitua d'abord à l'humanité un « esprit du peuple », une volonté nationale, où le travail de tous devait trouver sa fin malgré les antagonismes. Mais il est trop évident que derrière l'évocation hégélienne se profile encore la dure analyse d'Aristote, où l'esclave est cet animal loquace qu'il n'a cessé d'être même au service de la machine moderne. Marx, empruntant à Hegel, n'a pas manqué lui aussi de revenir à Aristote, et son constat de la condition prolétarienne est aussi implacable que celui du Stagirite.

La lecture de Machiavel, de Montesquieu, de Smith et de Ricardo avait montré à Hegel tout ce qu'il y a de complexe dans les rapports de la domination et de la servitude du « monde cultivé ». Mais c'est Diderot qui lui fournit l'étincelle. Il paraphrasa à ce sujet le *Neveu de Rameau*. Cependant on a beaucoup moins remarqué que le thème fait aussi le fond de *Jacques le Fataliste et son maître*. Dans ce roman, nous ne voyons qu'un chevalier voyageur et son domestique, moderne incarnation du couple ambigu formé par don Quichotte et Sancho et plus tard par Almaviva et Figaro ; ce n'est pas le rapport familial du patron au

difficile à mener. » (*Les Lois*, VI). De nos jours, Taylor ne raisonnait pas autrement en écrivant : « Un manieur de fonte doit ressembler intellectuellement à un bœuf plutôt qu'à n'importe quel autre type. »

travailleur. Mais, de bout en bout, le maître (qui n'a pas d'autre nom dans le livre) y est l'esclave de son esclave, et le domestique est le maître de son maître. En apparence, il s'agit du récit des amours de Jacques le Fataliste. Or, ces amours de *maître Jacques* révèlent « qu'il est écrit » que les maîtres seront toujours les maîtres, et les valets des valets ; mais qu'aucun d'eux ne pourra se passer de l'autre ; et c'est en définitive le valet insoucieux et soumis qui l'emporte.

On trouve, en relisant *Jacques le Fataliste et son maître*, de nombreux passages où l'esprit même de la dialectique de Hegel semble déjà s'exprimer, mais de façon beaucoup plus vive et moins tragique. Le neveu de Rameau était toujours irrité, en tout cas critique. Jacques le bonhomme est *fataliste*, car tout est écrit — là-haut — là-bas, dirait Hegel. Le déchirement de l'individu et de la société, qui s'exprime dans le sarcasme chez le neveu de Rameau, est devenu chez Jacques matière à risée ou à dédain. Ici, c'est la tolérance et la conciliation qui apparaissent comme le seul antidote d'une révolte impossible. Et pourtant, parce que cette tolérance n'est pas seulement celle de l'autorité et de l'État, mais aussi celle des individus et de la société entière, elle contient toute la révolte que recèle le libéralisme bourgeois, opposé à son bureaucratisme. Le fatalisme qui règle les rapports du valet et de son maître — comme de toutes choses — n'est pas seulement un thème littéraire bénin, servant d'antidote au thème de la révolte. Il couvre aussi une analyse où chacun trouve son dû selon son propre mérite. Chacun ne peut être que ce qu'il est. « Puis-je être moi et un autre ? » demande Jacques. Lui, le serviteur, réussit en amour, parce qu'il est pauvre et naturel, tandis que son maître échoue toujours, parce qu'il est le maître. Qui donc est alors vraiment le maître ? « Jacques suivait son maître, comme vous, le vôtre ; son maître suivait le sien comme Jacques le suivait. — Mais qui était le maître du maître de Jacques ? — Bon, est-ce qu'on manque de maître dans ce monde ? Le maître de Jacques en avait cent pour un. Mais parmi tant de maîtres du maître de Jacques, il fallut qu'il n'y en eût pas un de bon ; car d'un jour à l'autre il en changeait » (1). Mais qu'est-ce qu'un maître ? Jacques se blesse et le maître lui dit : « Je te veille. Tu es

(1) *Jacques le Fataliste et son maître*, Paris, 1935, coll. du Génie de la France, p. 52.

mon serviteur, quand je suis malade et bien portant ; mais je suis le tien quand tu te portes mal » (2). Le maître questionne sans cesse Jacques ; il veut connaître le secret de l'esclave. Mais Jacques ne conclut jamais, sauf que « tout est écrit là-haut » : l'esclave n'y peut rien. Je cherche, dit Jacques « à me délivrer du souci, à n'avoir plus besoin de rien, à me rendre parfaitement maître de moi, à me trouver aussi bien la tête contre une borne, au coin de la rue, que sur un bon oreiller... ». Mais la querelle s'élève souvent entre le maître et le valet. Un jour, Jacques a été « insolent ». Son maître lui ordonne de sortir de la pièce et de descendre. Jacques proteste : « Après m'avoir fait asseoir à table à côté de vous, m'avoir appelé votre ami... *Le Maître* : Vous ne savez pas ce que c'est que le nom d'ami donné par un supérieur à son subalterne. — Jacques : Quand on sait que tous vos ordres ne sont que des clous à soufflet, s'ils n'ont été ratifiés par Jacques ; après avoir si bien accolé votre nom au mien, que l'un ne va jamais sans l'autre, et que tout le monde dit Jacques et son maître ?... Il est écrit là-haut que tant que Jacques vivra, que tant que son maître vivra, et même après qu'ils seront morts tous deux, on dira Jacques et son maître... » Le maître *ne peut* se défaire de son valet, dans lequel il a sa raison d'être. Ils continuent à se quereller : descends... — non, etc... L'hôtesse arbitre le débat. Elle exprime la sagesse des gens établis : « Voulons que l'un ordonne, et que l'autre obéisse, chacun de son mieux ; et qu'il soit laissé entre ce que l'un peut et ce que l'autre doit, la même *obscurité que ci-devant*... » Car ce qui lie le maître au valet, ce n'est pas un contrat précis et limité, c'est une fonction mutuelle d'existence, une « obscurité ». L'hôtesse précise cependant : « Il était écrit là-haut qu'au moment où l'on prend maître, on descendra, on montera, on avancera, on reculera, on restera, et cela sans qu'il soit jamais libre aux pieds de se refuser aux ordres de la tête... » Voilà Jacques restreint au rôle d'objet, d'instrument, comme le voulait Aristote. Un instant vaincu, il se prépare à « descendre », à jouer ce rôle. Mais à cet instant crucial, le maître se précipite sur Jacques et l'embrasse ; il avoue alors sa propre faiblesse : « Il est écrit là-haut que je ne me déferai jamais de cet original-là, et que tant que je vivrai, il sera

(1) *Ibid.*, p. 73.

mon maître et que je serai son serviteur. » Lui aussi, le maître, il faut qu'il soit reconnu, et reconnu par son valet. Et il ne peut l'être sans avouer que le valet devient ainsi son propre maître. Jacques tire lui-même la leçon, dans des termes admirables que Hegel n'aurait pas désavoués, s'il ne s'en est pas inspiré ; c'est le point culminant : « *Jacques*. Stipulons : 1° attendu qu'il est écrit là-haut *que je vous suis essentiel*, et que je sens, que je sais que vous ne pouvez pas vous passer de moi, j'abuserai de ces avantages toutes et quantes fois que l'occasion s'en présente. — *Le Maître*. Mais, Jacques, on n'a jamais rien stipulé de pareil... — *Jacques*. Croyez-vous que les autres n'aient pas cherché comme vous à se soustraire à ce décret, et que vous serez plus habile qu'eux ?... Stipulons : 2° attendu *qu'il est aussi impossible à Jacques de ne pas connaître son ascendant et sa force sur son maître*, qu'à son maître de méconnaître sa faiblesse et de se dépouiller de son indulgence, il faut que Jacques soit insolent, et que, pour la paix, son maître ne s'en aperçoive pas... Il fut arrêté [là-haut] *que vous auriez les titres, et que j'aurai la chose*. Si vous vouliez vous opposer à la volonté de nature, vous n'y feriez que de l'eau claire. » Et le maître répond : « Mais, à ce compte, je n'ai qu'à prendre ta place et te mettre à la mienne. » Cependant, le valet sait bien qu'il ne s'agit pas d'une équivalence, car c'est *en tant que serviteur* qu'il est en définitive le maître, et il l'est parce que sa personne, son activité, ses rapports avec les autres et avec la nature sont devenus ce qu'ils sont. Aussi rétorque-t-il : « Savez-vous ce qui en arriverait ? Vous y perdriez le titre, et vous n'auriez pas la chose... Jacques mène son maître... Toutes nos querelles ne sont venues jusqu'à présent que parce que nous ne nous étions pas encore bien dit, *vous, que vous vous appelleriez mon maître, et que c'est moi qui serais le vôtre* » (1). Et le maître demande mélancoliquement : Mais où diable as-tu appris tout cela ?

Plus tard, Jacques dit que les hommes sont une échelle de chiens. Chacun a son chien. Il dit de son maître : que suis-je autre chose que son chien ? Et le maître déclare à un marquis aux yeux duquel « ce serviteur n'est pas ordinaire » : « Un serviteur ? Vous avez bien de la bonté, *c'est moi qui suis le chien*, et peu s'en est fallu que ce matin, pas plus tard, il ne me l'ait prouvé en forme. » Pendant

(1) *Ibid.*, p. 163. Toutes les phrases soulignées le sont par nous.

tout ce récit, le maître n'a pas parlé de ses amours. C'est Jacques, le valet, le chien, qui conte les siens, avec verve. Mais le maître ? Voici ses aventures, à son tour. Il faut bien qu'il parle. Va-t-il triompher, jouir selon l'occasion, trouver dans son état de maître de plus fortes émotions, mieux les dire ? Pas du tout. Pour connaître l'amour, pour *posséder*, pour être en jouissance, il doit se corrompre, se vendre, chercher l'argent qu'il n'a pas, descendre de l'état de seigneur à celui de brocanteur, marchander, s'avilir — ce qui n'arrive jamais à Jacques. Ce faisant, il retombe lui-même dans l'esclavage de l'argent, du crédit, des billets à ordre. On le dépouille de mille façons ; il devient objet à son tour, et esclave de son propre valet qui l'observe et qui, lui, refuse en bloc le monde de la richesse, de la domination, et de l'argent. Jacques ainsi vit doublement aux dépens de son maître ; à proprement parler, *il lui fait payer son existence*.

Mais de filouteries en marchandages, voilà le maître nanti pour un moment. Il court à sa maîtresse. Et c'est pour se trouver *cocu* ; plus d'amour, plus d'argent. Viennent les procès, les frais de justice, le déshonneur, et le maître asservi de toutes les manières : « *Jacques*. Et vous voilà tout aussi féru qu'auparavant du chevalier et de votre belle ; votre belle vous tenant là dragée plus haute que jamais. — *Le Maître*. Et pourquoi cela, Jacques ? — *Jacques*. Pourquoi ? C'est que maître de votre personne et possesseur d'une fortune honnête, il fallait faire de vous un sot complet, un mari. » En effet. Mais le maître ne peut se résoudre à enfouir « dans le magasin d'une petite bourgeoise son nom, son état, ses prétentions ». Une intrigue, un constat, et voilà pourtant le maître au bord d'épouser la femme. Jacques se moque des amours de son maître toujours bafoué, qui finira par tuer l'amant de sa femme. Quant à lui, il épouse la douce jeune servante, et est heureux, pour le moment — tout valet qu'il soit.

Dans *Jacques le Fataliste et son maître* nous ne voyons pas seulement établie la relativité des positions sociales, mais quelque chose de plus profond : la relation des oppositions sociales, et le rapport de ces oppositions avec la nature. Certes, chez Diderot le maître et l'esclave sont envisagés en dehors de la médiation qu'est le travail, et directement comme rapport de domination à servitude. Mais est-ce un paradoxe de dire que Hegel a combiné ici Diderot et Ricardo ?

CHAPITRE II

LE SOCIALISME DOGMATIQUE ET LA RÉGÉNÉRATION DU TRAVAIL

1. *Le travail et les travailleurs chez Saint-Simon et Fourier.*

Dans une étude déjà ancienne, Kautsky a écrit que « ce fut le grand penseur Saint-Simon qui eut sur [Marx] l'influence la plus considérable » ; Marx comprit alors que ce n'est pas la loi ni l'Etat qui font la société, mais que c'est au contraire la société issue du processus économique qui, d'après ses besoins, crée la loi et l'Etat (1). On connaît aussi la page enthousiaste qu'Engels consacre dans l'*Anti-Dühring* à Saint-Simon ; il lui reconnaît « une géniale portée de vue, grâce à quoi sont chez lui contenues en germe presque toutes les idées non strictement économiques des socialistes postérieurs », et qu'il parle avec la même admiration de Fourier qui « manie la dialectique avec la même maîtrise que son contemporain Hegel » (2). Dans ses notes sur la « dialectique de la nature », écrites vers le même temps, Engels insiste encore sur l'envergure comparée de l'esprit encyclopédique chez Hegel et Saint-Simon, dans le domaine des sciences naturelles : « A la fin du siècle dernier, après les matérialistes français, mécanistes pour la plupart, le besoin se fit sentir de procéder au *résumé encyclopédique* de toute la science naturelle de l'ancienne école Newton-Linné, à quoi s'adonnèrent deux hommes du plus grand génie, Saint-Simon (inachevé) et Hegel » : et ceci : « Interconnexion des sciences. Mathématiques, mécanique, physique, chimie, biologie (Comte), Saint-Simon et

(1) Dans son étude publiée pour le cinquantenaire de la mort de Marx. Cf. *Le Capital*, trad. Molitor, tome I, Introduction.

(2) *Anti-Dühring*, trad. Bracke, T. III, p. 10-13.

Hegel » (1). Ces références suffisent à montrer que Marx et Engels admiraient en toute connaissance de cause la grandeur de Saint-Simon, et avaient pleine conscience de ce qu'ils lui devaient, comme à Hegel. Sans nous appesantir sur le parti que Marx et Engels ont tiré de Saint-Simon et de Fourier, non tant sur le terrain de l'encyclopédie scientifique que sur celui de l'analyse sociale, nous pouvons souligner que Saint-Simon en particulier leur fut très utile au cours de leur polémique contre la gauche hégélienne et contre Stirner, c'est-à-dire contre ce qui se présentait à leurs yeux comme la dernière incarnation de la philosophie. Mais ces jugements suffisent à montrer que si le rôle de Saint-Simon dans l'élaboration de la pensée de Marx n'a guère été étudié pour lui-même, il fut toujours hautement reconnu. Et nous pouvons dire aujourd'hui qu'il n'a pourtant peut-être pas été reconnu avec toute sa valeur propre. A sa manière, avec le désordre, le prophétisme et le dogmatisme qui l'ont caractérisé, Saint-Simon fut un Hegel du socialisme primitif, savant et métaphysicien comme lui, « religieux » même, et le régime futur des producteurs et des industriels qu'il a décrit fait un pendant à l'Etat hégélien — mais l'Etat des fonctionnaires de la monarchie était devenu chez le socialiste français la nationalisation de l'industrie grâce à la disparition de l'Etat politique. Dans la grandeur de Saint-Simon, le jeune Marx a reconnu et trouvé l'antidote à la grandeur de Hegel, et avant tout une critique de l'Etat et de ses rapports avec la production, le travail et l'industrie. Ces rapports, Hegel en avait puisé la connaissance chez les économistes anglais, et leur avait donné une forme souveraine et définitive dans le cadre de l'Etat bourgeois. Saint-Simon en fait jaillir une fin contraire : le travail organisé supplantera l'Etat lui-même. On peut affirmer que c'est cette dialectique qui permit à Marx de procéder avec tant de sûreté à la critique de la *Philosophie de l'Etat* de Hegel (2), et de dégager sur les rapports de l'Etat et de la Société des vues qui devinrent bientôt essentielles à ses idées, et qui figurent déjà, avec

(1) *Dialectique de la Nature*, Paris, 1950, p. 266, 342. Engels n'a pas tout à fait raison de dire que Hegel a fait une Encyclopédie « newtonienne ».

(2) Je n'irai pas jusqu'à affirmer que c'est la raison pour laquelle Marx n'a critiqué de façon détaillée que la dernière partie de la *Philosophie du Droit, consacrée à l'Etat* ; mais cela me semble plausible.

d'autres aphorismes de Saint-Simon, dans le *Manifeste du parti communiste*.

Ce que Marx et Engels ont immédiatement admiré chez Saint-Simon, comme chez Fourier, c'est le caractère non philosophique de leurs projets et de leur action. Saint-Simon est un héritier des encyclopédistes et non de Kant. Comme tous les premiers socialistes, il croit à la toute-puissance formatrice des circonstances et de l'éducation. La vie n'est pas « conçue », mais créée, forgée, produite. La science sociale ne peut pas être spéculative, mais active. La science est elle-même action instrumentale autant que théorie. Fourier croit à la science tout autant que Saint-Simon, mais il est moins instruit que lui. Chez Fourier, la science est une révélation, tandis que chez Saint-Simon elle est un progrès. Mais chez tous deux elle n'a qu'un nom : celui de Newton. Chez Fourier c'est le Newton de la pomme, chez Saint-Simon il s'agit du « conseil de Newton », réunion des savants seule capable de diriger le nouveau monde industriel. Mais Newton est toujours ici le symbole de la science pratique, et non de la théorie spéculative, contrairement à ce que croyaient les exégètes allemands du « vrai socialisme », Karl Grün et les autres. La science doit être liée à la production : cet axiome napoléonien, Saint-Simon l'a fait sien. Toute la réforme sociale tourne chez lui autour de la production. Il a sans relâche expliqué que la vie nationale, celle de la politique et de l'Etat comme celle des arts et de la religion, était fondée sur la production, sur le parti des industriels. Il a opposé les intérêts des industriels à ceux des parasites et des oisifs. Il a souligné, comme Fourier, que l'activité et la jouissance doivent être réunies dans chaque homme et dans la société, et non réparties entre les classes. Tout homme est en société « *actif et passif en domination* dans ses relations avec les autres » (1).

Les producteurs, les industriels doivent cesser d'être purement passifs. Ils doivent en venir à substituer leur direction, l'administration des choses, à celle des parasites qui assurent le gouvernement des hommes. De l'Etat gendarme, il faut passer à l'Etat gestionnaire, du régime gouvernemental au régime administratif, ou industriel-sociétaire. Ainsi pourra s'appliquer le principe : de chacun selon ses capacités à chacun selon ses œuvres. Ainsi cessera

(1) *Lettres d'un habitant de Genève*, 1802.

l'exploitation de l'homme par l'homme, autre formule reprise directement par Marx à Saint-Simon : « Il n'y a d'action utile exercée par l'homme que celle de l'homme sur les choses. L'action de l'homme sur l'homme est toujours, en elle-même, nuisible à l'espèce, par la double destruction des forces qu'elle entraîne ; elle ne devient utile qu'autant qu'elle est secondaire et lorsqu'elle concourt à exercer une plus grande action sur la nature » (1). L'opposition des maîtres et des serviteurs, des gouvernants et gouvernés, dominants et dominés — opposition politique — doit disparaître au profit de l'administration des choses, dont le principe est la compétence technique et non la force. Contrairement à Hegel, Saint-Simon ne voit pas le côté tragique, obscur, irrémédiable de cette division : elle doit faire l'objet d'une étude scientifique ; elle est une erreur et non un destin. Toutes les questions litigieuses « sont éminemment positives et jugeables ; les décisions ne peuvent être que le résultat de démonstrations scientifiques absolument indépendantes de toute volonté humaine, et susceptibles d'être discutées par tous ceux qui auront le degré d'instruction suffisant pour les entendre » (2). C'est cet esprit de clarté positive, cette volonté presque agressive d'intervenir activement dans l'anarchie sociale qui enchantent Marx, et qui, dès 1845, lui font répondre vertement à Grün et aux hégéliens attardés pour qui seule la philosophie peut en définitive trancher la question.

Mais qu'est-ce que la classe industrielle ? Saint-Simon en a donné plusieurs analyses, et ses disciples, de sa mort à 1830 surtout, hésiteront toujours entre l'appel aux entrepreneurs et aux savants et le recours aux ouvriers, aux prolétaires. Dans la fameuse Parabole, il cite comme éléments productifs de la nation, opposés à la noblesse et au clergé, ainsi qu'à la bourgeoisie oisive : les savants, les ingénieurs et artisans, les industriels, banquiers et fabricants, les artistes, et désigne expressément les métiers suivants : maçons, charpentiers, menuisiers, maréchaux-ferrants, serruriers, couteliers, fondeurs. Il ajoute en note : « On ne désigne ordinairement par artisans que les simples ouvriers ; pour éviter les circonvolutions, nous entendons par cette expression tous ceux qui s'occupent de produits matériels, savoir : les cultivateurs, les fabricants, les com-

(1) *L'organisateur*, 1819, cf. *Textes choisis*, éd. Bouglé, 1925, p. 116.

(2) *Ibid.*, p. 121.

merçants, les banquiers et tous les commis et ouvriers qu'ils emploient » (1). Voilà le parti du travail, des hommes utiles. Saint-Simon ne fait pas la distinction des travaux productifs et des travaux improductifs — que Marx ne connaît pas non plus encore clairement vers 1845 (2). Il constate seulement que la production nationale a besoin des uns et des autres et qu'ils sont inséparables. La division du travail a complètement lié tous les producteurs, et « chacun dépend de ses voisins ». De la même façon, Fourier considère la production comme la résultante du travail, du capital et des talents. « La classe industrielle, résume Saint-Simon, est la classe fondamentale, la classe nourricière de toute la société, celle sans laquelle aucune autre ne pourrait subsister » (3). Le peuple, c'est-à-dire une partie de la classe industrielle, peut être considéré comme divisé en deux classes : « celle des ouvriers occupés à des travaux agricoles et celle des hommes employés par les fabricants et par les négociants » (4). Il parle aussi de la classe des prolétaires, ce qui équivaut pour lui aux non-propriétaires. Tous les producteurs doivent être unis dans un vaste parti, qui englobera donc « les savants et les artistes d'une part, les cultivateurs, les fabricants et les négociants de l'autre, qui forment le véritable corps de la nation... » (5). Ce parti s'oppose à tous ceux qui vivent du travail des autres, nobles ou bourgeois : « Les producteurs n'attachent aucune importance à être pillés par telle classe de parasites plutôt que par telle autre. Il est clair que la lutte doit finir par exister entre la masse entière des parasites d'un côté, et la masse de producteurs de l'autre » (6). Les bourgeois ne sont pas pour lui les capitalistes ; ce sont les propriétaires oisifs, les rentiers, les gens d'épée et de loi, qui vivent sur le dos des industriels. A ses yeux, les ouvriers et les entrepreneurs industriels ont plus d'intérêts communs que les bourgeois et les capitalistes industriels ou

(1) *L'organisateur*, 1819. *Textes choisis*, éd. Bouglé, p. 126.

(2) Il a écrit que le système industriel pourrait « garantir les travailleurs de l'action improductive des fainéants ». (*Catéchisme*. III, p. 67.) Mais « action improductive » est ici synonyme de l'oisiveté et du parasitisme.

(3) *Catéchisme des Industriels*.

(4) *L'organisation sociale*, 1825. *Textes choisis*, p. 188.

(5) *Des Bourbons et des Stuarts*, 1822. *Ibid.*, p. 142.

(6) *Système industriel*, 1821. *Ibid.*, p. 154.

fonciers n'en ont entre eux. Quant au symbole du parasitisme, c'est la Cour, et c'est l'Etat avec sa bureaucratie dispendieuse. Seule l'organisation du travail permettra « le plus grand de tous les avantages politiques, celui d'être gouverné le moins possible et au meilleur marché possible » (1) — encore une devise qui deviendra celle de la démocratie socialiste et que Marx et Lénine paraphraseront maintes fois.

Marx s'est beaucoup intéressé aux esquisses de la division de la société en classes données par Saint-Simon. Avec lui, il échappait aux déterminations quasi spéculatives de la société civile selon Hegel, où le travail était comme pétrifié dans des « états » éternels, et il pénétrait dans le vif de la société moderne, avec tout l'élan et la rage de production dont elle était désormais saisie, du moins en France et en Angleterre. A Paris et à Bruxelles, il s'est familiarisé avec les écrits de Saint-Simon, de Fourier, de Cabet, de Leroux, de bien d'autres, et nous le voyons dans *l'Idéologie allemande*, en 1845, redresser les erreurs de Karl Grün à leur sujet (2). Il rappelle que Saint-Simon a tenté de systématiser la structure de classe de la société toute entière, de « l'humanité », du moins celle des pays industriels, et que sa tentative est là première du genre. Les trois classes fondamentales sont : 1. Les savants et les artistes et tous les gens à professions libérales. 2. Les adversaires de toute innovation, c'est-à-dire les propriétaires, pour autant qu'ils ne se rattachent pas à la première classe. 3. « Le surplus de l'humanité qui se rallie au mot : Egalité ». Ces trois classes forment tout le monde (3). A cette division, esquissée en 1802, Saint-Simon substitue en 1819 une autre division tripartite : les classes féodales, intermédiaires et industrielles (4), et Marx souligne que chez Saint-Simon « font partie des industriels, outre les ouvriers, également les fabricants, les négociants, bref, tous les *capitalistes industriels*, à qui il s'adresse même de préférence ».

Les disciples immédiats de Saint-Simon, surtout Bazard, n'ont pas seulement systématisé les vues de Saint-

(1) *Des Bourbons et des Stuarts. Ibid.*, p. 139.

(2) *L'Idéologie allemande*, trad. Molitor. *Œuvres philosophiques*. T. IX, p. 175-252. K. Grün avait assez platement copié le livre de L. Stein, lui-même inspiré du livre de L. Reybaud.

(3) *Ibid.*, p. 199.

(4) *Ibid.*, p. 202.

Simon. Ils les ont développées, et c'est dans l'*Exposition de la Doctrine de Saint-Simon*, due à la collaboration de Bazard, Enfantin, Chevalier, et Rodrigues, que l'on trouve des développements nouveaux sur les classes, sur leurs antagonismes, et une véritable esquisse de l'histoire de la lutte de classes qui sera largement transposée dans le *Manifeste communiste*. Marx déclare d'ailleurs que « la période qui va de la mort de Saint-Simon à la révolution de Juillet » est « la période qui coïncide avec le développement théorique le plus important du Saint-Simonisme », car les Saint-Simoniens passent à bien des points de vue de l'utopie, du sectarisme, à « la critique de l'état de choses existant », point qui passe aux yeux de Marx et d'Engels pour la tâche immédiate la plus importante depuis qu'ils ont rompu avec Ruge et avec les frères Bauer, c'est-à-dire avec la philosophie et la démocratie humaniste (1). Et Marx ajoute que pour connaître l'essentiel du Saint-Simonisme développé, il ne faut pas seulement connaître les livres de l'initiateur, mais les journaux et les conférences de ses disciples, notamment le *Globe*.

L'importance que Marx reconnaît ici à l'Ecole, c'est qu'elle n'est pas un groupe de philosophes, une pensée qui rayonne d'elle-même comme celle de Hegel, et pour qui le travail et l'ouvrier restent des « notions » — à quoi veulent les réduire les « vrais socialistes » comme Grün — mais qu'elle représente un parti actif, qui agit directement sur l'opinion publique. Ce n'est pas le parti direct des travailleurs, comme l'est déjà le *chartisme* en Angleterre ; mais c'en est un des aspects transitoires, et ses théoriciens ont poussé beaucoup plus loin que le fondateur l'analyse des modes historiques de la production et du travail, base de tout le reste ; à cet égard, les Saint-Simoniens sont souvent en avance sur les socialistes proprement dits, et même sur les groupes prolétariens. Les Saint-Simoniens ont prôné concurremment l'abolition de la propriété individuelle et la transformation de l'Etat ; du même coup, ils ont senti la nature de classe de l'Etat fondé sur la classe des propriétaires privés qui exploitent le travail, et non sur les apparences politiques de la monarchie ou de la République. *Le Globe*, dès après la révolution de Juillet, préconise une transformation du régime de la propriété (2 juin, 8 sep-

(1) *Ibid.*, p. 209.

tembre 1831). L'économie doit tout entière être refondue pour l'homme et à sa mesure, en fonction des capacités et des besoins. La valeur d'échange doit donc cesser d'être le régulateur de la production et du commerce, car elle est la résultante et la cause d'une économie fondée sur la concurrence, où la distribution est réglée par le jeu anarchique de l'offre et de la demande.

La propriété ne sera plus seulement individuelle, elle sera sociale. La terre est considérée comme un instrument de travail dont l'Etat seul est le propriétaire et qui est distribuée à chacun suivant sa capacité pour que les produits en soient répartis par lui à chacun selon ses œuvres. Le partage sera inégal ; un partage égal constituerait une violence plus grande, une injustice plus révoltante que l'inégalité actuelle, fruit de la conquête. L'inégalité naturelle est la base même de l'association. Mais, « tous travaillent, tous sont fonctionnaires. *La propriété, c'est la fonction* » ; ce n'est plus le sol ou l'usine. On n'est propriétaire que de sa charge dans l'agriculture ou dans l'industrie. Cette propriété a un revenu qui est le traitement accordé au grade que l'on a mérité. Ce revenu devient retraite après que la fonction active a cessé. Mais il ne faut pas confondre ces nouveaux fonctionnaires de la production avec ceux de l'Etat politique. Le vice de la société actuelle n'est pas d'être trop gouvernée, mais mal gouvernée. Les fonctionnaires sont des corps étrangers dans la machine sociale. « Le fonctionnaire de l'avenir y aura toute sa vie profondément engagée, écrit M. Chevalier dans *le Globe* d'avril 1832, joie et peine ; et un fonctionnaire éminent ne comprendra pas qu'il ait été un temps où les magistrats les plus élevés étaient si peu liés à leurs fonctions que, sous prétexte de vaines dissidences métaphysiques, un ministre pût les congédier du matin au soir sans qu'il en résultât une notable lésion des intérêts, soit de l'Etat, soit des travailleurs. » La Société dit à l'Etat : laissez-nous faire nos affaires nous-mêmes ; nous les connaissons mieux que vous. « Ne gouvernez pas, voilà la liberté. Faites la police, voilà l'ordre public. Mais si le pouvoir n'est digne aujourd'hui que d'être le gendarme, souvent impuissant, de l'ordre matériel, celui de demain sera le cerveau de la Société, et du manœuvre à l'artiste et au savant, tout obéira aux impulsions d'en-haut, à la providence humaine... »

Dans *l'Exposition de la Doctrine*, Marx lira « que l'exploitation de l'homme par l'homme, sans être directe,

existe encore », et tout le développement de la 6^e séance (en 1829) qui s'intitule : « Transformation successive de l'exploitation de l'homme par l'homme, et du droit de propriété », avec en sous-titre la désignation des oppositions sociales successives : « Maître-esclave, patricien-plébéien, seigneur-serf, oisif-travailleur. » La société comprend deux états généraux distincts : l'un provisoire qui appartient au passé, l'autre définitif, réservé à l'avenir, l'état d'*antagonisme* et l'état d'*association*. (4^e séance, p. 206. Les éditeurs notent que le mot d'antagonisme ne se rencontre pas une seule fois dans les écrits de Saint-Simon, ni dans ceux de ses élèves avant sa mort (en 1825). Comte l'emploie un des premiers dans le *Producteur*, en disant : « Il est clair que, dans ces divers rapports [des agriculteurs et des fabricants, des uns ou des autres avec les commerçants, ou de tous avec les banquiers] les intérêts absolument abandonnés à eux-mêmes, *sans aucune autre discipline que celle qui résulte de leur propre antagonisme...* » (1). Le progrès social se fraye la voie à travers *l'antagonisme*, c'est-à-dire une « lutte perpétuelle » entre familles, cités, nations, croyances, etc... Or, jamais les antagonismes sociaux, politiques, religieux, etc... n'ont empêché l'humanité de progresser, de parvenir à des associations de plus en plus larges ; mais « jamais non plus une organisation politique n'a eu assez d'énergie pour empêcher les éléments d'antagonisme qu'elle renfermait dans son sein, de s'y développer et d'acquérir assez de force pour la renverser et la détruire le jour où, de nouveaux besoins se faisant sentir aux hommes les appelaient à jouir d'une organisation meilleure : on peut dire cependant que l'antagonisme, en préparant les voies d'une association plus large, en hâtant le jour de l'association universelle, se dévorait peu à peu lui-même, et tendait définitivement à disparaître ». Formule où la dialectique de l'évolution sociale se manifeste avec force, et combien plus positivement que chez Hegel !

« L'empire de la force physique et l'exploitation de l'homme par l'homme sont deux faits contemporains et correspondant entre eux ; le dernier est la conséquence de l'autre ; l'empire de la force physique et l'exploitation de

(1) Ce sont aussi les Saint-Simoniens qui établiront la distinction des périodes *critiques* et des périodes *organiques*, distinction que Marx reprendra un moment à son compte, en 1845, dans la première partie de *l'Idéologie allemande*.

l'homme par l'homme sont la cause et l'effet de l'état d'antagonisme. L'antagonisme ayant pour cause l'empire de la force physique et pour résultat l'exploitation de l'homme par l'homme, voilà le fait le plus saillant de tout le passé... » (1). L'histoire de la lutte des classes que Marx trouvait dans l'*Exposition* est si lumineuse qu'il s'en inspira directement pour le *Manifeste*. Certes, les Saint-Simoniens, pas plus que le jeune Marx à l'époque où il les lisait avec passion, ne faisaient encore dériver les antagonismes sociaux d'une racine unique : la forme sous laquelle la plus-value était extorquée aux producteurs directs. Pourtant, on trouve dans la *Doctrine* quelques indications qui mettent sur la voie. Bazard s'est efforcé d'analyser le processus de travail des producteurs immédiats et il a noté la distinction entre le travail et la force de travail. Mais pas plus que les disciples de Fourier, comme Considérant, ceux de Saint-Simon ne pouvaient échapper à l'espoir que les antagonismes sociaux pouvaient cesser dans un très bref délai grâce aux principes de l'*association*, et aux effets de l'instruction généralisée. Il fallut la lente assimilation des travaux de l'économie politique anglaise pour que Marx se décidât à concentrer l'analyse sur le processus de travail, en s'attaquant à cette question fondamentale : *comment la plus-value du travail est-elle produite et appropriée ?* Question qui fournit la clé de toute une série de problèmes.

Fourier, pas plus que Saint-Simon, ou Hegel en un autre sens, n'apportait de réponse suffisante sur ce dernier point. Il avait dénoncé l'anarchie de la concurrence dans le capitalisme naissant ; stigmatisé le travail « repoussant » ; souligné la toute-puissance des « circonstances » et de l'éducation, la bienfaisance naturelle des passions, qu'on ne saurait détruire, mais qu'il faut organiser et cultiver. Cependant il avait trop vite espéré que le travail lui-même pouvait devenir « attrayant » en régime sociétaire. Du moins Fourier, comme Saint-Simon et tous les utopistes, avait-il jeté l'esprit de l'investigation scientifique dans l'étude du mode de production de la société nouvelle. En ce sens, les moyens préconisés pour obvier aux erreurs et aux crimes de cette société pouvaient bien être « dogmatiques » et « sectaires » ; ils fixaient un idéal que Marx ne renia jamais. Beaucoup plus tard, en 1871, il glorifia une fois de

(1) *Exposition de la Doctrine*, éd. Bouglé et Moysset, p. 213.

plus les « sectaires » qui avaient éclairé les voies de sa jeunesse, dans un texte qu'il nous paraît utile de rappeler ici : « Les fondateurs de sectes utopiques, écrivait-il alors, tout en annonçant, par leur critique de la société de leur temps, le but du mouvement social, l'abolition du salariat et de toutes ses conditions économiques de domination de classe, ne trouvaient ni dans la société même les conditions matérielles de sa transformation, ni dans la classe ouvrière le pouvoir organisé et la conscience du mouvement. Ils essayaient de pallier les conditions historiques du mouvement par des tableaux et des plans chimériques d'une nouvelle société ; en propager l'idée leur paraissait le véritable moyen de salut. A partir du moment où le mouvement de la classe ouvrière devint une réalité, les chimères utopiques s'évanouirent non point parce que la classe ouvrière avait abandonné le but indiqué par ces utopistes, mais parce qu'elle avait découvert les moyens réels d'en faire une réalité. A la place de ces utopies apparaissaient une perception réelle des conditions historiques du mouvement et une organisation militaire de plus en plus forte de la classe ouvrière. *Mais les deux fins dernières du mouvement qu'avaient proclamés les utopistes sont celles que proclament la révolution parisienne et l'Internationale. Seuls les moyens diffèrent, et les conditions réelles du mouvement ne se perdent plus dans les nuages des fables utopiques...* » (1).

En 1842-45, quand Marx et Engels prennent peu à peu possession d'une nouvelle conception de la société des capitalistes et de la société des producteurs, il ne leur faut pas seulement assimiler et dépasser les traditions de la philosophie politique et historique de Hegel, et les grands tableaux annonciateurs des premiers socialistes français. Il leur faut commencer à leur tour l'étude des conditions concrètes du travail, dont Engels va donner un premier exemple avec son enquête menée en Angleterre, qui aboutit à la rédaction de *La situation de la classe ouvrière en Angleterre*, publié en 1845 ; cet ouvrage prélude à la longue série d'essais et de polémiques au cours desquels va se préciser peu à peu, de pair avec le développement des événements, la conception du travail qui servira de noyau au matérialisme historique.

(1) Souligné par nous. *La guerre civile en France*, nouvelle édition, Paris, 1953, Projet de première rédaction, p. 224.

2. *Engels et les Enquêtes sur la classe ouvrière.*

Le livre d'Engels était une réplique aux nombreuses enquêtes sur la condition des travailleurs qui voyaient le jour à l'époque. Les unes émanaient d'organismes plus ou moins officiels et d'enquêteurs libéraux, comme en France Buret, Villermé, Adolphe Blanqui, Villeneuve-Bargemont, etc... Les autres émanaient de socialistes et d'ouvriers. En général, les premières étaient plus largement documentées et faisaient état de multiples sources statistiques ou descriptions ; mais leurs conclusions étaient très mitigées, presque toujours favorables au nouveau système industriel, auquel on ne reprochait que ses « abus », et dont on escomptait pour l'avenir un bien-être général. Les secondes étaient moins systématiques ; mais elles allaient au cœur du sujet (1). De nos jours, les sources statistiques et descriptives de la situation des ouvriers sont si nombreuses et si détaillées, que c'est plutôt du côté des principes d'analyse que se manifestent les faiblesses. A l'époque où le jeune Marx commence à réfléchir systématiquement, la littérature socialiste et ouvrière (livres, brochures et journaux) et les documents d'origine gouvernementale ou privée sont déjà considérables, mais ils contiennent encore peu de faits exacts et détaillés. Les relevés statistiques sont rares et parcellaires. On admire d'autant plus l'œuvre de ces premiers enquêteurs, chez qui le sérieux compense très souvent les lacunes de l'information. Ce qu'Engels montre d'ailleurs dans son livre sur l'Angleterre, c'est qu'il était déjà possible de faire une enquête systématique, appuyée sur les sources les plus variées, chiffres à l'appui, sans pour autant tomber dans des conclusions qui masquaient la mécanique du sys-

(1) Si l'on veut avoir une description exacte du salaire, c'est dans les Enquêtes et dans les journaux ouvriers qu'il faut la chercher, et non chez les économistes. « Le fabricant doit calculer le prix de la main-d'œuvre, écrit *l'Echo de la fabrique* (Lyon, 22 juil. 1832), non pas suivant les chances du commerce, mais suivant les besoins réels de la dépense nécessaire à un ouvrier. » (Cité par M. Leroy, *Histoire des Idées sociales en France*, II, p. 406). Ailleurs, Villermé (*Tableau*, etc..., p. 55) écrit en 1840 : « Ce qui régit le salaire pour les moins habiles, c'est la dépense strictement nécessaire à leur entretien ». Lahautière, dans le journal *La Fraternité* (1849) décrit exactement la plus-value : « Le salaire est le moyen par lequel on nous dépouille des fruits de notre travail ; par lui on nous paye 2 francs ce qu'on nous vend 3, 4, 5 et 6 francs. De là impossibilité de racheter de nos produits... Par le salaire, produisant de tout nous ne jouissons de rien. »

tème, sans parler d'apologétique. Le livre d'Engels est pénétré de Sismondi et de Buret ; son leitmotiv, c'est la concurrence et la dépossession ouvrière ; mais sa conclusion, c'est le constat de la lutte de classes et de la révolution communiste. Engels ne voit pas dans le prolétariat miséreux des premiers ateliers mécaniques les « pauvres gens ». Paradoxalement pour certains socialistes de l'époque, c'est dans la forme la plus indigne et la plus ravageante du travail qu'il voit la source d'une transformation sociale. C'est qu'il avait déjà compris, et plus complètement que Marx, que l'antithèse du travail moderne, de l'atelier mécanisé, ce n'est pas la propriété privée, mais le *capital*, comme rapport social grâce auquel une partie du fruit du travail vient servir, sous forme de capital, à faire fructifier le travailleur. Dans ces conditions, le prolétariat des premiers ateliers mécanisés, bien plus misérable au début que l'artisanat ou le petit atelier rural indépendant, préfigure la classe dont le capital a besoin, le type de travailleur qui tend à devenir universel (1). Ce travail et ce travailleur, Engels les avait observés *dans des ateliers*, alors que Marx, semble-t-il, ne pénétra jamais dans une fabrique ; il avait aussi appris la pratique du commerce, et avait lu de près des enquêtes ouvrières alors que Marx était plus promptement porté à l'étude des théoriciens (2). Maintenant que le travail industriel centralisé est devenu depuis longtemps la forme fondamentale de la production sociale, il paraît évident qu'il devait en être ainsi. Mais un coup d'œil sur les *dimensions* de la vie ouvrière avant 1848 montre que rien n'était moins assuré. Ce n'étaient pas seulement les phalanstères de Fourier ou le régime industriel de Saint-Simon qui paraissaient « utopiques », c'étaient aussi les premiers ateliers mécanisés à la vapeur, dont Laboulaye disait en 1849 qu'ils étaient artificiels et nés du protectionisme, sans parler des chemins de fer que Thiers et Ad. Blanqui considéraient sans avenir : « La classe ouvrière », le travailleur industriel, ce ne sont encore de 1815 à 1848 que des promesses, que des germes fermentant au sein des vieux métiers et de

(1) Il faut souligner qu'Engels était arrivé à ces conclusions tout à fait indépendamment de Marx. Il en avait donné une première interprétation théorique dans ses *Umrisse zu einer Kritik der National-Oekonomie*, 1844.

(2) Le sous-titre du livre d'Engels sur l'Angleterre indique : *d'après des observations directes et des sources authentiques*.

l'agriculture, comme aujourd'hui en Asie. A ce moment, il s'agit vraiment d'une *révolution* industrielle, c'est-à-dire d'un bouleversement dont personne ne voit où il aboutira, ou même s'il est durable. En France, le « prolétariat » n'est qu'une minorité au sein d'une masse d'artisans et d'hommes de métiers individuels : en 1846 encore, on recense 3.800.000 « artisans » et hommes de métier contre 2.500.000 « ouvriers des manufactures » (familles comprises), sur une population de presque 38 millions de personnes. Les ouvriers agricoles sont 14 millions en 1848. On travaille encore beaucoup plus à domicile et à la campagne qu'à la fabrique ou à la manufacture. C'est dans ce prolétariat nouveau, surtout dans le textile, que la proportion des femmes et des enfants est la plus élevée. C'est chez lui que la durée moyenne de la vie est la plus basse : 24 à 30 ans selon les régions, et les durées du travail journalier les plus longues, jusqu'à 15 et 18 heures. Ce prolétariat ne croît qu'autant que s'implantent les premières machines, d'abord transmission par la roue à aubes de la force hydraulique des rivières, qui supprime la force musculaire de l'homme ou de l'animal, puis installation des premiers moteurs à vapeur qui actionnent des métiers automatiques, d'abord dans le textile. Tout l'intérêt est pour les machines ; pour l'homme, il est nul, ou du moins, c'est celui de la « charité ». Le prolétariat industriel se présente d'abord comme misère, comme paupérisme. Les premières statistiques officielles ne savent même pas comment les désigner. En France, le recensement de 1831 les range tantôt parmi les « individus sans propriétés » et tantôt dans la « classe improductive » et « celle des prolétaires ». En 1846, la statistique parle de « classe manufacturière » (2.500.000, nous l'avons dit, dont 897.000 « non travaillant », soit 1.600.000 au travail, sur lesquels 384.700 femmes et 208.000 enfants), qu'elle distingue de celle des ouvriers des arts et métiers. Mais à la même époque, on recense près d'un million de domestiques et 550.000 « pauvres, mendiants et sans moyens d'existence connus ». Le processus pratique du travail de l'homme n'intéresse guère que les socialistes, quelquefois des médecins, des gens « charitables ». Et pourtant, c'est sur cette classe tout à fait nouvelle, sur ce noyau encore informe et quasi inconscient, faible minorité dans la nation, que la critique de l'économie politique tout entière va pouvoir se fonder peu à peu. Entre 1840 et 1845, Marx et Engels apprennent seulement à la connaître, comme ils déchiffrent les grands

utopistes et les économistes classiques. Quinze ou vingt ans plus tôt, ils n'eussent pu la placer directement au centre de leur conception du travail ; quinze ans plus tard, ils pouvaient commencer à vérifier leurs hypothèses initiales. Mais vers 1841 et 42, Marx a encore beaucoup à faire pour se débarrasser des présuppositions hégéliennes, et nous allons voir, à propos d'une polémique relative au « vol de bois », comment il se prépare à aborder sous une forme nouvelle le problème crucial des rapports de l'homme avec son produit.

CHAPITRE III

LA PROPRIÉTÉ, L'ÉTAT ET LE TRAVAIL, A PROPOS DES « VOLS DE BOIS ».

Les articles publiés par Marx comme directeur de la *Rheinische Zeitung* en 1841 et 1842 sont intéressants à plus d'un titre. A tous points de vue on peut les considérer comme des prototypes de ce que Marx fera plus tard. Ce sont déjà des chefs-d'œuvre d'esprit dialectique, de fermeté et de rigueur dans l'expression. On y trouve confondus les thèmes autour desquels il organisera peu à peu sa pensée.

L'adversaire de Marx dans ces articles, c'est la Diète Rhénane. Marx l'attaque à propos de la liberté de la presse, de la critique de la religion et de la loi sur les vols de bois. Sa position résulte d'une combinaison de l'humanisme feuerbachien, du rationalisme de l'Etat de type hégélien (tel que le commentaient Gans et une partie des hégéliens de gauche du Doktorklub), et de la critique socialiste et communiste sous une forme encore très fruste. Marx est encore un « démocrate conséquent ». Il ne faut pas voir là une position « opportuniste », un masque humaniste et libéral adopté par Marx comme directeur d'un journal subventionné par des bourgeois libéraux, à une époque où le communisme fait pourtant déjà le fond de ses préoccupations. Il faut y reconnaître une étape de sa pensée, utilisant des matériaux qui ne sont pas encore définitifs, et s'exprimant publiquement sur des problèmes politiques précis de l'heure. Car au même moment Marx procède pour lui-même à une critique de la philosophie de l'Etat de Hegel, qui restera dans ses brouillons ; il lit de près les auteurs communistes et socialistes français, les polémistes et les théoriciens de la Révolution française et commence à s'initier aux économistes anglais. Mais il n'en est encore qu'à l'initiation. Sa critique de la société reste humaniste. Elle proclame que la philosophie doit se réaliser, mais dans la raison. Elle

manie la dialectique avec virtuosité, mais encore avec l'appareil verbal et technique hégélien. Son programme de cette époque, il l'expose avec une grande clarté dans ses lettres à A. Ruge datées de 1843. C'est déjà celui d'une critique permanente, qui met à nu le processus social nécessaire, et ne proclame aucun dogme ; le processus lui-même réalisera la raison : « Si la construction de l'avenir et l'achèvement pour tous les temps n'est pas notre affaire, ce que nous avons à cette heure à réaliser est d'autant plus certain, *je veux dire la critique, sans ménagement d'aucune sorte, de tout ce qui existe, sans ménagement d'aucune sorte* aussi bien dans ce sens que la critique n'a pas peur de ses résultats et tout aussi peu du conflit avec les puissances existantes. Je ne suis donc pas d'avis que nous arborions un drapeau dogmatique, au contraire » (1). Il ne faut donc point opposer à l'état de choses existant « un système quelconque tout achevé », fut-il communiste. Ce qui est nécessaire, c'est de « partir de n'importe quelle forme de la connaissance théorique et pratique, et à partir des formes *propres* de la réalité existante, développer la réalité vraie comme son but et son objectif final. » Sur l'Etat rationnel et réel figé de Hegel, Marx fait passer le vent de la révolte dialectique, de l'évolution antagonique de tous les rapports sociaux. Du conflit de l'Etat politique avec lui-même « la vérité sociale peut donc être dégagée partout. De même que la religion est le sommaire des luttes théoriques de l'humanité, l'*Etat politique* est le sommaire de ses luttes pratiques... Rien ne nous empêche donc de rattacher notre critique à la critique de la politique, à la prise de parti en politique, donc à des luttes *réelles*, et de l'y identifier. Nous ne nous présentons pas alors au monde en doctrinaires avec un principe nouveau : voici la vérité : c'est ici qu'il faut tomber à genoux ! Nous développons au monde des principes nouveaux que nous tirons des principes du monde. Nous ne lui disons pas : renonce à tes luttes, ce sont des niaiseries, nous allons te crier le vrai mot d'ordre du combat. Nous lui montrons simplement pourquoi il lutte en réalité, et la conscience de cela est quelque chose qu'il est *contraint* d'acquérir, même s'il ne le veut pas.

(1) Corresp. entre Marx et Ruge. *Œuvres philos.* T. V. Trad. Molitor, p. 207. C'est déjà le début d'une critique du « socialisme utopique », des solutions dogmatiques toutes faites.

« La réforme de la conscience consiste *uniquement* à donner au monde conscience de sa conscience, à l'éveiller du rêve dans lequel il est plongé à son propre sujet, à lui *expliquer* ses propres actions... Notre devise doit donc être : réforme de la conscience mystique, non par des dogmes, mais par l'analyse de la conscience mystique inintelligible à elle-même, qu'elle se manifeste dans la religion ou dans la politique. Il apparaîtra alors que depuis très longtemps le monde possède le rêve d'une chose dont il doit maintenant posséder la conscience pour la posséder réellement. » Et il résume le programme du journal qu'il veut fonder avec Ruge : « auto-explication (philosophie critique) de notre époque sur ses luttes et ses aspirations ». C'était d'ailleurs déjà le programme qu'il venait de mettre personnellement en œuvre l'année précédente dans la *Rheinische Zeitung*, et dont la « conscience de la conscience » est la limite théorique. Cette formule philosophique, remarquons-le, peut aussi bien être prise dans un sens purement hégélien. Mais dans tout le contexte de la critique de Marx à cette époque elle est déjà l'annonce d'autre chose. Car ce dont il faut prendre connaissance, c'est du monde social *réel*, et non du monde des concepts. La conscience réelle de l'époque, il ne faut pas la rechercher dans le concept de celle-ci, dans le concept de l'Etat qui subsume les rapports du maître et de l'esclave, mais dans les rapports réels des maîtres et des esclaves, qui trouvent leur couronnement dans la fonction de l'Etat. Le terme reste pourtant ambigu, et bientôt Marx (sous l'influence notable d'Engels après celle des matérialistes français) commencera à lui donner plus qu'un autre contenu : une autre origine. La conscience elle-même, il n'y verra que la forme de certains rapports ; et la « conscience de la conscience » deviendra la transformation de ces rapports, une transformation où la pratique sera le contenu de toute théorie.

Il est intéressant d'examiner de ce point de vue l'article consacré à la loi sur le vol de bois. Là, Marx se heurte à un problème social et politique déterminé, celui de la *propriété*. Dans son article sur la liberté de la presse — question plus traditionnelle — Marx s'était borné à soutenir que la presse ne pouvait être libre que si elle n'était pas une industrie, que si l'écrivain n'était pas le représentant d'intérêts, mais celui du droit, c'est-à-dire d'une sphère rationnelle où la liberté trouvait à la fois son expression et ses limites ; d'où sa polémique contre l'arbitraire (exercé

par les féodaux, les intérêts fonciers rétrogrades, les Eglises, la Monarchie, etc...) et sa distinction entre l'industrie du livre et la production de l'écrivain, « conscience » du droit et de la société rationnelle. Mais avec la loi sur les vols de bois, le problème est beaucoup plus brûlant, car il concerne la propriété, le travail et le droit des propriétaires fonciers. Sous l'influence de la noblesse, la Diète voulait que fussent condamnés au pénal, et punis de prison, les paysans pauvres et journaliers surpris à ramasser du bois mort, cette glane toujours disputée aux miséreux par la féodalité persistante. D'un délit forestier, la glane devient vol punissable comme crime. Marx va donc discuter le statut de « propriété » du bois mort, et pousser les députés libéraux à défendre en la matière des droits « humains », qui sont ici ceux des pauvres, c'est-à-dire la raison sociale par opposition aux intérêts et privilèges féodaux. Fidèle à son programme critique, il ne propose pas de solution immédiate au problème, mais en fait ressortir toutes les contradictions, en obligeant la société à prendre « conscience de sa conscience », c'est-à-dire de ce qu'elle est en réalité.

Les arbres et taillis font partie d'une propriété ; ils sont une propriété, mais d'un genre spécial. Comme produit, l'arbre est un objet naturel, non façonné. Il peut avoir été planté, soigné ou être sauvage ; mais c'est une propriété vivante, qui a aussi cette *propriété* (cette qualité) de perdre des branches naturellement chaque année, et donne par conséquent du bois mort, tombé à terre, qui n'appartient plus à l'arbre (1). Il peut donner aussi des fruits dans les mêmes conditions. La propriété ne découle pas ici d'une *fabrication*, mais d'une condition naturelle ; ce n'est pas une production industrielle. Pourtant, l'arbre est aussi la matière du bois industriel ; mais pour qu'il le devienne, il faut qu'il soit abattu, scié, débité, entreposé, façonné. A ce titre son produit devient alors une production industrielle, une propriété commercialisable. Il y a donc en définitive une distinction très nette entre le bois vert et le bois mort :

(1) Toute cette dialectique des « propriétés » (*Eigenschaft* et *Eigentum*) est longuement discutée par Engels contre Stirner, trois ans plus tard. Elle est fondamentale, puisque le communisme vise à restituer la prépondérance aux *Eigenschaften* sur les *Eigentümer*, aux « qualités propres » sur les « propriétés privées ».

le ramassage du bois mort, c'est-à-dire d'un objet arrivé naturellement à cette forme, et non travaillé, ne peut être assimilé à un vol, c'est-à-dire à un attentat envers la propriété — tout au plus à un délit, et dans une certaine marge. En punissant comme vol le ramassage du bois mort, la Diète, sous l'influence de la noblesse foncière, s'écarte du droit bourgeois nouveau, pour qui la propriété doit découler avant tout d'un travail (1), de l'incorporation d'une main-d'œuvre industrielle, d'une transformation de la matière d'œuvre, c'est-à-dire d'une pratique qui a un caractère abstrait d'universalité ; elle se range du côté des privilèges féodaux, des intérêts d'une classe rétrograde, qui entrave le développement des formes modernes du travail libre, de la propriété et du droit qui y sont corrélatives ; du même coup elle ravale l'Etat au rang d'appendice de la féodalité, au lieu de l'affirmer comme sphère de l'intérêt général. Par l'assimilation du ramassage du bois mort au vol puni par le code pénal, l'esclave est cloué à son rôle, la pauvreté n'est pas « reconnue » comme telle — les distinctions sociales sont niées au profit d'une séparation entre le criminel et le propriétaire, et par suite aucune solution d'ensemble n'est concevable.

Si les faits diffèrent quant à leur nature, dit Marx, il sera difficile de prétendre que légalement ils soient identiques. « Pour s'approprier du bois vert, il faut le séparer violemment de son support organique. Attentat direct contre l'arbre, cet acte est également un attentat direct contre le propriétaire de l'arbre. Quand du bois coupé est dérobé à un tiers, ce bois est le produit du propriétaire. Du bois coupé est déjà du bois façonné. Le rapport naturel que ce bois a avec la propriété est remplacé par un rapport artificiel. Celui qui dérobe du bois coupé dérobe donc de la propriété. Quant il s'agit au contraire de menu bois mort, on ne distrait rien de la propriété, puisqu'on ne fait que s'approprier ce qui est déjà distrait de la propriété. Le voleur de bois prononce contre la propriété un jugement arbitraire. Le ramasseur de bois mort exécute simplement

(1) L'idée que la propriété est fondée sur le travail est évidemment fausse, comme le montra si bien Proudhon. Elle est fausse, mais proclamée par l'économie bourgeoise, sinon par le droit. Marx oppose donc le droit bourgeois à la réalité, bien qu'il mette surtout en cause la féodalité.

le jugement rendu par la nature même de la propriété » (1). Et Marx généralise : « L'objet est différent, l'acte par rapport à l'objet n'est pas moins différent ; l'intention doit donc être également différente. » On voit ici l'importance que prend pour Marx « l'acte par rapport à l'objet », c'est-à-dire le travail. Certes, le ramassage, comme la cueillette sont aussi en quelque manière des travaux, mais élémentaires, et lorsqu'ils sont appliqués à des objets naturels, directement par la main sans l'intermédiaire d'outils, leur nature est toute différente du travail exécuté intentionnellement comme une transformation de la matière. C'est cette dernière opération qui fonde le travail industriel, forme moderne de tous les travaux et, comme Marx le dira plus tard à la suite des économistes, producteur de valeurs mises sur le marché. Et pourtant, la Diète a voulu donner une valeur à cet objet sans valeur, le bois mort, en proportionnant la peine à la « valeur » du bois « volé » !

Mais il faut s'entendre encore sur le droit qui régit les rapports des pauvres et du propriétaire. C'est pour l'heure un droit coutumier. Cependant, les coutumes sont de deux sortes. Il y a celles des privilégiés, résidus féodaux, qui sont contraires au droit rationnel. « Les nobles droits coutumiers se refusent, par leur fond, à la forme de la loi générale » (p. 129). Au contraire, le droit coutumier des pauvres n'est pas local, mais est « le droit coutumier des pauvres dans tous les pays... Par sa nature, le droit coutumier ne peut être que le droit de cette classe la plus basse, de cette classe élémentaire qui ne possède rien ». La coutume est positivement le droit des pauvres, et elle a pour base l'idée que certaines propriétés sont de nature imprécise, plus ou moins privée et publique, « un mélange de droit privé et de droit public, tel que nous le rencontrons dans toutes les institutions du moyen âge ». Le droit coutumier des pauvres devient ainsi une protection des *dépossédés*, dans une période où le droit rationnel bourgeois ne s'est pas encore pleinement établi, et où les institutions et coutumes féodales se décomposent partout peu à peu. Il est l'atténuation à la crudité zoologique des rapports féodaux de caste, ce « règne animal de l'esprit », grâce à laquelle la

(1) *Œuvres philosophiques*. T. V., trad. Molitor, p. 121. Il y a donc une opposition entre la propriété qualitative de l'arbre de céder spontanément des branches mortes, et l'arbre comme propriété privée d'un homme.

misère tenue à la lisière du monde réel, du monde qui possède, appartient encore pourtant à la limite de ce monde.

Et quand le droit bourgeois s'établit, qu'il abolit par exemple les privilèges des monastères, que met-il à la place des coutumes favorables aux miséreux dans la vie de ces monastères ? Rien. Car dans le droit bourgeois, c'est le travail de l'ouvrier libre et la propriété privée « rationnelle », nettement déterminée, qui sont au centre ; le droit coutumier des pauvres ne trouve plus rien à y glaner. C'est ainsi que le rapport du bois mort, que glane le pauvre, et du bois vivant garanti au propriétaire, est le symbole du rapport général de la pauvreté et de la richesse, du travail et de la jouissance, c'est-à-dire du contenu de l'Etat réel, de la société pratique. Le ramassage du bois mort exprime la revendication prolétarienne sur la propriété du bois vert — à travers un travail élémentaire, primitif, mais qui est tout de même cette prise de possession de l'objet naturel où Hegel voyait déjà le premier geste de l'extériorisation qui fonde la propriété. Le bois mort, dit Marx, n'a « pas plus de rapport organique avec l'arbre vivant que la dépouille d'un serpent n'en a avec le corps de ce serpent dépouillé. Dans l'opposition entre les branchages et les rameaux morts, brisés, séparés de la vie organique, d'une part, et d'autre part les arbres et les troncs solidement enracinés, pleins de sève, s'assimilant organiquement l'air, la lumière, l'eau et la terre pour les incorporer à leur propre forme et à leur vie individuelle, la nature figure en quelque sorte le contraste entre la pauvreté et la richesse... La pauvreté humaine se rend compte de cette affinité. C'est du sentiment de cette affinité qu'elle dérive son droit de propriété... Pas plus que les aumônes jetées dans la rue, les aumônes de la nature ne doivent revenir aux riches. Mais il y a mieux : la pauvreté trouve son droit dans sa propre activité. Par le ramassage du bois mort, la classe élémentaire de la société humaine prend, vis-à-vis des produits de la force naturelle élémentaire, l'attitude de quelqu'un qui met de l'ordre » (p. 134) (1).

(1) C'est-à-dire qu'une certaine forme de propriété se fonde tout de même sur un travail, fût-il élémentaire. En ramassant le bois mort, le pauvre paysan affirme un droit, au nom de son activité naturelle, à l'encontre du droit abstrait et mensonger du propriétaire de l'arbre.

Telle est la raison pour laquelle en définitive, ce sont les pauvres, plutôt que les propriétaires fonciers privilégiés, qui expriment l'avenir d'un Etat rationnel, forme d'une société vraiment « universelle », où l'expression « intérêt général » aurait un sens vrai et non mystifié. Dans un autre article de la même époque, Marx avait déjà affirmé que la classe privée de tout, non-propriétaire, devait par nature exprimer les intérêts les plus généraux dans la société, et par conséquent l'Etat doit être le représentant de ces intérêts, tandis que les intérêts privés, les « corporations » et les « états » se disputent aujourd'hui cet Etat sous l'œil protecteur de la monarchie et de son appareil administratif (bureaucratie). Car on peut parler de corporation pour les intérêts privés des possédants, des maîtres, mais non pour les intérêts des non-possédants, des travailleurs ouvriers, des esclaves. Ceux-ci n'ont pas d'intérêts privés, puisqu'ils ne sont propriétaires de rien, pas même tout à fait de leur personne ; et s'ils n'ont pas d'intérêts particuliers, ils ne peuvent avoir que des intérêts généraux. « Qui parle de corporation ouvrière ? », écrit Marx à la même époque dans un autre article (1). « Les réactionnaires. La classe ouvrière doit former un état dans l'Etat ! Trouvez-vous surprenant que de telles idées, exprimées à la moderne, prennent cette forme : « l'Etat doit se transformer en classe ouvrière ? » Si, pour l'ouvrier, sa classe doit être l'Etat, mais que l'ouvrier moderne, comme tout homme moderne, ne comprend et ne puisse comprendre l'Etat que comme la sphère commune à tous ses concitoyens, comment voulez-vous, dans ces conditions, synthétiser les deux idées autrement que dans un Etat ouvrier ? »

On reconnaît ici le thème qui fait le fond de *l'Introduction à la Critique de la philosophie de l'Etat de Hegel*, et du texte même de cette *Critique*, que Marx conservera dans ses brouillons (2). On voit s'y dégager, à partir d'une analyse d'un cas particulier de propriété privée, et corrélativement mais en second lieu du travail, l'idée que la grande classe pauvre, celle des non-possédants, des bras-nus, est seule à pouvoir représenter les intérêts généraux

(1) *Rheinische Zeitung*, « A propos de communisme », 16 oct. 1842, *Œuvres philos.* Trad. Molitor, T. V, p. 114.

(2) *L'Introduction* fut publiée en 1844. *La Critique* ne fut publiée pour la première fois qu'en 1926.

de la société, contre les intérêts privés et particuliers, c'est-à-dire les « corporations » dont Hegel faisait le fondement de la société civile, et par suite de l'Etat. Comme le Tiers Etat dans la formule de Sieyès, le quatrième état n'est rien, et c'est pourquoi il peut et doit devenir Tout — ce « tout » qui chez Hegel est la forme même du concept. Le prolétariat est ainsi le « concept », la « philosophie » de la société générale, rationnelle ; c'est lui qui réalisera l'une par l'autre.

Cette antithèse grandiose n'est encore qu'une étape sur la voie de la pensée de maturité de Marx. Le travailleur est encore conçu comme le non-possédant absolu, et non comme le possesseur « libre » de sa force de travail, capable de coalition et de résistance — position exigée par l'industrie moderne et le salariat. L'Etat est encore considéré comme la sphère de l'intérêt général, et non comme l'instrument, la garantie du domaine où règne la propriété, l'organe des intérêts confondus du pouvoir et des possédants (fonciers ou industriels). L'Etat de la société scindée n'est pas interprété comme forme spécifique d'une phase donnée de l'évolution des rapports entre « maîtres et serviteurs », de la hiérarchie qui domine la structure sociale et assure son fonctionnement organique. Il n'est que raison non réalisée, violence non rationnelle. C'est en quoi il est « illogique », non conforme à l'idéal de Hegel et de ses apologistes ; c'est pourquoi il doit être dé-mystifié et c'est aussi pourquoi Marx s'emploie, en même temps qu'il affronte l'Etat réel dans les colonnes de la *Rheinische Zeitung*, à en critiquer la notion établie par Hegel dans ses *Fondements de la Philosophie du Droit*.

Cette dernière critique de Marx mérite d'être examinée d'un peu plus près. Elle répond à la méthode qu'il élabore peu à peu, et qui est à la fois une maïeutique et une dialectique. Marx n'est pas encore en état de formuler une antithèse nette à l'idéologie bourgeoise, comme il le fera déjà deux ans plus tard, et finalement dans l'œuvre parachevée du *Capital*, où le mécanisme de cette antithèse est scientifiquement exposé. Il oppose surtout aux conditions arriérées, semi-féodales, monarchistes, de l'Allemagne des Princes et du roi de Prusse, l'idéal de la société démocratique rationnelle ; il force cet idéal à suivre sa propre logique, il en pousse à bout les conséquences ; il montre que seule la classe non possédante, le prolétariat, le communisme, peuvent rénover la société et en faire le domaine de l'uni-

versel, de l'intérêt général réel et non illusoire. « L'Etat et l'organisation de la société ne sont pas deux choses différentes. L'Etat, c'est l'organisation de la société », écrit Marx en 1844 (1). C'est de ce point de vue qu'il va procéder à un examen minutieux des thèses de Hegel. Cet examen n'est pas à proprement parler une réfutation. C'est plutôt une explication, une traduction. A la raison conceptuelle, vide en quelque sorte, de Hegel, Marx substitue une raison pratique, sociale. La philosophie de l'Etat devient sous sa plume une « sociologie » de l'Etat, si nous pouvons employer ce terme anachronique, une sociologie de la raison réalisante et non de la raison réalisée (2). « La raison a toujours existé, écrit Marx à Ruge (3), mais pas toujours sous sa forme rationnelle. Le critique peut donc partir de n'importe quelle forme de la connaissance théorique ou pratique et, des formes *propres* de la réalité existante, développer la réalité comme son but et son objectif. Or, en ce qui concerne la vie réelle, *l'Etat politique*, même là où il n'est pas encore consciemment imprégné des exigences socialistes, renferme précisément dans ses formes *modernes* les exigences de la raison. Et il ne s'arrête pas là. Partout il suppose la raison réalisée. Mais partout il tombe également dans la contradiction entre sa définition théorique et ses hypothèses réelles. » Autrement dit, même si la société bourgeoise et industrielle est pleinement réalisée, et si son Etat s'estime un Etat vraiment rationnel, il est gros d'une contradiction nouvelle : sous son idéal rationnel transparaît la scission essentielle du monde *moderne*, celle qui sépare le prolétariat de la société. Nous allons voir Marx exposer ce mystère en suivant pas à pas les traces de Hegel.

(1) Dans le *Vorwärts* de Paris, « Le roi de Prusse et la réforme sociale ». *Œuvres philos.*, trad. Molitor, T. V, p. 229.

(2) Nous consacrons plus loin un examen spécial aux conceptions de Marx comme « sociologie ». Cf. chapitre 9.

(3) *Deutsch-französische Jahrbücher*, 1843. *Œuvres philos.*, trad. Molitor, T. V, p. 208.

CHAPITRE IV

CRITIQUE DE LA PHILOSOPHIE DE L'ÉTAT DE HEGEL

1. *L'Etat et l'économie.*

Le travail critique de Marx ne concerne que les paragraphes 261 à 313 de l'ouvrage de Hegel, qui traitent du pouvoir souverain, du gouvernement, et du pouvoir législatif, c'est-à-dire de la structure de l'Etat (1). Il faut noter ce point. Bien entendu, Marx connaissait à fond l'ensemble de l'œuvre hégélienne, et en particulier la *Philosophie du Droit*. Dans ses autres écrits on trouve des références multiples à la *Phénoménologie de l'Esprit*, à la *Science de la Logique*, à la *Philosophie de l'Histoire*, à l'*Encyclopédie*. Ce qu'il ignora toujours, ce sont les écrits de jeunesse, ceux de la période de Berne, qui ne furent publiés que beaucoup plus tard. Mais on y trouve quelque chose de plus important que des références : une assimilation et une véritable transsubstantiation de la pensée hégélienne. Des premières parties de la *Philosophie du Droit*, en particulier de la théorie de la propriété, du système des besoins, Marx saura faire aussi un usage original. Et pourtant, c'est seulement la théorie de l'Etat à laquelle il crut devoir s'attaquer la plume à la main, en la commentant paragraphe par paragraphe. Il se peut qu'il ait procédé de même pour les autres parties et que ses cahiers de notes aient été perdus. Mais rien ne vient soutenir cette hypothèse. Marx conservait soigneusement ses brouillons, ses notes, ses carnets, ses manuscrits, les lettres qu'il recevait. C'est grâce à cette précaution que l'on est particulièrement bien renseigné sur la genèse de ses travaux et que certains d'entre eux, demeurés inachevés de son vivant, ont pu être publiés beaucoup plus tard. Ce n'est donc sans doute pas par

(1) Landshut et Mayer disent que la première feuille du manuscrit « où étaient traités probablement les paragraphes fondamentaux 257 à 260 » n'a pas été conservée. *Œuvres philos.*, trad. Molitor, T. IV, p. XXV.

hasard que Marx s'est attaqué directement, en 1841-42, à la théorie de l'Etat et non à l'ensemble de la *Philosophie du Droit*. Reste à savoir pourquoi.

Nous pensons que les faits suivants rendent suffisamment compte des possibilités et des intentions de Marx à cette époque.

1. Engagé dans l'activité publique comme écrivain, collaborateur et directeur de la *Rheinische Zeitung*, Marx se heurtait immédiatement à l'Etat, au pouvoir, au gouvernement. Il combat pour la démocratie, la liberté de l'opinion, la modernisation de la société. Ce qui devait donc d'abord retenir son attention critique chez Hegel, c'était la théorie de l'Etat. Ce qu'il avait besoin d'affermir, c'était une conception nouvelle de l'Etat, comme représentant de la société. D'où le soin particulier qu'il mit à cette critique.

2. Sa conception même de l'Etat rationnel, comme sphère de l'intérêt général, l'oblige à débiter par la critique de l'Etat irrationnel, réel, des contradictions du pouvoir. L'Etat (ou la société) est la base d'où tout part et où tout revient. Hegel faisait précéder la description de l'Etat de celle du droit privé et de la moralité objective, c'est-à-dire des rapports de propriété et de travail comme fondements de l'Etat, auxquels celui-ci confère le sceau de la liberté et de la rationalité. En critiquant la théorie de l'Etat, Marx présuppose la critique de la propriété et du travail, mais ne l'aborde pas encore.

3. Il est évident qu'à l'époque Marx était mieux armé pour critiquer l'Etat que l'économie et les conditions du travail. La critique de l'Etat, c'était toute la Révolution française, expérience alors devenue commune à toute l'Europe. C'était aussi l'étude du droit romain et féodal, et de l'histoire, dont Marx avait fait une étude approfondie. C'est pourquoi il devait pour débiter tenir plus facilement tête à Hegel sur le terrain de l'Etat que sur celui de l'économie. C'est seulement à partir de 1844-45 qu'il développera ses connaissances en économie ; mais à ce moment-là il aura laissé toute la philosophie hégélienne loin derrière lui, et s'apprêtera à en faire autant pour Feuerbach et quelques autres. Il connaît encore insuffisamment à cette époque Saint-Simon, Owen, Pecqueur, et leur critique de l'Etat, qui va déjà beaucoup plus loin que la sienne, bien que sous une forme « dogmatique », qu'il appellera aussi

« utopique ». Pourtant, il s'en inspire déjà, surtout de Saint-Simon.

4. Enfin, il faut se rappeler que *l'Introduction à la Critique de la Philosophie du Droit*, que Marx publia en 1844 dans l'unique numéro des *Deutsch-französisches Jahrbücher*, embrasse la totalité de l'ouvrage de Hegel, bien que le centre en soit aussi la théorie générale de l'Etat et de la société.

Quoi qu'il en soit, il reste que Marx était à l'époque plus capable de développer une critique de l'Etat que de l'économie (1). Interprétant et critiquant Hegel, Marx veut à l'époque le forcer à se montrer logique avec lui-même, le contraindre à faire jaillir de ses prémisses les conclusions nécessaires, pour autant que l'on traduit la dialectique des concepts et de l'idée dans le langage du « monde réel ». Pour que l'Etat (et la société) soit une universalité vraie, il faudrait que ses relations internes cessent d'être antagoniques, et que la démocratie réelle s'établisse au-delà du statut des « états » et des « corporations ». Ce serait une société « sans classes » (anticipons sur l'emploi du terme) et vraiment humaine. La philosophie rationnelle ne peut donc trouver sa réalisation que dans une société rationnelle qui aura supprimé les intérêts privés. Cependant, comme Marx s'en apercevra au cours de sa critique, cette réalisation n'est possible que par une métamorphose des conditions et formes du *travail*. Et comment étudier le travail sans l'économie politique ? Or, l'économie politique suppose un traitement scientifique qui déborde les cadres de la spéculation, et c'est à résoudre les rapports de la spéculation et de l'économie politique que Marx consacra ses travaux de 1844 à 1846 et sera conduit à formuler, comme critique du matérialisme humaniste de Feuerbach, la conception connue sous le nom de matérialisme historique. Bien que tout cela ne soit pas encore contenu dans sa première critique de Hegel, dont nous nous occupons pour le moment, cette critique joue un rôle important dans l'évolution de la pensée de Marx, car elle montre comment la critique de l'Etat permet d'atteindre une critique sociale plus générale, et particulièrement une critique des for-

(1) On n'est pas fixé exactement sur la date de la rédaction de cette critique. Riazanov la situe vers le milieu de 1843. Landshut et Mayer pensent qu'elle date de 1841-42. Nous pencherions plutôt vers la seconde hypothèse.

mes du travail et de *l'appropriation* du travail qui sont les pièces essentielles du mécanisme social dans la théorie scientifique du matérialisme historique. Position méthodologique qui conserve une valeur actuelle, en particulier dans les conditions du socialisme d'Etat, où les rapports du travail deviennent indéfinissables et insaisissables en dehors de la fonction même de l'Etat et des partis politiques.

En montrant que l'Etat (essentiellement l'Etat prussien, mais aussi bien d'autres exemples, notamment la France républicaine et les cités antiques) n'est pas cette sphère universelle de la liberté concrète décrite par Hegel, Marx démontre du même coup qu'il reste l'Etat des « états » (c'est-à-dire des futures classes sociales) et que sa fonction réelle nie sa définition théorique. Il restera donc à étudier les rapports réels des « états », des intérêts privés, des classes, c'est-à-dire de l'appropriation du travail et des formes concrètes de l'aliénation.

D'après Hegel, *la liberté concrète* résulte de l'identité (bi-univoque) du système de l'intérêt particulier (la famille et la société civile) avec le système de l'intérêt général, de l'Etat. Mais c'est là une « *antinomie* non résolue » (1), car l'Etat est à la fois nécessité extérieure vis-à-vis des intérêts privés et but immanent de ces intérêts. Hegel voit là un conflit de notions, mais « en prose ordinaire », cela donne : « La manière dont l'Etat se médiatise avec la famille et la société civile, ce sont « les circonstances, l'arbitraire et le propre choix de la détermination. » La raison d'Etat n'a donc rien à voir dans la répartition des matières d'Etat entre la famille et la société civile. L'Etat en sort d'une façon inconsciente et arbitraire » (2). Il y a là un « mysticisme logique ». Car ce rapport réel (à savoir que l'attribution des affaires d'Etat apparaît, dans l'individu, médiatisée par les circonstances, l'arbitraire et le propre choix de sa détermination) est énoncé par la spéculation « comme une *manifestation*, un *phénomène* ». Cette médiation réelle n'est que le phénomène « d'une médiation que l'idée réelle exécute sur elle-même et qui se passe derrière le rideau. La réalité n'est pas exprimée en tant qu'elle-même, mais comme une réalité autre. L'empirisme vulgaire a comme loi non pas son propre esprit, mais un esprit étranger ; l'idée réelle, au contraire, a comme existence non pas une réalité

(1) *Œuvres philosophiques*, trad. Molitor, T. IV, p. 20.

(2) *Ibid.*, p. 22.

développée en elle-même, mais l'empirisme vulgaire. L'idée est subjective. Le rapport *réel* de la famille et de la société civile avec l'Etat est conçu comme leur activité *intérieure imaginaire*. La famille et la société civile sont les présuppositions de l'Etat ; elles sont à proprement parler actives ; mais, dans la spéculation, c'est le contraire. Mais tandis que l'idée est subjectivée, les sujets réels, la société civile, la famille, les « circonstances », « l'arbitraire », etc... deviennent ici des éléments objectifs de l'idée, non réels, ayant un sens différent » (1). En fait, la famille et la société civile « sont des parties réelles de l'Etat », elles s'érigent elles-mêmes en Etat ; elles sont agissantes alors que pour Hegel elles sont déjà *agies* par l'idée réelle. Nous avons donc ici le dévoilement de toute la spéculation hégélienne, qui décrit les faits, mais ne les conçoit que comme des moments de l'idée. « La réalité empirique apparaîtra donc telle qu'elle est ; elle est également énoncée comme rationnelle, mais elle n'est pas rationnelle à cause de sa propre raison ; elle l'est parce que le fait empirique a, dans son existence empirique, une signification autre que soi-même. Le fait qui sert de point de départ n'est pas conçu comme tel, mais comme résultat mystique » (2). Nous aurons donc toujours à faire à l'idée de l'Etat et non à l'Etat réel, c'est-à-dire au prédicat pris comme sujet et non au sujet réel. La métamorphose logique de la famille et de la société civile en Etat (en pouvoir politique, gouvernement et constitution) est donc « pure apparence », car Hegel ne montre pas comment « le sentiment familial, le sentiment civil, l'institution de la famille et les institutions sociales comme telles se rapportent à la disposition politique et à la constitution politique et coïncident avec elles » (3).

Cet Etat, Hegel le considère à juste titre comme un *organisme*, et non comme l'assemblage de pouvoirs distincts. Mais comment Hegel présente-t-il « cette trouvaille » ? Encore une fois, l'organisme reste une idée. Cet organisme, dit Hegel, « est la transformation de l'idée en ses différences et en leur réalité objective » : l'idée est prise comme sujet, les différences, les différents « côtés » du pouvoir et leur réalité, sont conçues comme son développement, son résultat, « alors qu'au contraire c'est des différences réelles que

(1) *Ibid.*, p. 23.

(2) *Ibid.*, p. 26.

(3) *Ibid.*, p. 28.

l'idée a été développée » (1). Marx remarque que sous cette forme Hegel pouvait dire la même chose de l'organisme animal ou de l'organisme politique ; ainsi Hegel ne fait pas un pas en avant au delà de la notion générale de l'idée, voire de l'organisme en général. Qu'est-ce qui l'autorise donc à y voir la forme de la constitution politique ? Le pont ne peut être jeté entre les deux. « Ce qui est le sujet de l'idée, [Hegel] en a fait un produit, un prédicat de l'idée. Ce n'est pas sa pensée qu'il développe d'après l'objet, c'est l'objet qu'il développe d'après une pensée achevée en soi et qui s'est achevée dans la sphère abstraite de la logique » (2).

Comme l'Etat est un organisme, une totalité, son but est pour Hegel *l'intérêt général* comme tel, dans lequel réside la « conservation des intérêts particuliers » ; d'où à la fois sa *réalité abstraite* et sa *nécessité*. Marx traduit aussi cela en « langage clair ». Car une fois de plus nous n'avons ici qu'un « chapitre de logique », des déterminations qui pourraient tout aussi bien être échangées avec celles d'une autre sphère, « par exemple la physique », alors qu'il faut partir des déterminations concrètes de cette relation, qui sont simplement : « 1) l'intérêt général et, dans cet intérêt général, la conservation des intérêts particuliers comme but de l'Etat ; 2) les différents pouvoirs comme *réalisation* de ce but de l'Etat ; 3) l'esprit cultivé, conscient de soi, voulant et agissant, comme *sujet* du but et de sa réalisation » (3). C'est à partir de là qu'il faut étudier les différences substantielles de l'Etat politique : pouvoir législatif, pouvoir exécutif et pouvoir souverain. Au lieu de cela, Hegel raisonne comme un « sophiste » et déduit la réalité et la légitimation de la constitution de l'Etat de la conscience qu'un peuple s'en fait, de sorte que *chaque peuple a donc la constitution qui lui est appropriée et qui lui convient*. A ce sophisme conservateur, Marx oppose tout simplement que l'Etat dans lequel la conscience de soi et la constitution se contredisent n'est donc pas un véritable Etat. Mais ce serait une banalité « que de dire que la constitution qui est le produit d'une conscience passée peut devenir une entrave gênante pour une conscience plus avancée » ; en tout cas, on devrait en conclure qu'il faudrait « réclamer une constitution ayant

(1) *Ibid.*, p. 31.

(2) *Ibid.*, p. 36.

(3) *Ibid.*, p. 42.

en elle-même la détermination et le principe de progresser avec la conscience : de progresser avec l'homme réel, ce qui n'est possible que lorsque « l'homme » est devenu le principe de la constitution » (1).

Or, la théorie du pouvoir souverain fait une fois de plus disparaître les hommes réels, au profit de l'idée. Cette fois, l'idée sera bien une individualité, mais une individualité qui reçoit son sceau de l'idée. Car le *pouvoir souverain* existe, mais comme volonté individuelle dans le monarque : il est totalité dans la notion et individualité dans le Prince. Il est volonté arbitraire. Il est idée du pouvoir incarné. Somme toute, « le prince est la seule personne privée dans laquelle se réalise le rapport de la personne privée avec l'Etat » (2). Mais cette conception du pouvoir souverain ne résiste pas non plus à une *démystification* systématique à laquelle Marx s'emploie avec verve. D'abord il est ridicule de dire que l'Etat n'est vraiment lié qu'au Prince tandis qu'avec les autres personnes particulières il n'aurait qu'un lien « extérieur et accidentel ». En fait les activités de l'Etat et l'exercice du pouvoir sont liés aux institutions *politiques*, sinon aux individus *physiques*, car l'essence de la personnalité particulière, ce n'est pas la barbe, le sang, la nature physique abstraite, mais sa *qualité sociale*, et les affaires de l'Etat « ne sont rien d'autre que les modes d'existence et d'activité des activités sociales des hommes » (3). Il faut donc ne pas objectiver d'abord la souveraineté, l'essence de l'Etat, c'est-à-dire la considérer comme un être indépendant, pour la transformer ensuite en un sujet, le prince, qui apparaît alors comme une incarnation propre de la souveraineté, « alors que la souveraineté n'est rien d'autre que l'esprit objectif des sujets de l'Etat » (4). On s'interdirait ainsi de considérer le pouvoir souverain comme le fait pourtant Hegel, c'est-à-dire comme idée de l'arbitraire, de la décision de la volonté. En effet, entre la subjectivité et l'idéalisme qu'il est d'abord, et l'individualité qu'il devient ensuite, il y a un hiatus que la logique ne remplit pas. Hegel dit : la souveraineté de l'Etat, c'est le monarque, car elle est « la détermination propre abstraite

(1) *Ibid.*, p. 46.

(2) *Ibid.*, p. 88.

(3) *Ibid.*, p. 40-50.

(4) *Ibid.*, p. 55.

et par suite non fondée de la volonté, détermination à laquelle appartient la décision dernière » ; et l'homme du vulgaire interprète : le monarque a la souveraineté ; la souveraineté fait ce qu'elle veut.

En réalité, la personne, c'est les personnes. Car il ne faut pas conclure, du fait que l'homme individuel est un individu, que le genre humain n'est qu'un seul homme. D'où le conflit qui gênait tant Hegel entre la souveraineté du monarque et la *souveraineté* du peuple affirmée par Rousseau et par la Révolution française. Hegel s'en tire en soutenant que le peuple ne peut avoir de souveraineté qu'autant que l'État et le Prince le représentent aussi. Mais dans ce binôme, note Marx, c'est le peuple qui est réel, et le monarque une abstraction : « comme si le peuple n'était pas l'État réel ! L'État est un abstrait. Le peuple seul est le coneret. Et il est remarquable que Hegel n'attribue qu'après des hésitations et des réticences au coneret une qualité vivante comme celle de la souveraineté, alors qu'il le fait sans hésitation pour l'abstrait » (1). En fait, il y a opposition entre ces deux souverainetés. Celle du peuple, c'est la démocratie, la République ; elle est le tout du *demos*, alors que la monarchie ne peut être qu'une partie de ce tout, qui prend la « forme » du tout alors que le peuple est « le fond et la forme ». Dans la monarchie, « on a le peuple de la constitution ; dans la démocratie on a la constitution du peuple » ; et cela toujours parce que Hegel part de l'État comme idée et fait de l'homme l'État subjectivé, tandis que la démocratie fait de l'homme l'État objectivé. C'est la démocratie qui est « la vraie unité de l'universel et du particulier », parce qu'elle lie l'État à la propriété privée, aux intérêts particuliers, et que cette liaison s'exprime par la constitution. Telle est la démocratie bourgeoise, que Marx n'appelle pas ici directement de ce nom, mais qu'il définit longuement par opposition à l'État politique du moyen âge, qui est « la démocratie de la non-liberté ».

Lorsqu'il décrit ensuite le *gouvernement*, Hegel ne fait, comme le remarque Marx, qu'une description empirique de ce qui existe dans une série de pays. Pourtant, Hegel touche là une difficulté particulière à laquelle Marx consacre un examen spécial, et qui mérite d'être aujourd'hui revu de près. Il s'agit en effet du rôle de cette partie de la classe moyenne à laquelle appartiennent les *fonctionnaires* sans

(1) *Ibid.*, p. 64.

lesquels le gouvernement et l'Etat ne seraient rien — à savoir l'administration, la *bureaucratie*. Hegel dit des fonctionnaires qu'en eux réside « la conscience de l'Etat et la culture la plus éminente » ; mais pour empêcher qu'ils deviennent une aristocratie, que la « culture et l'habileté deviennent un moyen d'arbitraire et produisent une caste de maîtres, il y a les institutions de la souveraineté en haut, les droits des corporations en bas ». Mais là encore, Hegel va substituer le formalisme logique à la réalité sociale, et comme cette « caste de maîtres » en puissance n'a cessé de jouer un rôle de premier plan dans l'Etat bourgeois démocratique comme dans l'Etat socialiste, il faut y regarder d'un peu près. En effet, comme Hegel attribue le pouvoir de police et le pouvoir judiciaire à la société civile, c'est l'administration, la bureaucratie, qui représente l'essence même du pouvoir gouvernemental, c'est-à-dire la domination du travailleur par l'Etat.

2. La Bureaucratie.

Marx dit que c'est le point le plus difficile de l'exposé. « Hegel nous donne une description empirique de la bureaucratie, en partie telle qu'elle est réellement, en partie d'après l'opinion qu'elle a d'elle-même » (1). C'est la bureaucratie prussienne que Hegel décrit ainsi : autonomie de la société civile dans des corporations ; choix des administrations, délégués du pouvoir gouvernemental, fonctionnaires d'exécution, division du travail dans le gouvernement, etc... ; dans l'ensemble, une « fonction publique » *rétribuée* (2).

(1) Il faut souligner que Marx emploie ici les termes de *Bürokratie* et *Bürokrat* : « Da Hegel die « polizeiliche » und die « richterliche » Gewalt schon der Sphäre der *bürgerlichen Gesellschaft* vindiziert hat, so ist die Regierungsgewalt nichts anderes als die Administration, die et als *Bürokratie* entwickelt ». (K. MARX, *Die Frühschriften*, Stuttgart, 1953, p. 57.) La bureaucratie est donc constituée par ceux que Hegel appelle Abgeordnete der Regierungsgewalt, executive Staatsbeamten, kollegialische Behörden, qui se résument tous dans « le monarque ». Die bürgerliche Gesellschaft, c'est la société civile. Hegel n'emploie pas le terme de bureaucratie, péjoratif chez Marx.

(2) Marx, *loc. cit.*, p. 97. L. von Mises (*La Bureaucratie*, p. 21) a fait remarquer que le système administratif prussien a d'ailleurs été largement copié sur les institutions de la monarchie française. Frédéric II importa de France « non seulement les méthodes, mais aussi le personnel qui devait les appliquer. Il remit l'administration de la régie et des douanes à un corps de plusieurs centaines de fonctionnaires français émigrés et

C'est le tableau que font infatigablement d'elles-mêmes toutes les bureaucraties, bourgeoises ou socialistes, et que répètent ses admirateurs : à l'analyse critique que le peuple en fait, ils répondent par les articles de la constitution et du code civil, les lois et les décrets. « La plupart des paragraphes de Hegel, dit Marx, pourraient figurer mot à mot dans le code civil prussien », et l'on pourrait dire la même chose des livres des idéologues modernes de la bureaucratie. C'est là un formalisme politique, certes, mais un formalisme recouvrant une réalité qu'il dénature, dont il réduit arbitrairement les oppositions et qui trahit d'autant le réel.

« Hegel prend comme point de départ la *séparation* de « l'Etat » et de la société civile, des « intérêts particuliers » et de « l'universel qui existe en soi et pour soi », et il est vrai que la bureaucratie repose sur *cette séparation*. Hegel part de « l'hypothèse des corporations », et il est vrai que la bureaucratie présuppose les corporations, du moins « l'esprit corporatif ». Hegel ne développe aucun *contenu* de la bureaucratie, mais seulement quelques déterminations générales de son organisation « formelle », et il est vrai que la bureaucratie n'est que le « formalisme d'un contenu situé hors d'elle ». Marx admet donc (en démocrate conséquent à l'époque de sa critique) que la bureaucratie suppose les corporations, c'est-à-dire les groupements économiques-institutionnels de la société en train de passer du régime féodal au régime bourgeois. Ces groupes, ces corporations (foncières, libérales, artisanales, bourgeoises, judiciaires, industrielles, ouvrières, paysannes, intellectuelles, etc...) défendent des intérêts particuliers, et l'Etat, comme « formalisme », peut leur opposer l'intérêt général, avec la bureaucratie pour instrument. Marx expliquera bientôt que dans la société bourgeoise l'Etat, pas plus que la bureaucratie, n'est le représentant de l'intérêt général, mais qu'il est justement celui de certains intérêts particuliers, de certaines « corporations », ou de leur combinaison dont l'opposition à d'autres réside dans l'appropriation du travail ; pour le moment, il s'agissait des intérêts de la bour-

nomma un Français directeur général des Postes, un autre président de l'Académie. Les Prussiens du XVIII^e siècle avaient, pour refuser à la bureaucratie le qualificatif de prussienne, de meilleures raisons que n'en ont les Américains d'aujourd'hui lorsqu'ils lui dénie tout caractère américain. » La Prusse d'après 1806 copia une fois de plus ; mais cette fois Napoléon. De toute façon, c'est la bureaucratie prussienne que Hegel et Marx ont eu sous les yeux.

geoisie capitaliste (toute pénétrée encore de féodalisme en Allemagne) et de la monarchie. Et pourtant, au delà de son analyse ultérieure de l'Etat comme organe des classes dominantes, la bureaucratie continuera à poser des problèmes parce qu'elle subsistera avec des caractères autonomes ; on la retrouvera même dans le mouvement ouvrier et dans le socialisme d'Etat. Mais, pour le moment, Marx admet que la séparation de la société civile (bourgeoise) et de l'Etat reflète la division de l'individu, avec ses intérêts personnels et corporatifs, et du citoyen, c'est-à-dire de l'individu comme membre de la société incarnée par l'Etat, la constitution, le système de gouvernement, etc... Et la bureaucratie médiatise, ou arbitre, les deux.

C'est ainsi que « les *corporations* sont le matérialisme de la bureaucratie, et la bureaucratie est le *spiritualisme* des corporations. La corporation [c'est-à-dire le groupement d'intérêts] est la bureaucratie de la société civile ; la bureaucratie est la corporation de l'Etat [sa hiérarchie de formes, de représentation] ». Dans la réalité, elle s'oppose donc comme « société civile de l'Etat » à « l'Etat de la société civile », aux corporations. Là où la « bureaucratie » est un principe nouveau, où l'intérêt général de l'Etat commence à devenir un intérêt à part, par suite un intérêt « réel », elle lutte contre les corporations, comme toute conséquence lutte contre l'existence de ses présuppositions. Au contraire, dès que la vie réelle de l'Etat s'éveille et que la société civile poussée par un propre instinct naturel s'affranchit des corporations (c'est-à-dire tend à représenter l'intérêt « général », la « démocratie »), la bureaucratie essaye de les rétablir ; car dès que tombe « l'Etat de la société civile », la « société civile de l'Etat » tombe également. Le même esprit qui, dans la société, crée la corporation, crée, dans l'Etat, la bureaucratie. « Dès que l'esprit de corporation est attaqué, l'esprit de bureaucratie l'est également, et si elle combattait antérieurement l'existence des corporations pour faire place à sa propre existence, elle cherche maintenant à sauvegarder de vive force l'existence des corporations pour sauver l'esprit corporatif, son propre esprit. »

Ici, Marx ne critique pas à proprement parler Hegel, ne le renverse pas. Il le développe seulement, en appliquant une dialectique bien différente. Il ne peut pas encore pleinement renverser ou supprimer la théorie hégélienne de l'Etat parce qu'il ne détient pas encore lui-même une vue claire

sur la nature de l'Etat en général ; il est démocrate conséquent, et son communisme est encore nébuleux. Les corporations sont tous les groupements d'intérêts (aussi intellectuels) de la société civile, de la société bourgeoise encore toute embourbée de féodalisme désuet en Allemagne, surtout celle que Hegel décrit. La « corporation » est le contenu économique-social (la société civile) de l'Etat, et *s'oppose* ainsi à la bureaucratie de l'Etat, dit Marx. Pourtant, cela est de moins en moins vrai, car la bureaucratie est aussi *l'expression* des corporations et elle est elle-même une corporation comme Marx s'en rend clairement compte en discutant de la loi sur les « vols de bois » dans la *Rheinische Zeitung*. Cette « lutte » entre la corporation et l'Etat est une apparence, mais une apparence qui recouvre une certaine réalité dans la monarchie prussienne — apparence de moins en moins visible dans la démocratie bourgeoise-capitaliste, et d'ailleurs toujours cachée, hypocrite, mais qui reprend vie dans les régimes bonapartistes, dans l'évolution du capitalisme vers sa crise impérialiste finale, et jusque dans l'apparition du socialisme d'Etat. Marx dit que la bureaucratie doit disparaître avec les corporations, c'est-à-dire au cours de leur dissolution dans la société démocratique-capitaliste.

Pourtant, la bureaucratie s'est défendue et se défend, car elle prétend être autre chose que le spiritualisme des corporations ; elle est aussi, et surtout, le « formalisme d'Etat ». Voici cette seconde phase.

La bureaucratie « est la conscience de soi, la volonté de l'Etat, la puissance de l'Etat, en tant que *corporation* (« l'intérêt général » ne peut être, vis-à-vis de l'intérêt particulier, qu'un « particulier » tant que le particulier est, vis-à-vis du général, un « général »). La bureaucratie est donc forcée de protéger la généralité *imaginaire* de l'intérêt particulier, pour protéger la particularité *imaginaire* de l'intérêt général, son propre esprit ». Ici Marx pousse à fond cette dialectique hégélienne, dans ses propres termes, mais on voit qu'il n'en sort encore rien de très clair ; au contraire on aboutit à une dissolution de la bureaucratie, qui ne représente plus rien à force de n'être que l'imaginaire de la corporation et de l'Etat à la fois, et il faudra substituer les antagonismes des classes à ceux de la corporation et de l'Etat pour que la déduction prenne tout son sens.

« ... La bureaucratie veut la corporation comme une puissance *imaginaire*. Chaque corporation, il est vrai, a également cette volonté pour son intérêt *particulier* contre la

bureaucratie, mais elle *veut* la bureaucratie contre l'autre corporation, contre l'autre intérêt particulier [autrement dit, chaque groupe d'intérêts veut que l'Etat le protège spécialement]. La bureaucratie, *corporation achevée*, remporte donc la victoire sur la *corporation*, bureaucratie inachevée. Elle la ravale ou veut la ravalier jusqu'à ne plus être qu'une apparence, mais elle veut que cette apparence existe et croie à sa propre existence. La corporation est la tentative de la société civile de devenir Etat, la bureaucratie est donc l'Etat qui s'est réellement transformé en société civile. »

Réalisée, la bureaucratie cesse donc d'être réelle, parce qu'elle est un formalisme à la fois pour les corporations, les intérêts économiques et professionnels, et pour l'Etat. C'est du moins la tendance dans le système bourgeois. Et pourtant, la bureaucratie s'accroche à son pouvoir « formel », elle veut lui donner un contenu, chair et sang — et contre cette bureaucratie de type prussien Marx porte des coups en lui déniait tout contenu réel comme expression des corporations, et toute réalité en tant qu'elle s'évanouit dans le formalisme, le rituel, la religion d'Etat : « comme ce « formalisme d'Etat » se constitue en puissance réelle et devient son propre contenu *matériel*, il va de soi que la « bureaucratie » est un tissu d'illusions *pratiques* ou « l'illusion de l'Etat ». L'esprit bureaucratique est un esprit totalement jésuitique, théologique. Les bureaucrates sont les jésuites d'Etat et les théologiens d'Etat. La bureaucratie est la *république prêtre*. »

Etant la « forme » de l'Etat, la bureaucratie est aussi sa fin, son but, mais son but illusoire. Elle entre en conflit avec les buts, les fonctions réelles de l'Etat, sur lesquelles Marx ne se prononce pas encore clairement : « La bureaucratie est à ses propres yeux le dernier but final de l'Etat. Comme la démocratie fait de ses buts « formels » son contenu, elle entre partout en conflit avec les buts « réels ». Elle est donc forcée de donner le formel pour le contenu et le contenu pour le formel. Les buts de l'Etat se transforment en buts de la bureaucratie ou les buts de la bureaucratie en buts de l'Etat. La bureaucratie est un cercle d'où personne ne peut s'échapper. »

En développant ce formalisme de la bureaucratie, Marx va exprimer une essence qui déborde de loin la bureaucratie prussienne, et qui touche l'esprit de corps en général, ou plutôt l'esprit de *caste*. La bureaucratie devient ici syno-

nyme de toute caste, ou « ordre », soit les ordres religieux, les hiérarchies mandarinales ou les castes indoues, aussi bien que les corps militaires et civils de tous genres, chaque fois que par leur truchement une « élite » se considère comme la forme exclusive, fermée, cooptée par elle-même, d'un contenu social définitif, stable, « pur », juste ce que nient la démocratie bourgeoise et plus tard le socialisme.

Voici ce portrait : « La bureaucratie est l'Etat imaginaire à côté de l'Etat réel, le spiritualisme de l'Etat. Toute chose a donc deux significations, l'une réelle, l'autre bureaucratique... Mais l'être réel est traité d'après son être bureaucratique, d'après son être irréel, spirituel. La bureaucratie tient en sa possession l'être de l'Etat, l'être spirituel de la société, c'est sa *propriété* privée. L'esprit général de la bureaucratie, c'est le secret, le *mystère*, gardé dans son sein par la hiérarchie, et vers le dehors par son caractère de corporation fermée. » C'est ce passage qui fut cité en 1930 par Rakovsky pour expliquer que l'Etat socialiste était en quelque sorte devenu la « propriété privée » de la bureaucratie, son propre être, bien que la bureaucratie ne tint pas directement en sa possession *l'économie* comme « propriété privée », ce qui faisait de la bureaucratie le formalisme de la propriété d'Etat, socialisée mais centralisée. Rakovsky avait écrit : « D'Etat prolétarien à déformation bureaucratique — comme Lénine définissait la forme politique de notre Etat [au cours de la discussion syndicale de 1921] — nous nous développons en un Etat bureaucratique à survivances prolétariennes communistes. Devant nos yeux s'est formée et se forme une grande classe de gouvernants qui a ses subdivisions intérieures croissantes, qui se multiplie par la voie de la cooptation intéressée, par la nomination directe et indirecte (avancement bureaucratique, système électoral fictif). Comme base d'appui de cette classe originale se trouve une sorte, originale aussi, de propriété privée, à savoir la possession du pouvoir d'Etat. La bureaucratie « possède l'Etat en propriété privée » écrivait Marx. » Voilà ce que Rakovsky écrivait à son tour en s'inspirant de l'analyse de Marx. Voulait-il dire que la bureaucratie pouvait devenir une classe sociale, économique, au sens où la bourgeoisie et le prolétariat sont des classes ? Que, par conséquent, la possession de l'Etat équivalait à la possession de l'économie puisque l'économie était celle de l'Etat ? C'est ce que comprirent certains commentateurs. Mais de toute évidence Rakovsky n'avait pas

dit cela. Ce qu'il vise, c'est une caste, une bureaucratie devenue la « forme » de l'Etat, qui déforme en sa faveur la structure d'un revenu national et profite de sa possession de l'Etat pour en absorber sans contrôle une trop forte proportion ; en somme, une hiérarchie qui se considère comme l'Etat lui-même, et qui se perpétue en vase clos (1). Il est évident que Rakovsky ne précisait pas ici quels sont les rapports entre l'Etat et l'économie, et qu'il voyait avant tout dans la bureaucratie la domination de l'Etat, l'appareil politique dirigeant. Ses rapports avec l'économie sont étroits, mais même dans la société civile bourgeoise la bureaucratie entretient certains rapports avec les « corporations », selon les termes de Hegel et de Marx. La bureaucratie peut se croire « l'esprit » de l'Etat, et même son incarnation ; elle n'en est pas moins liée (dans des rapports d'hostilité et de contrôle, mais aussi comme émanation) aux corporations, aux intérêts économiques, donc aux classes. Dans le socialisme d'Etat, la corporation devient l'Etat lui-même, et pourtant elle s'en distingue dans toute une série de domaines. Elle s'en distingue encore, mais les intérêts économiques sont nationalisés et socialisés, donc disparaissent comme corporations antagoniques, ou comme classes antagoniques, comme propriété privée et intérêt particulier, et dans ce cas la bureaucratie n'est-elle quand même pas réellement, à travers l'Etat (et le Parti) possesseur de l'économie elle-même et de ses revenus ? C'est ce que soutient Trotsky en 1936 : « On ne peut nier que la bureaucratie soit quelque chose de plus qu'une simple bureaucratie ; le fait même qu'elle s'est approprié le pouvoir dans un pays où les moyens de production les plus importants appartiennent à l'Etat crée entre elle et les richesses de la nation des rapports entièrement nouveaux. Les moyens de production appartiennent à l'Etat. L'Etat *en quelque sorte* à la bureaucratie. » C'est dans ce « en quelque sorte » que git

(1) Rakovsky ajoutait cette précision : « Il a fallu une brouille entre les bureaucrates du parti et ceux des syndicats pour que les lecteurs du *Troud* puissent apprendre que le budget des syndicats est de 400 millions de roubles, dont 80 millions vont au traitement du personnel. Combien va-t-il au traitement des appareils du parti, des coopératives, kholkhozes, sovkozes, industries, administrations, avec toutes leurs ramifications ?... Quelle tentation présente pour la bureaucratie la collectivisation intégrale et le rythme accéléré de l'industrialisation, il n'est pas difficile de le deviner. Elle élargirait l'armée des bureaucrates, augmenterait sa part dans le revenu national, et renforçait son pouvoir sur les masses. »

toute la difficulté. La possession et la propriété de l'économique par l'État n'est pas non plus quelque chose de formel. La « propriété socialiste », même dans les textes légaux et constitutionnels, n'est pas quelque chose d'univoque, de définitif, de stable, comme les changements fréquents de statut de la propriété et de la possession agraire le prouvent (kolkhozes, sovkhoses, coopératives, biens d'État et des communes, lopins individuels, etc...). La propriété du sol n'est pas de même nature que celle de l'industrie ; ni le contrôle de la circulation n'est uniforme (marchés multiples, marchés comptables et réels) ; ni la domination sur la répartition. Il y a encore dans le socialisme d'État des « corporations », tenues en laisse il est vrai par la bureaucratie, et dont la bureaucratie est à la fois l'adversaire et le soutien, mais qui s'interposent entre la masse productrice et l'État, entre le travailleur et la bureaucratie, et entre la bureaucratie et l'État — et cela justement parce qu'il y a *un État*, c'est-à-dire autre chose qu'une société socialiste développée, communiste, qui ne peut exister dans une seule nation. La bureaucratie du socialisme d'État a donc sur l'économie des *pouvoirs* qu'elle n'a nulle part ailleurs (sauf quelquefois dans l'économie de guerre capitaliste), mais ces pouvoirs ne sont pas la forme politique d'une propriété économique directe, et ne le deviendront jamais. Car ces pouvoirs trouvent leur limite constante dans deux tendances : la tendance des anciennes propriétés (de type capitaliste) à se reconstituer, surtout à la campagne et dans le commerce, la tendance des « corporations » à se coaguler, à se reformer avec leurs intérêts propres, et à entrer en conflit avec la bureaucratie comme « corporation générale », formalisme d'État, puissance sociale réelle de l'État, hostile aux « corporations » ; et la tendance démocratique des producteurs à réduire le rôle de la bureaucratie et de l'État, à les dissoudre peu à peu dans de nouvelles relations sociales.

Marx développe ensuite le mystère de la bureaucratie d'une façon qui philosophiquement est aujourd'hui pleine d'enseignements ; ce n'est encore qu'une description philosophique, mais cruellement juste, annonciatrice d'une analyse sociologique plus concrète : « l'esprit de l'État, s'il est connu de tous, comme aussi l'opinion publique [c'est-à-dire la démocratie ; ceci est à noter : la bureaucratie est l'adversaire de l'État comme arbitre des corporations et de la démocratie comme dissolution des corporations]

apparaissent donc à la bureaucratie comme une trahison envers son mystère. *L'autorité* est en conséquence le principe de sa science et *l'idolâtrie* de l'autorité est son *senti-ment*. Mais, dans le sein même de la bureaucratie le *spiritualisme* devient un *matérialisme sordide*, le matérialisme de l'obéissance passive, de la foi en l'autorité, du *mécanisme* d'une activité formelle fixe, de principes et d'idées et de traditions fixes. Quant au bureaucrate pris individuellement, le but de l'Etat devient son but privé : *c'est la chasse aux postes élevés, il faut faire son chemin...* L'Etat n'existe plus que sous forme d'esprits bureaucratiques différents et fixes, dont le lien est la subordination et l'obéissance passive. La science *réelle* apparaît comme vide, tout comme la vie réelle apparaît comme morte, car cette science imaginaire et cette vie imaginaire passent pour l'être. Le bureaucrate est donc forcé de se comporter en jésuite vis-à-vis de l'Etat, que ce jésuitisme soit conscient ou inconscient. Mais il est nécessaire que, dès que son opposé est le savoir, il arrive également à la conscience et devienne alors jésuitisme intentionnel ».

Il y a là une esquisse de ce qu'est « l'idéologie » comme « superstructure » ; en somme les fonctionnaires sont partagés entre leur rôle d'emblème, de symbole de l'Etat, de sa forme — et le savoir réel, technique, auquel doit correspondre leur fonction, si elle a une utilité dans l'Etat ; d'où l'importance de la forme et de *l'uniforme* dans la bureaucratie (signes distinctifs, habits, insignes). « Tandis que la bureaucratie est d'une part ce matérialisme sordide, son spiritualisme sordide apparaît en ce qu'elle veut *tout faire*, c'est-à-dire fait de la volonté la cause première, parce qu'elle est un être purement actif et reçoit son contenu du dehors, et ne peut donc prouver son existence qu'en formant et en limitant ce contenu. La bureaucratie a dans le monde un simple objet de son activité. » Ce que Marx apprendra par la suite, c'est que le monde n'est pas un simple objet pour la bureaucratie ; il est aussi *intérêt* direct. Ce n'est pas un rapport philosophique, mais économique, concret, intéressé, et cela sous des formes très diverses selon les régimes. Elle n'est pas « purement » active, mais *impurement* intéressée, soit comme corporation représentante des corporations, soit comme figure de l'Etat. Cela est particulièrement vrai de la bureaucratie juridique ou économique, même dans l'Etat bourgeois ou capitaliste, mais aussi de la bureaucratie militaire, sans parler des anciens ordres

devenus peu à peu parasitaires, comme la noblesse. Comme bureaucratie, l'armée, y compris ses services actifs, combattants, a tendance à être activité pure, activité et autorité absolues, tout comme la police ; mais elle est aussi constituée par une hiérarchie (où se retrouvent les classes sociales, surtout dans les armées de conscription modernes), hiérarchie de plus en plus puissante dans la bureaucratie moderne, parce qu'en elle *l'autorité* trouve par nature son incarnation, son type et sa fonction essentielle — le commandement.

Suivant toujours Hegel, Marx développe alors le complexe bureaucratie-souveraineté. « Lorsque Hegel appelle le pouvoir gouvernemental le côté *objectif* de la souveraineté inhérente au monarque, cela est exact dans le sens où l'Eglise catholique était la *présence réelle* de la souveraineté, du contenu et de l'esprit de la Sainte Trinité. Dans la bureaucratie l'identité de l'intérêt de l'Etat et du but privé particulier est posée de telle façon que *l'intérêt de l'Etat* devient un but privé *particulier* vis-à-vis des autres buts privés. » Cela veut dire que dans la monarchie (en Prusse, mais cela était très vrai déjà sous Louis XIV, dont la puissante bureaucratie — *l'Etat, c'est moi* — ne pouvait pas être « spiritualisée » de la même façon que Hegel spiritualise la bureaucratie prussienne, parce que l'Eglise, la bureaucratie religieuse, en constituait l'esprit véritable, sans préjudice de ses intérêts propres), la bureaucratie ne peut jamais devenir l'incarnation *totale* de l'Etat lui-même, car par rapport au monarque, l'Etat est encore un intérêt « particulier », l'intérêt de l'Etat. Donc, Hegel acceptant la monarchie ne peut supprimer la bureaucratie, mais seulement l'hypostasier, en faire tout juste une « république prêtre ». « La suppression de la bureaucratie, dit Marx, n'est possible que si l'intérêt général devient réellement, et non pas, comme chez Hegel, purement en pensée, dans *l'abstraction*, l'intérêt particulier, ce qui ne peut se faire qu'en ce que l'intérêt *particulier* devient réellement l'intérêt *général*. Hegel part d'une opposition irréelle et n'aboutit en conséquence qu'à une identité imaginaire, mais qui n'est en réalité elle-même qu'une opposition. La bureaucratie est une identité de ce genre. »

On voit ici que le jugement de Marx ne pouvait pas encore être définitif : il envisage la suppression de la bureaucratie par sa dissolution dans la démocratie (l'intérêt particulier devenant l'intérêt général et *vice versa*) ; il

souligne bien que l'opposition ne peut être résolue par des phrases, dans les textes officiels émanant de la bureaucratie elle-même, dans l'abstraction, c'est-à-dire par un jugement de la bureaucratie sur elle-même et des articles vides de la constitution, mais par une action de la « société civile » entière, qui entraîne la fin de l'arbitraire bureaucratique. Mais cette action réelle n'est pas indiquée ici ; elle ne pourra l'être que dans le programme politique — et ce sera celui du communisme dépassant la démocratie libérale et humaniste, et de la *destruction* de la bureaucratie d'Etat. Mais ce programme nécessitera alors une analyse beaucoup plus profonde de la bureaucratie comme pouvoir d'Etat, de classe ou de caste, comme souveraineté déduite de certains rapports de travail et d'appropriation, de production et de distribution ; ce sera le programme de la destruction directe de l'armature bureaucratique de l'Etat bourgeois, et de son remplacement par l'Etat transitoire de la domination ouvrière, de la démocratie militante des producteurs, qui doit évoluer vers sa propre disparition.

Marx discute ensuite le détail de la structure bureaucratique telle que Hegel l'analyse. Hegel justifie simplement « une quelconque des existences empiriques de l'Etat prussien ou moderne (telle qu'elle est et sans y rien changer) » en montrant qu'on y trouve, selon son langage, la « subsumption de l'individuel et du particulier sous l'universel », etc... En somme, Hegel « donne à sa logique un corps politique, il ne donne pas la logique du corps politique », tandis que Marx donnera lui-même plus tard la politique du corps logique, c'est-à-dire le programme de la destruction de l'Etat. Il discute ainsi des rapports entre corporations, commune et gouvernement, les nominations et élections mixtes, la composition des conseils du gouvernement, des délégués de l'Etat.

Quant à la possibilité qu'a chaque citoyen de devenir fonctionnaire, Marx remarque : « Cette possibilité qu'a chaque citoyen de devenir fonctionnaire de l'Etat est le second rapport affirmatif entre la société civile et l'Etat, la seconde identité. Elle est de nature fort superficielle et dualiste. Tout catholique a la possibilité de devenir prêtre (c'est-à-dire de se séparer des laïcs aussi bien que du monde). La prêtrise s'en oppose-t-elle moins au catholique comme une puissance extérieure ? La possibilité donnée à chacun d'acquérir le droit d'une autre sphère prouve simplement que *sa propre sphère* n'est pas la réalité de ce

droit. » Ainsi, que le roturier ou le paysan *puisse* devenir fonctionnaire de l'État signifie simplement que c'est *en quittant* son état de roturier ou de paysan qu'il pourra devenir fonctionnaire, et non *en tant que* roturier, paysan ou juriste. La bureaucratie continue ainsi à le dominer de l'extérieur et à lui imposer sa « sphère ». La démocratie devrait résoudre cette opposition en permettant à chacun de participer aux fonctions d'un État « à bon marché » sans cesser d'être le *particulier* qu'il est, l'homme d'une situation, d'une profession, d'un milieu donnés : « Dans le véritable État, il ne s'agit pas de la possibilité pour chaque citoyen de se consacrer à l'état général considéré comme état particulier [la bureaucratie], mais de la capacité de l'état général d'être vraiment général, c'est-à-dire l'état de tout citoyen [la démocratie] ». On voit le caractère assez illusoire de cette dernière formule, qui tient à l'absence de précision dans la question de la structure de classe de l'État et à la séparation qu'elle suppose entre l'exercice de la souveraineté et la fonction sociale-professionnelle. Mais en même temps on y trouve l'intuition de ce que Marx, comme tous les socialistes de son temps, désire et pressent, ce qu'il préconisera plus tard à propos de la Commune : un État où chacun, assuré d'un état particulier d'ailleurs variable, de sa situation particulière comme membre utile de la société, comme « corporation », sera en même temps citoyen à plein droit, c'est-à-dire fonctionnaire possible, électeur et éligible, révocable à tout moment, élément permanent et interchangeable de la démocratie ouvrière, celle que Lénine a aussi décrite et qui ne peut prendre vie que sur les débris de la bureaucratie formaliste et oppressive de la bourgeoisie, de l'appareil distinct, pesant, coûteux et dominateur des cadres ossifiés, qui maintiennent la classe salariée dans la servitude. Marx fait la même remarque à propos des concours, des examens, du mandarinat : « la « liaison » de la « fonction publique » et de « l'individu », ce lien objectif entre le savoir de la société civile et le savoir de l'État, l'examen n'est rien d'autre, dit-il, que le *baptême bureaucratique du savoir*, la reconnaissance officielle de la *transsubstantiation* du savoir profane en savoir sacré (il est bien entendu, dans tout examen, que l'examineur sait tout). »

Mais Hegel admet pourtant que la société civile a besoin de protection contre les abus de la bureaucratie.

D'après lui, il y a deux ordres de protection ; mais que valent-ils ?

« 1. La « *hiérarchie* » de la bureaucratie. Le *contrôle*. C'est-à-dire que l'adversaire a lui-même pieds et poings liés, et que, s'il est marteau vers le bas, il est enclume vers le haut. Mais où est la protection contre la *hiérarchie* ? Le moindre mal est, il est vrai, supprimé par le mal plus grand dans ce sens qu'il disparaît devant lui. » En somme, la hiérarchie sert surtout à « protéger » ceux qui sont en haut, au sommet, et non ceux qui sont en bas, les « enclumes ». Il en est ainsi dans tout appareil bureaucratique. C'est le problème dit « de la circulation des élites » et du « contrôle par la masse » (1). Mais la structure rigide et extérieure de la hiérarchie tend toujours à en empêcher le contrôle par la masse, la base ; car la hiérarchie bureaucratique a tendance, lorsqu'elle est en possession de l'Etat, à se reproduire jusque vers le bas, là où existe la moindre *parcelle* de l'autorité, jusqu'au *logis*, en niant ainsi jusqu'à la racine la possibilité pratique de la critique et de la compétition. Ce fait est surtout frappant dans la bureaucratie militaire, policière, celle de « l'Intérieur » ; la forme culminante s'en est trouvée dans le fascisme (Mussolini appelait même ses fonctionnaires des *hiérarques*). L'Eglise aussi a sa hiérarchie, où l'on obéit toujours de haut en bas. Sous une autre forme, la même chose se produit dans le « parti ouvrier unique », le parti bureaucratique devenu l'armature de l'Etat, où la *tête* est exempte de critiques venues des « enclumes », sauf quand elle tombe sous le couperet — sur décision d'une autre tête. Dans la hiérarchie, la démocratie trouve sa première limite négative.

Seconde garantie : « *Le conflit*, le conflit non résolu entre la bureaucratie et la corporation. La *lutte*, la *possibilité de la lutte*, voilà la garantie contre la défaite. » Ici, Hegel vise la lutte des corporations bourgeoises, donc des maîtres de la vie économique et sociale, contre les fonctionnaires d'autorité, lutte qui peut se poursuivre grâce aux garanties des « institutions de la souveraineté d'en-haut, ce par quoi Hegel entend à nouveau la hiérarchie ». La résistance des « corporations », de la société civile, à la bureaucratie peut traduire, dans la période d'ascension de la bourgeoisie

(1) Développé plus récemment par Pareto et Michels, qui ont estimé inévitable la renaissance d'une bureaucratie, même dans la démocratie la plus poussée.

libérale, un mélange de besoins démocratiques au point de vue de l'économie concurrentielle, et d'exigences propres aux intérêts privés, égoïstes, du point de vue technique et économique. L'entrepreneur veut la liberté d'action contre les tracasseries du fonctionnaire, contre l'Etat et sa réglementation, son « formalisme ». Il veut échapper au fisc, aux contraintes du service militaire, aux recensements et enregistrements, aux empiétements du représentant de l'Etat, aux impôts et prestations diverses, au « dirigisme ». Et cette tendance est devenue la hantise des écoles libérales à l'époque de « l'Etatisation » de l'économie, de la constitution du secteur public. (Cf. par exemple *La Bureaucratie* de von Mises, où sont exposés tous les inconvénients, les méfaits, les ravages de la bureaucratie dans la vie du capitalisme concurrentiel, dans la vie des « corporations » et de toute la société civile — et où l'auteur prend les conséquences pour la cause.)

Mais cette résistance, cette ressource qu'offre le conflit comme garantie vis-à-vis de la bureaucratie sont balancées par la crainte d'élargir le champ de cette lutte aux corporations *d'en bas*, aux « états » populaires, aux prolétaires salariés, pour qui la bureaucratie de l'Etat n'est pas seulement le « formalisme » de l'Etat, mais son instrument répressif, son bras séculier. Car, si les « corporations », les intérêts capitalistes et bourgeois, sont hostiles à la bureaucratie pour ce qui les concerne, pour la défense de leurs propres intérêts privés, c'est-à-dire à la partie de l'Etat dont le contrôle leur échappe plus ou moins par nature dans l'application, ils ont recours à elle et en implorent le secours chaque fois que celle-ci contribue à maintenir l'ordre dans la masse des prolétaires, des salariés, des exploités. Comme délégué du Maître, le bureaucrate est bien venu, il est le janissaire loué pour sa fidélité aveugle. Mais s'il fait mine de protéger l'Esclave ou le travail de l'esclave, il est la planche pourrie, le reflet corrompu de l'Etat dégradé. Le conflit des intérêts bourgeois, de la société civile et de la bureaucratie n'est donc pas une garantie sérieuse pour la masse des travailleurs contre cette même bureaucratie. Si les travailleurs défendant leurs propres revendications peuvent bénéficier de ce conflit, c'est alors parce qu'ils agissent directement sur le contenu de la société civile comme contenu réel de la bureaucratie, et non sur son formalisme ; sur leurs propres conditions matérielles d'existence (salaires, temps de travail, logement, éducation, etc...)

et non sur les « droits » de la bureaucratie ; sur le fait plutôt que sur le droit, sur le contenu de l'Etat et non sur sa forme ; bref, qu'ils ne se bornent pas à revendiquer la démocratie dans l'Etat, mais vont jusqu'à lutter pour la démocratie *contre* l'Etat (des oppresseurs). C'est ainsi que les garanties, si elles sont réelles, mènent à la destruction de la bureaucratie, à la révolution, comme Marx l'admettra bientôt, et non à sa « conquête », son aménagement en fonction de « l'intérêt général », de l'Etat lui-même.

Cette dialectique se présente sous un jour assez différent dans le socialisme d'Etat, et de façon plus complexe, car la sphère des « corporations », des « états », et même des classes telles qu'elles existent dans le capitalisme concurrentiel, est dissoute. La sphère de l'Etat embrasse plus ou moins directement toutes ces déterminations de la société civile, ou plutôt toutes les distinctions de classe et les comprime en une seule ; la bureaucratie a tendance à s'y libérer de tout contrôle, et par conséquent à « libérer » les citoyens de toute garantie. Pourtant, l'excès mène ici à la crise. Car si la bureaucratie d'Etat domine l'économie tout entière et supprime en principe le « conflit » comme ressort essentiel du progrès social, par le plan et la police, c'est-à-dire avec le fonctionnaire de l'économie et de l'ordre social, elle ne peut pourtant pas maîtriser aussi facilement des contradictions d'un autre genre, qui la menacent constamment de retomber dans la voie antérieure. Pour son propre maintien comme appareil régnant, comme hiérarchie tutrice et emblématique de l'Etat, comme défenseur attitré de la « propriété sociale », la bureaucratie au pouvoir se contraint elle-même à un conflit interne périodique. Les oppositions sociales dont la manifestation est rendue impossible contre la bureaucratie et le pouvoir d'Etat sont reportées à l'intérieur de celle-ci, d'où il leur redevient possible de pénétrer dans la vie économique et sociale tout entière jusqu'à ce que la *volonté ouvrière* reparaisse sur son terrain primitif. Avec le développement de la productivité du travail, de la sphère des besoins sociaux et individuels, de la satisfaction des besoins, la bureaucratie qui *représente* « tout » trouve sa limite dans l'existence du travailleur et du citoyen qui *sont* tout. Née de la suppression des antagonismes essentiels de la société civile engendrés par le capital privé, la bureaucratie omni et ultrapotente crée de nouveaux types d'antagonismes sans parvenir à maîtriser réellement d'autres oppositions plus

traditionnelles (entre agriculteurs et ouvriers, entre ouvriers et *intelligenzia*, entre cultivateurs et fonctionnaires). C'est d'ailleurs cette impuissance qui est sa propre raison d'être et sa propre justification permanente. Comme caste, la bureaucratie d'Etat unit les aspects formels et réels, abstraits et concrets, de la souveraineté qu'exerce sur elle la société civile. Pouvoir réel et absolu, elle est quand même puissance discutée parce qu'elle se distingue de la société du moment qu'elle la représente. Plus son pouvoir est total, plus aussi il tend à se nier, à se dissoudre, comme l'Etat lui-même. Au contrôle *sur* elle par les « corporations » et états travailleurs, productifs, la bureaucratie substitue le contrôle en son propre sein, qui n'est pas fait de modération et de prudence dans le jugement, d'équilibre et de respect de l'individu dans les décisions, mais au contraire, de violence et d'hostilité radicales, car c'est une totalité en lutte avec elle-même. Son contrôle sur elle-même se traduit par l'élimination, comme l'organisme réagit au poison en l'expulsant ou en succombant.

Pourtant, la bureaucratie comme « formalisme » de l'Etat diffère sérieusement de son existence comme *formalisme de l'économie* justement parce que l'économie ne peut jamais être pur formalisme, et que l'Etat ne peut jamais être totalement identifié à l'économie. L'économie n'est pas le pouvoir et l'Etat, mais la *source* du pouvoir et de l'Etat ; source vivante, active, dont le principe est le *travail*. C'est à partir de l'appropriation et de l'aliénation des produits du travail que s'élaborent toute l'économie et toute la société. Et le travail ne peut jamais susciter directement son propre formalisme, car en tant que *transformation*, il est la négation essentielle du formalisme. (Il ne faut pas confondre l'abstraction du travail, le travail abstrait, avec un « formalisme » du travail, car en tant que pratique universelle ou déterminée, sous quelque forme qu'on le conçoive, le travail réel ne peut jamais être une apparence formelle.) Il ne le peut que médiatement, sous la forme de la constitution, des lois et de l'Etat, qui lui imposent un cadre qui est son opposé, son illusion et souvent son mensonge. Par conséquent, partout où se manifeste *l'arbitraire* de la bureaucratie, c'est que l'Etat recouvre une opposition plus ou moins forte entre les « intérêts particuliers » et l'intérêt particulier de la bureaucratie qui s'arroe le titre d'intérêt général. Tant qu'existe l'Etat, existe une bureaucratie ; un « formalisme » de l'Etat est

donc toujours possible, mais un formalisme de l'économie d'Etat est une illusion, une impossibilité, sinon précisément par la médiation de l'Etat. Car l'économie (la société civile de Hegel) est essentiellement la sphère du travail et du partage social de ses produits. Comme rapport industriel avec la nature et opposition sociale de l'homme à l'homme, le travail ne peut comporter directement sa propre « bureaucratie », son propre formalisme. Il faut toujours que ce rôle soit rempli par l'Etat. C'est pourquoi la technique et les techniciens, pas plus que les ouvriers, ne peuvent devenir par eux-mêmes, directement, comme gérants opérationnels du travail et de la production, l'administration formelle ni la puissance réelle *de l'Etat*. Ils ne peuvent être qu'une « corporation » dans l'Etat, tout comme les autres corporations, et non les fonctionnaires, la bureaucratie proprement dite de l'industrie, même s'il s'agit de l'industrie d'Etat.

C'est ce que savaient fort bien Saint-Simon, pour qui la société industrielle *accomplie* des producteurs fait *disparaître* l'Etat, et Lénine qui insistait à l'inverse, dans la perspective de la domination transitoire du prolétariat, pour que les « corporations » (syndicats, comités d'usine, etc...) conservent une autonomie nécessaire *dans l'Etat* et au besoin contre lui, puisque celui-ci s'avérait encore indispensable. Car l'économie dans le cadre de l'Etat, étant par cela même une économie conservant des oppositions qui doivent être réduites par l'autorité, ne peut pas être une économie de démocratie achevée, réelle, un communisme ; si elle est une économie de l'Etat, elle est une économie dans l'Etat. Comme communisme réalisé, le travail serait débarrassé de tout « formalisme » d'Etat, de toute bureaucratie, car il n'existerait plus comme « travail », mais comme « activité ». Mais comme source d'une économie à demi ou tout à fait socialisée dans l'Etat, le travail reste la source d'un pouvoir distinct de lui-même, d'une bureaucratie, d'un formalisme qui est une illusion ; mais qui n'est pas lui-même ce formalisme.

Ainsi donc, d'un côté la bureaucratie moderne, comme domination sur l'économie, comme garant de la possession collective-étatique, n'est que volonté inachevée de « formalisme économique », de suppression des conflits, et absorbe en elle-même ce qui ne peut être supprimé de ces conflits. Et de l'autre côté, comme Etat, elle est la preuve vivante que l'économie est encore la source d'aliénations multiples,

qui exigent justement l'existence d'un Etat. Encore une fois, l'exigence logique se heurte à des oppositions réelles.

Mais on objectera : *si le peuple est souverain*, si le travailleur est son propre maître, c'est-à-dire si la démocratie est socialiste et ouvrière, la bureaucratie, comme simple administration, n'est-elle pas une possibilité en dehors de l'existence d'un Etat ? A cette question nous ne sommes pas encore en état de répondre en suivant la critique de Hegel par Marx. Nous reviendrons donc maintenant à ce que Marx dit de la conception hégélienne du *pouvoir législatif*, qui comprend la *représentation des intérêts et du peuple*, c'est-à-dire l'essence même de la démocratie, tels que Marx se les représentait en 1842.

3. *La représentation du peuple.*

Le pouvoir souverain réside dans le monarque, le Prince. Mais ce pouvoir doit s'exprimer par des *lois*, qui ne le limitent pas, mais le développent, l'expriment. Or, d'après Hegel, le pouvoir législatif présuppose les lois, la constitution. Le pouvoir législatif est constituant, mais il suppose une constitution. *Voilà la collision !* dit Marx. Le pouvoir législatif est-il dans la loi ou *hors la loi* ? Les subtilités de Hegel ne le sortiront pas de ce dilemme, et c'est ce qui fait la force de Hegel, car il a ainsi décrit l'état de choses réel, existant. « L'opposition subsiste entre la *constitution* et le *pouvoir législatif*. L'*activité de fait* et l'*activité légale* du pouvoir législatif, Hegel les a définies comme contradiction, ou encore comme la contradiction entre ce que le pouvoir législatif doit être et ce qu'il est vraiment, entre ce qu'il croit faire et ce qu'il fait vraiment » (1). Hegel fait appel pour supprimer cette contradiction au *progrès*, à l'ajustement progressif du pouvoir constituant et des lois ; il y a « transformation d'un état de choses ». Mais pour que ce progrès soit une vérité, il faudrait que le pouvoir souverain soit celui du peuple, et non celui du monarque : « pour que l'homme fasse consciemment ce que la nature de la chose le force à faire sans cela inconsciemment, il est nécessaire que le mouvement de la constitution, que le *progrès devienne le principe de la constitution*, que le représentant réel de la constitution, le peuple, devienne donc le principe de la constitution » (2). Bien posée, la question

(1) *Ibid.*, p. 118.

(2) *Ibid.*, p. 121.

est tout simplement la suivante : le peuple a-t-il le droit de se donner une nouvelle constitution ? « La réponse ne peut qu'être absolument affirmative, la constitution, dès qu'elle a cessé d'être l'expression réelle de la volonté populaire, étant devenue en fait une illusion. » A cette première opposition entre la constitution et le pouvoir législatif s'en ajoute une seconde entre pouvoir législatif et pouvoir gouvernemental, entre la loi et l'exécution. « L'Etat constitutionnel est l'Etat dans lequel l'intérêt de l'Etat n'existe, en tant qu'intérêt réel du peuple, *que* formellement, mais existe comme une forme déterminée à côté de l'Etat réel ; l'intérêt de l'Etat a repris ici *formellement* de la réalité en tant qu'intérêt du peuple, mais il ne doit également avoir que cette *réalité formelle*. Il est devenu une formalité, le *haut goût* de la vie populaire, une *cérémonie*. L'élément *constituant* est le mensonge *sanctionné, légal* des Etats constitutionnels, disant que *l'Etat est l'intérêt du peuple* ou que *le peuple est l'intérêt de l'Etat*. Ce mensonge se dévoilera dans le *contenu*. Il s'est établi comme pouvoir *législatif*, précisément parce que le pouvoir législatif a comme contenu l'universel, est *davantage* chose de savoir que de volonté, la *force métaphysique* de l'Etat, tandis que le même mensonge en tant que force gouvernementale, etc... devrait ou bien se résoudre tout de suite ou se transformer en une vérité » (1).

Mais pour Hegel, « le peuple », c'est seulement l'ensemble des « états » (*Stände*), c'est-à-dire les différentes catégories de la population (noblesse, bourgeoisie, paysans, ouvriers, juristes, etc..., c'est-à-dire professions et statuts) qui constituent la société civile. La société civile est distincte et opposée à l'Etat, les Etats à l'Etat. L'hostilité des états à l'Etat et sa bureaucratie est une « triste erreur », dit Hegel — « triste vérité », répond Marx. « Ce qui fait la signification propre des états, dit Hegel, c'est que par eux *l'Etat entre dans la conscience subjective du peuple* et que celui-ci commence à y avoir part. » Ce qui est exact, note Marx, à condition de voir que c'est un *commencement* de participation du peuple à l'Etat, et que le peuple y sent immédiatement l'Etat comme quelque chose d'extérieur. Les états sont un intermédiaire entre le gouvernement et le peuple qui n'est qu'une somme de sphères particulières et d'individus, et qui sans eux formerait seulement une

(1) *Ibid.*, p. 137.

foule, une masse et serait l'expression « inorganique de la pensée et de la volonté et un simple pouvoir massif vis-à-vis de l'Etat organique ». Les états unissent le gouvernement et le peuple, mais alors ils sont aussi la contradiction de l'Etat et de la société civile dans l'Etat. Les états jouent ainsi, estime Hegel, un rôle médiateur et en même temps modérateur du pouvoir souverain extrême, arbitraire. Mais alors, « le pouvoir souverain, ou bien cesse aussi réellement d'être l'extrême du pouvoir souverain... il devient un *pouvoir apparent*, un symbole, ou bien il ne perd que *l'apparence* d'arbitraire et de simple autorité souveraine ». C'est qu'en effet les états jouent ce double rôle : les états sont d'une part le peuple « en miniature » contre le gouvernement, et de l'autre le gouvernement « amplifié » contre le peuple — opposition et conservation. Il en résulte que dans les états le peuple n'est pas *véritablement représenté* ; malgré les états, la vie civile et la vie politique, le peuple et l'Etat, restent séparés et opposés. La médiation est illusoire. Cette séparation est d'ailleurs une conquête de l'Etat moderne, alors qu'elle n'existait pas au moyen âge, c'est-à-dire dans la société féodale où les états exprimaient directement leur existence politique, où l'état était l'Etat. C'est pourquoi la séparation des états civil et politique exprime le vrai rapport de la société moderne civile et politique. La définition des « états » n'est donc plus la même au moyen âge et dans la société moderne, car l'état privé est maintenant l'opposé de l'état général, il est l'état non-politique, auquel l'existence politique, le pouvoir constituant est refusé ; chacun des individus qui le compose n'est pas un citoyen, mais un membre d'une communauté élémentaire, fondée sur l'intérêt particulier et non sur l'intérêt général : « le citoyen de l'Etat et le citoyen simple membre de la société civile sont séparés » (1). Dans le même individu réel il y a dédoublement : il dépend à la fois de « l'organisation *bureaucratique* », c'est-à-dire d'une « détermination formelle extérieure de l'Etat opposé, du pouvoir gouvernemental », et de l'organisation sociale. Pour devenir citoyen de l'Etat, il faut donc qu'il sorte de son existence sociale, qu'il s'abstraie des « communautés uniquement existantes », de la société civile auxquelles il appartient, et qu'il participe à l'Etat comme *pur individu* ;

(1) *Ibid.*, p. 161.

c'est comme individu qu'il devra participer au pouvoir législatif. Comme individu citoyen de l'Etat, il niera alors son existence dans la société civile, comme intérêt privé. Encore une fois, la séparation de l'individu social et de l'Etat est le fondement de l'Etat moderne. Traduisons en un langage que Marx utilisera plus tard : l'existence de classes antagonistes est le fondement de l'Etat. Les membres de la société civile sont *aliénés dans l'Etat*.

A tous ces cercles abstraits, qui expriment des contradictions réelles, Marx substitue une déduction historique. Les *états politiques* sont devenus des *états sociaux*, de sorte que les membres du peuple, égaux dans le ciel politique, « sont inégaux dans l'existence terrestre de la *société* » (1). C'est la *monarchie absolue* qui fut le premier instrument de cette transformation. La bureaucratie de la monarchie fit prévaloir l'idée de l'unité de l'Etat contre les différents états constitutifs de la société féodale, et dont chacun se considérait comme un Etat dans l'Etat. Cependant, « à côté même de la bureaucratie du pouvoir gouvernemental absolu, la *distinction sociale* des états restait néanmoins une distinction politique, *politique* à l'intérieur et à côté de la bureaucratie du pouvoir gouvernemental absolu. Ce ne fut que la Révolution française qui acheva la transformation des *états politiques* en *états sociaux*, ou, en d'autres termes, fit des *différences d'état* de la société civile de simples différences sociales, des différences de la vie privée, sans importance dans la vie politique... » « *L'Etat*, au sens médiéval du mot, ne subsiste plus qu'à l'intérieur de la bureaucratie même, où la position civile et la position politique sont immédiatement identiques. La société civile s'y oppose comme *état privé*. La différence des états n'est plus ici une différence du *besoin* et du *travail* en tant que corps autonome. La seule différence générale, *superficielle et formelle*, qui existe encore ici, c'est la différence entre la *ville et la campagne*... L'argent et l'instruction sont les critères principaux. » Les états sont donc de plus en plus abstraits. Ils n'ont comme principe ni le besoin, qui est un élément naturel, ni la politique : « c'est une division de masses qui se forment en passant et dont la formation est elle-même une formation arbitraire et *non pas* une organisation ».

Pour tout dire, les états ne sont ni des corps politiques ni des classes économiques. D'ailleurs, il y a une masse qui

(1) *Ibid.*, p. 166.

ne s'y intègre pas, celle des non-possédants, du prolétariat, et c'est justement elle qui va constituer l'antithèse nécessaire de la société bourgeoise, de la société civile. En effet, « le manque de biens (c'est-à-dire de propriété) et l'état de travail immédiat, l'état de travail concret, forment moins un état de la société civile que le terrain sur lequel reposent et se meuvent les cercles de cette société... L'état actuel de la société montre sa différence de l'ancien état de la société civile rien que par le fait qu'il n'est pas, comme jadis, quelque chose de commun, une communauté tenant l'individu, mais qu'il est pour une partie de la contingence, pour une partie du travail, etc... de l'individu, que celui-ci se tienne ou non à son état ; c'est un *état* qui n'est à son tour qu'une détermination *extérieure* de l'individu et ne se rapporte pas non plus à lui comme une communauté objective organisée d'après des lois fixes et ayant des lois fixes... Un commerçant appartient à un autre état, à une autre *position sociale* que l'autre commerçant. Tout comme la société civile s'est séparée de la société politique, la société civile s'est, dans son propre sein, divisée en *l'état* et en *situation sociale*, malgré toutes les relations entre les deux ». Bref, « la société civile actuelle est le principe réalisé de *l'individualisme* ; l'existence individuelle est le but final : activité, travail, contenu, etc... ne sont *que* des moyens » (1). La constitution des états prônée par Hegel est donc ou bien une simple tradition du moyen âge, ou bien une tentative de rejeter partiellement, « dans la sphère politique même, l'homme dans les limites étroites de sa sphère privée ». Figé dans son état, l'individu se sépare de la société, et se sépare de son propre être comme individu ; mais les temps modernes, la civilisation, la société bourgeoise font l'inverse : elles séparent l'être *concret* de l'homme de lui-même comme un être purement extérieur, matériel et ne prend pas le contenu de l'homme pour sa véritable réalité ; elle ne considère que l'individu politique comme citoyen. Sous la forme féodale ou sous la forme bourgeoise, l'individu qui travaille et ne possède pas se trouve donc rejeté de la société, et l'opposition entre la société civile et l'Etat reste entière, malgré les médiations « d'états » que Hegel imagine entre eux : « entre deux extérieurs réels il ne peut y avoir de médiation, précisément parce que ce sont des extérieurs réels. Ils

(1) *Ibid.*, p. 169.

n'ont du reste pas besoin de médiation, car ils sont de nature contraire... L'un n'a pas dans son propre sein les aspirations, les besoins, les anticipations de l'autre » (1). Il n'y a pas entre eux les éléments d'un rapport d'identité, mais une contradiction dialectique réelle.

Marx saisit ici une fois de plus l'occasion de définir ce qu'il entend par une contradiction dans la réalité, toute différente des oppositions de Hegel qui sont des déterminations logiques. Il y a des heurts réels et non des principes médiatisés, et par conséquent il y aura des résultantes pratiques, actives, et non des conciliations verbales. Il n'y a pas opposition des « éléments du principe de souverain et du principe de l'élément constituant, etc. ; au fond, il y a « l'antinomie de l'*Etat politique* et de la *société civile*, la contradiction de l'*Etat politique abstrait* avec lui-même. Le pouvoir législatif est la révolte *posée* » — c'est-à-dire déclenchant son moment contraire. L'erreur de Hegel est toujours la même : il prend « la contradiction du phénomène comme unité dans l'être, dans l'idée, alors que cette contradiction a comme essence quelque chose de plus profond, à savoir une contradiction essentielle, comme par exemple la contradiction du pouvoir législatif en lui-même n'est que la contradiction de l'Etat politique avec lui-même, donc aussi de la société civile avec elle-même... La possibilité de l'opposition existe partout où des volontés différentes se rencontrent » (2).

Hegel essaye de montrer sur l'exemple des paysans, qu'il appelle l'état de la moralité naturelle, la possibilité pour un état de la société civile de constituer la médiation nécessaire. Cette possibilité est due chez les paysans à la vie de famille et à la propriété foncière ; grâce à elles l'état de paysan « a de commun avec l'élément souverain un vouloir basé sur *soi* et aussi la détermination naturelle que l'élément *souverain* contient en soi ». Mais cela fait du paysan, chef de famille et possesseur de bien-fonds, un « roi patriarcal » et non un roi constitutionnel moderne, c'est-à-dire un souverain qui « mettra en avant le père ou l'enfant, le maître et le valet, là où il s'agit de l'Etat poli-

(1) *Ibid.*, p. 183.

(2) *Ibid.*, p. 188-189.

tique, de la *qualité de citoyen de l'Etat* » (1). En fait, le vouloir du paysan n'est pas basé « sur soi-même », comme le veut l'idéalisme de Hegel, mais tout simplement sur sa propriété foncière. Quant à la vie de famille, le fait qu'elle soit la base de l'existence générale de la classe paysanne « semble plutôt la rendre inapte à la plus haute tâche politique » — et d'ailleurs la famille est la « moralité naturelle des autres états aussi, ceux de la classe bourgeoise de la société civile comme ceux de la classe paysanne » (2). Voilà donc le contenu réel de la logique de Hegel : la plus haute *synthèse* de l'Etat politique n'est rien d'autre que la synthèse de la propriété foncière et de la vie de famille !

La propriété foncière, renforcée par l'institution du majorat, rend le propriétaire foncier plus indépendant de la fortune de l'Etat, et par conséquent le rend plus apte à son service ; elle l'oppose, selon les termes de Hegel, à « l'insécurité de l'industrie, de la soif du gain et de la variabilité de la possession en général » — à « l'état des métiers en tant qu'il dépend du besoin et est tributaire du besoin ». La propriété foncière, et non le travail, est ainsi le fondement de l'état le plus important de la société civile, et comme telle se différencie de la *fortune* (qui est le mal). La propriété foncière est le type le plus élevé de la propriété, tandis que la propriété née du travail industriel, du besoin de la société, dépend de la « fortune sociale », de la « propriété sociale », y participe, et dépend par conséquent de « la forme », qui est « le hasard de la volonté ». Par conséquent, c'est le sentiment de la propriété foncière privée qui devient le sentiment politique le plus élevé, surtout parce que le majorat le rend inaliénable dans la famille et en fait « le superlatif de la propriété privée, la propriété privée souveraine ». Le rapport de la propriété privée et de l'Etat est donc en réalité le suivant, dit Marx : « Quel pouvoir l'Etat politique exerce-t-il sur la propriété privée dans le majorat ? Celui d'être *isolé* de la famille et de la société, celui d'arriver à sa *propre autonomisation abstraite*. Quel est donc le pouvoir de l'Etat politique sur la propriété privée ? *Le propre pouvoir de la propriété pri-*

(1) *Ibid.*, p. 195.

(2) *Ibid.*, p. 195. C'est Marx qui emploie ici les termes de *classe bourgeoise* et *classe paysanne*. Nous reviendrons plus loin sur l'élaboration de la notion de classe à partir de celle « d'état ». Marx a repris cette critique dans une note du Livre III du *Capital*.

vée, son être amené à l'existence. Que reste-t-il à l'Etat politique en opposition à cet être ? *L'illusion* de déterminer là où il est déterminé. Il brise, il est vrai, la *volonté de la famille et de la société*, mais uniquement pour donner l'existence à la *volonté de la propriété privée qui n'a ni famille, ni société*, et reconnaître cette existence comme l'existence suprême de l'Etat politique, comme l'existence *morale (ou sociale) suprême* » (1). Cette discussion sur le majorat dans la propriété foncière, que Marx développe longuement, est fort instructive de la façon dont Marx critique Hegel. La défense du majorat par Hegel lui avait été reprochée par beaucoup de ses disciples et par les hégéliens de gauche comme une inconséquence, une concession trop pleine de tact envers une institution féodale qui perdurait dans la monarchie moderne. Marx montre au contraire que cette conséquence, cet illogisme, sont pleins de sens positif et ont leur propre logique à condition que l'on retourne le rapport établi par Hegel. Le fait réel, c'est la propriété foncière privée ; comme telle, l'Etat lui est soumis ; mais l'Etat moderne veut la propriété totalement aliénable parce qu'il est l'Etat d'une société civile fondée sur le besoin social, la fortune sociale (la production industrielle), et à cette « corruption », le majorat oppose toute la force de la propriété privée inaliénable, qui, comme telle, apparaît encore plus représentative du contenu réel de l'Etat. La propriété est inaliénable dans l'Etat, sinon dans l'individu, elle est « l'existence suprême de l'Etat politique ». Le majorat signale donc non une inconséquence, mais une conséquence de la structure réelle de la société fondée en définitive sur la propriété privée et non sur le travail, sur la satisfaction du besoin, c'est-à-dire sur l'existence du besoin social. Loin d'être une entrave au droit privé, le majorat apparaît au contraire comme « la liberté du droit privé qui s'est débarrassée de toutes les entraves sociales et morales ».

Hegel dit que toute propriété est aliénable, sauf celle de sa propre personne et des biens qui la constituent. Dans le majorat la propriété foncière devient donc une personne inaliénable. Mais si c'est la propriété qui est inaliénable, c'est la personne qui devient aliénable : « *L'inaliénabilité* » de la *propriété privée* est en même temps « *l'aliénabilité* » du *libre arbitre général et de la moralité sociale*. » La

(1) *Ibid.*, p. 205.

volonté ne possède plus, elle est possédée. « Tandis que pour Hegel, dans le *droit privé*, l'*aliénabilité* et la dépendance de la propriété privée par rapport à une volonté *commune* en constitue le *vrai idéalisme*, inversement la souveraineté imaginaire d'une propriété indépendante est dans le *droit public*, célébrée au contraire de l'insécurité de l'industrie, de la soif du gain, de la variabilité de la propriété, de la dépendance vis-à-vis de la fortune de l'Etat. » Quel Etat, qui ne peut même pas supporter l'idéalisme du droit privé ! Quelle philosophie du droit, où l'indépendance de la propriété privée n'a pas le même sens dans le droit privé que dans le droit public ! « Comparée à la *stupidité grossière* de la propriété privée indépendante, l'insécurité de l'industrie est élégiaque, la soif du gain pathétique (dramatique), la variabilité de la propriété un fait sérieux (tragique), la dépendance de la fortune publique morale. Bref, dans toutes ces qualités le *cœur humain* palpite dans la propriété, c'est la dépendance de l'homme vis-à-vis de l'homme. Quelle que soit sa nature en soi et pour soi, elle est *humaine* vis-à-vis de l'esclave qui se croit libre, parce que la sphère qui le limite n'est pas la société, mais la glèbe ; cette volonté est libre parce qu'elle a comme seul contenu la *propriété privée* » (1). L'ironie de Marx est ici profonde, et l'on pressent la voie dans laquelle il critiquera bientôt radicalement la propriété privée.

Il faut maintenant examiner la représentation, la délégation du pouvoir. Hegel oppose la participation au pouvoir législatif qui provient des droits de la naissance, à celle qui provient « du hasard d'une élection ». Comme si l'élection, dit Marx, « le produit conscient de la confiance des citoyens, n'était pas, avec le but politique, dans un rapport bien autrement nécessaire que le hasard physique de la naissance » (2). Hegel tombe ainsi de son spiritualisme politique dans le matérialisme le plus grossier. Si les droits de la naissance assurent la participation aux plus hautes fonctions de l'Etat, cela veut dire que celui-ci prend une *réalité animale* : « la nature se venge sur Hegel du mépris qu'il lui a témoigné ». Quant à la « partie mobile de la société », la société civile bourgeoise qui ne doit rien à la naissance, elle peut aussi, d'après Hegel, avoir des délégués, mais par l'intermédiaire des états, et non comme masse

(1) *Ibid.*, p. 209-210.

(2) *Ibid.*, p. 215.

amorphe, atomistique, ou grâce au principe des deux chambres, qui sont au fond l'expression de deux réalités sociales. Le pouvoir législatif de l'Etat ne représente donc jamais la société comme « tout », comme démocratie. Dans la démocratie, « tous » doivent être représentés en tant qu'ils font partie de l'Etat. Le nombre n'y change rien. Il ne s'agit pas de savoir si c'est par des délégués que la société civile doit exercer le pouvoir législatif (qui n'est d'ailleurs que le pouvoir théorique, tandis que le pouvoir gouvernemental est le pouvoir pratique), ou si tous doivent y participer individuellement, mais il s'agit de *l'extension* et de la généralisation aussi grande que possible de l'élection, du droit de suffrage (1). Hegel tombe d'ailleurs dans une antinomie quant il veut que les délégués ne représentent que leur état, et quand il veut ensuite que ces représentants d'une collectivité, d'un intérêt particulier, agissent au point de vue de l'Etat, des affaires générales. Si c'est l'assemblée politique qui a seule l'existence politique générale, cela signifie que les affaires particulières des délégués de la société civile n'ont pas d'existence politique, alors qu'en réalité l'assemblée n'a d'existence que par les intérêts privés qui se prennent pour l'intérêt de l'Etat et se heurtent pour cela même. Vraiment, Hegel devient ici répugnant, dit Marx, totalement contaminé « par la misérable arrogance du fonctionnarisme prussien qui, dans son étroit esprit bureaucratique, regarde de haut la « confiance en soi-même » de l'opinion « subjective » du peuple » (2). Il ne manque plus à Hegel que d'obliger les états à subir un *examen* devant « l'honorable gouvernement ».

4. Hier et aujourd'hui.

La critique de la *Philosophie de l'Etat* de Hegel est une étape capitale dans le développement des idées de Marx telles qu'elles vont se dégager de 1843 jusqu'à 1846, à de multiples points de vue. Mais il est nécessaire de bien comprendre comment procède cette critique. Ce n'est pas une élimination successive de points de vue. C'est plutôt un élargissement et un approfondissement progressif d'analyses dont il subsiste chaque fois un fond solide, et qui l'amènent à formuler peu à peu son

(1) *Ibid.*, p. 246.

(2) *Ibid.*, p. 254.

propre point de vue enrichi de l'acquis antérieur. A l'époque où il décortique la *Philosophie de l'Etat*, Marx connaît déjà Saint-Simon et les socialistes et communistes français, il a déjà des vues préliminaires sur l'économie politique anglaise ; sa culture philosophique, juridique et historique est étendue et détaillée. Il semblerait donc qu'il puisse aborder d'emblée l'analyse de la société sans se livrer à une mise au point aussi poussée. Pourtant, la forme de son esprit, sans parler de l'emprise toujours puissante de Hegel sur la pensée officielle et critique, le pousse plutôt à une opération critique préalable. Il a saisi, dans la confusion idéaliste de Hegel, toute la profondeur de sa dialectique, toute la richesse et la réalité du contenu qui y est mystifié. Dès cette époque (1842-43) il reprend d'ailleurs à son compte une affirmation de Hegel lui-même, à savoir que l'Allemagne doit fournir la « philosophie » des rapports sociaux modernes, dont l'Angleterre et la France donnent le contenu empirique, affirmation empreinte d'un *Volksgeist* contestable et d'ailleurs infirmé par les événements.

D'autre part, Marx procède toujours du général au particulier, avant de remonter du particulier au général ; sa pensée est essentiellement déductive. En portant sa critique sur l'Etat, il se heurte à ce qu'il y a de décisif, de plus général et de plus abstrait dans la société, comme *pouvoir* et comme forme totale de tous les rapports humains dans la société. De l'analyse de l'Etat il « descendra » vers le domaine des rapports sociaux, vers le travail et ses formes, et ira de la politique à l'économie politique. Il ressaisira les liens qui unissent la théorie de l'Etat chez un Hegel et la théorie de l'élimination de l'Etat chez Saint-Simon, chez Fourier. Mais il dépouillera ces théories de ce qui en fait chez les uns et les autres des « dogmes », des « utopies », illusions et illogismes de formes différentes, mais qui les uns et les autres sont dans un rapport étroit avec la réalité de la vie productive. Engels critiquera aussi avec lui l'utopie de la disparition de l'Etat devant le Moi développée par Stirner, utopie pédante et ridicule celle-là, qui exprime l'idéologie du petit bourgeois allemand et non l'aspiration du prolétariat croissant. Il ira donc aussi, comme nous le verrons plus en détail, de la description à l'explication, de la philosophie à la science, du jugement qualitatif au jugement quantitatif, dans le cadre d'une logique dialectique bien entendu. La critique de l'Etat suppose la critique de la société, et celle-ci implique le retour à l'économie politique

et à la pratique sociale. Cette marche de l'esprit rencontre la marche réelle, empirique, de la société elle-même, des hommes, membres actifs qui la composent. Derrière le citoyen — forme évoluée du membre de la démocratie non réalisée, de l'Etat rationnel que Hegel prétend décrire mais qui n'est que la forme illusoire de l'Etat réel en proie aux contradictions sociales insolubles en dehors du mouvement — apparaissent le propriétaire et le non-possédant, le non-travailleur et le travailleur. Ce sont eux qui vont donc maintenant se trouver au centre de l'analyse. Marx et Engels vont alors, jusqu'en 1848 et 1850 entreprendre une investigation approfondie du monde du travail, comme domaine de la théorie (l'économie politique) et comme pratique sociale (le parti communiste). En fondant le matérialisme historique, ils remettront le travail et ses diverses formes d'aliénation au centre de la vie sociale et politique ; du même coup la théorie de l'Etat se présentera sous un jour nouveau, dont les révolutions et les théories communistes et socialistes françaises ont déjà pratiquement donné le contenu : son abolition étant le but final actuellement assignable de l'évolution sociale, il deviendra clair que ses formes sont purement historiques, qu'elles dérivent des formes spécifiques de l'appropriation du travail et des modalités transitoires de la domination des maîtres sur les serviteurs. Des idées propres à Hegel, il ne restera plus grand-chose, mais de la critique de ces idées, beaucoup aura passé dans la conception marxiste.

Avant d'avoir l'occasion d'y revenir, remarquons d'ailleurs que l'appréciation de la critique de Hegel se présente de nos jours avec un renouveau d'intérêt. Il en est souvent ainsi pour des conceptions qui répondent à certaines préoccupations qui ont une valeur plus permanente que leur critique immédiate ne pouvait le faire supposer. Il en est ainsi pour la critique de la bureaucratie, comme nous l'avons vu, critique qui pouvait passer à la fin du XIX^e siècle, à l'époque du triomphe du capitalisme et de la bourgeoisie libérale, comme périmée (et d'ailleurs les premiers partisans de Marx l'ont mal connue). De nos jours, quand le capitalisme libéral est en déclin comme forme *organique* de la vie économique et sociale, et quand existent déjà des Etats socialistes et des socialismes d'Etat (plutôt que des *sociétés* socialistes), la bureaucratie est réapparue sous des formes nouvelles, aussi mystifiées, mais exprimant aussi des rapports réels. On pourrait aussi noter que le problème

de la *souveraineté*, en rapport avec la « société civile », est traité par Marx d'une façon très instructive si on l'applique aux Etats « sans classe » (au sens où l'analyse marxiste du capitalisme a plus tard défini les classes). Les « états » décrits par Hegel ont fait une sorte de réapparition ironique dans les sociétés de transition au socialisme, et, sous une forme d'un cynisme à peine voilé, dans les régimes « corporatistes ». Dans ce domaine encore, la critique de Marx, qui pouvait sembler avoir perdu beaucoup d'intérêt depuis que l'extension de la démocratie bourgeoise avait explicité de la façon la plus claire les rapports antagoniques des classes économiques, retrouve aujourd'hui son efficacité. Tous les Etats qui nient officiellement l'existence de classes sociales en leur sein sont bien obligés d'y reconnaître au moins l'existence d'*états*, de groupements institutionnels sociaux, d'intérêts particuliers. Que l'on fasse de la *Bauernschaft* ou du *kolkhoz*, des « cadres techniques » ou de l'*intelligenza*, une réalité sociale et *étatique*, on reconnaît par là même l'existence des intérêts privés dans l'Etat. Les intérêts privés sont toujours la réalité de l'Etat ; leur degré d'association et de discordance règle le degré de souveraineté, d'autorité arbitraire, que l'Etat exerce sur eux. De même, les « corporations » et les syndicats viennent avec d'autant plus de nécessité à l'existence que l'individualisme cesse d'être le principe du régime (bourgeois capitaliste) et que l'Etat n'est plus fondé sur l'existence antagonique des classes économiques propres à ce régime. Là où les classes sont remplacées par des *états*, parce que l'économie capitaliste concurrentielle est remplacée par le socialisme d'Etat, les syndicats et les corporations redeviennent l'Etat sous forme d'états. Les états se heurtent à l'Etat, et la possession de la société civile par l'Etat fait de ce heurt une défaite permanente. Ce qui reste malgré tout vivant, parce que le développement est sa loi, apparaît d'abord comme stable, et ce qui apparaît comme stable et fixe demeure vivant. Les exigences croissantes de l'Etat vis-à-vis des états de la société civile en arrivent alors à ce *climax* où il faut que l'Etat tombe dans la convulsion suprême ou bien ruine la société civile. C'est la crise fatale de la bureaucratie, ce formalisme de l'Etat qui ne parvient jamais à devenir tout à fait le formalisme de l'économie.

L'Etat connaît aujourd'hui, sous sa forme socialiste ou sa forme capitaliste (ou sous une forme mixte) des états qui en sont la marque assez caractéristique : l'état policier

ou l'état militaire. Quant au *parti*, il est devenu l'Etat en puissance ou en actes, il est la forme même de l'Etat, il est un état devenu complètement l'Etat, et comme tel s'identifie à la bureaucratie dont il est l'apparence irrationnelle après en avoir été la réalité rationnelle. Il faudrait ajouter ici que la république des comités de masse, des *Soviets*, opposée à toute bureaucratie, est restée dans l'embryon parce qu'elle représentait le *principe* de la déchéance de l'Etat, et la négation consciente d'elle-même des états, au moment où les uns et les autres durent s'affermir. Les *Soviets* représentaient la société socialiste et la représentent encore pour l'avenir, comme un enfant dont la minorité aurait duré longtemps, et dont son tuteur refuse d'abandonner la charge profitable. Comme bureaucratie, le parti ouvrier s'oppose d'ailleurs à sa propre essence, qui est de représenter la démocratie dans sa masse productrice, la plus nombreuse.

Comme police et armée de l'Etat, les états de l'autorité armée représentent la garantie du pouvoir de l'Etat. Mais représenter et garantir l'universel, « l'intérêt général », comme intérêt privé, comme « corporation », est un rôle ambigu qui ne leur va pas. Aussi le fonctionnaire porteur du revolver et familier avec les instruments de la torture se drape-t-il dans le manteau rituel d'une philosophie d'Etat et fait-il renaître incessamment l'idéalisme indissociable de toute philosophie d'Etat ; l'Etat philosophique, c'est-à-dire le dogme, couronne l'Etat bureaucratique et policier et devient sa propre caricature grimaçante. Cet Etat devient de plus en plus irréel. Il puise alors dans le devoir patriotique, dans la vigilance et l'héroïsme du combat aux frontières le respect de sa propre existence ; la guerre étrangère remplace la guerre civile comme justification apparente de son pouvoir, parce que les réalités de la guerre dans la société civile ont été niées par l'Etat jusque dans leurs racines les plus cachées.

Les classes sociales sont sorties des états. Babeuf les distinguait mal encore. Mais ensuite elles y rentrent, parce que l'Etat ne peut les dissoudre absolument sans se nier lui-même. Comme intérêt général opposé à lui-même, opposé à sa propre essence, l'Etat se fragmente en états comme une figure dans un miroir brisé. Les états ont donné naissance aux classes économiques avec le progrès du salariat et du régime capitaliste ; avec la négation progressive de la propriété privée et l'étatisation du salariat, les classes économiques se métamorphosent à nouveau en états, mais cette

fois en états privés du principe monarchique, tout en restant infectés du principe bureaucratique.

En 1842, Marx critique la bureaucratie de la monarchie prussienne, dont Frédéric II avait créé la tradition et dont Hegel avait fait le portrait. Il lui oppose la République française, et même la Charte. L'antithèse avait cependant quelque chose de littéraire. Car Bonaparte avait aussi pétri dans le limon de la Révolution française une bureaucratie qui dure encore : elle était aussi le « formalisme » de l'Etat, mais de l'Etat des paysans devenus propriétaires capitalistes, et non de celui des propriétaires fonciers des majorats. Le principe bureaucratique existe dans la république comme dans la monarchie. La bureaucratie est le principe de tout Etat, et c'est pourquoi en définitive Marx admittra que la démocratie ouvrière et sociale n'aura d'autre recours pour supprimer l'une que de supprimer l'autre. L'émancipation du travail est à ce prix. Aujourd'hui, nous savons que ce prix est à payer plusieurs fois.

Ni la critique de Marx, ni l'état de choses d'aujourd'hui n'ont empêché les apologistes de l'Etat selon Hegel de faire valoir à nouveau leurs prétentions. L'Etat selon Hegel est l'Etat de Droit, disent-ils ; ce qu'il a décrit est bien ce que nous avons sous les yeux — et ce que les événements avaient nié quelque temps dans cette description, conformément au pronostic critique de Marx, est réapparu à la lumière. C'est donc bien l'Etat *tel qu'en lui-même enfin l'éternité le change*, que nous avons devant nous, et c'est Hegel qui avait raison contre Marx, dupe d'un développement de la démocratie qui, selon lui, s'est montré fragile et illusoire. Mais il est à craindre que ces apologistes à leur tour n'aient pas su attendre assez longtemps. Pas plus le Chef de l'Etat socialiste que l'Empereur des Français ne pouvait fixer le destin de l'Etat, car il est de la nature de l'Etat d'être une puissance dont la permanence est périssable en ce qu'elle se transforme avec le développement de la société civile et des forces économiques qui la constituent. Médusés par le tableau d'une police philosophique comme emblème de l'Etat, ces apologistes ont mis des cierges à Hegel parce qu'ils n'osaient pas les mettre ailleurs. Pourtant l'encre de leurs livres était à peine séchée que le tonnerre roulait autour des colonnes de l'Etat éternel ; ils durent se voiler la face tandis que tombait le *vojd*.

CHAPITRE V

TRAVAIL, PROPRIETE ET COMMUNISME.

Les manuscrits économique-philosophiques de 1844.

A partir de 1844, Marx laisse de côté l'étude de l'Etat, et en vient directement au problème central de l'économie, le travail. Jusqu'à cette époque, le travail est resté pour lui une catégorie générale ; ou plutôt, il l'a envisagé comme une catégorie, bien qu'il s'agisse pour lui du *travail réel*. Mais précisément, ce travail « réel », comment faut-il le traiter scientifiquement, et non plus philosophiquement ? Et peut-on dissocier ces deux formes de traitement ? Si le travail est essence de la vie humaine et sociale, il est aussi phénomène mesurable, qui relève du *quantum* ; la philosophie peut le considérer de la première manière, mais l'économie politique s'en occupe de la seconde façon. De plus, tout comme l'Etat est l'enjeu d'une lutte politique, d'une action politique pratique, le travail est la sphère d'une lutte sociale incessante. Si « l'exploitation de l'homme par l'homme », substituée à l'exploitation de la nature par l'homme, est le fondement d'une société antagonique qui donne à l'Etat son caractère particulier, quelle est la mécanique exacte de cette exploitation et comment peut-on agir efficacement sur elle ? L'opposition dialectique des maîtres et des serviteurs décrite par Hegel a fourni une référence philosophique ; les analyses de Saint-Simon et de Fourier en ont fourni une autre, « dogmatique », il est vrai, mais qui allait pourtant droit au sujet en « réinventant » le régime du travail sans se préoccuper de la logique philosophique de toute l'affaire. D'autre part, *les faits sont là* ; c'est-à-dire que les revendications ouvrières se présentent d'elles-mêmes tous les jours ; les écrits des socialistes, ouvriers ou écrivains professionnels se multiplient, « l'organisation du travail » est un mot d'ordre public, l'industrie

progresses sans cesse et les locomotives jouissent du prestige que se partagent de nos jours les avions et l'énergie atomique. « L'empirisme de la société civile » frappe à la porte. Le *quatrième état* a déjà fait en 1831, à Lyon, une entrée décisive sur la scène sociale et politique. Les enquêtes sur le paupérisme, sur l'état des « classes ouvrières », sur la législation du travail, la détermination de plus en plus précise d'une sphère du droit dite « droit du travail », apportent une documentation déjà fort précise et détaillée. Tout cela pousse impérieusement Marx et Engels à mieux définir leur propre conception du travail et de toute l'économie politique. Nous savons qu'Engels apportait beaucoup à ce sujet à son nouvel ami, et que l'un et l'autre savaient observer autour d'eux ; mais Marx a un besoin constant d'élaborer ses idées la plume à la main, avec une abondance qui nous confond encore. Et c'est le fruit de ce premier contact sérieux avec l'économie politique que nous livrent les textes connus sous le nom de « manuscrits économique-philosophiques de 1844 » (1).

Nous examinerons successivement le principal de ces textes, puis quelques fragments connexes qui touchent de près les mêmes problèmes.

1. *Thèmes nouveaux.*

« Economie politique et philosophie » est un manuscrit non seulement inachevé, mais aussi en partie détruit (2). On ne peut le considérer comme un exposé parfaitement lié, et encore moins définitif. Une fois de plus, c'est une esquisse, quelquefois confuse, qui témoigne des progrès de la pensée de Marx et de sa méthode de travail : reprise constante des mêmes thèmes, recherche des rapports entre thèmes opposés, transposition des thèmes opposés dans différents langages, poursuite des oppositions jusqu'à leur point de contradiction où l'investigation dialectique est obligée de s'arrêter par manque de contenu empirique. Le décousu de l'exposé ne permet pas de reconstituer une progression

(1) Ces textes ont été publiés pour la première fois par Riazanov, en 1926.

(2) Nous citerons ici la traduction de Molitor, qui met en sous-titre : « Rapport de l'économie politique avec l'État, le droit, la morale et la vie bourgeoise. », d'après l'édition Landshut et Mayer. Cf. *Œuvres philos.* T. VI, p. 9-135.

exacte, mais l'ensemble ne manque pas de cohésion interne. Pourtant, avant de passer en revue ces nouvelles analyses de Marx, dégageons quelques attitudes fondamentales qu'il y adopte, et qu'il conservera malgré des changements ultérieurs très importants.

1) Notons d'abord que les rapports de Hegel avec l'économie politique font de nouveau la matière de la critique. Mais ce qui est remarquable, c'est que cette fois Marx reprend le fil de la *Phénoménologie de l'Esprit* et non plus seulement de la *Philosophie du Droit* ou de l'*Encyclopédie* ; car c'est là, dit Marx, « qu'est née la philosophie de Hegel et que s'en trouve tout le mystère » (p. 46). On peut se demander s'il n'envisage pas à ce moment de rédiger une histoire naturelle de l'homme qui soit en quelque sorte le double *concret* de la *Phénoménologie*. (Mais en fait, c'est plutôt la *Science de la Logique* qui lui servira plus tard de modèle pour la structure du *Capital*.) Ce qui intéresse avant tout Marx dans la *Phénoménologie*, c'est la théorie de la production de l'homme par lui-même, considérée par Hegel comme histoire de la conscience de soi, mais qui peut être ramenée à l'histoire de la production et de l'aliénation de la conscience sociale par la médiation du travail.

2) Marx prend appui sur la critique de Hegel par Feuerbach, mais celle-ci lui paraît déjà insuffisante, et il montre comment il faut critiquer à la fois l'un et l'autre et l'un par l'autre. C'est à partir de cette double critique mutuelle que s'élaborera le matérialisme historique et dialectique et le socialisme scientifique.

3) Marx se pose ici comme communiste, et non plus seulement comme démocrate. En passant de la critique de l'Etat à la critique du travail, il passe de la démocratie humaniste au communisme. Les conditions du communisme réalisé (au lieu du savoir absolu de Hegel) sont au centre de sa réflexion. De ce point de vue ce texte anticipe ce que Marx écrira à partir de 1845-46, lorsqu'il aura achevé la critique du socialisme « critico-utopique », dogmatique, et qu'il se refusera catégoriquement à tout pronostic détaillé sur les formes futures du communisme. Maintenu comme but inhérent à l'évolution de la société moderne capitaliste, le communisme n'aura pas à être défini dans ses formes finales, qui sont imprévisibles à longue échéance.

4) Marx établit, par la confrontation mutuelle de Hegel, de Feuerbach et des économistes, l'impossibilité définitive

d'expliquer l'homme et la société par la philosophie (ou la religion). C'est au contraire la société qui explique la philosophie, comme Marx et Engels en feront une démonstration définitive, étendue et polémique dans *l'Idéologie allemande*, deux ans plus tard.

5) Marx met résolument le *travail* au centre de l'analyse sociale. Ce ne sont pas seulement les économistes qui lui ont appris cela. C'est Hegel lui-même, dans la *Phénoménologie* comme dans le « Système des besoins » de la *Philosophie du Droit*. Au contraire, les économistes tombent vite dans des explications embrouillées dès qu'ils passent à la propriété, à l'échange et au commerce, qui deviennent les sphères de prédilection de l'économie politique et perdent de vue leur origine, le travail productif. Comment la propriété, l'échange et le capital sortent du travail, cela reste un mystère chez les économistes, tandis que Hegel et les socialistes français ont vu clairement que ce problème était posé par le phénomène de l'extériorisation, de l'aliénation, bien qu'ils lui aient donné une solution philosophique ou dogmatique. C'est donc l'étude du travail qui doit fonder le matérialisme nouveau.

A cette date encore, Marx utilise pourtant avec prédilection le langage hégélien. Ce n'est pas seulement parce que la critique emprunte nécessairement quelque chose à l'objet critiqué, c'est aussi parce que ce langage revêt des formes qui épousent remarquablement le développement dialectique de la réalité, et que Marx lui sera longtemps fidèle tandis qu'Engels utilisera toujours un style beaucoup plus original.

2. Feuerbach et Hegel.

Marx déclare que « ce n'est que de Feuerbach que date la critique humaniste et naturaliste positive » (p. 10). Depuis la *Phénoménologie* et la *Logique* de Hegel, seul Feuerbach a accompli une « véritable révolution théorique », tandis que les jeunes hégéliens n'ont fait qu'une caricature, une critique théologique de Hegel. En quoi consiste cette révolution ? (p. 44-46). D'abord Feuerbach a prouvé que la philosophie n'est que la religion mise en pensée ; ensuite, il a fondé le vrai matérialisme sur la science réelle « en faisant du rapport social de l'homme à l'homme également le principe fondamental de la théorie » ; il a enfin détruit le mythe de la négation de la négation comme point de départ et lui a

substitué « le principe reposant sur lui-même et positivement fondé sur lui-même ». Historiquement, nous admettons que ces mérites sont assez faibles et qu'ils consistent surtout à avoir renoué avec la tradition matérialiste du XVIII^e siècle ; mais ils intéressent principalement Marx comme antidote immédiat de Hegel. En effet, Feuerbach justifie le départ du positif, de « ce qui est sensible et certain », par une explication de la dialectique hégélienne : Hegel part de l'aliénation (en logique : du général abstrait), c'est-à-dire de la religion, puis il supprime l'infini, pose le sensible, le fini, le particulier, et enfin il supprime à nouveau le positif — et rétablit l'abstraction. Mais, dans cette analyse, Feuerbach ne conçoit la négation de la négation *que* comme la contradiction de la philosophie avec elle-même, « après l'avoir niée, et l'affirme donc par opposition avec elle-même ». En fait, il y a une autre façon de procéder ; il est inutile de désarticuler la logique ; il faut plutôt lui donner un autre contenu en en retenant les articulations. Feuerbach a eu l'intuition juste que le sensible étant le positif immédiat, était le point de départ, et que l'aliénation n'en est qu'un moment dérivé. Cependant l'aliénation peut être conçue comme le moment essentiel de la réalité sensible et positive elle-même, à condition que cette aliénation soit conçue comme une contradiction du monde social et réel et non comme une « contradiction de la philosophie avec elle-même ».

Marx s'explique là-dessus avec quelque obscurité ; néanmoins on voit assez nettement qu'au moment où il affirme les mérites de Feuerbach, c'est encore chez Hegel qu'il reconnaît la forme la plus valable des *enchaînements dialectiques*. « En concevant la négation des négations — d'après le rapport positif, qui s'y trouve, comme le seul et vraiment positif — d'après le rapport négatif, qui s'y trouve, et le seul et véritable acte et l'acte par lequel se manifeste tout être — Hegel a simplement trouvé l'expression *abstraite, logique, spéculative* du mouvement de l'histoire qui n'est pas encore l'histoire *réelle* de l'homme en tant que sujet présumé, mais seulement *l'acte de procréation, l'histoire de l'origine* de l'homme. Nous expliquerons aussi bien la forme abstraite que la différence que ce mouvement a chez Hegel, contrairement à la critique moderne, avec le même processus dans le *Wesen des Christentums* de Feuerbach, et plutôt la forme *critique* de ce mouvement encore si peu critique chez Hegel » (p. 46). On

trouve donc chez Feuerbach un exposé critique de la dialectique, mais cet exposé peut être bien mieux fait dans le sens profond où Hegel l'a décelé. « La phénoménologie est donc la critique cachée, encore indistincte pour elle-même et d'allure mystique ; mais dans la mesure où elle maintient l'*aliénation* de l'homme — bien que l'homme ne se montre que sous la forme de l'esprit — tous les éléments de la critique s'y trouvent cachés et souvent même *préparés et élaborés* d'une manière qui dépasse de beaucoup le point de vue de Hegel. La « conscience malheureuse », la « conscience honnête », la lutte de la « conscience noble et ignoble », etc..., ces différents chapitres, contiennent — mais encore sous une forme aliénée — les éléments *critiques* de sphères entières, telles que la religion, l'Etat, la vie civile, etc... » (1). Autrement dit, l'intuition de Feuerbach doit surtout servir à faire sortir de Hegel tout ce qui s'y trouve caché et mystifié — et l'on découvrira ainsi des trésors beaucoup plus riches que chez Feuerbach lui-même. C'est pourquoi en définitive, après avoir salué la réforme feuerbachienne, c'est tout de même par un retour critique à la *Phénoménologie* que Marx fait débiter son examen critique de l'économie politique. D'ailleurs Marx s'exprime là-dessus sans équivoque : « La grande importance de la *Phénoménologie* de Hegel et de son résultat final — la dialectique, la négativité en tant que principe déterminant et créateur — est donc que Hegel considère la production propre de l'homme comme un processus, la matérialisation en tant qu'opposition concrète, en tant qu'extériorisation et suppression de cette extériorisation ; qu'il conçoit donc l'essence du *travail* et voit dans l'homme objectif, dans l'homme véritable parce que réel, le résultat de son *propre travail*. Le rapport *réel, actif* de l'homme avec lui-même comme être générique... c'est-à-dire en tant qu'être humain, n'est possible que s'il fait sortir réellement toutes ses *forces génériques* — ce qui à son tour n'est possible que par l'action réunie des hommes, uniquement comme résultat de l'histoire —, se rapporte à eux comme à des objets, ce qui également n'est possible que sous la forme de l'*aliénation* » (p. 69). Hegel « se place au point de vue de l'économie politique moderne. Il conçoit le travail comme *l'être*, comme l'être de l'homme qui s'affirme ; il ne voit que le côté positif du travail et non son côté négatif. Le travail est le

(1) *Ibid.*, p. 61.

devenir pour soi de l'homme à l'intérieur de l'extériorisation, ou en tant qu'homme extériorisé. Le seul travail que Hegel connaisse et reconnaisse, c'est le travail *spirituel abstrait*. Ce qui forme donc en somme *l'être* de la philosophie, *l'extériorisation de l'homme qui se connaît* ou la science pensante extériorisée, Hegel le conçoit comme étant *l'être... »*.

Nous allons donc voir Marx combiner dans ces fragments *l'enchaînement logique* de Hegel, le *matérialisme* sensible de Feuerbach et les *déterminations sociales* de l'économie politique. C'est ainsi qu'il s'achemine peu à peu vers sa propre conception originale.

3. *L'homme au travail.*

Adam Smith ne voit déjà plus la propriété comme un état extérieur à l'homme. Il a reconnu l'essence subjective de la propriété privée, la propriété privée en tant que personne, dans le *travail* (p. 12). Le travail et l'industrie sont donc la puissance de la conscience. Les mercantilistes, les partisans du système monétaire, ne sont que « des fétichistes, des catholiques », qui n'ont pas compris l'industrie, l'économie politique, comme puissance subjective, comme travail. La propriété privée n'est pas extérieure à l'homme ; elle est son essence subjective, mais comme extériorisation devenue aliénation. De Smith à Ricardo, l'économie politique affirme de plus en plus que le *travail* constitue l'unique essence de la richesse (p. 14). Chez les physiocrates déjà, la terre n'existe pour l'homme que par le travail. Mais comme l'agriculture est considérée comme le seul travail productif, le travail « n'est pas encore pris dans son universalité et dans son abstraction, il est encore lié, comme à sa matière, à un élément particulier de la nature » (p. 16). Toutefois, malgré cette détermination, le travail est maintenant conçu comme l'être subjectif de toute richesse, et c'est déjà un grand progrès. « Il est démontré à la physiocratie que l'agriculture au point de vue économique, donc la seule industrie fondée en droit, ne diffère d'aucune autre industrie, que ce n'est donc pas un travail *déterminé...* mais le *travail en général* qui est *l'être* de la richesse. » Ainsi, toute richesse est devenue richesse industrielle, richesse du travail, « et l'industrie est le travail achevé tout comme la manufacture est l'être achevé de l'industrie, c'est-à-dire du travail, et que le capital industriel est la forme objective achevée de la

propriété privée ». Ce n'est pas l'argent, ni l'objet possédé, c'est-à-dire un élément extérieur qui est la vraie richesse, la vraie propriété privée, c'est le travail. Mais le travail n'est cependant pas une véritable *appropriation*, parce que aussitôt extériorisé il est *aliéné*. Comme principe subjectif de la richesse, personnel, humain, il devient aussitôt son contraire — non-propriété, domination de la chose sur l'homme. Ce qui n'est qu'une conséquence, un phénomène dérivé, l'économiste le considère comme l'essence de la chose, mais il a cependant mis brutalement à nu le phénomène. L'économie politique, dont le principe est le travail, « n'est donc plus que la réalisation logique du reniement de l'homme : celui-ci n'est plus lui-même dans une tension extérieure avec l'être extérieur de la propriété privée, mais il est devenu lui-même l'être tendu de la propriété privée. Ce qui était précédemment une extériorité, une réelle manifestation extérieure de l'homme, est devenu maintenant l'acte de l'extériorisation, l'aliénation » (p. 13). L'économie politique reconnaît donc d'abord l'homme avec son indépendance et son activité personnelle, comme travailleur pétri de désirs et de besoins et reconnaît que la propriété privée (sur soi-même et son produit) fait partie de l'essence de *l'homme*, que le travail et la propriété ont donc un caractère universel. Mais la logique l'oblige en même temps à reconnaître que la propriété se détache au fur et à mesure du travailleur et lui devient étrangère, aliénée, que ce qui est l'être dans l'homme (le travail) devient immédiatement son non-être, et elle développe cette contradiction avec un cynisme de plus en plus grand. C'est ainsi que la *division du travail* apparaît comme la réalisation de l'aliénation de l'ensemble des hommes (l'homme « générique ») dans leur produit ; elle est « l'expression économiste de la *sociabilité du travail* à l'intérieur de l'aliénation. Ou le travail n'étant qu'une expression de l'activité humaine à l'intérieur de l'extériorisation de la vie, la *division du travail* n'est elle aussi rien d'autre que la *position aliénée, extériorisée*, de l'activité de *l'homme être générique* » (p. 97). Les économistes disent que la division du travail est due à un penchant à l'échange (1), qui provient des capacités de communication des hommes. Mais cette indication est insuf-

(1) Smith parle de *propensity in human nature to exchange*. On traduit d'ordinaire par « instinct ». L'expression a pourtant un sens un peu différent. On n'a pas assez remarqué que Keynes l'a reprise avec

fisante, dit Marx, qui d'ailleurs ne nous dit pas ici exactement pourquoi (1).

Le « cynisme » de l'économie politique n'est pas un défaut de sa part ; au contraire, grâce à cette logique, à ce cynisme, elle révèle la réalité sous une forme encore à demi inconsciente d'elle-même, et avec des buts moraux apparents. Mais la morale est ici de trop, car dans un monde aliéné, elle ne peut être elle-même qu'aliénation, hypocrisie. Sa valeur, c'est ce qu'elle découvre et non ce qu'elle prescrit ; ce n'est pas elle-même, comme règle éthique, c'est la réalité qu'elle recouvre et qui falsifie la règle éthique : « La morale de l'économie politique, c'est le *gain*, le travail et l'économie, la sobriété — mais l'économie nationale me promet de satisfaire les besoins » (p. 57).

Voilà la contradiction réelle que l'économie politique met à nu, et qui trouve sa forme achevée dans *l'argent*. L'homme doit gagner de l'argent, et non être bon, juste, honnête, etc... et s'il gagne de l'argent, il doit pouvoir satisfaire ses besoins, sinon ses désirs et ses convoitises. Mais satisfaire des besoins non naturels, et s'en contenter, c'est accepter l'aliénation du monde social, c'est donner un moyen immoral à la poursuite d'un but moral.

Michel Chevalier, l'ancien saint-simonien, avait reproché à Malthus et à Ricardo de n'être pas « moraux ». Marx réplique que l'économie politique n'a pas à être morale, ou du moins qu'elle comporte sa propre morale, qui est seule réelle, par opposition à la morale du cœur ou de l'Etat, qui est comme la philosophie et la religion, hypocrite et illusoire. Marx vise aussi bien la « loi morale » du piétisme kantien ou jacobiste, déjà dénoncé par Hegel, que le décalogue, la loi mosaïque : tu ne tueras point, tu ne voleras point, etc... Les rapports sociaux réels, fondés sur l'aliénation essentielle de l'homme, rendent ces lois morales immorales, parce qu'elles cachent leur contraire. Tu ne voleras

intention en parlant de *propensity to consume*, que l'on traduit de nos jours par « propension à consommer ».

(1) En fait, Marx abandonnera un peu plus tard l'idée de l'homme « générique », qu'il reprochera au contraire à Stirner et aux « vrais socialistes ». La division du travail ne lui apparaîtra plus comme une conséquence philosophique de l'aliénation dans la particularité de « l'homme générique », mais comme un produit de l'histoire, qui n'a jamais connu d'homme « générique » depuis que celui-ci est sorti de l'animalité. Marx parlera de l'être « générique », « zoologique », comme de l'homme abstrait des philosophes, extérieur à toute société.

point ton prochain, c'est la loi morale ; mais si le phénomène réel est la spoliation, l'exploitation de l'homme par l'homme indépendante de ta volonté, la « loi morale » ne servira qu'à te rassurer parce que tu n'auras pas volé intentionnellement. Dans la *Question juive*, Marx dénonce avec véhémence cette perversion de la morale propre au capitalisme, au christianisme et à la « juiverie sordide ». Il faut être prudent lorsqu'on parle des fondements éthiques de la critique économique de Marx (1).

Le *capital* n'est donc pas non plus une richesse objective, une chose que l'homme produit et dont le propriétaire peut disposer comme d'un produit extérieur. Ce n'est pas simplement « du travail accumulé », comme le prétendent les économistes (2). Déjà, la propriété foncière, qui est la forme la plus palpable de richesse et de propriété objective, extérieure, indépendante, nous est apparue (grâce à Ricardo) comme produite par du travail universel. La terre, comme l'industrie, n'est une propriété qui produit de la richesse (rente, profit) que si du travail lui est appliqué, et pour pouvoir mettre en œuvre ce travail, il faut du capital. Le capital n'est donc que du travail mis en œuvre. Il n'y a pas de capitaliste sans ouvrier. Il n'y a pas de richesse objective sans richesse subjective. Il n'y a pas à l'inverse d'ouvrier sans capitaliste, car l'ouvrier qui ne travaille pas pour un capitaliste n'est plus un ouvrier. Le capital est donc lui aussi un rapport subjectif de personnes, du capitaliste et de l'ouvrier. Ce rapport est une contradiction réelle, subjective, qui apparaît dans la vie sociale comme contradiction objective, et domine les deux protagonistes. Le capital est donc, non du « travail accumulé », mais du travail mis en œuvre et qui se reproduit sans cesse. Voilà pourquoi le secret du capital se trouvera dans les formes du travail (Marx ne parle pas encore de la plus-value). « Le rapport de la *propriété privée* est le travail et le capital et leur relation réciproque. Le mouvement que ces membres ont à parcourir est — *L'unité immédiate et médiatisée des deux* : au début le capital et le travail sont encore unis ; puis ils sont, il est vrai, séparés et aliénés,

(1) Dans la critique de Stirner, Engels développera longuement cet « immoralisme ».

(2) Quoique Marx se serve lui-même de cette formule dans le texte de 1844.

mais conditions *positives* et réciproques de leur existence et de leur progrès. *Opposition des deux* : le capitaliste et l'ouvrier s'excluent l'un l'autre et cherchent à se détruire mutuellement. *Opposition de chacun contre soi-même...* » (p. 125).

4. *Les besoins humains.*

Mais l'ouvrier, comme le capitaliste, est un homme qui a des *besoins*. C'est dans le système des besoins (pour lequel Marx puise son inspiration chez Hegel plus encore que chez Smith) qu'apparaît avec toute sa profondeur l'impasse humaine. Car dans l'économie politique, dans la société, le besoin ne peut être défini que comme besoin qui peut être satisfait, besoin solvable, par conséquent tout différent des besoins vraiment naturels et directement humains : « L'ouvrier a le malheur d'être un capital vivant et *qui a des besoins*, et qui, à tout instant où il ne travaille pas, perd ses intérêts et par suite son existence... Sa vie devient une offre de *marchandise*, comme toute autre marchandise. L'ouvrier produit le capital, le capital produit l'ouvrier, l'ouvrier se produit donc lui-même, et l'homme en tant qu'*ouvrier*, en tant que *marchandise*, est le produit de tout le mouvement... ; et en tant qu'il est ouvrier ses propriétés humaines n'existent que dans la mesure où elles sont pour lui du capital *étranger*. Mais comme ils sont étrangers l'un à l'autre et se trouvent donc entre eux dans un rapport indifférent, extérieur et accidentel, ce caractère doit apparaître réel. L'ouvrier n'existe comme ouvrier que lorsqu'il existe *pour lui* comme capital, et il n'existe comme *capital* que lorsqu'un capital existe *pour lui*. L'existence du capital est l'existence de l'ouvrier, sa *vie*, de même qu'elle détermine le contenu de sa vie d'une manière qui lui est indifférente. L'économie politique ne connaît donc pas l'homme inoccupé, l'homme de travail pour autant qu'il se trouve en dehors de ce rapport de travail » (p. 115). Mais le maître, le capitaliste, veut réduire les besoins de l'ouvrier au minimum — d'où la réalité du salaire : « Les besoins de l'ouvrier ne sont (pour l'économie politique) que le besoin de l'entretien au cours du travail et cela de façon à l'empêcher simplement de mourir. Le salaire a donc absolument le même sens que *l'entretien*, le *maintien en état* de tout autre instrument de production, que la consommation du capital en général dont il a besoin

pour se reproduire avec intérêt, tels que l'huile qui sert à tenir les roues en mouvement » (p. 116). On reconnaît ici, formulée avec une netteté déjà remarquable, le thème qui sera à la base du *Capital* — à cette différence près que le travail n'est pas encore séparé de la « force de travail », distinction de grande importance qui ne s'imposera à Marx que plus tard, comme conséquence de l'élucidation des conditions de formation de la plus-value. Les besoins de l'ouvrier, du prolétaire, sont donc des besoins pauvres, souffrants, et comme tels ils deviennent la négation des besoins de l'homme générique, vraiment humains, liés directement à la nature et à la société et non aliénés en celle-ci, des besoins riches, qui expriment la plénitude d'existence à laquelle tend la liberté humaine, et qu'il a peut-être déjà connu, au moins ontiquement (1).

Feuerbach venait d'écrire : « Celui qui n'a rien, n'est rien. » Les besoins peuvent bien en effet se manifester avec toute la richesse qu'on voudra, mais s'ils ne peuvent être satisfaits, ils sont vains *désirs* et non des besoins réels. Or, pour satisfaire, il faut posséder, avoir — avoir de l'argent, cet équivalent général dans la société moderne, vraie divinité qui donne l'être et que les poètes ont toujours stigmatisée parce qu'elle donne un être apparent qui est la perversion et la négation de l'être comme désir naturel et conscience positive de soi. « La demande existe bien aussi pour celui qui n'a pas d'argent, mais sa demande est un simple être de la représentation, sans effet sur moi, sur le tiers, sur lui-même, sans existence, et qui reste donc pour moi-même *irréelle, sans objet*. La différence entre la demande effective, basée sur l'argent, et la demande sans effet basée sur mon besoin, ma passion, mon désir, etc... est la différence entre *l'être* et la *pensée*... » (p. 112).

Cette contradiction, que Hegel avait vainement cherché à concilier dans la dialectique de l'Etat et des états, Marx lui donne un sens plus profond encore en montrant la perversion qu'elle exerce jusque dans l'existence sensible, sensorielle, naturelle de l'homme ; car l'argent — ici symbole de la contradiction capital-travail — finit par transfor-

(1) Il y a chez Marx une sorte d'image de « l'âge d'or », qui doit être retrouvée sous une forme rationnelle. Cette image, en partie dérivée de Rousseau, et alimentée au début par les socialistes utopistes et Feuerbach, interfère constamment avec une vue plus réaliste de la vie primitive de l'homme.

mer les « forces substantielles humaines et naturelles réelles en représentations purement abstraites, et par suite en *imperfections*, chimères pénibles, de même qu'il transforme d'autre part les *imperfections* et les *chimères réelles*, les forces substantielles réellement impuissantes, n'existant que dans l'imagination de l'individu, en *forces substantielles et en puissances réelles* » (p. 113). Par forces substantielles, il faut entendre l'individu concret, comme nature biologique et comportement, sa vie sensorielle et cérébrale active, bref l'homme réel. Les besoins naturels étant refoulés et devenus désirs impuissants, deviennent pourtant des forces de lutte, de protestation. Le prolétaire *privé* de toute essence humaine revendique avec d'autant plus d'énergie la totalité de son essence d'homme.

C'est donc à travers la transformation de rapports sociaux que l'homme peut espérer transformer ses rapports avec la nature, bien que les deux opérations ne soient pas identiques, et restaurer une harmonie perdue. Car il ne faut pas concevoir l'aliénation de l'homme comme une aliénation *absolue*, qui divise irrémédiablement l'homme et la nature — ce qui est l'hypothèse théologique, le péché. Bien au contraire, l'homme naturel est déjà l'homme extériorisé, en rapport avec autui, et *l'extériorisation*, comme le besoin, peut être autre chose qu'un moment de l'extranéation ; car elle est d'abord la forme immédiate du rapport de toutes les natures matérielles entre elles, c'est-à-dire de l'objectivité. Cette extériorisation comporte aussi ses éléments de finitude, de dépendance, mais cette forme-là pourrait être débarrassée de son caractère antagonique, et se métamorphoser en solidarité, en « communisme ». Comme « être naturel vivant [l'homme] est d'une part doué de forces *naturelles*, de forces *vitales*, un être naturel actif ; ces forces existent en lui sous forme de dispositions, d'aptitudes, de *penchant* ; d'autre part, il est, en tant qu'être objectif naturel, corporel, sensible, un être *souffrant*, dépendant et borné, comme le sont aussi la plante, c'est-à-dire que les *objets* de ses pensées existent hors de lui comme *objets* indépendants de lui ; mais ces objets sont *des objets* de son besoin... indispensables, essentiels... *Etre* objectif, naturel, sensible, et avoir aussi bien objet, nature, sens hors de soi, ou être soi-même objet, nature, sens, cela est identique. La *faim* est un besoin *naturel* ; elle a donc besoin d'une *nature* hors de soi, d'un objet hors de soi, pour se satisfaire... Le soleil est l'*objet* de la plante, un objet qui

lui est indispensable, qui en affirme la vie, tout comme la plante est l'objet du soleil... un être qui n'a pas sa nature hors de soi, n'est pas un être *naturel*... n'est pas un être objectif. Un être qui n'est pas lui-même objet pour un troisième (1) être n'a pas d'être comme objet, c'est-à-dire n'est pas objectif... un être non objectif *n'est pas un être* » (p. 76-77).

L'objectivité de l'être humain est donc primitivement une appropriation naturelle, sensible, directe, que les rapports sociaux fondés sur la propriété privée ont pervertie et dénaturée. La richesse originelle des désirs et besoins humains est jouissance universelle et commune. L'homme doit « s'approprier son être universel » comme « homme total ». Chacun des rapports humains avec le monde : « voir, entendre, flairer, goûter, toucher, penser, regarder, sentir, vouloir, agir, aimer, bref tous les organes de l'activité [de l'homme], qui sont immédiats dans leur forme d'organes communs, sont dans leur rapport objectif ou dans leur *comportement vis-à-vis de l'objet*, l'appropriation de cet objet, l'appropriation de la réalité *humaine*... Cette manifestation est aussi multiple que les *déterminations et les activités* humaines, *l'activité* humaine et la *souffrance* humaine, car les souffrances prises au sens humain sont une jouissance propre de l'homme » (p. 29).

5. *L'abolition de la propriété privée.*

C'est le régime de la propriété privée qui nous a rendus tellement « sots et inactifs » qu'un objet n'est considéré comme *nôtre* que lorsqu'il est *utilisé et possédé* par nous, lorsqu'il implique par conséquent l'existence du capital et du travail. C'est ainsi que tous les sens physiques et intellectuels ont été réduits à celui de *l'avoir*, comme Hess l'avait déjà noté dans les *Einundzwanzig Bogen*. C'est donc la suppression de la société privée qui sera « l'émancipation complète de toutes les propriétés et de tous les sens humains ». Mais cette émancipation ne sera pas un retour à la vie des sens primitifs, incultes, non sociaux, car la sensibilité s'est développée subjectivement et objectivement

(1) Marx écrit « troisième ». Si c'est l'altérité qui est ici en cause, « deuxième » suffirait. Ce lapsus montre cependant que Marx a aussi en vue l'autre comme médiation, c'est-à-dire comme « troisième ».

comme monde de la culture, et elle doit s'émanciper dans un monde social émancipé, vraiment universel, communiste. Cela est vrai de chaque sens en particulier, et non seulement de la sensibilité en général. « L'œil est devenu œil *humain* quand son *objet* est devenu un objet social *humain*, venant de l'homme et destiné à l'homme. Les sens... se rapportent à la chose pour l'amour de la chose, mais la chose est elle-même un rapport *humain objectif* avec elle-même et avec l'homme et vice-versa... Pour *l'œil*, l'objet n'est pas le même que pour *l'oreille*... La limitation de la force de tout être est justement son *essence proprement dite*, donc aussi le monde particulier de son objectivation, de son être vivant objectif et réel. Ce n'est donc pas seulement dans la pensée, mais par tous les sens que l'homme est par conséquent affirmé dans le monde objectif » (p. 31-32).

D'autre part, au point de vue subjectif, « les sens des hommes sociaux sont *d'autres* sens que ceux de l'homme non social ; c'est seulement par le développement objectif de la richesse de l'être humain que la richesse de la matérialité *humaine* subjective, qu'une oreille musicale, un œil sensible à la beauté des formes, qu'en un mot la jouissance humaine et les sens humains aptes, deviennent des *sens* qui se manifestent comme des forces de l'être *humain* et sont ou développés ou produits. Car ce ne sont pas seulement les cinq sens, c'est encore les sens dits spirituels, les sens pratiques (vouloir, aimer, etc.)... qui n'existent que par l'existence d'un *objet*, par la nature *devenue humaine*. L'éducation des cinq sens est le travail de toutes les générations passées » (p. 32-33) (1). Pour l'homme accablé de soucis et nécessaire, la sensibilité perd *tout sens*. Il faut donc « l'objectivation de l'être humain, au point de vue théorique aussi bien que pratique, pour rendre *humains*

(1) Ce développement est repris à Feuerbach, *Essence du Christianisme*, notes (trad. Roy, p. 382-384) : « la réalité de l'homme dépend de la réalité de l'objet ; n'as-tu rien, eh bien, tu n'es rien non plus... Les sens ne perçoivent pas seulement les objets extérieurs. Nous ne sentons pas seulement la pierre et le bois, la chair et les os, nous sentons aussi les sentiments en pressant les mains ou les lèvres d'un être sensible... Ce n'est donc pas seulement l'extérieur, mais aussi l'intérieur ; seulement la chair, mais encore l'esprit ; seulement la chose, mais encore le moi, qui sont perçus par les sens, sinon par les sens tels quels, du moins par les sens cultivés ; sinon par les yeux du chimiste et de l'anatomiste, du moins par les yeux du philosophe. »

les *sens* de l'homme et aussi pour créer le *sens humain* correspondant à toute la richesse de l'être humain et naturel ».

La suppression de la propriété privée, la libération du besoin humain universel, ce sera le communisme. On a vu « quelle importance il faut, dans l'hypothèse du socialisme, attribuer à la *richesse* des besoins humains, et par suite aussi bien à un *nouveau mode de production* et à un *objet* nouveau de la production. Nouvelle manifestation de la force substantielle *humaine* et nouvel enrichissement de l'être *humain* » (p. 49) (1). Mais le communisme n'est pas le *but*, il est le *moyen* de la satisfaction des besoins vraiment humains. De même que l'athéisme a servi de médiation pour nier la religion et poser l'existence de l'homme (2), le communisme sert de médiation à partir de la conscience *positive* de l'homme pour sa réalisation intégrale et naturelle. La *vie réelle* ne sera plus simplement « la réalité de l'homme basée sur la suppression de la propriété privée, le *communisme* », car la vie réelle est un retour à l'homme et non une forme sociale : « Le communisme pose la négation comme négation ; il est, en conséquence, l'élément *réel*, et indispensable au développement historique à venir, de l'émancipation humaine et de la restauration de la dignité humaine. Le *communisme* est la forme nécessaire et un principe organique de l'avenir immédiat, mais le communisme n'est pas en soi le but de l'évolution humaine, — la forme de la Société humaine. » (p. 41) (3). Le communisme, comme forme d'émancipation humaine, doit d'ailleurs être distingué du communisme « fruste » qui n'est qu'une généralisation de la propriété privée, au lieu

(1) C'est aussi chez Saint-Simon, et surtout Fourier, avec sa théorie des passions, que se trouve cette liaison de la richesse des besoins avec le socialisme. Le but de la production ne sera plus la production, mais la satisfaction de ces besoins, devenue jouissance pure.

(2) Ce qui fut déjà la tâche des matérialistes et encyclopédistes du XVIII^e siècle, et de l'Aufklärung.

(3) Ce passage très remarquable affirme que l'homme n'a pas une finalité sociale, mais humaine et naturelle. On trouve là le germe de l'hostilité de Marx envers les « formules de l'avenir », les dogmes, les utopies sociales présentées comme le but et la raison d'être du communisme. C'est pour les mêmes raisons que Marx considèrera le communisme comme le *mouvement* de l'émancipation sociale, et non comme un objet à atteindre. Lorsque les syndicats prenaient comme emblème « bien-être et liberté », ils rejoignaient cette conception.

d'être l'universalisation des propriétés » (1) humaines par son abolition. « Le communisme fruste n'est que l'achèvement de cette envie dans ce nivellement en partant du minimum *représenté* (2). Combien peu cette suppression de la propriété privée est une véritable appropriation, c'est ce que prouve précisément la négation abstraite du monde entier, de la culture et de la civilisation, le retour à la simplicité, *contraire à la nature*, de l'homme *pauvre* et sans besoins qui n'a pas encore dépassé le propriété privée, mais n'y est même pas encore parvenu. » (p. 21).

En niant l'Etat, comme programme politique, mais en conservant le principe de la propriété privée, c'est-à-dire l'aliénation de l'homme, ce communisme a déjà conscience d'être la restitution, « le retour de l'homme à lui-même », mais comme il n'a pas encore saisi l'être positif de la propriété privée, et compris tout aussi peu la nature humaine du besoin, il a bien « compris sa notion, mais pas encore son être ».

Le communisme doit donc être conçu comme suppression *positive* de la propriété privée, comme appropriation réelle de l'être *humain* par et pour l'homme. Il ne nie pas le caractère social de l'homme, n'oppose pas l'individu à la société ; il est le « retour complet, conscient, accompli à l'intérieur de toute richesse du développement passé, de l'homme pour soi en tant qu'homme *social*, c'est-à-dire en tant qu'homme humain » (p. 23). Le rapport social d'homme à homme redevient alors en même temps un rapport

(1) Il y a chez Marx, comme chez Hegel, une dialectique du mot *propriété* (*Eigentum* et *Eigenschaft*). La propriété d'une chose, c'est d'abord ce qui lui est propre, sa ou ses qualités, c'est-à-dire un « accident » du sujet. La propriété d'un corps c'est d'être lourd, grand, jaune, mou, etc..., en somme d'être ce qu'il est. Mais c'est aussi l'objet *extérieur* sur lequel s'est étendu la volonté du sujet qui se l'est approprié. La propriété privée, au sens économique, concerne un objet extérieur au sujet, mais aussi une relation du sujet avec la chose, une situation. La propriété reste en quelque mesure par ce biais une *Eigenschaft*. Il y a dérivation et interférence des deux significations. Engels a discuté contre Stirner l'ambivalence *Eigentum-Eigenschaft*.

(2) Car ce communisme grossier, bien qu'il nie la personnalité de l'homme, est l'expression logique de la propriété privée qui accomplit cette négation. L'idée de toute propriété privée comme telle est conçue « du moins contre la propriété privée plus importante, comme envie et désir de nivellement ». C'est ainsi que dans le communisme primitif égalitaire se trouve inclus le principe de la concurrence. C'est l'équivalent du socialisme petit bourgeois, qui est la généralisation de la petite propriété indépendante, artisanale.

naturel, l'un par l'autre (1). Le communisme est ainsi la voie d'une réconciliation de l'homme et de la nature : « Ce communisme est, en tant que naturalisme achevé, du naturalisme ; c'est la véritable solution de l'antagonisme entre l'homme et la nature, entre l'homme et l'homme, la vraie solution de la lutte entre l'origine et l'être, entre l'objectivation et la subjectivation, entre la liberté et la nécessité, entre l'individu et l'espèce. Ce n'est que l'énigme résolue de l'histoire qui apparaît comme étant cette solution. Dans ce rapport générique *naturel*, le rapport de l'homme à la nature est directement son rapport à l'homme, comme le rapport à l'homme est directement son rapport au commencement de sa détermination *naturelle*. Dans ce rapport il se *montre* donc de façon sensible, et réduit un fait intuitif, jusqu'à quel point l'être humain est devenu la nature de l'homme ou la nature l'être humain de l'homme. » (p. 23). Notons ici les mots *commencement* et *fait intuitif*. Ils signifient que la critique pratique des conditions existantes, aussi radicale soit-elle, ne peut que nous donner l'intuition du germe de la future vie réelle — dont il est impossible de se faire aujourd'hui une image, tout comme il est impossible d'avoir une représentation vraie d'un désir non réalisé (2).

6. Travail et aliénation. Compléments.

Le manuscrit économique-philosophique que nous venons d'examiner montre Marx encore aux prises avec le démon de la forme hégélienne et travaillant à s'évader des

(1) Il y a ici un certain vague philosophique, puisque Marx vient de dire que le communisme, comme rapport social, n'est pas le *but* de l'homme, car la liberté essentielle est extérieure à tout rapport social comme à tout travail. Elle est la *suppression* du travail. Le communisme, qui est la fin du monde social présent (bourgeois), n'est pas la fin de l'homme ; tout juste son commencement. Bientôt, Marx et Engels joindront cette conception à la critique du socialisme « dogmatique » et « utopique », et se refuseront même à préciser les formes du communisme comme fin sociale.

(2) Marx souligne à la manière des Saint-Simoniens, que la vraie mesure du rapport de l'homme avec lui-même, c'est le rapport *de l'homme avec la femme*. Car la femme est devenue une propriété de l'homme, elle est doublement aliénée, sa situation soumise comme proie et servante de la volupté exprime « l'infinie dégradation où l'homme existe pour lui-même ». Le rapport « immédiat, naturel, nécessaire de l'homme à l'homme est le rapport de l'homme à la femme ». Voilà un point sur lequel il est fort loin de Hegel ou de Proudhon, mais très près de Fourier. Cf. D. RIAZANOV, *Communisme et Mariage*, Paris, 1930.

concepts de la *Phénoménologie*. Dans d'autres fragments de la même époque, on le voit encore s'efforcer d'ajuster la terminologie hégélienne à l'étude plus directe du processus de travail et aux raisonnements des économistes qu'il commence à lire pour la première fois dans le texte. C'est l'époque où Marx effectue en lui la fusion de Hegel et de Smith-Ricardo, où les termes et la logique des uns et des autres se remplacent mutuellement au gré du raisonnement. « Le travail » est encore traité comme un concept ; mais ce concept cherche déjà la mesure (1).

Marx a établi le travail comme activité générale qui englobe aussi bien le travailleur que son produit. Le travail crée un produit ; il crée donc aussi le travailleur, mais dans un rapport inverse : « La dévalorisation (*Entwertung*) augmente en raison directe de la valorisation des objets. Le travail ne produit pas seulement des marchandises, il se produit lui-même et il produit l'ouvrier comme les marchandises dans la mesure même où il produit des marchandises en général. » Ce que produit le travail, c'est le travailleur tout entier, c'est l'homme tel qu'il est lui-même façonné par son œuvre et non seulement cette œuvre elle-même. Marx ne distingue pas encore entre le travailleur comme individu total, et l'usage qui est fait de sa force de travail proprement dite. Dans son opération, dans son œuvre, ce n'est pas sa force de travail, vendue à l'entrepreneur, qu'aliène l'ouvrier, c'est lui-même tout entier : analyse plus consistante avec le système féodal, ou même esclavagiste, qu'avec le système du salariat, propre au capitalisme, comme Marx le constatera bientôt.

« L'objet que le travail produit, le produit du travail, vient s'opposer au travail comme s'il s'agissait d'un être étranger, comme si le produit était une puissance indépendante du producteur. Le produit du travail, c'est le travail qui s'est fixé dans un objet, qui s'y est objectivé... Cette réalisation du travail apparaît, dans la situation de l'économie politique, comme la non-réalisation de l'ouvrier. L'objectivation apparaît comme la perte et la servitude de l'objet et son appropriation apparaît comme une aliénation, comme une dépossession... L'appropriation de l'objet se manifeste si bien comme l'aliénation que plus l'ouvrier produit d'objets, moins il peut en posséder et plus il tombe

(1) Nous citerons ces fragments dans la traduction de M. Rubel. Cf. « Le travail aliéné », *Revue Socialiste*, n° 8, février 1947, p. 154.

sous la domination de son produit, ce qui est capital. Tout cela résulte de l'affirmation que le produit de son travail reste étranger à l'ouvrier. Il est évident, en effet, que plus l'ouvrier se dépense en travaillant, plus le monde étranger et objectif qu'il crée ainsi en face de lui devient puissant, plus lui et son monde intérieur deviennent pauvres en même temps que moins d'objets lui appartiennent en propre. L'ouvrier place sa vie dans l'objet et dès lors sa vie ne lui appartient plus, elle est à l'objet. Le produit de son travail n'est pas l'ouvrier lui-même. Le *dépouillement* de l'ouvrier au profit de son produit signifie non seulement que son travail devient un objet, prend une existence *extérieure*, mais il signifie également que son travail existe *en dehors de lui*, indépendamment de lui et étranger à lui et que le travail devient, en face de l'ouvrier, une puissance autonome. »

Nous avons ici la description philosophique empruntée à Hegel, où l'aliénation est d'abord extériorisation. Mais déjà apparaît le souci de donner au phénomène du dépouillement de l'ouvrier au cours de son propre travail un fondement pratique.

L'aliénation a donc une double forme. D'abord elle est fonction d'un rapport simple de l'homme avec la *nature*. « L'homme ne peut rien produire sans la *nature*, sans le monde sensible dont il est entouré. La nature, c'est la matière grâce à laquelle son travail se réalise... Toutefois, si la nature permet au travail d'être vivant — en ce sens que le travail ne peut pas *vivre* sans avoir des objets sur lesquels il puisse s'exercer — elle offre également les *moyens* de vivre en un sens plus étroit, c'est-à-dire les moyens de subsistance physique de l'ouvrier lui-même. Plus l'ouvrier *s'approprie*, par son travail, le monde environnant, le monde sensible, plus il se prive des *moyens de vivre* et cela doublement : d'abord en ce que le monde environnant, sensible, devient de moins en moins un objet appartenant au travail ; ensuite en ce que la nature cesse de plus en plus d'être pour lui une *source de vie* proprement dite, en d'autres termes, la nature ne procure plus à l'ouvrier les moyens de subsistance physique dont il a besoin. » ... « L'aliénation de l'ouvrier au profit de son objet s'exprime, selon les principes de l'économie politique, de la manière suivante : plus l'ouvrier produit, moins il lui reste pour consommer ; plus il crée de valeurs, plus il perd sa valeur et sa dignité ; plus son produit est façonné,

plus difforme est l'ouvrier ; plus l'objet est civilisé, plus l'ouvrier est barbare ; plus le travail est puissant, plus le travailleur est impuissant ; plus le travail est devenu intelligent, plus le travailleur s'est abêti et plus il est devenu un esclave de la nature. »

Le thème philosophique, et même romantique, est simple : au lieu de profiter totalement de la nature, le travail soumet l'homme à celle-ci. *La nature* et *l'ouvrier* dont il s'agit sont des concepts ; mais ces concepts serviront à introduire, sous une forme déductive, des déterminations historiques. L'homme travaille primitivement grâce aux éléments naturels de son entourage ; sa technologie la plus fruste n'est que la légère correction qu'il commence à imposer au *cours des choses* ; son alimentation, source de son travail ultérieur, repose d'abord sur l'assimilation directe de fruits du sol, et son travail est lié dès l'origine à des activités hasardeuses de nutrition et de protection. Devant et dans la « nature » (concept qui, chez Marx, à cette époque, se rapproche autant des conceptions de Feuerbach et de Rousseau que de celles de Hegel), l'homme agit par son travail comme un assimilateur-né. Le premier temps du processus d'aliénation est donc en fait une *appropriation* d'objets naturels. Mais cette appropriation, loin de profiter à l'ouvrier, va le jeter dans la dépendance. Car *l'ouvrier* moderne n'est pas *l'homme primitif*, mais le travailleur placé dans un système où s'exerce le rapport de double sujétion du « maître et du serviteur », de l'employeur et du salarié, du possesseur des moyens de production et du prolétaire. Le rapport *positif* de la nature à l'ouvrier devient donc, dans les conditions sociales présentes, le rapport *négatif* de l'ouvrier au capitaliste. D'où la série d'antithèses : plus l'ouvrier produit, c'est-à-dire arrache positivement à la nature tels fragments dont il forme un objet, plus il réduit sa propre valeur, puisque cet objet sera la propriété d'un autre. Cet autre est le « capitaliste » mais Marx ne le désigne encore comme tel que d'une façon vague : c'est la puissance adverse anonyme, c'est « l'économie politique », travestissement social de la nature. Ainsi, plus l'ouvrier domine la nature, plus il devient « un esclave de la nature ».

Cependant, cette forme de l'aliénation n'est que la première, la plus générale. Elle n'est pas spécifique du capitalisme, mais de « l'économie politique ». La seconde forme de l'aliénation du travail ouvrier va obliger à ser-

le plus près l'aliénation comme phénomène, il faut le saisir comme phénomène de production lui-même. Voici comment :

« 1°) Le travail est extérieur à l'homme, en ce qu'il n'appartient pas à son être ; l'homme n'affirme pas dans son travail, mais il se nie ; loin d'y être heureux, il s'y afflige ; il n'y développe aucune énergie libre, mais il s'écroule, mais y mortifie son corps et y ruine son âme. Pourquoi l'ouvrier ne se sent chez lui que dans le travail »... L'ouvrier fuit donc le travail, car il ne se sent agir librement que lorsqu'il agit en vue de fonctions animales : manger, boire, procréer. Les fonctions animales sont d'ailleurs aussi des fonctions humaines. Certes, manger, boire et procréer sont également des fonctions humaines ; mais dans leur abstraction, leur séparation de tout le reste de l'ensemble de la vie humaine, séparation qui fait des fonctions humaines des fonctions tout ultimes et exclusifs, elles deviennent des fonctions animales ». Cette distinction et ce repentir, comme nous le verrons plus tard, sont très significatifs sous le rapport de la théorie de Marx. Car manger, c'est consommer le fruit de son travail, du moins pour l'homme sorti de l'animalité. Consommer le fruit du travail n'est pas moins humaine que produire, de créer ce fruit. C'est d'ailleurs la distinction définitive, que de produire, de créer ce fruit. C'est d'ailleurs à partir de cette considération que Marx développera plus tard la dialectique des besoins qui englobe à la fois la consommation et la production.

A « l'extranéation » du travail dans son conditionnement technique se superpose celle qui dérive des rapports sociaux de propriété : 2°) « L'extériorité du travail par rapport au travailleur apparaît en ce que le travail n'est pas à lui mais à un autre, qu'il ne lui appartient pas, que dans son travail il ne s'appartient pas, mais qu'il appartient à un autre. » C'est donc la forme de la propriété qui sépare l'homme de la nature, bien que la nature soit le corps même de l'homme : « Quand nous disons que la vie physique et spirituelle de l'homme est étroitement liée à la nature, nous voulons simplement dire que la nature est en relation étroite avec elle-même, car l'homme est une partie de la nature. » C'est en vertu de la même identité que la séparation d'avec la nature signifie en même temps la séparation de l'homme par rapport à lui-même. La *natura naturata* s'est substituée à la *natura naturans*. Cependant, c'est dans

JOUISSANCE

...re que l'homme s'affirme
...me espèce universelle.
...en façonnant le monde des
...e réellement comme un être
...est sa vie générique créatrice.
...comme *son* œuvre et *sa* réalité.
...travail est *l'objectivation de la vie*
...ur il ne s'y dédouble pas intellec-
...la conscience, mais réellement
...contemple ainsi lui-même dans un
...e créé. Par conséquent, puisque le
...à l'homme l'objet de sa production,
...générique, sa réelle objectivité générique
...rité sur l'animal en infériorité, étant
...trait son corps inorganique, la nature. »
...e l'homme devient étranger au produit
...on activité vitale et à son être générique,
...omme devient étranger à l'homme. Quand
...se à lui-même, il s'oppose également à

...à retenir ici, c'est que l'aliénation n'est pas
...idée en société, elle l'est aussi en nature ; mais
...naturels peuvent recréer ce que détruisent les
...ciaux : la réappropriation humaine dépend de
...en. En effet, la nature est *une*, et son « déchi-
...intérieur, tel que Hegel l'avait illustré, n'est donc
...e relatif ; il n'a pas de caractère absolu. En sorte
...justement parce que l'aliénation a aussi un carac-
...urel, qu'elle est une discordance transitoire au sein
...nature elle-même, qu'elle peut être surmontée, et que
...ropriation naturelle peut être retrouvée. Perspective
...prendra de plus en plus de relief dans l'analyse de
...x, et qu'au contraire ses adversaires dans la postérité de
...gel, comme Stirner, Kierkegaard, ou même Dostoïevsky,
...ent avec passion : pour eux l'alinéation sera la *racine*
...bsolute de la réalité humaine, l'insurmontable divorce de
...soi avec soi, l'altérité hypostasiée qui ne laisse plus guère
...de recours à l'homme abandonné.

Marx se demande en même temps à qui appartient
alors le travail aliéné. Car, s'il est aliéné, il faut bien que
ce soit au profit d'une puissance étrangère, de quelque chose
ou de quelqu'un. Pas au profit des dieux, ni à celui de la
nature, qui est à cet égard *indifférente*, mais à celui d'autres
hommes : « Quand l'activité [du travailleur] lui est une

rture, elle doit être la jouissance et la joie vitale d'un
 tre. » Marx rejoint ainsi la dialectique hégélienne de la
 domination et de la servitude. « Par le travail aliéné,
 homme produit non seulement ses rapports avec l'objet
 l'acte de la production comme avec des hommes étrangers
 et hostiles, il produit également les relations dans lesquelles
 d'autres hommes se trouvent vis-à-vis de sa production et
 de son produit ; il produit aussi ses relations avec ces autres
 hommes. »

En définitive, « le rapport de l'ouvrier au travail pro-
 duit le rapport du capitaliste — ou quel que soit le nom
 qu'on donne au maître du travail — à ce travail. [L'inci-
 dente est à souligner ici, car elle montre que Marx ne vise
 pas seulement le patron capitaliste, mais tous les « maîtres »
 des régimes où le travail est aliéné.] La *propriété privée* est
 donc le produit, le résultat, la conséquence nécessaire du
travail aliéné, des liens superficiels de l'ouvrier avec la
 nature, et avec lui-même ». Il y a d'ailleurs réciprocity, car
 le travail aliéné devient à son tour la cause de la propriété
 privée. Mais le régime de la propriété privée généralisée,
 c'est aussi celui du salariat. Le salaire est alors identique
 à la propriété privée et en dépend. C'est pourquoi le sala-
 riat ne peut disparaître qu'avec la subversion totale de la
 propriété privée. Même *l'augmentation* du salaire « ne serait
 rien d'autre que le paiement de *salaires meilleurs à des*
esclaves, et elle n'aurait conquis, ni pour l'ouvrier, ni pour
 le travail, leur destination et leur dignité humaine [c'est-
 à-dire leur appropriation naturelle]. Il y a plus : *l'égalité*
 même des salaires, comme l'exige Proudhon (1), ne ferait
 que transformer le rapport du travailleur actuel à son tra-
 vail en un rapport de tous les hommes à leur travail. La
 société est alors conçue comme un capitaliste abstrait ». « Il résulte, en outre, du rapport du travail aliéné à la
 propriété privée, que l'émancipation de la société de cette
 propriété privée, de cet esclavage, etc..., se manifestant sous
 la forme politique de l'émancipation ouvrière, ne signifie
 pas seulement l'émancipation ouvrière mais l'émancipation
 universellement humaine. »

Ensuite Marx annonce qu'il faut « déterminer la
nature générique de la propriété privée telle qu'elle résulte
 du travail aliéné dans ses rapports avec la *vraie propriété*

(1) Comme on le voit, dès 1844-45, Marx s'oppose à l'égalitarisme
 fruste de Proudhon.

humaine et sociale » ; rapport qu'il élucidera bientôt complètement avec Engels dans leur polémique contre Stirner ; et ensuite : « d'où vient que l'homme se dépossède de son travail, qu'il *aliène son travail* ? Comment cette aliénation est-elle fondée dans la nature du développement humain ? » Mais le manuscrit ne développe pas ce rapport, qui devrait être justement la détermination du communisme (un cahier aurait été perdu).

7. *Les économistes anglais.*

Au même moment où Marx paraphrase Hegel et Feuerbach, il commence à lire les économistes, chez qui il trouve un tout autre langage (1). Il se borne d'abord à les étudier, à les résumer. Mais en même temps il cherche le rapport entre la froide analyse qu'il découvre, et les concepts généraux qu'il a hérité de Hegel et dont il a aussi commencé à vérifier la réalité pratique chez les socialistes français. Il s'aperçoit que les économistes ont déjà poussé fort loin l'analyse du travail et des rapports de production et de propriété, mais que leur analyse paraît d'abord sans rapport avec les « besoins humains ». A propos de la distinction faite par Ricardo entre revenue brut et revenu net, Marx écrit par exemple : « En contestant toute importance au revenu brut, c'est-à-dire à la quantité de la production et de la consommation, abstraction faite du surplus, donc en refusant toute importance à la vie elle-même, les abstractions de l'économie politique ont atteint le sommet de *l'infamie*. Il en résulte : 1) que l'économie politique ne se soucie aucunement de l'intérêt national, de l'homme, mais uniquement du revenu net, du profit, du fermage, ceci étant le but ultime de la nation ; 2) que la vie d'un homme ne possède en elle-même aucune valeur ; 3) que la valeur de la classe ouvrière se limite notamment aux frais nécessaires de production et que les ouvriers n'existent qu'en vue du revenu net, c'est-à-dire pour le profit du capitaliste et le fermage du propriétaire foncier. Eux-mêmes restent et doivent rester des machines de travail pour lesquelles il faut déboursier juste les moyens indispensables à leur entretien. Peu importe que le nombre de ces machines de travail soit

(1) On a 250 cahiers d'extraits faits par Marx de ces économistes. M. Rubel a publié un bref commentaire de quelques-uns d'entre eux : « Marx lecteur. Les carnets d'extraits de Paris, 1844-45 », *La Revue Socialiste*, nov. 1946.

grand ou petit, en supposant le même produit net. Sismondi dit avec juste raison que, d'après cette idée de Ricardo, le roi d'Angleterre, s'il pouvait obtenir le même revenu, dans tout le pays, grâce à des machines, pourrait se passer du *peuple anglais*.

« Mais si Say et Sismondi... combattent Ricardo, ils ne combattent que l'expression *cynique* d'une vérité politico-économique. Du point de vue de l'économie politique la phrase de Ricardo est vraie et logique. Qu'est-ce que cela prouve en faveur de l'économie politique si Sismondi et Say doivent en sortir lorsqu'ils veulent combattre des conséquences inhumaines ? Rien d'autre que : l'humanité est *en dehors* de l'économie politique et l'inhumanité est *en elle*. »

Tout ce paragraphe est fort remarquable, parce qu'on voit le jeune Marx y prendre contact pour la première fois avec la *plus-value* (surplus, revenu brut). Il est encore loin d'en apprécier l'importance dans l'aliénation, ou plutôt, de concevoir que c'est elle qui est l'aliénation réelle. Mais le « cynisme » de l'économie politique a un bon côté, c'est de montrer qu'on ne peut échapper à l'économie politique qu'en en sortant, c'est-à-dire en la critiquant.

« Lorsque Say, ajoute Marx, dit que la distribution entre produit brut et produit net n'a pas de sens pour la nation, mais uniquement pour les individus, il avoue par là que la propriété privée ne se comprend que du point de vue de l'intérêt individuel et que, même du point de vue politique et national, elle devrait être abolie. Puisque cette distinction n'a aucune signification, aucune importance pour la nation, pourquoi celle-ci la tolérerait-elle ? Pourquoi l'économie politique ne s'occupe-t-elle que de cette distinction ?

« La phrase de Ricardo dit bien ce qu'elle veut dire : le produit net d'une nation n'est autre chose que le profit du capitaliste et le fermage du propriétaire foncier, il n'intéresse nullement l'ouvrier. Et l'économie politique n'intéresse l'ouvrier que dans la mesure où il est la machine de ces avantages privés. » Cette dernière remarque montre que pour Marx l'économie politique, cette pseudo-science de la production, ne peut pas intéresser l'ouvrier puisqu'elle se borne à justifier sa spoliation ; elle ne le sert pas, en tant qu'il est un homme, comme les autres sciences servent les hommes, plus ou moins d'ailleurs au gré des relations

sociales, dont le caractère défectueux contribue ainsi à dénaturer non seulement l'économie politique, mais aussi toutes les autres sciences.

Marx constate donc avec les économistes que la production a lieu en vue du profit, et non de la satisfaction des besoins de l'homme. Il s'en aperçoit dans la lecture de Ricardo et des physiocrates, tandis qu'Engels s'en était aperçu en visitant les taudis de Wupperthal et les slums de Manchester. En même temps, il se heurte à l'affirmation de Smith, dont il a aussi fait des extraits et qu'il commente à plus d'une reprise, selon laquelle la diversité des talents prétendus « naturels » chez les individus n'est pas tant la cause que l'effet de la division du travail. Il copie ce passage essentiel qui a déjà fait réfléchir Hegel, et il le citera dans son livre contre Proudhon, trois ans plus tard. En 1844, il est encore loin d'en saisir toutes les conséquences, bien qu'il critique déjà Smith. Il remarque à ce propos : « Il est bien amusant de voir Smith tourner dans un cercle vicieux, en faisant des démonstrations. Pour expliquer la division du travail, il suppose l'échange. Mais pour que l'échange soit possible, il doit déjà supposer la division du travail, la différenciation de l'activité humaine. En faisant reculer le problème vers l'état primitif, il ne s'en est pas débarrassé. » Mais lui-même n'est pas encore en état de donner une réponse claire. Il achoppe toujours sur le « cynisme » de Ricardo : « Ricardo ne veut que les distinctions des diverses problèmes vers l'état primitif, il ne s'en est pas débarrassé. » Le but, c'est la liberté spirituelle et Ricardo pensait que l'esprit n'étant occupé qu'à satisfaire des besoins animaux du corps les facultés intellectuelles proprement dites resteraient libres, disponibles, donc que le salarié profiterait au fond de cette situation. Mais, ajoute Marx : « par conséquent, pour la majorité, c'est la servitude sans les joies de l'esprit. Les besoins matériels ne sont pas l'unique but. Par conséquent ils sont bien l'unique but pour la majorité. Ou inversement, le but, c'est par exemple le mariage. Par conséquent, pour la majorité, c'est la prostitution. Le but, c'est la propriété. Par conséquent, dépossession de la majorité. » Il ne faut pas voir là que des protestations morales. Ce que voit Marx dans cette première lecture des économistes, c'est qu'ils sont capables de constater l'état de choses, mais non de l'expliquer. D'où vient par exemple la concurrence ?

« La doctrine de Ricardo, dans la situation actuelle, possède le mérite de montrer que la concurrence entre les capitalistes pendant une période d'accumulation progressive et la diminution du profit, n'entraînaient pas nécessairement, comme le suppose Smith, une augmentation des salaires. Actuellement, le *nombre des ouvriers* dans tous les pays industriels est supérieur à la demande et il peut se recruter journallement dans le *prolétariat en chômage*. Inversement, l'accumulation a pour conséquence, à cause de la concurrence, que le salaire diminue de plus en plus.

« Ce que Ricardo ni Smith, qui est d'accord avec lui et qui a, le premier, établi le principe selon lequel la demande de produits n'est limitée que par la production elle-même, ne peuvent expliquer, c'est la chose suivante : d'où viennent la *concurrence* et les faillites qui en découlent, d'où viennent les crises commerciales, etc... si tout capital peut trouver son emploi correspondant ? Si l'emploi est toujours en rapport avec le nombre de capitaux ? Par cette seule proposition, ces messieurs supprimeraient leur principe essentiel, la concurrence, aussi bien que la *raison* de ce principe et de toute leur sagesse, à savoir que tout individu (bien entendu, un individu *non démonétisé*) sait le mieux ce qui convient à ses intérêts et, conséquemment [un « conséquemment » lourd de signification], à l'intérêt de la société. Pourquoi ces *sages* individus s'aviseraient-ils de se ruiner eux-mêmes et de ruiner les autres, s'il y avait pour but capital un emploi profitable, encore inexploité ? » Voilà aussi des remarques caractéristiques de l'esprit du jeune Marx. Scrutant Ricardo et Smith, ce qui le frappe c'est le caractère justificateur, la légitimation du système, de l'état de choses. Ce n'est pas seulement une contradiction morale qu'il voit là, mais une certaine duplicité sur le terrain de la science, objective, inscrite dans l'étape du développement de la société. D'où vient la concurrence ? demande-t-il. Car la concurrence, c'est la considération de l'intérêt privé du capitaliste, de l'employeur. Et cet employeur qui suit son intérêt, il est moral à sa manière. Supprimer cette moralité, c'est supprimer la concurrence, c'est-à-dire le fondement même de l'économie pour Smith et Ricardo. Marx n'est pas arrêté par cette contradiction ; il cherche au delà de l'opposition équilibre-concurrence les lois de fonctionnement du rapport capital-travail, parce qu'il en appelle de la moralité du jour à celle de l'avenir, de la société antagonique à la société harmonique, des

besoins insatisfaits d'aujourd'hui aux besoins partagés de la jouissance.

Nous retrouvons l'aliénation dans les annotations des *Eléments d'économie politique* de James Mill. Mill définit l'argent comme intermédiaire de l'échange : c'est vrai, mais c'est insuffisant. Ce rôle d'intermédiaire est l'apparence, le phénomène, la relation immédiate, telle que chacun les perçoit dans sa vie ordinaire en achetant et vendant. Il faut chercher plus profond, la relation de l'argent avec le tout de la vie humaine, et surtout avec le travail où s'exprime la réalité foncière de l'homme de nos sociétés. « L'acte humain et social par lequel les produits des hommes se complètement mutuellement est *aliéné* et devient la qualité d'un *objet matériel* extérieur à l'homme, la qualité de l'argent. » Le processus concret est à peine esquissé ; de même à propos du crédit : « Le *crédit* est le jugement *économico-politique* porté sur la moralité d'un homme. Dans le système du crédit, au lieu du métal et du papier, c'est *l'homme* lui-même qui est devenu le *médiateur* de l'échange, non pas en tant qu'homme, mais en tant que *créature d'un capital* et des intérêts... *L'individualité humaine*, la *morale* humaine est devenue non seulement un article de commerce, mais aussi la *matière* dans laquelle l'argent s'incarne. Au lieu de l'argent, du papier, c'est mon existence toute personnelle, ma chair et mon sang, mes vertus sociales qui sont la matière, le corps de *l'esprit-argent*... C'est à ce point que tous les progrès et toutes les inconséquences à l'intérieur d'un faux système sont la suprême régression, et la suprême conséquence de l'infamie... »

Marx se débat dans cette opposition entre l'humanisme et l'aliénation de l'homme. Sur chaque question, les qualités et les besoins naturels de l'homme se heurtent aux exigences que décrit l'économie politique, et l'antinomie serait insoluble si n'existait pas une solution, le « communisme ». Certes, écrit-il, « en tant qu'homme tu te trouves dans un rapport humain à mon produit ; tu as le *besoin* de mon produit. Celni-ci existe donc comme objet de ton désir et de ta volonté. Mais ton besoin, ton désir, ta volonté sont impuissance à l'égard de mon produit. Donc, ta nature *humaine*, malgré son rapport intime avec ma production humaine, n'est pas ta *puissance*, ta propriété de cette production, car dans ma production l'individualité, la puissance de la nature humaine ne sont nullement reconnues. Elles sont, bien au contraire, le *lien* qui te rend dépendant

de moi, parce qu'elles te mettent dans la dépendance de mon produit. Loin d'être un *moyen* pour te donner un *pouvoir* sur ma production, elles sont plutôt le *moyen* pour me donner un pouvoir sur toi. »

Marx esquisse alors cet état où l'activité mutuelle serait jouissance mutuelle : « Dans ma production, j'objective mon individualité, sa particularité : donc, pendant l'activité j'éprouve la joie d'une manifestation individuelle de la vie, et dans la contemplation de l'objet, j'éprouve la joie individuelle de reconnaître ma personnalité comme puissance objective, intuitive et sensible, au delà de tout doute. D'autre part, dans ta jouissance... de mon produit, j'aurais la jouissance directe aussi bien de ma conscience d'avoir, par mon travail, satisfait un besoin humain, que d'avoir objectivé la nature et, par conséquent, d'avoir procuré au besoin d'un autre être humain son objet correspondant. J'aurai aussi la joie d'avoir été pour toi le médiateur entre toi et l'espèce humaine, donc d'être reconnu et ressenti par toi-même comme un complément de ta propre nature et comme une partie nécessaire de ton être, donc de me savoir affirmé dans ta pensée comme dans ton amour. Enfin, la joie d'avoir produit dans la manifestation individuelle de ma vie la manifestation directe de ta vie, donc d'avoir affirmé et réalisé dans mon activité individuelle ma vraie nature, ma nature humaine, mon être social. Nos productions seraient autant de miroirs où se réfléchirait notre être. » Certes, il s'agit là d'un tableau romantique, d'une aspiration. En abordant de façon de plus en plus sévère le problème, Marx utilisera quelques années plus tard des termes bien différents. Les textes que nous venons de citer conservent pourtant un grand intérêt. Ils montrent quel efforts Marx dut faire pour dépasser la formulation philosophique des problèmes. Et ce dépassement devait se produire à mesure qu'il envisageait la critique de l'économie politique avec une méthode plus scientifique. En 1844, Marx ne connaît même pas dans le détail Smith et son école. Il ne rapporte pas la loi des salaires de Smith avec exactitude : selon Smith, « le salaire ordinaire est le plus bas qui soit compatible avec la simple humanité, c'est-à-dire avec l'existence animale. » La *surproduction* est pour lui la conséquence d'un état de la société qui est le plus favorable à l'ouvrier, c'est-à-dire de la richesse croissante, en progrès. La situation de la classe ouvrière est caractérisée de la façon suivante : « Dans l'état de dépérissement de la société il y a donc

misère croissante de l'ouvrier ; dans l'état de progression, misère complexe, dans l'état accompli, misère stationnaire ».

Marx a repris à l'économiste allemand Schultz le concept de « paupérisation relative de l'ouvrier », par suite de la richesse sociale croissante et du revenu stationnaire de l'ouvrier. Le capital est à la fois défini comme « travail accumulé » (comme chez Smith) et aussi comme « pouvoir gouvernemental sur le travail et son produit ». Il n'y a encore aucune analyse du profit du capital. De l'accumulation surgit sous la domination de la propriété privée la concentration du capital en quelques mains, comme destination naturelle du capital, favorisée par la concurrence. Marx reprend à Smith les catégories de capital fixe et circulant (pas encore celles de capital constant et variable). Il adopte aussi la théorie de la rente foncière de Smith, mais de façon critique. La rente foncière est déterminée par la lutte entre le fermier et le propriétaire foncier, et non par la fertilité du sol. « Partout dans l'économie politique, on trouve l'opposition ennemie des intérêts, la lutte, la guerre comme fondement de l'organisation sociale reconnue. Le petit propriétaire foncier du sol qui travaille lui-même se trouve avec le grand propriétaire foncier dans le rapport d'un artisan qui possède ses propres outils avec les seigneurs des fabriques ». Finalement, la société se divise en deux classes : le propriétaire et l'ouvrier sans propriété. L'économie politique bourgeoise dérive du fait de la propriété privée, elle donne au procès matériel de la propriété privée une forme générale abstraite, des lois. Mais elle ne *conçoit* pas ces lois, c'est-à-dire qu'elle ne démontre pas comment elles sortent de l'essence de la propriété privée. Bref, le moment allait venir où Marx devrait s'attaquer, à travers l'étude des économistes, à ce qui est antérieur à la propriété : à la production, au travail et au sur-travail.

CHAPITRE VI

L'HOMME RÉEL ET LA PENSÉE

La Sainte Famille

La Sainte Famille est le principal ouvrage de polémique philosophique que Marx et Engels aient publié de leur vivant, et c'est pourquoi, réimprimé à la fin du siècle par Mehring, il fit connaître assez bien la période « feuerbachienne » de leurs auteurs. Écrit en 1844, le livre parut au début de 1845. C'est un règlement de compte avec Bruno et Edgar Bauer, Szeliga et autres, c'est-à-dire avec la « La Critique » des hégéliens de gauche, extrême pointe de la philosophie spéculative libérale déjà dénoncée par Marx dans *La Question juive* et ailleurs.

L'ouvrage, on le sait, a été presque entièrement rédigé par Marx, mais il exprime la position commune à Engels et Marx. L'objet de la critique est déterminé par les écrits des « Critiques », prétendus critiques de la société présente : d'où le sous-titre du livre : *Critique de la Critique critique*. L'économie politique et les problèmes du travail n'y sont traités qu'en second plan, de façon assez rudimentaire, et ce qui en est dit ne va pas plus loin que ce qui se trouve dans le « Manuscrit économique-philosophique de 1844 ». C'est cependant une étape importante de la pensée de Marx et d'Engels pour plusieurs raisons. D'abord, les auteurs y sont résolument feuerbachiens : le sensible, le réel positif, par opposition au conceptuel de Hegel ou de Bauer, fait le fond du tableau ; Marx utilise avec prédilection le langage de Feuerbach, et démarque même bien des passages de *l'Essence du Christianisme*. Ensuite Marx y prend la défense raisonnée de Proudhon et de Fourier contre les Critiques. Enfin, une série d'esquisses présentent déjà la conception historique du matérialisme sous une forme qui introduit directement à *l'Idéologie allemande*, rédigée un an plus tard, et qui atteste une rupture plus profonde avec

le passé. C'est le ton général feuerbachien qui fit peut-être surestimer quelque temps la phase « feuerbachienne » de la pensée de Marx, bien que Engels lui ait donné sa caution beaucoup plus tard lorsqu'il écrivit en 1888 : « Nous fûmes tous sur le moment feuerbachiens ». Pourtant, Feuerbach est déjà présenté dans *La Sainte Famille* sous une forme assez critique, et il y est même dépassé en puissance. Son insuffisance est soulignée, et les développements historiques de Marx montrent assez dans quel sens il fallait le prolonger. Feuerbach n'était lui-même qu'un philosophe, et sa philosophie sensualiste devait elle aussi tomber sous le coup d'une critique qui atteignait, par delà Bauer, toute la philosophie. Les discussions de *La Sainte Famille* montrent justement ce qui lui manquait : une conception historique de la vie sociale, fondée sur la *production*, sur le travail et l'activité humaine réelle. Mais pour le moment Feuerbach offrait un bon antidote à l'idéalisme des frères Bauer, comme Proudhon et Fourier en présentaient un aux « socialistes vrais » et « humanistes sociaux » qui se nourrissaient de la Critique. C'est dans cet esprit que Marx s'en sert. Comme nous examinerons plus loin, à propos de *l'Idéologie Allemande*, les rapports de Marx avec Feuerbach, nous n'y insisterons pas ici. Nous nous bornerons à dire en passant ce que suggère à ce sujet *La Sainte Famille*.

La Sainte Famille présente trois ensembles principaux :

1. Une discussion de la philosophie de Bauer et consorts (l'Esprit et la Masse) où se trouvent des développements sur le socialisme « utopique », sur la Révolution française, sur la question juive et sur le matérialisme français.

2. Une critique parodique de l'interprétation des *Mystères de Paris* d'Eugène Sue par Szeliga, qui donne à Marx l'occasion de montrer ce que doit être une critique de la société réelle.

3. Une défense raisonnée de Proudhon contre Bauer, où sont esquissés quelques points importants d'économie politique. Nous examinerons successivement ces trois parties (1).

(1) Dans le texte, ces trois parties ne se succèdent pas comme nous l'indiquons. La discussion des *Mystères de Paris* est répartie en deux endroits différents. La défense de Proudhon est au début.

1. *Masse-esprit et masses réelles.*

Bruno Bauer, comme beaucoup d'autres après et avant lui, avait été déçu par le comportement des « masses » prétendues révolutionnaires. Dans sa déception il leur oppose alors l'Esprit, la spéculation, la critique pure. La réaction avait détruit les *Deutsche Jahrbücher* et la *Rheinische Zeitung* dès qu'elles avaient abandonné la philosophie pour la politique, et Bauer en concluait que le salut devait venir d'un retour à la philosophie, à la théorie et à la Critique spéculative. C'est dans l'*Allgemeine Zeitung*, prise comme cible par Marx, que Bauer avait écrit : « Jusqu'à présent, toutes les grandes actions de l'Histoire ont été d'avance vouées à l'échec et à l'insuccès parce qu'elles avaient éveillé l'intérêt ou l'enthousiasme des masses ; ou elles devaient mal finir parce que l'idée qu'elles représentaient pouvait se contenter d'être interprétée à la légère, et d'être par conséquent ainsi approuvée par les masses. » D'où le mépris des Critiques pour les masses versatiles et leurs illusions superficielles, auxquelles les philosophes allaient substituer leurs vues élevées et radicales, l'Esprit lui-même. Alors que Hegel voyait encore l'esprit de l'histoire incarné dans les masses, Bauer finit ainsi par le voir résumé dans sa propre personne.

C'est à cette conception philosophique de la masse que s'attaque Marx. Car chez Bauer, il s'agit de « la masse » critique, d'un concept sans contenu, alors que ce qui agit dans l'histoire, ce sont les masses réelles, les états et classes sociales, dont il faut apprendre à analyser le processus évolutif. La masse est l'ennemi de l'Esprit, dit Bauer. En fait, c'est justement elle qui crée l'esprit. Mais elle le crée d'abord comme aliénation, de sorte que l'esprit aliéné est pour commencer l'ennemi du progrès : c'est pourquoi il faut d'abord attaquer ces aliénations, et pratiquement. L'ennemi, ce n'est pas la masse, c'est la fausse conscience d'elle-même que le système social lui impose, ce sont ces « produits autonomes et doués d'une vie personnelle, dans lesquels la masse affirme son abaissement, sa réprobation, son aliénation d'elle-même » (1). Par conséquent, en s'attaquant à ces produits autonomes de son propre abaissement, « la masse s'attaque à sa propre pauvreté, tout comme l'homme qui s'attaque à l'existence de Dieu s'attaque à sa

(1) *La Sainte Famille*, trad. Molitor, I, p. 145.

propre religiosité ». Ce n'est pas une question de philosophie, mais d'action : « comme ces aliénations pratiques de la masse existent de façon sensible dans le monde réel, elle est forcée de les combattre également de façon sensible. Il ne lui est pas loisible de considérer les produits de son aliénation propre comme des fantasmagories idéales, comme de simples aliénations de la conscience, ni de vouloir anéantir l'aliénation matérielle par l'action spirituelle purement intérieure. » (*Ibid.*, p. 146). Pourtant, tout ce que la Critique a retenu de Hegel, c'est l'art de « transformer les chaînes réelles, objectives et extérieures à ma personne, en chaînes purement idéales, subjectives et intérieures, et de muer toutes les luttes extérieures et sensibles en simples luttes idéales ». Les socialistes et communistes ont au contraire compris ce qu'étaient les masses réelles. Ils ont constaté, d'une part, que « les faits brillants les plus favorables restent sans résultats brillants et semblent se perdre en trivialités », et d'autre part, que tous les progrès de l'esprit ont été jusqu'à présent dirigés « contre la masse de l'humanité qu'on a jetée dans une situation de moins en moins humaine ». Autrement dit, ils interprètent le progrès dialectiquement, sans en faire un concept absolu. « Ils nous donnèrent donc (Fourier) le « progrès » comme une formule abstraite insuffisante, et présumèrent (Owen) quelque vice fondamental du monde civilisé. » (*Ib.*, p. 149). Ils soumièrent les fondements réels de la société actuelle à une critique mordante. « A cette critique communiste correspondait immédiatement dans la pratique le mouvement de la grande masse, contre qui s'était fait jusqu'alors le développement historique. Il faut avoir connu l'étude, la soif de s'instruire, l'énergie morale, l'infatigable désir de développement qui animent les ouvriers français et anglais, pour pouvoir se faire une idée de la noblesse humaine de ce mouvement. » Autrement dit, pour comprendre les réactions véritables de la masse, il faut connaître ses conditions réelles d'existence, sa structure antagonique, le processus social du travail et de l'appropriation. La masse n'est plus alors un élément passif, sans esprit ni histoire. Elle est l'élément actif d'où part toute action historique. « La critique des Français et des Anglais n'est pas une personnalité abstraite, distante, qui se trouve en dehors de l'humanité ; elle est la réelle activité humaine d'individus qui sont des membres actifs de la société, qui souffrent, sentent, pensent et agissent en hommes. C'est pourquoi leur critique est en même temps

pratique ; leur communisme est un socialisme où ils préconisent des mesures pratiques, palpables, où ils ne se contentent pas de penser, mais intensifient leur action. Leur critique est la critique vivante, réelle de la société existante, la reconnaissance des causes de la déchéance. » (*Ib.*, II, 22).

La Critique critique, elle, qui ne croit qu'en la vertu de l'esprit, perpétue donc un rapport historique conservateur ; « elle ne s'objective que dans son opposition à la masse, c'est-à-dire dans sa sottise, [et] est donc obligée de reproduire sans cesse cette opposition ; et MM. Faucher, Edgar [Bauer] et Szeliga ont suffisamment montré par leurs élucubrations avec quelle virtuosité la Critique critique sait travailler à l'abêtissement en masse des personnes et des choses » (p. 153). Ces critiques ne se faisaient pas faute d'insister (et leur insistance se prolonge jusqu'à nos jours). Croit-on, disaient-ils, qu'il suffit de connaître la nature et l'industrie, avons-nous des données « absolument complètes » sur une seule période historique ? Etc.. Et Marx répond : la Critique critique « croit-elle en être arrivée ne fut-ce qu'au début dans la connaissance de la réalité historique tant qu'elle exclut du mouvement historique les relations théoriques et pratiques de l'homme avec la nature, c'est-à-dire les sciences naturelles et l'industrie ? Ou bien croit-elle connaître réellement une période quelconque sans avoir par exemple étudié l'industrie de cette période, le mode de production immédiat de la vie même ? La Critique critique, spiritualiste et théologique, ne connaît, il est vrai, du moins dans ce qu'elle imagine, que les grands faits politiques, littéraires et politiques de l'histoire. De même qu'elle sépare la pensée des sens, l'âme du corps, elle-même du monde, elle sépare l'histoire des sciences naturelles et de l'industrie, et pour elle le lieu où naît l'histoire, ce n'est pas la production matérielle et grossière qui se fait sur terre, ce sont les nuages et les brumes qui flottent dans le ciel. » (*Ib.*, II, p. 16). Marx et Engels parlaient ainsi en leur propre nom : Engels allait publier son travail détaillé sur la situation des classes laborieuses anglaises, la vraie masse, il avait pris contact avec les premiers cercles communistes en Westphalie et avec le mouvement ouvrier à Manchester et à Londres, et Marx en faisait autant à Paris et à Bruxelles.

L'homme dont parle la Critique n'est donc pas l'homme véritable. Celui que leur opposent Marx et Engels est

l'homme sensible, réel, l'homme restitué par Feuerbach, et déjà quelque chose de plus, car c'est aussi l'homme immédiatement impliqué non seulement dans la nature, mais aussi dans la Société, dans l'industrie, le travail ou dans la jouissance, l'homme qui a des besoins à satisfaire. Cet homme agit, alors que la critique des philosophes Critiques « n'est pas une activité essentielle du sujet humain réel, vivant et souffrant dans la société présente, prenant part à ses joies et à ses douleurs ». L'individu réel n'est pour eux qu'un accident, un vase terrestre de la Critique critique qui s'y révèle comme la substance éternelle. Le sujet, ce n'est pas la critique de l'individu humain, mais l'individu non humain de la Critique. Ce n'est pas la critique [c'est-à-dire la philosophie, la pensée] qui est une manifestation de l'homme, c'est l'homme qui est une aliénation de la critique ; et l'homme vit donc entièrement en dehors de la société » (*Ib.* II, p. 35). Ce rapport, il faut le retourner.

2. Feuerbach positiviste.

C'est l'occasion pour Marx de situer Feuerbach par rapport aux derniers hégéliens. « Qui donc a dévoilé le mystère du système ? écrit-il carrément. Feuerbach. Qui donc a anéanti la dialectique des idées, la guerre des dieux connue des seuls philosophes ? Qui donc a mis « l'importance de l'homme »... ou du moins l'homme à la place d'un vieux fatras, même de la « conscience infinie de soi ? Feuerbach, et Feuerbach seul. » (*Ib.* I, p. 164). Il a même fait plus en anéantissant les catégories avec lesquelles jongle la Critique, telles que la véritable richesse des rapports humains, le fond immense de l'histoire, la lutte de l'histoire, la lutte de la masse contre l'Esprit, etc... (1). Et s'il l'a fait, c'est parce qu'il a reconnu que l'homme était l'essence, le fondement de toute activité humaine et de tout rapport humain, que chez lui l'homme a cessé d'être une catégorie, une essence théologique. C'est l'homme réel et vivant qui agit et livre des combats : « Ce n'est pas, soyez-en certain, l'histoire qui se sert de l'homme comme d'un moyen pour réaliser — comme si elle était un personnage particulier — ses propres buts ; elle n'est que l'activité de l'homme qui

(1) C'est-à-dire, notons-le, des catégories avec lesquelles Marx jouait encore peut de temps auparavant.

poursuit ses objectifs. » (*Id.* I, p. 165) (1). Ce sont là, affirme Marx, des « démonstrations géniales », la restitution du sens positif de l'activité humaine. Et les Critiques ne sont capables ni de comprendre Feuerbach ni de s'approprier ses résultats et « d'utiliser adroitement une seule phrase de ce philosophe » — utilisation adroite, c'est-à-dire dépassement, que Marx et Engels s'apprentent à faire, qu'ils ont même déjà commencé à faire. De Bauer et ses amis, il n'y a rien à espérer ; à partir de Feuerbach, par contre, il est possible de construire. La Critique philosophique mène au vide ; la critique de la philosophie conduit à l'action sociale. Chez Feuerbach manque sans doute la *praxis* déterminée, mais au moins y existe déjà l'objectivité, une position directe des rapports de l'homme et de la nature, un sensualisme. A la nature, il suffit maintenant de combiner « l'industrie », c'est-à-dire le travail, la société et son histoire.

3. *La Révolution française et le matérialisme français.*

Marx procède alors à quelques analyses historiques qui soulignent l'inanité des vues Critiques. Nous ne nous arrêtons pas à la question juive, cette question déjà traitée par Marx dans les *Deutsche Jahrbücher*, où l'émancipation des juifs est ramenée à l'émancipation du prolétariat qui libèrera toute l'humanité du capitalisme, de la « juiverie sordide ». Marx reprend ici contre Bauer ce qu'il a déjà établi. Bauer veut pour les juifs l'égalité juridique, des droits politiques, etc... Marx lui répond par l'histoire : cette égalité, ces droits, qualifiés « d'humains », seraient ceux de la bourgeoisie, du capitalisme : « M. Bauer confond l'émancipation politique avec l'émancipation humaine. » (*I*, p. 168). Il ne voit pas « que le judaïsme réel, profane, et par suite le judaïsme religieux, est constamment produit par la vie bourgeoise moderne et trouve sa dernière expression dans le capital financier » (*I*, p. 194). La tâche de supprimer la nature juive est en réalité la tâche de supprimer le judaïsme de la société bourgeoise, le « caractère

(1) Ce jugement est à retenir. C'est une affirmation catégorique contre l'immanentisme de Bossuet ou de Hegel. L'histoire, les hommes la font eux-mêmes, non pour réaliser un plan divin ou idéal, mais à leur propres fins, bien qu'ils ne voient pas souvent clair dans ces fins.

anti-humain de l'existence actuelle qui atteint son point culminant dans le système de la haute finance » (1).

Bauer n'est pas plus heureux dans son analyse de la Révolution française. Il y voit un développement de la philosophie des Lumières, qui aboutit au « pur égoïsme national », à un Etat, incarnation de l'être suprême, qui se borne à unir les citoyens comme « atomes égoïstes », comme purs individus. La Critique proteste là-contre au nom de l'Esprit, de l'Humanité, etc... Mais, dit Marx, Bauer ne comprend pas le vrai rapport entre l'individu et la Nation, parce qu'il ne voit pas le contenu économique de la révolution, l'accession de la bourgeoisie au pouvoir comme classe sociale, et l'apparition au sein de ce mouvement de la critique communiste faite au nom des travailleurs (Leclerc, Roux, Babeuf, Buonarroti, etc...). C'est la société bourgeoise qui maintient l'Etat, et non l'inverse. Les individus égoïstes unissent la nation, mais comme intérêts bourgeois privés. C'est la vie bourgeoise qui crée la vie politique. Cet égoïsme bourgeois n'est pas philosophique, pur, comme celui du Moi fichtéen ; il apparaît au contraire comme un égoïsme « naturel, sombre, gratifié de chair et le sang » (I, p. 214). Les individus (l'égoïsme sur la base de la propriété privée) ont des activités et des propriétés (*Eigenschaften*), des aspirations sensibles, qui deviennent des besoins, des nécessités qui les poussent à « réclamer d'autres choses et d'autres hommes ». Mais le besoin de chaque individu « n'est pas naturellement intelligible pour l'autre individu égoïste qui possède les moyens de satisfaire ses besoins, le besoin n'a donc pas de rapport direct avec sa satisfaction [et] tout individu se trouve dans l'obligation de créer ce rapport en se faisant en quelque sorte l'entremetteur entre le besoin d'autrui et les objets de ce besoin. C'est donc la nécessité naturelle, ce sont les propriétés essentielles de l'homme, tout aliénées qu'elles apparaissent,

(1) Cela ne veut pas dire que la « question juive » n'ait pas aussi un aspect politique immédiat, surtout en Allemagne. Mais comme le montre Marx (I, p. 197-212), le problème consiste à transformer pour commencer l'Allemagne d'un Etat arriéré, semi-féodal, en un Etat bourgeois pleinement développé, démocratique. La liberté politique dans un Etat de forme avancée obligerait alors le judaïsme à se partager dans le système « libéral » des classes, à se dissoudre dans les rapports de classe plus généraux de la démocratie capitaliste. A partir de là son destin se perdrait dans celui de la révolution prolétarienne, anéantissant l'ensemble des rapports capitalistes.

c'est l'intérêt, qui tiennent unis les membres de la société bourgeoise, dont le lien réel est donc constitué par la vie bourgeoise et non par la vie politique » (I, p. 216) (1). Robespierre et Saint-Just succombèrent parce qu'ils confondaient l'Etat antique vertueux, mais fondé sur l'esclavage, avec l'Etat représentatif spiritualiste et démocrate moderne, basé sur « l'esclavage émancipé », sur la société bourgeoise, le salariat, l'exploitation « libre » du travail, la concurrence, l'intérêt privé et « l'anarchie ». C'est Napoléon qui fut le héros de cette explosion bourgeoise, de cette course aux entreprises commerciales, à la frénésie d'enrichissement, à l'ivresse de la nouvelle vie bourgeoise encore audacieuse et vivace, de cette exploitation renouvelée du salariat. Mais Napoléon, ce héros, voulait être aussi le maître. Il attaqua le libéralisme, sous-produit de la bataille terroriste des masses travailleuses. Il savait que l'Etat moderne était fondé sur le libre développement de la société bourgeoise et des intérêts particuliers, et les protégea. Mais il voyait surtout dans l'Etat l'agent de ses propres desseins, « et dans la société bourgeoise un bailleur de fonds, un subordonné... Le mépris qu'il professait à l'égard des hommes d'affaires industriels complétait son mépris des idéologues ». Tel est le véritable sens de la révolution, quand on substitue les masses réelles aux « masses critiques », l'analyse sociale à la philosophie, les formes du travail et de la production à la pensée pure.

L'esquisse du matérialisme français que Marx oppose ensuite à Bauer est de la même veine. Il faut remarquer que Marx est ici aussi plutôt le disciple de Feuerbach que celui de Hegel. A la base de son historique, il n'y a pas les concepts de la logique de Hegel (le matérialisme comme spiritualisme des rapports d'extériorité), ni la critique hégélienne de l'Aufklärung dans la *Phénoménologie* (le matérialisme comme être-là borné), mais l'histoire sociale de la philosophie matérialiste comme sensualisme et expression théorique et historique du développement des sciences positives et de la vie de l'homme réel en société. Chez Bauer, le matérialisme du XVIII^e siècle est une suite du substantialisme de la matière hérité de Spinoza, en querelle avec le théisme. En fait, prosaïquement, ce matérialisme fut

(1) Rappel d'un thème de Hegel et de Smith relatif au besoin social et à la division du travail, exprimé dans le langage de Feuerbach.

une lutte contre la métaphysique et la théologie de son propre siècle, et contre ses institutions politiques. Marx prend l'attitude qu'a restaurée Feuerbach opposant la philosophie raisonnable à la spéculation exagérée « le jour où, pour la première fois, il avait pris nettement position contre Hegel » (I, p. 224). Hegel avait renoué avec cette métaphysique, mais « à l'attaque contre la théologie répondit, comme au XVIII^e siècle, l'attaque contre la métaphysique spéculative et contre toute métaphysique. Celle-ci succombera définitivement devant le matérialisme achevé par le travail de la spéculation et coïncidant avec l'humanisme. Tout comme Feuerbach dans le domaine de la théorie, le socialisme et le communisme français et anglais représentent dans le domaine de la pratique le matérialisme coïncidant avec l'humanisme » (1) (*Ib.* I, p. 224). Marx distingue deux tendances dans le matérialisme français. L'une vient de la physique de Descartes, et ira jusqu'à La Mettrie et Cabanis ; il s'est épanoui dans les sciences physiques et naturelles. L'autre a son origine chez Locke et aboutit au socialisme. Celui-là a ses ancêtres chez Bacon et Hobbes ; il « met en système la pratique sociale du temps ». On le retrouve chez Condillac et Helvetius. « Partant de la bonté originelle et l'égalité intelligence des hommes, de la toute-puissance, l'expérience, l'habitude, l'éducation, l'influence des conditions extérieures sur les hommes, la haute importance de l'industrie, le bien-fondé de la jouissance, etc... », il est naturel qu'il conduisît au socialisme et au communisme. « Si l'homme tire toute connaissance, etc... du monde physique, et de son expérience faite dans le monde physique, il importe donc d'organiser le monde empirique de telle façon que l'homme y rencontre et s'assimile ce qui est réellement humain, qu'il se connaisse comme homme. 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. Si l'homme est non libre, au sens matérialiste du mot, c'est-à-dire s'il est libre non par la force négative d'éviter ceci ou cela, mais par la force positive

(1) On voit que ces formules sont encore loin de celles qui apparaîtront dans l'*Idéologie allemande*, un an plus tard, bien qu'elles les annoncent. Le matérialisme historique est ici en pleine formation. Il faut surtout retenir cette formule méthodologique : « le matérialisme achevé par le travail de la spéculation ».

de faire valoir sa véritable individualité (1), il ne convient pas de châtier les crimes dans l'individu, mais de détruire les endroits antisociaux où naissent les crimes, et de donner à chacun l'espace dont il a besoin dans la société pour le déploiement essentiel de sa vie. Si l'homme est formé par les circonstances, il faut former les circonstances humainement. Si l'homme est, par nature, sociable, il ne développe sa véritable nature que dans la société, et la force de sa nature doit se mesurer non par la force de l'individu particulier, mais par la force de la société. » (2) (*Ib.* I, p. 234, 235). Les babouvistes, mais surtout Saint-Simon et Fourier étaient des hommes nourris de cette doctrine. Dezamy, Gay, Owen s'y tinrent aussi, mais à une époque où le développement économique avait transformé la société, où le matérialisme critique du prolétariat, fondé sur de nouveaux rapports de travail, supplantait le matérialisme triomphant de la bourgeoisie. Telle est la raison pour laquelle Bauer et la Critique, méprisant la masse, méprisent aussi le matérialisme et le socialisme : « A quoi me servirait le monde entier, y compris les classes inférieures du peuple, si je perdais mon âme ? » En définitive, E. Bauer répudie la critique sociale au nom de « La Critique », de l'esprit, dès que cette critique « n'est plus l'œuvre de M. Bauer, mais de peuples entiers, l'œuvre d'une série d'anglais et de français profanes, dès que la critique imparfaite n'est plus la question juive, ni la bonne cause de la liberté, ni l'Etat, la religion, le parti, mais s'appelle la révolution, le matérialisme, le socialisme, le communisme » (*Ib.* I, p. 244).

4. *Les Mystères de Paris et les mystères de la Société.*

Après cet aperçu des batailles spéculatives de la critique, Marx se livre à une revue parodique de l'analyse des *Mystères de Paris* d'Eugène Sue par Szeliga (3), la seule

(1) Voir sur ce point la critique de la liberté selon Stirner, où le même thème est développé.

(2) C'est déjà l'essentiel des « Thèses sur Feuerbach ». On voit ici comment Marx, défendant Feuerbach, le dépasse en exprimant l'essence du matérialisme français, qui allait beaucoup plus loin que Feuerbach.

(3) Szeliga était le pseudonyme du lieutenant prussien von Zychlinski, qui mourut en 1900 général d'infanterie. Il est difficile aujourd'hui d'imaginer l'influence des romans d'Eugène Sue, surtout des *Mystères de Paris* et du *Juif errant* (1844-45). Cette influence est immense au moment où écrit Marx. Sue était anticlérical et semi-fouriériste, et sous la morale conventionnelle de ses personnages transparait un tableau réaliste de la

recrue de Bauer, avec le jeune Faucher, à l'*Allgemeine Literaturzeitung*. C'est un morceau que Mehring lui-même a trouvé aride. Pourtant, c'est le type d'une analyse sociale faite à travers une œuvre littéraire de grande audience ; il exprime d'une façon très sensible l'état d'esprit « feuerbachien » de Marx à l'époque. Il suffit de lire attentivement pour en percevoir toute la richesse psychologique. On y trouve une série de thèmes, déjà largement traités par les socialistes français et en particulier Fourier (dont *La Sainte Famille* est très inspirée), qui présentent *la perversion et la destruction des sentiments naturels par la société bourgeoise*. C'est Feuerbach nourri par Fourier, Flora, Tristan et bien d'autres, jusqu'à Georges Sand et Eugène Sue lui-même.

Les personnages des *Mystères de Paris* sont des marionnettes qui évoluent dans l'oisiveté. De l'oisiveté démiurgique et dorée de Rodolphe, prince de Gérolstein, et de Sarah Mac Gregor, incarnations mondaines et désœuvrées du bien et du mal, à l'oisiveté criminelle du Chourineur, de la Chouette, du Maître d'école et de Fleur-de-Marie. Personne n'y travaille, et tout le monde y jouit sur le dos des travailleurs. D'où la rédemption des déchus et des pauvres par la grâce des riches, au moyen d'un associationisme d'ouvroir qui passait alors dans certains milieux pour du fouriérisme.

Marx se moque de Szeliga, qui voit dans tout cela la révélation positive des Mystères de la société, et dans chaque personnage la clef spéculative d'une idée sociale éternelle. Premier de tous les mystères naturels et sociaux : l'amour. Szeliga voit dans la comtesse Mc Gregor, ce démon, une sensualité que la « société cultivée... élève jusqu'à un semblant de force spirituelle » ; c'est la sensualité, la passion physique, qui est l'essence du mystère de l'amour dans la société cultivée bourgeoise. Tout au contraire, dit Marx, E. Sue fait de cette femme qui veut

société bourgeoise, que Szeliga avait pris pour une critique de la société. Les personnages symboliques de Sue ont influencé Victor Hugo et bien d'autres, jusqu'à Dostoïevsky. Kropotkine écrivait au sujet de ce dernier à Jean Grave (en 1916) : « Dans les *Frères Karamazov* le type de prostituée tombée horriblement bas vient, dit-on, de *Martin l'enfant trouvé* de Sue... quant à sa fameuse conversation avec l'Inquisiteur en chef, c'est complètement inspiré par les volumes des *Mystères du peuple*, où il parle du Christ et plus tard des auto-dafé, et plus tard encore de Loyola. » (J. GRAVE, *Le mouvement libertaire sous la 3^e République*, 1930, p. 305). Sur l'attitude politique d'Eugène Sue, cf. P. CHAUNU, *Eugène Sue et la Seconde République*, Paris, 1948.

enflammer un être abstrait, un être de raison : « Son ambition et son orgueil, bien loin d'être des formes de la sensualité, sont les créations d'une raison abstraite, entièrement indépendante de la sensualité. » Sue parle de son *sein glacé*, de son âme sèche et dure, de son esprit adroit et méchant, de sa dissimulation profonde, de son caractère opiniâtre et absolu. « Ce qui forme le caractère essentiel de cette femme, c'est l'égoïsme de la raison abstraite, nullement assujettie à l'action des sens sympathiques, dégagée de toute influence sanguine » (*Ib.* I, p. 116). Il y a antinomie entre la sensualité vraie et les exigences calculatrices de la société. Cecily la métisse, elle, vit par les sens, et même dans la débauche, mais c'est parce qu'elle échappe au monde bourgeois par en bas, qu'elle est mariée à un nègre, et qu'elle s'adresse à ce qui vit en marge de la société cultivée. Le notaire marron Ferrand et l'abbé Polidori, avorteur et empoisonneur, sont aussi la perversion de l'honnêteté et de la dévotion et non son mystère dans la société. Mais c'est surtout Rodolphe, incarnation prétendue de la morale, et « premier serviteur de l'Etat de l'Humanité » selon le critique Szeliga, qui sert de cible à Marx. Ce Rodolphe, prince de Gerolstein, a tué son père. C'est naturellement un redresseur de torts. Il est immensément riche. Il sera donc aussi le rédempteur. Mais la rédemption qu'il prône est celle qu'exigent les bourgeois et la religion : la destruction de la personne humaine, de l'être naturel, au profit de l'exploitation du pauvre et de la croyance au ciel chrétien. « Rodolphe entend l'idée de la critique pure », écrivait ridiculement Szeliga. Il entend plutôt la voix des Maîtres et en exprime le programme « paternaliste » à l'usage du peuple, répond Marx. Que fait-il du Chourineur, ce boucher assassin ? Il lui accorde le pardon, mais le dégrade. Il en fera un mouchard, un provocateur. Devenu repentant, prudent, moral, le Chourineur est assassiné en récompense. D'une brute, la rédemption n'en a pas fait un homme, mais un chien. Que fait-il de Fleur-de-Marie, cette jeune femme qui est sa propre fille, et que la misère a fait glisser si bas ? Il la condamne à la réclusion monacale et à la mort. Si elle a « péché », c'est contre son gré ; elle a rompu avec la règle sans être corrompue. Il lui reste donc le repentir, la soumission aux renoncements religieux : le prêtre l'asservira à la conscience du péché, qu'elle n'avait pas, parce qu'elle était d'âme pure. La dame des bonnes œuvres, Rodolphe et le prêtre lui inculquent la conscience sociale

de sa faute morale, et aliènent ainsi définitivement sa conscience naturelle. Marx a consacré à Fleur-de-Marie des pages émouvantes qui font entendre la grande revendication féministe de l'époque, exaltée par les saint-simoniens, par Fourier, par George Sand, par Flora Tristan et toute la littérature humaniste et socialiste du temps — cette revendication durable à laquelle il donne ailleurs une forme radicale en écrivant : « le vrai rapport de l'homme à l'homme, c'est le rapport de l'homme à la femme » (1). En Fleur-de-Marie, il oppose la pureté naturelle de l'être, la simplicité et la joie, aux machinations qui vont aliéner ces sentiments au profit de la morale sociale des exploités et de la religion qui crucifie les « pécheurs ». On ne peut pas ne pas reconnaître ici l'écho de sentiments personnels, et une tendresse profonde envers l'innocence qui est l'antidote perdu de l'aliénation. Fleur-de-Marie n'est pas d'abord étrangère à elle-même ni aux autres. Elle est l'être naturel, philosophiquement décrit par Feurbach, et le plaisir l'a moins dégradée que le travail, car il est chez elle resté innocent. Au milieu de la déchéance « elle conserve une noblesse d'âme humaine, une innocence humaine et une beauté humaine, qui en imposent à son entourage et font d'elle la fleur poétique de cette taverne... Elle possède un esprit enjoué, de l'énergie, de la bonne humeur, [et] un caractère élastique, c'est-à-dire des qualités qui seules peuvent expliquer son épanouissement humain au milieu de sa situation qui n'a rien d'humain » (I, p. 50). Fleur-de-Marie ne connaît pas le bien et le mal moral abstraits, car la situation où elle se trouve « n'est pas une création libre ni l'expression d'elle-même » (2). Elle est bonne, car elle n'a jamais fait de mal qu'à elle-même et s'est toujours montrée humaine envers son entourage inhumain. « Elle est bonne, car le soleil et les fleurs lui révèlent sa propre nature ensoleillée et fleurie. Elle est bonne, car elle est jeune, pleine d'espoir et d'enjouement. La situation n'est pas bonne, parce que cette situation lui impose une contrainte contre nature, parce qu'elle n'est pas la manifestation des tendances humaines de Fleur-de-Marie, ni la

,1) Dans le « Manuscrit économique-philosophique », cf. p. 147, note. Voyez la brochure de D. RIAZANOV, *Communisme et Mariage* (Paris, 1930), consacrée aux opinions de Marx et d'Engels sur les rapports des sexes et l'émancipation de la femme.

(2) C'est-à-dire une situation humaine telle que la créera le communisme.

réalisation de ses vœux humains, parce qu'elle est pleine de tourments et vide de joie. C'est à sa propre individualité, à son être naturel qu'elle mesure sa situation, et non à l'idéal du bien. En pleine nature, où tombent les chaînes de la vie bourgeoise et où elle peut librement donner cours à sa nature, Fleur-de-Marie déborde donc de la joie de vivre et nous révèle une richesse de sentiment, une joie humaine devant la nature, qui démontrent que la situation bourgeoise a simplement effleuré sa surface, n'est qu'un simple malheur, et tout comme Fleur-de-Marie elle-même, n'est ni bonne ni mauvaise, mais humaine » (*Ib.* I, p. 52). Les sentiments que Marx exprime ici vivront en lui toute sa vie, bien qu'exprimés sous d'autres formes.

Mais Sue devait faire expier à son personnage cette opposition téméraire de la nature à la bourgeoisie. Rodolphe confie la jeune femme à une « ferme modèle », la met entre les mains d'un prêtre, la fait jeter au couvent par une dévote aigrie. Cette prétendue rédemption est l'image de l'aliénation de la conscience humaine. Le prêtre transforme en admiration religieuse la joie absolument naïve que les beautés de la nature procurent à Marie. « L'horizon à demi voilé par la brume du soir est profané et transformé en l'obscur symbole d'une vague éternité. Marie a déjà appris que toutes les manifestations humaines de son être étaient « profanes », privées de religion, c'est-à-dire de consécration vraie, irréligieuses, impies. Il faut que le prêtre la salisse à ses propres yeux et traîne dans la boue les forces naturelles et spirituelles et les moyens de grâce de la pauvre jeune fille, afin que celle-ci puisse recevoir le moyen de grâce naturelle qu'il lui promet, c'est-à-dire le baptême » (*Ib.* II, p. 57). Elle doit se confesser, faire pénitence, et se voir absoute. Elle ne doit pas y voir le bon mouvement naturel qui pousse un être humain vers elle, autre être humain. Il faut qu'elle y voie une miséricorde divine : « Tous les rapports humains et naturels, elle doit les métamorphoser en quelque chose de transcendant, en rapport avec Dieu. » Elle est alors asservie à la conscience du péché, aliénée. « Dans la situation la plus misérable, elle avait su se créer une individualité aimable, humaine, au sein de sa dégradation extrême elle avait su que son être humain était son être véritable. Maintenant, au contraire, la fange de la société actuelle, qui n'a fait que la salir extérieurement devient son essence intime ; se tourmenter sans cesse en se rappelant cette fange devient pour elle un devoir, une

tâche tracée par Dieu lui-même, le but propre de son existence. Alors que jadis elle se vantait de ne pas être pleurnicheuse, alors qu'elle savait que ce qui est fait est fait, la contrition lui apparaît à l'heure qu'il est comme un bien et le repentir comme une gloire. » (*Ib.* II, p. 61). Reconnue fille de Rodolphe, princesse de Gerolstein, car le sang bleu doit aussi justifier ses bons sentiments, elle entre au couvent et meurt pour prix de son innocence.

La rédemption bourgeoise atteint aussi le Maître d'école, ce criminel instruit. Rodolphe ne le tue pas : il lui crève les yeux. Il est adversaire de la peine de mort et partisan de la torture durable, du régime cellulaire.

Eugène Sue et Szeliga bâtissent à ce propos une théorie du châtement dans laquelle le repentir permanent expie le crime permanent : chacune de tes paroles est un blasphème, dit Rodolphe, chacune de tes paroles sera une prière. Au moins Hegel, lorsqu'il disait que le criminel prononce dans la peine dont il est l'objet son propre jugement, se bornait-il à une idée pure, une « interprétation spéculative des peines empiriques habituelles », et s'en remettait, pour la modalité, au degré de civilisation de l'Etat. Il laissait subsister la peine telle que l'Etat l'appliquait pratiquement. Marx remarque à ce propos que toute théorie des peines qui veut tenir compte de l'homme dans le criminel ne peut le faire qu'abstraitemment, justement parce que la peine, la contrainte, contredisent la répression humaine. Pratiquement, ce serait impossible. « A la loi abstraite se substituerait l'arbitraire purement subjectif puisque dans chaque cas il appartiendrait aux hommes officiels, honnêtes et honorables, d'approprier la peine à l'individualité du criminel. » Marx esquisse alors ici le sens que prendrait « la peine » dans des conditions sociales vraiment humaines, c'est-à-dire délivrées des rapports bourgeois et de la domination étatique. Dans de telles conditions, « la peine ne sera en réalité que la condamnation du coupable par lui-même (1). On ne voudra pas le convaincre qu'une violence qui lui sera faite de l'extérieur est une violence qu'il s'est faite lui-même. A ses yeux, les autres hommes seront plutôt des sauveurs naturels qui le libéreront de la peine qu'il aura prononcée contre lui-même. En d'autres termes, la situation sera complètement renversée » (*Ib.* II, p. 70). De ce point de vue les « colonies pénitentiaires », les camps

(1) L'affirmation de Hegel aura alors un sens positif.

de travail, sont plus intelligents que le supplice infligé au Maître d'école. Plus intelligents — et plus fructueux, comme l'apprendra l'expérience historique ultérieure. Le Maître d'école expie donc, mais dans l'aliénation totale, et cette fois au sens clinique. Dans l'ombre de la cécité, il se repent, mais à son tour tue la Chouette pour la faire expier, et il finit à Bicêtre totalement fou. Aveuglé, il est isolé du monde extérieur : « Pour l'homme pour qui le monde sensible se change en simple idée, les simples idées deviennent des êtres sensibles. Les hallucinations de son cerveau prennent des formes visibles, presque palpables, de fantômes sensibles. Voilà le mystère de toutes les pieuses visions et en même temps la forme générale de la folie (1). Le Maître d'école, qui répète les phrases de Rodolphe sur la puissance du repentir et de l'expiation unis à des tortures cruelles, les répète par conséquent dans un état de demi-folie et confirme donc effectivement la connexion qui existe entre la conscience chrétienne des péchés et la folie » (*Ib.* II, p. 79). L'amendement, l'expiation, consistent à faire de l'homme un fantôme « et à transformer sa vie en une vie de rêve », et ceci jusqu'à l'ironie la plus puissante : enfermé à Bicêtre, le Maître d'école recouvre la raison, mais il préfère simuler la folie pour échapper à la justice.

5. Critique de la phénoménologie.

Le vice fondamental de la Critique de Szeliga et de Bauer, qu'on trouve aussi dans l'interprétation des *Mystères de Paris*, c'est d'être restée à l'idéalisme unilatéralement interprété de Hegel, d'opposer l'esprit aux masses, c'est-à-dire la connaissance à l'être. Marx revient ici sur le rapport de Bauer à Hegel, après s'être servi du langage de Feuerbach pour faire éclater l'hypocrisie spiritualiste des philosophes Critiques. C'est à la *Phénoménologie de l'Esprit* qu'il se réfère, comme il le fera dans le « Manuscrit économique-philosophique » de 1844 et dans *l'Idéologie allemande*. Soulignons une fois de plus que c'est par rapport à la *Phénoménologie* et non à la *Logique* que Marx se situera d'abord. C'est à l'histoire de la conscience de soi qu'il oppose Feuerbach. C'est à l'aliénation décrite dans la *Phénoméno-*

(1) C'est le point de vue développé par Hegel dans la *Philosophie de l'Esprit*. La folie ne peut être « aliénation » (au sens courant de la psychiatrie clinique), car l'homme y est totalement détaché de ses sens.

logie qu'il cherche à donner un sens tiré des relations positives entre être-là objectifs. Et Bauer se présente surtout à lui comme un disciple absurde de la *Phénoménologie*, qui a fini par transformer la conscience de soi abstraite en « conscience de Bauer » lui-même. Remarquons aussi que si l'activité formatrice de l'homme, le travail et les rapports des classes sont étroitement mêlés dès 1842 à la critique de Hegel et à l'adoption partielle du point de vue de Feuerbach, c'est parce que la *praxis* est au fond de la *Phénoménologie* (ainsi que de la *Philosophie du Droit*), tandis que le problème n'est pas au centre de la *Science de la Logique*. Pourtant, quand Marx revient à Hegel à partir de 1858, alors qu'il cherche à déterminer définitivement une structure originale pour sa critique de l'économie politique, c'est avant tout à *La Logique* qu'il s'adresse, sans préjuger de ce qu'il avait déjà assimilé sans retour de certaines conceptions de la *Phénoménologie*, comme l'opposition dialectique de la domination et de la servitude.

Dans *La Sainte Famille*, Marx réfute Bauer par la réfutation de la *Phénoménologie*, puisque l'un n'est que la caricature de l'autre. La hardiesse de Bauer, c'est celle de la *Phénoménologie*. « Comme Hegel y remplace l'homme par la connaissance, la réalité humaine la plus variée apparaît simplement comme une forme déterminé, comme une caractéristique de la connaissance. Même une simple certitude de la connaissance n'est qu'une pure catégorie, une pure idée, que je puis donc supprimer dans la pensée pure et vaincre par la pensée pure. Dans la *Phénoménologie* de Hegel, les bases matérielles, sensibles, objectives, des différentes et diverses formes de la connaissance humaine sont laissées debout, et toute cette œuvre destructive aboutit à la philosophie la plus conservatrice, parce qu'elle se figure avoir triomphé du monde objectif, réel et sensible, dès qu'elle l'a transformé en un simple être idéal... » (II, p. 91). Hegel met donc « le monde sens dessus dessous ». Il considère nécessairement comme limite tout ce qui exprime la limitation de la connaissance, c'est-à-dire la matérialité, la réalité, l'individualité des hommes et du monde où ils vivent. C'est ainsi que Bauer ne parvient pas à comprendre, contrairement à Feuerbach, que la connaissance et l'être doivent être distingués, que le monde continue à subsister « quand je supprime simplement son existence idéale, son existence comme catégorie..., c'est-à-dire quand je modifie ma propre connaissance subjective sans modifier de façon

réellement objective la réalité objective, c'est-à-dire sans modifier ma propre réalité objective, la mienne et celle des autres hommes ». Pourtant, Marx ne manque pas de souligner que chez Hegel le souci du monde objectif est toujours présent, alors qu'il s'abolit dans la Critique de Bauer : « Malgré sa tare spéculative originelle, [Hegel] fournit, sur bien des points, les éléments d'une réelle caractéristique des conditions humaines », tandis que Bauer et ses amis « ne nous donnent qu'une caricature vide... qui se contente d'isoler tel caractère particulier d'un produit spirituel, de le distraire des conditions réelles et des mouvements réels... ». En somme, Hegel et Feuerbach, chacun à leur manière, sont encore capables de nous apprendre quelque chose sur la vie des hommes dans le monde réel, celui du labeur objectif et de la vie sociale, tandis que Bauer demeure dans le domaine de la spéculation pure. La bataille contre Bauer est ainsi la dernière bataille philosophique que livrera Marx. Après commenceront les polémiques menées au nom du matérialisme historique, c'est-à-dire d'une conception où le travail joue un rôle fondamental.

6. Proudhon.

Pourtant, *La Sainte Famille* contient aussi une partie économique, presque entièrement consacrée à Proudhon. Marx y défend Proudhon, et en général les socialistes français, contre l'interprétation qu'en donne Bauer. Après ce qui vient d'être dit, on comprend que Marx ait opposé un ouvrier authentique, qui venait de mettre pratiquement en cause la propriété privée et les rapports de travail de la société bourgeoise, au philosophe purement spéculatif. Mais comme cette défense parue en 1845 fut suivie deux ans plus tard d'une réfutation catégorique des *Contradictions économiques* de ce même Proudhon, nous en repousserons l'examen au chapitre consacré à la polémique de *Misère de la Philosophie*, où la conception scientifique et dialectique du travail est pour la première fois confrontée aux conceptions d'un ouvrier socialiste.

CHAPITRE VII

L'IDÉOLOGIE DEVANT LA SOCIÉTÉ

(*Théorie généralisée du travail.*)

1. *L'importance de Stirner.*

Engels relut en 1888 le fameux manuscrit de leur jeunesse consacré à *l'Idéologie allemande*, et l'impression qu'il lui fit vaut d'être relevée. On peut supposer qu'il y avait déjà quelquefois rejeté un coup d'œil par ci par là, mais ce qu'il y voyait de plus clair, « c'est à quel point étaient incomplètes les connaissances que nous avions alors de l'histoire économique » (1). Jugement que Marx n'eut sûrement pas infirmé, car lui non plus ne se servit plus jamais du manuscrit de 1845-46 dans lequel était déposé tout un bouillonnement de pensée philosophique, sociale et économique depuis longtemps transformé.

Cela ne veut pas dire que les études préliminaires des deux jeunes communistes n'aient pas eues à leurs propres yeux une grande importance. Tout au contraire. Mais ce n'était que le fondement, le début d'une recherche, la critique définitive de systèmes où ils avaient grandi, puisé maintes inspirations, et qui les laissaient insatisfaits tout en les portant au delà de leurs réflexions initiales. Ils avaient « vu clair en eux-mêmes » ; ils avaient éclairci à leur propre usage la conception matérialiste de la société et de l'histoire. Il fallait donc avancer pour dégager et

(1) « Der Abschnitt über Feuerbach ist nicht vollendet. Der fertige Teil besteht in einer Darlegung der materialistischen Geschichtsauffassung, die nur beweist, wie unvollständig unsere damaligen Kenntnisse der ökonomischen Geschichte noch waren. Die Kritik der Feuerbachschen Doktrin selbst fehlt darin... » Préface du 21 février 1888, *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen Philosophie*. Cf. traduction française de Bracke ; F. ENGELS, *Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande*, Paris, 1952. p. 3.

construire peu à peu une œuvre scientifique qui tint pleinement compte de leurs nouvelles exigences.

L'ensemble du manuscrit a été rédigé de l'été 1845 au printemps 1846. Marx avait été expulsé de France par Guizot dans les premiers jours de février 1845 et s'était rendu à Bruxelles où Engels vint le rejoindre en avril. Dans la seconde semaine de juillet ils se rendirent l'un à Londres et l'autre à Manchester. Ils en revinrent le 20 août 1845 et achevèrent le manuscrit. Au début de l'été 1846 le travail était terminé dans son ensemble et ils s'occupèrent de sa publication. Marx écrit à Leske le 31 juillet 1846 que « einige deutsche Kapitalisten (1) den Verlag mehrerer Schriften » de lui, d'Engels et de Hess « akzeptiert hatten », mais que « nachdem schon der grösste Teil des Manuskripts des zweiten Bandes [de *l'Idéologie Allemande*] nach Deutschland versandt war... endlich, vor sehr kurzer Zeit schrieben [au 9 juillet 1846], wegen anderweitiger Engagements ihres Kapitals, sein es mit der ganzen Geschichte nichts ». Le 28 décembre 1846, Marx faisait l'histoire de cette affaire en écrivant à Annenkov : « J'aurais voulu pouvoir vous envoyer avec cette lettre mon livre sur l'économie politique (2), mais jusqu'à présent il m'a été impossible d'imprimer cet ouvrage et les critiques des philosophes et socialistes, dont je vous ai parlé à Bruxelles. Vous ne croirez jamais quelles difficultés une telle publication rencontre en Allemagne, d'une part de la police, d'autre part de toutes les tendances que j'attaque. Et quant à notre propre parti, il est non seulement pauvre, mais une grande fraction du parti communiste allemand m'en veut parce que je m'oppose à son utopie et à ses déclamations. »

Marx avait déjà écrit à C. W. Leske (lettre citée) qui était éditeur : « Es schien mir nämlich sehr wichtig, eine polemische Schrift gegen die deutsche Philosophie (de Bauer (3), Feuerbach à Stirner) und gegen den seitherigen *deutschen Sozialismus* meiner POSITIVEN Entwickluns vorherzuschicken. Es ist dies notwendig, um das Publikum auf den Standpunkt einer Oekonomie, welche schnurstraks

(1) C'étaient les « vrais socialistes » Julius Meyer et Rudolf Kempel d'Osnabrück et Bielefeld (MEGA, III, 4). Ils n'avaient pas dû être trop flattés de ce qu'ils avaient pu apprendre du texte.

(2) Marx s'avangait beaucoup en parlant ainsi d'un « livre sur l'économie politique ».

(3) Le nom de Bauer est rayé sur le brouillon de la lettre.

der bisherigen deutschen Wissenschaft sich gegenüberstellt, vorzubereiten. Es ist dies übrigens dieselbe polemische Schrift, wovon ich Ihnen bereits in einem meiner Briefe geschrieben habe, dass sie vor der Publikation der Oekonomie beendigt sein muss. »

Marx avait donc en vue la publication de deux ouvrages : *l'Idéologie allemande* et de ce qui nous reste du « manuscrit économique-philosophique » de 1844, embryon de ce qui devait être une « Kritik der Politik und Nationaloekonomie ». En fait, la structure de *l'Idéologie allemande*, telle qu'elle apparaît dans le plan final, montre que Marx et Engels visaient d'abord deux objectifs : « en finir » avec la philosophie classique, c'est-à-dire à l'époque, pour eux, Feuerbach, après avoir liquidé « la critique », Bauer, Szeliga et consorts dans *la Sainte Famille* ; 2) « en finir » avec « le vrai socialisme » (Grün et Cie) et Stirner ; 3) présenter un exposé positif de la conception matérialiste et dialectique de l'histoire, qui devait conduire à une critique de l'économie politique. Ce qui reste de ce plan, c'est a) la critique du « vrai socialisme » ; b) le début de l'exposé positif de la nouvelle méthode historique, fondement d'une conception nouvelle du communisme. Ces deux morceaux sont inachevés. La critique de Feuerbach elle-même manque, ou n'est exprimée que dans d'assez brefs passages (dont les fameuses « Thèses », et le début de « Ueber Feuerbach »), et la critique du « vrai socialisme » est assez rapide. Et en définitive, ce qui est devenu le morceau principal de *l'Idéologie allemande*, c'est la critique de Stirner.

Ce point mérite quelques éclaircissements. D'après les documents que nous avons cités, il est évident que dès 1844, et alors même qu'ils rédigeaient *la Sainte Famille*, Marx et Engels voulaient donner un exposé positif de leur conception, et aborder l'étude de l'économie politique réelle (c'est-à-dire de la société bourgeoise, capitaliste), et la lutte pour l'organisation du parti communiste (c'est-à-dire pour la participation au mouvement réel, débarrassé des « dogmes » et des « utopies »). Le livre d'Engels sur la situation des classes laborieuses en Angleterre devait montrer ce qu'était l'étude d'un mouvement ouvrier réel. Le livre de Marx « sur l'économie politique » devait fournir le fondement théorique de cette étude ; et l'organisation du parti devait affirmer pratiquement la liquidation de la philosophie. Ce livre, qui devint finalement, mais beaucoup plus tard, *Le Capital*, resta inachevé sous sa première forme prévue, et les événe-

ments obligèrent Marx à le tronçonner en quelque sorte, selon le progrès rapide de sa propre pensée et les besoins de la polémique, en amenant Engels à y collaborer directement. On peut ainsi considérer le « Manuscrit philosophico-politique » de 1844, *L'Idéologie allemande* et *Misère de la philosophie*, comme des fragments d'un même effort, d'un projet pleinement conçu dès 1844-45. Et c'est évidemment la publication du livre de Stirner, puis celle de la *Philosophie de la Misère* de Proudhon, qui obligèrent Engels et Marx à leur consacrer une critique substantielle au moment où ils s'apprêtaient à exposer directement leur propre conception. Détour extrêmement fructueux, car cette critique radicale obligea les deux amis à approfondir l'étude de l'économie politique et de l'histoire économique, tout en les amenant à intervenir sur le terrain politique pour dégager contre leurs adversaires une plate-forme de parti ; celle-ci fut la base de leur attitude personnelle dans la révolution qui allait éclater en 1848.

C'est donc la publication du livre de Stirner qui devint le centre d'un nouvel effort critique. La « gauche hégélienne » était définitivement enterrée, et elle se décomposait d'elle-même. Mais *Der Einzige und sein Eigentum* posait de nouveaux problèmes, beaucoup plus brûlants. Stirner y attaquait de front l'humanisme de Feuerbach, le socialisme et le communisme. Son individualisme forcené aboutissait au « nihilisme », et sa propre « utopie » sociale rejoignait celle de Proudhon, ce qui faisait de lui, en même temps que de Proudhon, le fondateur de l'anarchisme moderne. Dans la négation verbale des « conditions existantes » Stirner était allé si loin qu'il ne restait plus rien... sinon ce qui existait — car sa construction idéaliste et philosophique ne reconnaissait comme existence légitime que le *moi propre*, s'abolissant elle-même dans une vaste logomachie. Néanmoins, le livre de Stirner était un pamphlet vigoureux, lisible, dangereux. Dans son outrecuidance et sa naïveté, il y avait du brillant. Sa simplicité pouvait frapper. *Der Einzige* pouvait jeter de la confusion au moment où Marx avait besoin de faire de la clarté sur le nouveau matérialisme.

C'est Engels pourtant qui réagit le premier, et Marx estima d'abord que le livre ne méritait pas la critique. Ensuite il revint sur cette opinion. Mais c'est évidemment Engels qui écrivit l'essentiel de *Sankt Max*, sur la base de

leurs conceptions communes. Ce fait ressort clairement, 1) d'une étude attentive du style et de toute la structure de *St. Max*, c'est-à-dire d'une « critique interne » ; 2) des lettres d'Engels et de Weydemeyer. Pour le style, il suffit de bien connaître les écrits d'Engels pour comprendre immédiatement qu'il est le rédacteur principal de *St. Max* : aisance, développements historiques bien menés, humour et esprit dans la parodie. Le style tranche avec celui de Marx, plus abstrait, plus massif, plus féroce. Quant à la première lettre d'Engels, elle expose immédiatement à Marx ce qui sera justement l'esprit et le plan de *St. Max* (1).

Voici ce qu'Engels écrit à Marx le 19 novembre 1844, avant même que *la Sainte Famille* fût parue : « Tu as probablement entendu parler, si tu ne l'as pas encore reçu, du livre de Stirner : « *Der Einzige und sein Eigentum* ». Wigand (2) m'a envoyé les bonnes feuilles, que j'ai emportées à Cologne et laissées à Hess. Le principe du noble Stirner — tu connais Schmidt, de Berlin, qui a publié, dans la collection Buhl, quelque chose sur les *Mystères de Paris* — c'est l'égoïsme de Bentham, développé avec plus de logique d'une part, et moins de logique d'autre part. Avec plus de logique, parce que Stirner, en sa qualité d'athée, place l'individu au-dessus de Dieu même ou en fait plutôt l'être final, tandis que Bentham laisse encore subsister Dieu dans un lointain nébuleux, en un mot parce que Stirner s'est juché sur les épaules de l'idéalisme allemand et est un idéaliste matérialiste et empirique, alors que Bentham est tout simplement empirique. Stirner montre moins de logique parce qu'il veut, mais sans y réussir, éviter ce que fait Bentham : la reconstitution de la Société décomposée en atomes (3). Cet égoïsme, ce n'est que la nature, rendue

(1) Le manuscrit de *l'Idéologie allemande* est de la main d'Engels, sauf la préface qui est de l'écriture de Marx, avec quelques pages de la main de M. Hess et des corrections et nombreux ajoutés de la main de Marx. L'état du manuscrit permet de supposer qu'il s'agit en partie de la première rédaction et en partie de la copie. C'est ce texte, laissé par Engels à ses exécuteurs testamentaires, que Marx avait expédié en Allemagne pour y être imprimé (*Le Leipziger Konzil*). Il est probable que les pages de la main de Hess ont été recopiées par lui, mais ce n'est pas certain. Les corrections de Marx sont typiques : presque toujours pour ajouter une formulation théorique ou pour accentuer une ironie polémique.

(2) Editeur de *La Sainte Famille* et des jeunes hégéliens.

(3) Engels revient longuement sur l'utilitarisme dans *Sankt Max*.

consciente, de la société actuelle et de l'homme actuel, le dernier argument que la société actuelle puisse nous opposer, le point culminant de toute théorie dans le cadre de la sottise existante.

« *C'est pour cela que cet ouvrage est important, bien plus important que ne le croit Hess, par exemple. Nous devons bien nous garder de le jeter de côté ; il nous faut, au contraire, l'exploiter comme l'expression exacte de la folie actuelle, et, en le retournant, nous en servir comme base pour nos propres constructions* (1). Cet égoïsme est tellement poussé à l'extrême, si déraisonnable et si conscient à la fois, qu'il ne peut se maintenir un seul instant dans son caractère particulier, mais doit immédiatement se changer en communisme. D'abord, c'est un jeu d'enfant que de démontrer à Stirner qu'à force d'égoïsme tous ses hommes égoïstes doivent forcément devenir communistes. Voilà ce qu'il faut répondre au bonhomme. Il faut lui dire ensuite que le cœur humain est, de prime abord et immédiatement, désintéressé dans son égoïsme, épris de sacrifice, et qu'il aboutit donc à la propriété contre laquelle il s'élève. Avec ces quelques lieux communs on peut en réfuter le caractère exclusif. Mais, ce qu'il y a de vrai dans le principe, nous devons l'admettre. Et le premier point que nous y trouvons de vrai, c'est que, avant de pouvoir faire quoi que ce soit en faveur d'une idée, il nous faut d'abord en faire notre chose personnelle. égoïste, que, dans ce sens, et sans tenir compte d'espérances matérielles quelconques, c'est également par égoïsme que nous sommes communistes, c'est par égoïsme que nous voulons être des hommes et non pas de simples individus (2). Ou, pour m'exprimer autrement : Stirner a raison quand il rejette « l'homme » de Feuerbach, celui du moins qui nous est donné par l'*Essence du Christianisme* ; l'homme de Feuerbach est dérivé de Dieu. C'est de Dieu que Feuerbach en est arrivé à l'homme, et ainsi l'homme est encore, il est vrai, couronné de l'auréole théologique de l'abstraction. Pour aboutir à l'homme, c'est le chemin inverse qui est le vrai. C'est du Moi, c'est de l'individu empirique, réel, qu'il

(1) Souligné par nous. C'est exactement ce qu'a fait Engels dans *Sankt Max*.

(2) Il y a donc un fondement personnel au communisme ; mais la personne doit y devenir « l'homme », c'est-à-dire l'universel potentiel, et non « l'individu » de la société bourgeoise.

nous faut partir, si nous voulons non pas nous y arrêter, comme Stirner, mais nous élever à « l'homme ». L'homme n'est jamais que de la fantasmagorie, tant qu'il n'a pas comme fondement l'homme empirique. Bref, nous devons partir du matérialisme et de l'empirisme, si nous voulons que nos idées et surtout notre « homme » soient quelque chose de vrai ; nous devons déduire l'universel de l'individuel, et non pas de lui-même ni l'inventer à plaisir à la Hegel... Si l'individu réel est le véritable fondement, le véritable point de départ pour notre « homme », il va de soi que l'égoïsme — non pas seulement l'égoïsme de la raison de Stirner, mais encore l'égoïsme du cœur — sert de point de départ à notre amour des hommes qui, sans cela, manquerait de base » (1).

Il faut croire que Marx ne fut pas d'emblée du même avis. Nous n'avons pas sa réponse à Engels, mais celui-ci écrit ensuite à Marx (2) : « Pour ce qui est de Stirner, je partage entièrement ton opinion. Quand je t'ai écrit, je me trouvais encore trop sous l'impression immédiate du livre ; mais, depuis que je l'ai fermé et que j'ai pu y réfléchir plus longuement, j'y trouve ce que tu y trouves. Hess... en est arrivé, après quelques flottements, à la même idée que toi » (3). L'opinion de Marx, c'était sans doute que Stirner ne valait pas une réfutation en règle, ou alors seulement une parodie. C'est ce qui ressort d'une lettre de Weydemeyer à Marx. (Weydemeyer devait se charger de l'impression de *l'Idéologie allemande*.) Weydemeyer écrit (4) : « Tu prétends qu'il est superflu de critiquer Stirner ; c'est une opinion qu'ont déjà soutenue contre moi plusieurs camarades... Par contre, je suis de plus en plus convaincu de la nécessité de cette critique. La domination de l'Idée est encore solidement ancrée dans les esprits, en

(1) Et non l'inverse, comme l'estimait leur camarade Hess. Engels ajoute que « tout ce rabâchage théorique l'embête ». Pourtant, dit-il, « parmi les « hommes libres » [la société des *Freien* du *Doktorclub*] c'est évidemment Stirner qui a le plus de talent, de personnalité, d'activité ». Plus loin il reprend la division entre l'Ancien Testament (Hegel) et le Nouveau (*La Critique, Stirner*), qui lui servira à construire le *Sankt Max*. (MARX-ENGELS, *Correspondance* : T. I, trad. Molitor, Paris, 1931, p. 10-13.)

(2) Le 20 janvier 1845, *loc. cit.*, p. 16.

(3) Hess fit une réponse à Stirner (*Die letzten Philosophen*, 1845, chez Leske), à laquelle Stirner répliquera dans son « Anticritique ».

(4) Lettre citée par F. MEHRING : *Aus dem literarischen Nachlass von Karl Marx, F. Engels und F. Lassalle*. T. II (1902), p. 346.

particulier dans l'esprit des communistes eux-mêmes, quoique l'absurdité n'apparaisse pas aussi nettement que dans l'œuvre de Stirner. » Il ajoute pourtant : « J'ai lu ici une bonne partie de l'Unique — je veux dire de ton Unique à toi — avec Louise, à qui il plaît beaucoup. » Cet « Unique à toi » était le texte d'Engels-Marx (*Der Leipzige Konzil* tout entier), et il est donc vraisemblable que Marx avait écrit qu'en dépit de ce long manuscrit, dû à l'initiative enthousiaste d'Engels, il trouvait cette critique en partie « superflue ». Et l'on trouve peut-être là une des raisons pour lesquelles Marx consentit sans trop d'ennui à ce que le manuscrit fut livré à la « critique rongeuse » des souris plutôt qu'à la main de l'imprimeur.

Dans plusieurs écrits ultérieurs, Marx et Engels ont consacré quelques lignes à leur manuscrit de *l'Idéologie allemande*, et l'importance de la critique de Stirner ne ressort évidemment pas de ce qu'ils en disent alors. Dans la Préface à la *Critique de l'économie politique* (1859) Marx se borne à dire qu'il y travailla avec Engels à « dégager le contraste de notre manière de voir avec l'idéologie de la philosophie allemande ». Dans sa Préface (1885) aux *Révélation sur le procès des Communistes de Cologne*, Engels indique qu'ils avaient à l'époque « l'obligation de donner à notre conception une base scientifique... Dès que nous eûmes tout tiré au clair, nous nous mîmes à l'ouvrage [pratique] ». En 1888, dans un ouvrage consacré à la philosophie (*Ludwig Feuerbach*), il est plus explicite. Parlant de la « gauche hégélienne », il ajoute : « Et finalement vint Stirner, le prophète de l'anarchisme actuel — qui fit encore la pige à la souveraine « conscience » par son souverain « Unique ». Plus loin il écrit que « Stirner est resté un phénomène curieux, même après que Bakounine l'eut amalgamé avec Proudhon en baptisant cet amalgame « anarchisme. »

2. De Feuerbach au matérialisme historique.

Avant de nous occuper des frères Bauer et de Stirner, il faut brièvement situer la nouvelle position de Marx vis-à-vis de Feuerbach. En effet, c'est avec *l'Idéologie allemande* que Marx passe à la critique de Feuerbach. « L'homme réel » de *l'Essence du Christianisme* ne suffit plus. L'écono-

mie politique anglaise a commencé à produire ses effets : ce que Marx y a trouvé, et ce qu'Engels avait déjà vu à Manchester et à Londres, ce n'est pas l'homme naïf du philosophe de Bruckberg, c'est l'ouvrier des slums, l'entrepreneur, etc... L'homme réel rentre dans l'histoire. Le sensualisme passif n'était qu'une étape. Désormais, le matérialisme doit impliquer l'activité créatrice de l'homme, les antagonismes positifs du travail et de l'éducation, la lutte ; bref, le matérialisme doit devenir historique. Et Marx en jette les bases dans la première partie de *l'Idéologie allemande* que résumant cursivement les célèbres thèses publiées par Engels en 1884 (1).

Dans ces textes, Marx oppose le nouveau matérialisme à l'ancien, celui de Feuerbach ; le sensualisme actif, la *praxis*, au sensualisme « passif » (2) ; la production à la contemplation ; l'histoire à l'éternel et au moment. Mais ne nous y trompons pas : ce n'est encore là qu'une esquisse, le cadre général dans lequel s'élaborera une définition beaucoup plus concrète. La *praxis*, la *Tätigkeit*, ce n'est pas encore le travail sous ses formes historiquement spécifiques ; la production, ce n'est pas encore le surtravail ni la plus-value ; bref, de la négation de Feuerbach au *Capital*, il y a de longues études et l'expression pratique du mouvement ouvrier.

La rupture avec Feuerbach a pourtant une grande importance, car c'est d'elle que date la véritable rupture de Marx avec la philosophie. Passer de Hegel à Feuerbach, c'était aller de l'idéalisme au matérialisme ; mais c'était encore quitter une philosophie pour une autre. Or, ce qu'il faut désormais, c'est participer aux transformations du mode de production qui s'annoncent. Critiquer « l'état de choses existant », étudier sérieusement comment les hommes

(1) Il faut noter que ces « Thèses sur Feuerbach », comme *l'Idéologie allemande* tout entière, sont au plein sens du terme l'œuvre commune d'Engels et de Marx. Dans le carnet de 1845 d'où Engels a extrait les thèses de la main de Marx, on trouve de courts fragments d'Engels sur le même sujet ; c'est pourquoi, en publiant les « thèses » en 1884, Engels put en modifier et compléter les termes sur quelques points de détail.

(2) Il ne faut pas confondre passif et inerte. Passif est pris dans le sens de sa racine grecque. Chez Feuerbach la sensibilité est surtout *réceptive*, alors que pour Marx elle est surtout *réaction*. La psychologie expérimentale, pour laquelle il n'y a pas de stimulus sans réponse, vérifie l'intuition de Marx.

produisent à la fois leurs moyens d'existence et la façon de les produire et de se les représenter, c'est abandonner la philosophie. Quand la spéculation cesse, « la science réelle, positive, la représentation de l'activité pratique », commence (1). « Par la représentation de la réalité, la philosophie indépendante perd son moyen d'existence. » Les abstractions scientifiques n'en sont pas un succédané : elles peuvent seulement servir « à faciliter la disposition des matériaux historiques... mais ne donnent pas du tout, comme la philosophie, une recette ou un schéma d'après quoi les époques historiques puissent être arrangées » (1). C'est ce que Feuerbach n'a fait que pressentir. L'intuition du monde sensible, il la considère comme naturelle ou surnaturelle ; mais il ne comprend pas qu'elle est *produite*, que les sens sont « socialisés », et que l'idéologie religieuse, l'intuition surnaturelle, est un fruit secondaire de cette même production. Feuerbach a l'avantage de comprendre que l'homme est « l'objet sensible », mais ne voit pas en lui « l'activité sensible » ; il ne « comprend donc pas les hommes dans leur connexion sociale donnée, ni dans leurs conditions d'existence présentes qui les ont faits ce qu'ils sont... Il ne donne aucune critique des conditions d'existence actuelles » (2). Dans la mesure où il est matérialiste, il néglige l'histoire, et dès qu'il fait appel à celle-ci, il n'est plus matérialiste (3). Quand Feuerbach se prétendit « communiste » (4), il fit erreur. Il confondait son apologie de « l'homme commun » avec la participation à l'action « d'un parti révolutionnaire déterminé ». Feuerbach se suffit de reconnaître que « les hommes ont besoin les uns des autres », mais se borne ainsi, comme les autres philosophes,

(1) *L'Idéologie allemande. Œuvres Philosophiques*, trad. Molitor, T. VI, p. 159.

(1) *Ibid.*, p. 159.

(2) *Ibid.*, p. 164.

(3) « Le défaut, ce n'est pas que Feuerbach subordonne ce qui est manifeste, l'apparence sensible, à la réalité sensible constatée par un examen plus attentif de l'état de choses sensibles, mais qu'en dernière instance il ne peut venir à bout du monde sensible sans le considérer avec les « yeux », c'est-à-dire à travers les « lunettes » du *philosophe*... Il ne voit pas que le monde sensible qui l'entoure n'est pas quelque chose qui soit donné directement de toute éternité, toujours semblable à soi-même, mais le produit de l'industrie et de l'état social », ordre social modifié par la suite des générations. *Ibid.*, p. 161.

(4) Dans le *Wigands Vierteljahrschrift*, 1845.

à « produire simplement une conscience exacte relative à un fait existant, tandis qu'il importe au véritable communiste de renverser ce qui existe ». En somme, Feuerbach va aussi loin qu'un théoricien peut aller « sans cesser d'être théoricien et philosophe » (1).

C'est donc au-delà du sensualisme fruste de Feuerbach que Marx donne une première esquisse de l'histoire humaine comme *production*, une définition de l'homme comme producteur et travailleur. Cette histoire suppose évidemment l'organisme vivant et ses rapports immédiats avec le milieu naturel (conditions géologiques, oro-hydrographiques, climatiques et autres). Mais le premier effet de ces rapports, c'est d'engendrer la production des moyens de subsistance nécessaires, et par suite une manière de vivre déterminée, un « milieu technique » (2). Dans ces conditions, on peut dire que « les individus sont tels qu'ils manifestent leur vie. Ce qu'ils sont coïncide donc avec leur production, aussi bien par ce qu'ils produisent que par la *manière* dont ils produisent » (3). Les hommes produisent aussi bien leurs moyens de subsistance (*Lebensmittel*), que les rapports sociaux (*Verhältnisse*) qui découlent de cette production ; ils produisent aussi en fin de compte leurs idées et leurs idéologies, dont le langage, la faculté de communication, n'est que le matériau naturel. Tout cet enchaînement productif n'est pas à sens unique : une fois produits, les produits jouent à leur tour un rôle objectif ; ils se mettent à exister par eux-mêmes, et c'est à ce titre qu'ils peuvent devenir des illusions, des fétiches. Avant toutes choses, pour expliquer un état social et agir sur lui, il faut donc connaître le mode de production qui y prévaut. Marx aborde alors quelques aspects de la division du travail, de la constitution des classes, du régime de propriété et de l'Etat. A bien des égards, cette analyse ne dépasse pas *l'Exposition de la doctrine de Saint-Simon*. C'est qu'il est encore loin de considérer *la production*, c'est-à-dire le travail, sous ses formes spécifiques. Il définit encore essentiellement le travailleur comme le non-propriétaire, sous le mode purement privatif de la dépossession totale ; il

(1) *Ibid*, p. 192.

(2) Sur le contenu moderne de cette notion, cf. A. LEROI-GOURHAN, *Milieu et Techniques*, Paris, 1945, en particulier ch. VIII, « Le milieu technique », p. 362-400.

(3) *L'Idéologie allemande. Ibid.*, p. 155.

considère encore l'Etat comme la forme générale de la domination des intérêts privés (1) ; il oppose encore constamment les relations des individus en tant qu'individus à leurs relations sociales, les propriétés personnelles à la propriété objective ; il voit dans le travail l'antithèse de la propriété privée, et par conséquent dans l'abolition de la propriété privée la suppression du travail : la propriété privée (c'est-à-dire le capital) c'est le « travail accumulé », auquel s'oppose le « travail réel » (2). C'est par la réappropriation (*Aneignung*) que le travail et l'Etat, comme effets de la discordance sociale, disparaîtront ; mais « l'appropriation prolétarienne » est conçue très vaguement : « la masse des instruments de production doit [y] être subordonnée à chaque individu et la propriété subordonnée à tous » (3). Marx est donc encore bien loin de ses formulations définitives.

3. Feuerbach et Bruno Bauer.

Nous ne nous arrêterons guère au chapitre consacré à Bruno Bauer (« Saint Bruno » du *Concile de Leipzig*, seconde partie de *l'Idéologie allemande*) et nous en viendrons rapidement au Saint Max (Stirner) qui est la partie la plus importante du livre, avec le chapitre consacré indirectement à Feuerbach.

Marx et Engels avaient déjà réglé leur compte à Bruno et Edgar Bauer, Szeliga, etc... dans *La Sainte Famille*, qui avait été rendue publique. Mais Bruno Bauer avait répondu (dans la *Wigandsche Vierteljahrsschrift*, vol. III, 1845, en utilisant une critique déjà parue dans le *Westfälisches Dampfboot*, mai 1845, p. 206-214). Marx saisit alors l'occasion de son nouveau travail pour défendre *La Sainte Famille* et accabler à nouveau Bruno Bauer. Mais il le fait comme en passant, en quelques pages où il ridiculise une fois de plus la manie « critique-critique ». L'intérêt de ce court chapitre est ailleurs, à savoir dans la nouvelle appréciation de Feuerbach déjà précisée dans le chapitre *Ueber Feuerbach*. Dans *La Sainte Famille*, l'attaque contre la « Critique critique » s'accompagne d'une défense de Feuerbach (aussi Marx répondit-il avec humeur (p. 33) à la remarque de Bauer

(1) *Ibid.*, p. 173, p. 247.

(2) *Ibid.*, p. 239.

(3) *Ibid.*, p. 243.

qui a pris à la lettre l'étiquette d'*humanisme réel* dont Marx et Engels avaient fait leur drapeau dans le préambule de *La Sainte Famille*). Mais au cours de l'année écoulée, Marx et Engels ont définitivement dépassé le matérialisme humaniste de Feuerbach, et la première partie du nouveau livre est précisément consacrée à la critique de Feuerbach et à l'exposé du nouveau matérialisme. Marx a donc cru nécessaire d'attaquer à nouveau Bauer, en somme accessoirement, pour montrer que s'il l'avait déjà critiqué du point de vue de « l'humanisme réel » à la Feuerbach, il pouvait aussi lui répliquer cette fois à son propre compte, et au nom du matérialisme nouveau, historique, dialectique ou rationnel. Bauer avait associé Engels et Marx à Feuerbach (ce que pouvait expliquer la logique de *La Sainte Famille*). Marx lui répond donc en se séparant de Feuerbach, mais en proclamant en même temps les mérites de celui-ci contre l'idéalisme impénitent de Bauer. De toute façon, la polémique contre Bauer est tout à fait épisodique ici, et l'on peut dire que *l'Idéologie allemande* est surtout consacrée à Stirner, tout comme *La Sainte Famille* était consacrée aux frères Bauer.

Marx souligne que Bauer n'a toujours pas quitté le terrain de la spéculation hégélienne, bien qu'il ait tenté de s'approprier quelques tournures de Stirner sur l'individu et la personne, dirigées contre Feuerbach (1) sans avoir cessé pour cela de « croire à la puissance des philosophes » et de « partager leur illusion qu'une modification de la conscience, une tournure nouvelle survenant dans l'interprétation des conditions existantes pourrait faire s'écrouler le monde entier que nous avons sous les yeux » (p. 11). Il défend le sensualisme de Feuerbach et sa critique de la religion, mais en en faisant la critique : « Bruno n'attaque nullement la manière extrêmement bornée dont Feuerbach reconnaît la *sensualité* (Sinnlichkeit). A ses yeux, la tentative malheureuse de Feuerbach constitue déjà, en tant que tentative pour échapper à l'idéologie, *un péché* » — bien qu'il ait essayé de s'emparer de bribes de ce qu'il a lu sur

(1) « La critique que Bruno fait de Feuerbach se limite, dans ce qu'elle a de neuf, à présenter hypocritement les reproches adressés par Stirner à Feuerbach *et à Bauer* comme des reproches faits par Bauer à Feuerbach. Ainsi, par exemple, que « l'essence de l'homme est l'essence en soi et quelque chose de saint »... que Feuerbach scinde l'homme « en un moi essentiel et un moi non essentiel », etc... *Id. All., Œuvres phil.*, VII, p. 11.

Feuerbach dans *La Sainte Famille* et chez Stirner. Mais Bruno Bauer, c'est le passé ; Stirner, c'est encore le présent. Et Stirner précisément critique lui aussi Feuerbach. C'est un avantage qu'Engels n'entend pas lui laisser, car cette critique stirnérienne, bien qu'elle se prétende très avancée et qu'elle aille jusqu'à la négation de l'Etat et de tout rapport de souveraineté, nous ramène en fin de compte dans le giron de la philosophie idéaliste. C'est qu'Engels et Marx savent maintenant que *toute* philosophie est un cercle vicieux de papier — qu'il faut crever en aboutissant au mouvement réel, puisqu'en définitive toute philosophie n'est pour eux que l'illusion d'un mouvement réel exprimée dans la langue, c'est-à-dire par un symbole.

4. *Saint Max.*

a) *Structure de l'Unique et sa propriété.*

Engels suit le plan du livre de Stirner, en donnant aux chapitres des titres burlesques imités du style grandiloquent de l'auteur ; les procédés de sa critique sont quadruples : 1) une mise à nu des interprétations, critiques, utilisations, dénaturations et même plagats que Stirner fait de Hegel, Feuerbach, Hess et autres ; c'est un travail d'exégèse, qui prouve qu'Engels avait de Hegel et de la philosophie en générale une connaissance aussi complète et aussi profonde que Marx ; 2) Une critique directe des affirmations de Stirner, dont Engels montre dialectiquement qu'elles signifient dans la réalité autre chose (et souvent le contraire) de ce que Stirner prétend dire ; 3) Des exposés directs de sa propre opinion sur toute une série de sujets (par exemple sur l'histoire de la bourgeoisie allemande, la propriété, l'Etat, la famille, l'utilitarisme, la révolte, l'individualisme, le travail, etc...) qui sont déjà sur certains points des élaborations achevées dont tout l'essentiel passera dans le *Manifeste du Parti communiste* et dont la forme est déjà supérieure à ce qu'écrit Marx à la même époque ; 4) Des esquisses préliminaires sur certains problèmes d'économie politique (salaires, profit, production, commerce notamment), beaucoup moins poussées, et qui montrent non seulement l'insuffisance des connaissances de détail acquises à l'époque par les deux amis, mais aussi le caractère préliminaire de leur propre élaboration dans ce domaine ; la documentation historique et l'information actuelle sont

pourtant déjà assez étendues, et l'on trouve chez Engels un talent d'exposition qui ne sera pas toujours le côté fort de Marx. Dans l'ensemble, cette volumineuse critique de Stirner met en évidence la place personnelle très importante (certainement équivalente de celle de Marx) prise par Engels dans l'élaboration de la conception matérialiste de l'histoire sociale et politique et de l'économie.

On peut diviser en gros l'ouvrage en trois parties. Les deux premières comprennent « l'Ancien Testament : l'Homme ». La première concerne la philosophie de l'histoire ; Engels y montre comment Stirner n'a guère fait qu'interpréter et critiquer Hegel et Feuerbach de travers sans les dépasser, tout en prétendant les « nier » définitivement ; négation purement spéculative, une fois de plus. La seconde concerne la vie politique contemporaine, le libéralisme humain ; c'est peut-être la plus importante, car c'est là qu'Engels expose sa conception du communisme et fait intervenir le socialisme français et anglais. A cette partie se rattache directement le chapitre I du « Vrai Socialisme », rédigé aussi par Engels, qui figure après « Saint Max » dans *l'Idéologie allemande*. La troisième partie est consacrée au « Nouveau Testament : Moi », c'est-à-dire à la construction individuelle de Stirner, et Engels y établit critiquement comment Stirner, croyant avoir nié l'Etat, le travail « esclave » et l'économie bourgeoise au profit de « l'égoïsme » anarchiste, n'a fait que masquer sous un radicalisme philosophique le maintien des « conditions sociales existantes ». « Saint Max » apparaît ainsi vraiment comme un débat mené sur le terrain solide établi par Marx dans la première partie de *l'Idéologie allemande*, consacrée à la critique de Feuerbach et à l'exposé des principes du nouveau matérialisme.

b) *Une philosophie de l'histoire idéaliste.*

Voyons la première partie. Inutile de nous étendre beaucoup sur ses préliminaires philosophiques. Stirner fait une description philosophique de la vie humaine, de *l'homme*, qui n'est que celle de la conscience de soi chez Hegel, et pour lui donner une allure réaliste et radicale, il en reprend le schéma aux « âges de la vie », retracés dans la *Philosophie de l'Esprit*. Engels se moque de cet homme à la recherche de son esprit qui se trouve toujours *derrière les choses*, et ne parvient jamais à trouver un

rapport sérieux avec le monde. Stirner ne voit dans les âges de la vie que des « découvertes de l'individu par lui-même », qui se ramènent toujours à un état déterminé de conscience (1). « La différence de conscience est donc ici la vie de l'individu. Le changement physique et social, qui s'opère dans les individus et qui produit la modification de la conscience ne le regarde naturellement en rien... » (p. 64). « Ne tenant aucun compte de la « vie physique et sociale de l'individu et ne parlant même pas de la « vie », Saint Max... fait abstraction des époques historiques, de la nationalité, de la classe, etc..., ou, *ce qui revient au même* (2), il enfle la conscience dominante de la classe la plus rapprochée de lui dans son entourage immédiat jusqu'à en faire la conscience normale d'une vie humaine » (p. 65). Et Engels renvoie cet « homme », idéalisation du petit bourgeois berlinois, à n'importe quel jeune employé, ou un jeune ouvrier de fabrication anglais... Stirner n'a même pas ici le mérite de Hegel ; à force de vouloir *radicaliser* la philosophie du Maître, il lui fait perdre le contenu qu'au moins elle avait : « tandis que Hegel... se laisse encore suffisamment déterminer par le monde empirique et qu'il représente le bourgeois allemand comme le domestique du monde qui l'entoure. Stirner doit en faire le maître de ce monde, ce qu'il n'est même pas en imagination... » (p. 66).

Mais Stirner essaye d'incarner ses esprits dans l'histoire, et pour cela démarque assez ridiculement la *Philosophie de l'Histoire* de Hegel par une triple analogie entre le développement de la philosophie (réalisme, idéalisme, puis unité négative des deux), le développement des âges de la vie, et le développement historique des peuples, dont le dernier stade donne naissance à la construction laborieuse de « l'Unique » stirnérien. « L'histoire devient ainsi une simple histoire de prétendues idées, une histoire de revenants et de fantômes, et l'histoire véritable, empirique, base de cette histoire de fantômes, n'est exploitée que pour fournir des corps à ces fantômes... » (p. 68).

Pour l'époque moderne, Stirner construit une progression, une « hiérarchie » : libéralisme politique, libéra-

(1) Nous avons montré dans notre chapitre consacré à Hegel qu'on pouvait tirer une conception génétique bien plus intéressante de cette histoire des « âges de la vie » : celle d'une embryologie et d'une génétique du comportement.

(2) Affirmation importante et neuve. L'idéalisme abstrait ne peut pas se débarrasser, en dépit de ses prétentions, de ses racines sociales.

lisme social, libéralisme humain, qui conduit au Moi (1). Mais le monde moderne, Stirner ne le prend pas dans son rapport historique réel avec le « monde des choses », mais dans « son rapport théorique, c'est-à-dire religieux » : « une fois encore l'histoire du moyen âge et des temps modernes n'existe pour lui qu'en tant qu'histoire de la religion et de la philosophie ; il croit fidèlement à toutes les illusions de ces époques et aux illusions philosophiques sur ces illusions » (p. 92). Dominé à son insu par l'idéalisme de Hegel, Stirner tire l'esprit de l'esprit lui-même, c'est-à-dire rien de rien ; il enchaîne ainsi les périodes historiques et les exemples individuels comme moments de l'esprit qui se succèdent, mais d'où rien de réel ne peut jamais résulter. C'est une construction spéculative. Le chanteur se crée lui-même dès qu'il chante, dit Stirner. Mais non, réplique Engels, appliquant le sensualisme objectif humain qu'il a élaboré avec Marx : bien loin de « me tirer de rien comme être parlant », le rien qui est ici à la base est un quelque chose de très varié », le véritable individu, ses organes vocaux, un degré déterminé de développement physique, la langue et les dialectes existants, des oreilles qui entendent et un milieu humain qui donne quelque chose à entendre, etc... Dans le développement qu'une qualité (*Eigenschaft*), quelque chose est donc créé de quelque chose, par quelque chose, et pas du tout, comme dans la logique de Hegel, amené de rien à rien par rien » (p. 102). Engels répète ce raisonnement avec succès pour toutes les affirmations de Stirner, qui culminent dans l'interprétation de la religion, « idéologie » suprême. Ainsi, Saint Max se figure que dans l'Antiquité, où « chaque peuple était maintenu cohérent par des conditions et des intérêts matériels, par exemple l'hostilité des différentes tribus, où par suite du manque de forces productives, chacun devait être esclave ou tenir des esclaves, etc..., où il y avait donc un « intérêt naturel » à faire partie d'un peuple, la notion de peuple... doit donc avoir commencé par engendrer ces intérêts de sa propre substance ; que dans les temps modernes, où la libre concurrence et le commerce mondial ont produit l'hypocrite cosmopolitisme bourgeois et la notion de l'homme, la construction philosophique de l'homme, a inversement produit ces conditions en tant que ses « révélations » ;

(1) Il y a là une dizaine de pages remarquables sur la Philosophie antique (p. 76-91).

même chose pour la religion... » Car la religion n'engendre rien d'elle-même. Les hommes « y font de leur monde empirique un être simplement pensé, représenté, qui leur est étranger. Et pour expliquer cela, point n'est besoin de recourir à d'autres notions, à la conscience de soi et autres radotages, mais il suffit de prendre tout le mode passé de production et de concurrence, aussi indépendant de la notion pure que l'invention de la *self-acting mule* et l'utilisation des chemins de fer le sont de la philosophie hégélienne. Mais si par hasard il veut parler de « l'être » de la religion, c'est-à-dire d'un fondement matériel de ce monstre, il n'a pas à le chercher dans « l'être de l'homme » ni dans les attributs de Dieu, mais dans le monde matériel trouvé par chaque degré de l'évolution religieuse » (p. 120) (1).

Stirner n'a d'ailleurs fait que démarquer la philosophie de l'histoire de Hegel, dont il reprend servilement l'enchaînement (les nègres, la Chine, etc...). Alors la question de savoir pourquoi toute l'histoire passée doit aboutir précisément au royaume de l'esprit achevé et mis en ordre dans la philosophie spéculative — de Hegel ou de Stirner — comporte une solution très simple que Hegel avait déjà trouvée : il « faut prendre pour base la notion de l'esprit et montrer alors que l'histoire est le processus de l'esprit même », écrit Hegel (2). Mais Hegel fait tout cela « moins puérilement que Stirner » (p. 138). Stirner ne fait que « prendre textuellement comme vraies toutes les illusions de la philosophie spéculative allemande ; bien mieux, il les a rendues plus spéculatives, plus abstraites encore » (p. 141). Il se contente de voir « à travers les écrits historiques de Hegel ». Mais, encore une fois, Hegel avait le mérite d'être un savant, d'avoir de sérieuses connaissances historiques et scientifiques, alors que son négateur-continuateur Stirner est un ignorant ; et Engels ne manque pas de rendre une fois de plus hommage à la puissance de Hegel, justement parce que lui et Marx commençaient

(1) Ce passage très nettement formulé montre que les idées de Marx et d'Engels avaient fait du chemin depuis Feuerbach. Ce n'est pas une outrageance d'Engels, et Marx a ajouté ici trois mots qui affirment sa communauté de vue : « voir ci-dessus le chapitre sur Feuerbach », rédigé par lui. Rétrospectivement, on peut mesurer ce qu'avait de neuf l'explication de la religion par la production et le commerce. Il ne s'agit pas d'une « aliénation » quelconque.

(2) Dans la *Philosophie de l'Histoire*, III, 91.

vraiment à le dépasser et non à l'exploiter : « Si, comme Hegel, on fait pour la première fois une telle construction pour toute l'histoire et le monde présent dans toute son étendue, ce n'est pas possible sans de grandes connaissances positives, sans entrer au moins par endroits dans l'histoire empirique, sans beaucoup d'énergie et de pénétration. Si l'on se contente au contraire d'exploiter et de transformer, à des fins personnelles, une construction existante transmise par la tradition... il n'est besoin d'aucune connaissance de l'histoire » (p. 151). Engels montre par exemple comment les « hiérarchies du moyen âge, de la Révolution française ou la forme de la famille ne peuvent être interprêtées à partir de leur figuration « idéologique », « sacrée », mais au contraire par le développement social et politique matériel opposant des hommes réels et non les « fantômes » spéculatifs de Stirner. Le chrétien est « propriétaire » parce qu'il se sent « maître du monde », selon Saint Max, mais « les hommes n'étant plus, chez Stirner, déterminés par le monde extérieur, ni poussés à la production par l'impulsion mécanique du besoin, l'impulsion mécanique et par suite l'acte sexuel ayant perdu leur effet, ce n'est que par miracle que les hommes peuvent continuer d'exister » (p. 173). Il est en effet bien plus facile, « au lieu d'exposer la transformation des conditions réelles de propriété et des rapports de production de l'ancien mode, de se contenter de l'idée chrétienne fantastique de la propriété, qui n'est en réalité que la propriété de l'imagination fantastique chrétienne » (p. 174).

c) *Le libéralisme politique : la bourgeoisie.*

En abordant de ce point de vue critique les constructions de la société présente par Stirner, Engels entre dans le vif du débat : il s'agit de ce que Stirner appelle les « libres », le libéralisme politique et le libéralisme social, l'Etat et le communisme : la bourgeoisie et les ouvriers. La faiblesse du libéralisme politique allemand, loin d'être celle d'une « idée », est tout simplement celle du développement économique de la bourgeoisie allemande. Engels trace ici un tableau qui sert à l'avance de toile de fond à tout ce qu'il expérimentera et écrira au cours de la révolution de 1848. Dès à présent, la bourgeoisie allemande est convaincue d'incapacité congénitale, et devra céder le pas aux revendications du travail, au programme ouvrier ; mais

de cela Stirner, qui veut montrer la faillite du libéralisme et du communisme pour aboutir à la négation de l'Etat, de la propriété et du travail esclave, dans l'association des Uniques, de tout cela Stirner n'a cure.

La vieille féodalité allemande détruite par la Réforme et la guerre des paysans avait laissé place à une poussière de principicules où la jeune bourgeoisie s'étiolait. La propriété agricole n'était ni cultivée en grand, ni parcellée. Il n'y avait ni paysannerie, ni bourgeoisie, ni industrie révolutionnaire. La bourgeoisie allemande ne développait pas l'industrie et ne participait pas au commerce mondial. « A la division des intérêts correspondait la division de l'organisation politique, les petites principautés et les villes libres. D'où pouvait venir la concentration *politique* dans un pays qui manquait de toutes les conditions *économiques* ? L'impuissance de chaque sphère particulière (on ne peut parler ni d'états ni de classes, on peut parler tout au plus d'états passés et de classes pas encore nées) (1) ne permettait à aucune de conquérir la domination exclusive » (p. 184). En revanche, au-dessus de cette poussière de pouvoirs s'érigea une administration, un Etat, qui « acquit une indépendance anormale qui fut encore poussée plus loin dans la bureaucratie moderne (2). L'Etat se constituait de la sorte en pouvoir apparemment autonome, et il a jusqu'à nos jours conservé en Allemagne cette position qui, dans d'autres pays, ne fut qu'une période de transition. Cette position explique aussi bien l'honnête conscience bureaucratique (3), qui ne se rencontre nulle part ailleurs, que toutes les illusions qui ont cours en Allemagne relativement à l'Etat, comme aussi l'indépendance apparente que les théoriciens ont vis-à-vis des bourgeois, la contradiction apparente entre la forme où ces théoriciens énoncent les intérêts des bourgeois et ces intérêts mêmes » (p. 185) (4).

(1) Analyse à noter. Cette situation explique la position de Hegel sur la structure de la société civile et la critique qu'en avait fait Marx.

(2) Engels emploie ici le terme *Bureaukratie* qui, on le voit, vient donc de loin. Cf. sur la critique antérieure de la bureaucratie par Marx, notre ch. 3.

(3) Engels emploie ici le terme de *Beamtenbewusstsein*, qui est aussi un « *Klassenbewusstsein* » en général.

(4) Engels esquisse ici une théorie de l'Etat qu'il appellera plus tard *bonapartisme*. Elle n'a donc pas seulement une valeur pour l'Allemagne, mais aussi pour la France, et s'est démontrée de validité universelle dans des conditions très variées. Cf. L'Histoire de l'impérialisme allemand écrite par Engels pour l'*Anti-Dühring* en 1880.

Le libéralisme français, lui, avait pris naissance dans les intérêts réels de classe, clairement exprimés, d'une bourgeoisie puissamment centralisée et liée au commerce mondial, et Napoléon avait essayé d'injecter cette conscience à l'Allemagne. Sans doute, Stirner a lui-même entendu dire que le libéralisme était lié au développement de la bourgeoisie, mais il a simplement compris par là que le « dernier but du bourgeois [était] de devenir un libéral achevé, un citoyen. Pour lui, ce n'est pas le bourgeois qui est la vérité du citoyen, c'est le citoyen qui est la vérité du bourgeois » (p. 189) (1). La bourgeoisie devient ainsi une « pensée » et l'Etat le « vrai homme » — rien de plus !

Pourtant, la Révolution française avait clairement exprimé le rapport réel entre l'Etat et la bourgeoisie, entre la citoyenneté et la position sociale (p. 190-200). Stirner s'imagine que l'Etat paie pour que « ses bons bourgeois » puissent sans danger mal payer leurs ouvriers et que « les bons bourgeois paient volontiers de forts impôts pour payer d'autant moins leurs ouvriers ». Mais il faut retourner cette *phénoménologie* radicale pour trouver le rapport vrai : les bourgeois paient bien leur Etat et laissent la Nation s'arranger pour qu'ils puissent la payer mal sans danger ; en payant bien l'Etat, ils s'assurent forte protection et bonne police dans la personne des serviteurs de l'Etat [fonctionnaires : Staatsdiener] ; ils font payer de forts impôts pour pouvoir sans danger imposer à leurs ouvriers comme imposition (retenue sur le salaire) ce qu'ils payent (1). Stirner s'imagine « que le salaire est une contribution, un impôt, que le bourgeois paye au prolétaire, tandis que les autres économistes, les économistes profanes, voient dans les impôts une contribution que le prolétaire paye au bourgeois » (p. 193). Stirner mêle ainsi le bourgeois « sacré » et le bourgeois « profane », et se contredit à chaque instant : il reconnaît que l'Etat est celui de la bourgeoisie mais en

(1) *Bürger* signifie à la fois citoyen (et citadin) et bourgeois. Aussi Engels se sert-il des termes français : « ... der letzte Zweck des *Bourgeois* der sein, ein vollendeter Liberaler, ein Staatsbürger zu werden. Ihm ist nicht der *bourgeois* die Wahrheit des *citoyen*, ihm ist der *citoyen* die Wahrheit des *bourgeois* » (*Die deutsche Ideologie*, p. 179).

(2) Engels veut dire que la bourgeoisie exige de l'Etat qu'il fasse son service et elle le paye pour cela ; mais les impôts, qui représentent ce paiement, sont en fin de compte prélevés sur le travail ouvrier mal payé. Les expressions d'Engels ne sont pas ici très claires et manifestent l'insuffisance de son analyse économique.

même temps affirme que c'est lui qui garantit à la bourgeoisie sa situation possédante : « Il est dit à une ligne : « les possédants dominant » — bourgeois profanes ; six lignes plus loin : « c'est par la grâce de l'Etat que le bourgeois est ce qu'il est » — bourgeois sacrés ; et encore six lignes plus loin : « l'Etat est l'état de la bourgeoisie » — bourgeois profanes ; ce qu'on explique en disant que l'Etat donne aux possédants en fief « ce qu'ils possèdent », et que « l'argent et la fortune des capitalistes » sont un tel « bien public » donné « en fief » par l'Etat — bourgeois sacrés. A la fin, il retransforme ensuite cet Etat tout-puissant en « Etat des possédants », donc en Etat des bourgeois profanes... » (p. 195) (1).

Mais la toute-puissance de l'Etat est nécessaire à Stirner, parce qu'il veut y opposer *directement* des ouvriers — proclamant ainsi une thèse qui l'apparente à l'anarchisme, qui est stérile pour la période de domination de la bourgeoisie (capitaliste). Stirner écrit : « L'Etat repose sur *l'esclavage du travail*. Si le travail *devient libre*, c'en est fait de l'Etat » — et Engels lui répond qu'au contraire « l'Etat *moderne*, la domination de la bourgeoisie, repose sur la *liberté du travail* » (p. 199). Mais la liberté du travail ne veut pas dire le « travail libre », pas plus que n'existe un « Etat libre », expressions vides de sens dont Engels et Marx ont maintes fois exposé l'absurdité : « La liberté du travail est la libre concurrence des ouvriers entre eux... Le travail *est libre* dans tous les pays civilisés ; il ne s'agit pas d'affranchir le travail, mais de le supprimer » (p. 200).

Dans un chapitre ultérieur de *Saint Max*, que nous citerons tout de suite (T. IX, p. 25-31), Engels montre d'ailleurs que loin d'aboutir à la suppression de l'Etat, la conclusion de *l'Unique* maintient celui-ci, car Stirner conserve dans son « association » des égoïstes la forme existante de la propriété foncière, la division du travail et l'argent, qui nécessitent évidemment des garanties légales de l'Etat, un droit civil et des contrats qui limitent mutuellement les libertés individuelles. Stirner oppose à ce propos liberté et individualité. La liberté doit être limitée dans « l'association » pour que les individus, les uniques, puissent s'affirmer. Mais la division du travail prescrit inévitable-

(1) Engels note qu'une fois de plus Stirner joue avec le double sens du mot allemand *Bürger*, qui est tantôt citoyen, tantôt bourgeois.

ment la forme des individualités et de leurs « propriétés » (Eigenschaften) : « Si le sort veut, par exemple, qu'il travaille à Willenhall comme ouvrier serrurier, la « propriété » qui lui est octroyée de force consistera en une déformation des os de la hanche. » Dans l'association stirnérienne, l'individu « perd malgré lui sa « propriété » par l'organisation sociale », si nous prenons, à titre exceptionnel, le mot « propriété » dans le sens d'individualité. Que par l'organisation politique il renonce également à sa liberté, cela s'ensuit naturellement et ne prouve que plus clairement encore combien il cherche à s'approprier dans l'association l'état de choses actuel », c'est-à-dire à quel point sa philosophie sociale a un contenu bourgeois. En deux mots, l'association est pour Stirner le véritable Etat moderne, et « l'Etat » est l'illusion que se fait Stirner sur l'Etat prussien qu'il considère comme l'Etat en soi (IX, p. 31).

d) *Le Libéralisme social : le communisme.*

Passons alors au *communisme* (1), que Stirner appelle le libéralisme social, par opposition au libéralisme politique, et qui devait exciter particulièrement la critique de Marx et d'Engels, puisque cette fois Saint Max s'attaquait directement à eux-mêmes et à leur parti. Les paragraphes qu'Engels lui consacre sont particulièrement importants car ils indiquent clairement l'idée qu'il se fait en 1845 du communisme et de ses rapports avec le régime du travail.

Engels démontre les quatre « constructions logiques » (avec corollaire et « proverbes » annexes) et les quatre « constructions historiques » grâce auxquelles Stirner pense avoir démontré la vanité du communisme comme doctrine de libération de « l'homme ». Dans l'ensemble, sa démonstration est la suivante : Stirner cherche l'émancipation de « l'homme », l'individu en général. Or, comme le communisme est d'après lui le système d'une propriété sociale, étatique, il s'oppose à la liberté de l'individu, et ne fait que généraliser le système bourgeois. Mais en fait le communisme n'est pas cela : il est le mouvement même des classes ouvrières pour modifier les formes concrètes de

(1) Ou *socialisme*. Dans le texte de Stirner comme dans la critique d'Engels, les deux termes sont mêlés, et les idées de Weitling, Louis Blanc et Proudhon voisinent au cours de la polémique.

l'économie, du travail, en abolissant les vieilles formes d'appropriation des fruits du travail, en démocratisant réellement la vie sociale, ce qui exige la disparition de la propriété privée. Il faut donc agir sur certains types d'hommes (bourgeois, travailleurs, paysans, etc...) et non sur « l'homme » en général ; c'est grâce à l'action de certaines classes sociales que l'ensemble de l'humanité pourra être mis ultérieurement sur une nouvelle voie. Si l'on agit au contraire comme le demande Stirner, si l'on veut libérer sans délai « l'homme » par une prise de conscience des uniques, des égoïstes associés, loin d'abolir progressivement les « conditions existantes » (l'économie capitaliste bourgeoise), on les conservera malgré toutes les illusions philosophiques. La victoire de Stirner sur le communisme n'est donc qu'une suite de raisonnements, de constructions paraboliques ou faussement historiques, et ses arguments contre lui sont en définitive ceux des bourgeois.

1° Les communistes veulent, paraît-il, que la Société transforme tous les hommes en prolétaires. Mais Stirner nous (1) prête sa conception de la Société considérée comme la *personne* de « tous », un « nous » figuré. Il « transforme « tous » en une personne, la société en tant que personne, en tant que sujet, la société sacrée, le Sacré » (VII, p. 201). Pour opérer cette métamorphose de la Société en communisme, Stirner identifie *l'avoir*, comme propriétaire particulier, à *l'avoir* en général (das Haben et haben) — c'est-à-dire qu'il conçoit la propriété de l'Etat (la Société) comme une propriété *privée*. « Au lieu de considérer le rapport déterminé de la propriété privée à la production, au lieu de considérer « l'avoir » en tant que propriétaire foncier, rentier, commerçant, fabricant, ouvrier — où l'avoir apparaît comme un avoir tout à fait déterminé, comme le droit de commander au travail d'autrui — il transforme tous ces rapports en « avoir » (*die Habe*, les biens), p. 201 (2). Stirner fait du sociologisme, dirons-nous, au lieu de faire de l'analyse sociale.

(1) Dans ce chapitre Engels dit *nous* (les communistes) en polémique contre ses adversaires. Il prend directement à son compte — pour la première fois — une position, et abandonne la polémique à la troisième personne, caractéristique des écrits antérieurs.

(2) Il manque ici une feuille au manuscrit, la démonstration est écourtée.

2° La bourgeoisie fait peu à peu de la nation (l'État) le propriétaire suprême, dit Stirner ; le communisme n'a donc plus à abolir la propriété personnelle, mais à ajuster la répartition des « fiefs » et à y introduire « l'égalité ». Engels lui oppose Fourier et Weitling, qui ont montré qu'il ne s'agit pas d'instaurer une propriété (privée) sociale, qui serait la généralisation de la misère, mais une richesse sociale, qu'empêche la propriété privée génératrice de misère et de richesse opposées. Stirner voit dans « l'élévation de la société au rang de propriétaire suprême » un *vol* opéré par la bourgeoisie au détriment de ce qui est personnel (les propriétés — *Eigenschaften* — du Moi), et dans le communisme un vol au détriment de ce vol — argument classique de la bourgeoisie.

Le libéralisme, c'est-à-dire les propriétaires privés libéraux, donnèrent au début de la Révolution française une apparence libérale à la propriété privée en la déclarant droit de l'homme. Mais ils ne pouvaient le faire que parce que leur propre part de propriété (leur « combien ») restait intacte et garantie ; et la propriété sort du libéralisme et non l'inverse comme croit Stirner. Hegel avait déjà fondé la propriété de la même façon (1) et Stirner le copie. Stirner ajoute que le communisme pose la question du *combien* (chacun doit posséder) en disant que l'homme doit avoir ce dont il a besoin, mais que ce combien peut ne pas convenir à « l'égoïsme » qui veut toujours avoir autant qu'il est capable de s'approprier. Mais, répond Engels, le communisme ne s'adresse pas aux besoins de « l'homme » en général. Les besoins dont parle Stirner sont au fond « les *besoins* de la bourgeoisie d'aujourd'hui » (p. 205), et ses « capacités » elles-mêmes (*Vermögen*) ne dépendent pas de lui mais aussi des conditions de production et de commerce dans lesquelles il vit. Sa distinction ne peut donc avoir d'importance que dans la société actuelle.

3° Stirner reproche aux opprimés de rechercher la responsabilité de leur situation dans la société et de « découvrir la vraie société « sacrée ». Mais en fait, c'est Stirner qui est à la recherche d'une « vraie » société, d'un

(1) *Phil. du Droit*, § 49. « ... le rationnel est que je possède de la propriété — la nature et le *combien* de ce que je possède, c'est un hasard juridique ».

sacré, alors que les opprimés de la société actuelle songent surtout à « supprimer la société actuelle sur la base des forces productives existantes » (p. 209), ce qui est la seule façon d'avoir à faire à la société *vraie*. Quand une machine ne marche pas, faut-il reprocher à ceux qui en pâtissent d'essayer de l'arranger au lieu de découvrir une « machine sacrée », une *vraie* machine « dans de ciel » ? Ce n'est pas non plus dans l'Etat, ni dans l'égoïsme des riches qu'il faut rechercher la faute, selon Stirner, mais en soi. Cependant, Stirner croit-il que les opprimés réels ne savent pas trouver de détermination plus matérielle et immédiate de l'oppression qu'ils subissent ? Et si l'opprimé trouve en lui-même la « vraie société », il faut aussi qu'il y trouve... le vrai *Etat*. Pourtant, c'est aux communistes que Stirner reproche de chercher un Etat « sacré », suprême existence ! Il oublie que c'est lui-même qui a transformé la Société en une personne, et l'a tirée de la personne ; que ce ne sont pas les communistes qui attendent que la société leur « donne » quelque chose ; qu'il a déjà transformé la société en instrument avant qu'elle existe comme telle, alors qu'il faudrait d'abord « par un rapport social réciproque » (sociétaire, communiste), produire une société qui deviendrait un instrument ; que la société communiste ne prescrit ni devoirs ni intérêts, car il s'agit de « deux côtés complémentaires d'une opposition qui n'appartient qu'à la société bourgeoise » — typique de Bentham ; enfin, que les communistes ne veulent pas du tout « faire des sacrifices » à la société, mais tout au plus sacrifier la Société existante, à moins que le sacrifice soit celui qu'ils se font à eux-mêmes comme « lutte commune à tous ceux qui ont échappé à l'emprise du régime bourgeois ». En deux mots, Stirner ne critique qu'une utopie philosophique, alors que le communisme est un mouvement pratique pour transformer les rapports économiques et sociaux réels. Stirner veut que les opprimés cherchent la faute en eux-mêmes. Mais ceux-ci savent qu'ils ne cesseront d'être eux-mêmes que si les conditions sont changées ; aussi sont-ils résolus à modifier ces conditions à la première occasion : « Dans l'activité révolutionnaire le changement de soi-même coïncide avec la modification des conditions » (p. 214).

4° Stirner déduit sa représentation du communisme de l'existence mutuelle : être l'un pour l'autre, c'est n'exister que par l'autre, donc être ouvrier l'un pour l'autre, dont le

travail s'évalue en fonction de l'utilité générale, ce qui donne l'organisation ouvrière générale = communisme. Mais Engels renvoie Stirner à Owen, à Proudhon bien qu'il ne soit pas communiste, à la *Stimme des Volks* (1), tous opposés à cette « essence ouvrière générale », donc à la conception du salaire égal que Stirner lui impute ensuite. En parlant de salaire égal comme *partage* opposé à la concurrence, comme *taxe générale* établie sur l'activité humaine et comme *travail* considéré en tant que seule fortune de l'homme, Saint Max « fait à nouveau rentrer dans le communisme la propriété privée sous sa double forme, le partage et le salariat » (p. 219), c'est-à-dire qu'il se fait une représentation purement bourgeoise du communisme.

Stirner ne manque pas de tirer de sa conception erronée du communisme des conséquences fâcheuses : le travailleur devrait se soumettre à une société de travailleurs, son bien-être devra être à la mesure du bien-être de tous, autrement dit l'homme retombera sous une tyrannie religieuse. Car, écrit Stirner, « si ce bien-être s'appelait par exemple *jouissance honnête acquise par le travail*, et si tu préférerais la paresse pleine de jouissance, la société se garderait bien de te procurer ce qui te donne ton bien-être. En proclamant le bien-être de tous, le communisme anéantit précisément le bien-être de ceux qui vivaient jusqu'ici de leurs rentes, etc... ». Voilà, répond Engels, une conception de la jouissance digne de quelques patrons cordonniers et tailleurs berlinois ! Et « aller jusqu'à prêter ce langage *aux communistes chez qui disparaît la base de toute cette opposition entre le travail et la jouissance !* » (p. 222, souligné par nous). Aussi bien la jouissance « honnêtement acquise par le travail » chère aux petits patrons, que la « paresse riche en jouissance » des oisifs, relèvent des rapports sociaux bourgeois. Ces deux formes de rapports entre le travail et la jouissance doivent disparaître (comme par exemple la jouissance du « rentier ») avec la transformation des rapports bourgeois (2).

Quand Stirner voit alors l'inquiétude renaître toujours comme travail dans la société communiste, il ne voit pas

(1) Journal communiste allemand de Paris de 1843.

(2) Pour ce que deviendra plus tard cette affirmation, cf. notre chapitre 14 sur le travail productif et improductif.

plus juste. L'inquiétude n'est que « le moral affecté et tourmenté qui, dans le régime bourgeois, est le compagnon nécessaire du travail, de l'activité misérable permettant de gagner le strict minimum » (p. 233). Et l'inquiétude « misérable et méprisable » du bourgeois n'a rien de commun avec la détresse du prolétaire, qui « prend une forme violente et aiguë, le pousse à la lutte à mort, le rend révolutionnaire et ne produit donc pas « l'inquiétude », mais la passion ». Si l'on veut supprimer vraiment ces deux sortes d'inquiétude, il faut donc « *supprimer la cause des deux, le « travail »*. Cette fois, c'est l'esprit de Fourier que l'on sent fermenter chez Engels.

Les quatre « constructions historiques » de Stirner ne valent pas mieux que ses constructions « logiques ». Son ignorance s'y étale même avec encore plus de suffisance.

1°) Stirner esquisse une histoire de la transition des classes opprimées *patientes* aux classes opprimées *impatientes*, c'est-à-dire du statut du travailleur chrétien à celui du travailleur « libéral », révolutionnaire. Encore un schéma idéaliste et psychologique, dirions-nous aujourd'hui, qu'il faut remplacer par une histoire concrète des mouvements ouvriers par rapport au développement de l'économie ; en fait, « les anciennes formes de soulèvements se rattachaient au développement où se trouvait chaque fois le travail et à la forme qui en résultait pour la propriété ; l'insurrection directement ou indirectement communiste se rattache à la grande industrie » (p. 225). Ce n'est pas le principe idéologique — par exemple chrétien ou antichrétien — qui explique en fin de compte les différentes formes prises par les soulèvements paysans et ouvriers, mais les formes du travail et de la propriété, c'est-à-dire un rapport économique qui est en même temps un rapport de classes et qu'il faut étudier dans le détail pour chaque période. Ce sont d'ailleurs ces rapports qui produisent aussi les particularités idéologiques, morales, culturelles, les anticipations et les traditions qui donnent au mouvement ouvrier ses allures variées et changeantes, irréductibles dans leur cheminement à des schémas trop simples.

2°) Stirner qui voyait les ouvriers revendiquer « l'homme », le sacré, les voit maintenant aussi enfoncés dans *l'évangile de la jouissance matérielle* que leur a prêché la bourgeoisie. Mais l'histoire « matérielle » montre que c'est l'aristocratie qui remplaça la première la jouissance

de l'Évangile par l'évangile de la jouissance profane, et ceci grâce au travail prosaïque de la bourgeoisie. Celle-ci surtout à partir du XVII^e siècle, laissait à l'aristocratie les jouissances, les privilèges, que lui interdisaient des lois spéciales, et à cette occasion la puissance de l'aristocratie passait peu à peu sous forme d'argent dans les poches des bourgeois — mode plus efficace d'apprentissage de la jouissance que le culte de l'Etat et des « choses représentées », revendications suprêmes de la bourgeoisie, selon Stirner.

3°) D'après Stirner, « quand la bourgeoisie eut libéré du commandement et de l'arbitraire les individus, il subsista l'arbitraire qui résulte de la conjoncture des conditions et peut être appelé hasard des circonstances », et les communistes envisagent la fin de ces « fluctuations » en rendant sacrées (religieuses, tyranniques) les conditions sociales où ne subsistent plus ni arbitraire particulier ni hasard des circonstances. Autrement dit : la bourgeoisie a aboli les privilèges féodaux et aristocratiques, elle a instauré le royaume de la pure concurrence libre, et les communistes veulent supprimer celle-ci en substituant l'arbitraire de la société à celui des individus privilégiés et au hasard des circonstances bourgeoises.

L'erreur de Stirner est ici de croire que lorsque les bourgeois s'émancipent du commandement et de l'arbitraire des individus (aristocratiques) ils avaient ainsi émancipé « de façon générale la masse de la société » du commandement et de l'arbitraire des individus, c'est-à-dire qu'ils avaient émancipé tous les citoyens, y compris les travailleurs, en même temps qu'eux-mêmes. Ensuite, ce n'est pas de « l'arbitraire des individus » que la bourgeoisie se défit, mais très concrètement « de la domination des corporations, des jurandes, des états, et ce n'est donc qu'à partir de ce moment qu'ils purent, en tant que bourgeois individuels réels, exercer à l'égard de l'ouvrier le commandement et l'arbitraire » (p. 228). Enfin, ce n'est que « l'apparence plus ou moins idéaliste » du commandement et de l'arbitraire, celui de la monarchie, de la noblesse et de la corporation, dont la bourgeoisie voulait se défaire, pour lui substituer son propre arbitraire dans sa grossièreté matérielle, tout au plus limité « par les intérêts généraux de toute la classe bourgeoise, exprimés dans des lois par des

bourgeois ». Voilà le développement concret que Stirner aurait dû étudier, au lieu de parler d'une substitution de « conjonctures abstraites », de « hasard des circonstances », etc... — car « en supprimant ainsi le fondement du communisme, savoir la conjoncture *déterminée* des conditions sous le régime bourgeois », il ne donne qu'une image fautive, nébuleuse, du communisme qui est avant tout le mouvement réel de la société.

4°) Stirner prétend que le communisme peut être déduit de l'abolition du servage, grâce au ridicule syllogisme suivant : l'abolition du servage a fait de chacun un propriétaire, un maître ; or, on ne respecte plus ta propriété, mais seulement ton travail, l'emprise que tu as conquise sur les choses ; donc, il faut reconquérir ta propriété, c'est-à-dire l'héritage, puisque « tout provient présentement d'héritage ». Curieuse compréhension de l'héritage, agrémentée de toute une série de « compréhensions » du communisme qui ne valent pas mieux ! Stirner estime que par la division du travail dans la manufacture les ouvriers s'exploitent mutuellement, puisque chaque ouvrier « travaille uniquement dans l'intérêt d'un autre » (et qu'il en sera de même dans le communisme) alors qu'à son avis il faut que le travail ait pour but de satisfaire « l'homme », et d'en faire un « maître ». Il accuse aussi le communisme de donner à l'homme une vie double, celle du travail la semaine, et celle de la libre activité le dimanche ; il introduit dans le communisme le jour ouvrable du bourgeois et son dimanche, l'idée d'un double emploi de l'homme : un emploi pour gagner la vie matérielle et un emploi pour assurer la vie spirituelle, et ce faisant « il va donc jusqu'à faire rentrer le « gain » et la *bureaucratie* dans le communisme, qui, de cette façon, atteint il est vrai « sa fin dernière » et cesse d'être le communisme » (p. 235). D'ailleurs, si Stirner a besoin de cette construction historique, c'est parce que lui-même, dans son « association », assigne à tout homme la position ambiguë d'homme et « d'unique ». Stirner prétend aussi que les communistes voudraient « résoudre à l'amiable » la question de la propriété en faisant appel au dévouement des hommes et aux sentiments d'abnégation des capitalistes ! Ces tendances ont en effet quelquefois existé du temps de Babeuf, et chez Cabet, chez Buchez, mais elles ont de moins en moins l'approbation des ouvriers.

e) *Propriété et qualité.*

Cependant, par toutes ses explications sophistiquées, Stirner est amené à dévoiler ses batteries par l'argument suivant, repris aux objections « les plus banales et les plus anciennes des bourgeois ». Stirner déclare : « En supprimant (également) la propriété, les socialistes ne remarquent pas que la propriété s'assure la durée dans la particularité. L'argent et les biens sont-ils donc la seule propriété, ou toute opinion n'est-elle pas un *mien*, quelque chose qui appartient en propre ? Il faut donc que toute opinion soit supprimée ou rendue impersonnelle » (1). Cette explication a déjà été fournie par Destutt de Tracy qui avait aussi utilisé l'ambiguïté du mot *propriété* (*Eigentum* et *Eigenschaft*) que Stirner exploite à son tour. Engels cite ici Destutt, le principal représentant de l'Idéologie française, qui dit en effet exactement (2) ce que Stirner répète avec pédanterie trente ans plus tard. Destutt prétend démontrer que propriété, individualité et personnalité sont identiques, que dans le *moi* il y a aussi le *mien*, et il trouve une base naturelle de la propriété privée dans le fait que « la nature a doté l'homme d'une propriété inévitable et inaliénable, celle de son individu » (3) (p. 240). C'est le moi, d'après Destutt, « qui est le propriétaire exclusif du corps qu'il anime, des organes qu'il meut, etc..., car tout cela commence et finit par ce moi... ». « Il y a propriété, sinon précisément partout où il y a individu sentant, du moins partout où il y a individu voulant. » Destutt tire aussi *propriété* de *propre*, comme Stirner tire *mien* de *Meinung* et *Eigentum* de *Eigenheit*. Dans ces conditions, une simple amphibologie suffit à nier la possibilité de supprimer la « propriété », surtout si elle est « privée », car il est impossible que l'homme soit autrement qu'il n'est : ses « propriétés » (qualités) sont l'essence même

(1) Stirner joue sur *mein* (mien) et *Meinung* (opinion) : si l'on supprime *mein*, il faut donc supprimer *Meinung*. Même amphibologie pour *Eigentum* et *Eigenschaft* ; Engels va s'expliquer plus longuement.

(2) Dans le *Traité de la Volonté* et de ses effets. Paris, 5 vol., éd. de 1826, p. 18. Engels reprend directement cette démonstration et la citation de Destutt à Proudhon (*Qu'est-ce que la propriété ?* éd. Rivière, p. 169-173). L'idée remonte à Aristote et fut développée par Locke.

(3) Hegel, qui fait de la propriété un acte d'extériorisation de la volonté, considère aussi que cette volonté exercée sur soi-même fait la propriété inaliénable. Mais comme extériorisation, elle devient aliénation.

de sa personne (1). De ce point de vue, réplique alors Engels, le bourgeois peut dire aux ouvriers : en supprimant la propriété, c'est-à-dire mon existence comme capitaliste, comme propriétaire foncier, comme industriel, et votre existence comme ouvriers, vous supprimez mon individualité et la vôtre. Ce personnalisme aboutit à lier l'existence bourgeoise à l'existence individuelle ; le bourgeois s'identifie avec lui-même comme individu, ce qui est assez cynique. Du moins ne cherche-t-il pas à justifier logiquement cette identification ; il lui suffit qu'elle soit conforme à ses intérêts. Les théoriciens à la Stirner lui trouvent des justifications dans des jeux de mots étymologiques. Déjà, Stirner se prononçait contre la critique communiste de la propriété sous prétexte que « l'avoir » (propriété privée) dérivait « d'avoir » en général, et que, comme le dit fort spirituellement Engels, « même dans la société communiste il pouvait lui arriver « d'avoir » des coliques ». De la même façon, il motive l'impossibilité d'abolir la propriété parce qu'il transforme celle-ci en concept (*Begriff*) de la propriété, « en exploitant la liaison étymologique entre « propriété » (*Eigentum*) et « propre » (*eigen*), et en déclarant le mot « propre » vérité éternelle parce qu'il peut arriver, même sous le régime communiste, que des coliques lui soient « propres » (p. 242). Toujours le même défaut : on part de la notion, de l'abstraction, et l'on s'étonne que les rapports concrets passent à côté. Incapable de rien dire de précis sur la propriété privée réelle, Stirner n'a pas de peine à découvrir des contradictions dans le communisme parce qu'on peut en vérité y découvrir « même après la suppression de la propriété privée (réelle) encore toutes sortes de choses que l'on peut subsumer sous « la propriété ».

On pourrait dire pourtant que l'étymologie a aussi un sens objectif. Ce n'est certes pas par hasard que *propre* et *propriété* sont le même mot (et les deux sens sont d'ailleurs jumelés dans l'expression : *un bien propre*, qui veut dire une *propriété privée*). Mais à quoi tient ce sens objectif ? Au fait que *la langue* en général est elle aussi un produit de la civilisation, ici bourgeoise : « Le bourgeois a d'autant

(1) Les Saint-Simoniens avaient déjà écrit : « Si M. Destutt de Tracy s'était rappelé qu'on ne dit plus *mon* esclave, il se serait convaincu que ces procès intentés au pronom possessif ne sont pas toujours de pures récréations philosophiques. » *Exposition de la Doctrine*, p. 315.

plus facile de prouver par sa langue l'identité des rapports mercantiles et individuels, ou même en général humains, que cette langue est elle-même un produit de la bourgeoisie et que, dans la langue comme dans la réalité, les conditions de trafic sont devenues la base de toutes les autres » (p. 244). C'est ainsi que propriété, *Eigentum*, *Eigenschaft*, *property*, propre, etc..., sont devenus « autant d'expressions employées pour des rapports commerciaux comme pour des qualités ou des relations d'individus comme tels » (1). Transformer l'étymologie en économie politique, c'est renverser l'ordre des choses, et donner à la synonymique un contenu qu'elle n'a pas de façon directe (2).

En fait les rapports de la propriété à l'individu sont tout différents. L'individu n'a d'existence réelle et sociale que s'il a une propriété privée dont il peut se défaire, trafiquer (*verschachern*), tandis qu'on ne peut trafiquer de sa personne. Si l'objet n'est plus vendable, si on ne peut même plus l'engager ou le bazarder, il n'est plus une propriété au sens économique, même s'il a des propriétés, des qualités, qui *me* le rendent précieux. Aucun économiste ne classerait un objet extérieur au marché comme une propriété privée, « vu qu'il ne me donne plus autorité sur un quantum quelconque, si minime soit-il, de travail étranger » (*fremder Arbeit*) (p. 243). En un mot, « la propriété privée aliène (*entfremdet*, rend étranger) non seulement l'individualité des hommes, mais aussi celle des choses ». Le sol, par exemple, n'a, comme individualité naturelle, rien à voir avec la rente foncière, ni la machine avec le profit. Le sol peut rapporter une rente foncière ou non, sans que cela modifie ses qualités inhérentes, comme

(1) Voici les termes d'Engels : « Z. B. propriété, *Eigentum* und *Eigenschaft*, *property*, *Eigentum* und *Eigentümlichkeit*, « *eigen* » im merkantilischen Sinn, valeur, value, Wert — commerce, Verkehr — échange, exchange, Austausch usw. die sowohl für kommerzielle Verhältnisse, wie für Eigenschaften und Beziehungen von Individuen als solchen gebraucht werden », (*Die deutsche Ideologie*, p. 210).

(2) De même, *travail* vient de *tripaliare* (torturer), et a remplacé en français labourer et œuvrer (d'où *labeur*, *labour* en anglais). L'origine de ces mots est d'ailleurs romaine, et non bourgeoise ; c'est leur identification qui est bourgeoise, car pour le romain *laborare* excluait la citoyenneté ; *labor*, c'était le travail des esclaves, *opus*, *opera*, c'était l'œuvre des hommes libres, des citoyens. Il y avait la même différence en grec entre *ergon* et *pones*. Dans le monde antique la différence sémantique est une opposition sociale, tandis que la bourgeoisie a fait de la synonymie une identité fallacieuse.

sa fertilité. Sa « propriété » (*Eigenschaft*) de rapporter de la rente foncière ne dépend donc pas de ses propriétés naturelles mais de « conditions sociales qui sont créées et détruites sans l'intervention du propriétaire foncier individuel ». L'argent, forme la plus générale de la propriété, est l'antithèse de tout ce qui est « propre » à l'individu, puisque justement il permet d'acheter, de créer et d'anéantir n'importe quelles « propriétés ». En définitive, « la rente foncière, le profit, etc..., les réels modes d'existence de la propriété privée, sont des *rappports sociaux* correspondant à un stade déterminé de production, et ne sont des *rappports individuels* que tant qu'ils ne sont pas encore devenus des entraves des forces productives existantes » (p. 244) (1).

Cette dernière affirmation doit retenir l'attention à deux titres. D'abord, elle établit que les *formes* de l'appropriation privée sont des *rappports sociaux*, c'est-à-dire des rapports entre hommes réels (présupposition qui existe déjà, il va de soi, chez Hegel, Smith, Ricardo et Saint-Simon, mais sous une autre forme) : en tant que rapports — et plus généralement « conditions » — les formes de l'appropriation du travail sont donc des abstractions, ce que Marx appellera plus tard des catégories économiques. Marx indique donc ici dans quelle voie il faudra passer du concept illusoire, de l'idéologie comme représentation fautive et trompeuse, à l'abstraction vraie, élaborée, positive, telle que l'élaborent et l'utilisent toutes les sciences de la nature, abstraction qui est aussi très loin de la représentation sensible, immédiate, mais qui saisit la nature (ici la nature sociale) dans ses lois, c'est-à-dire dans *les fonctions* de son existence réelle. Ensuite, elle établit que la considération des rapports sociaux n'exclut pas celle des individus, mais qu'elle ne les détermine *positivement* que lorsque ces rapports ont eux-mêmes un sens *positif* dans l'évolution sociale, c'est-à-dire lorsqu'ils « ne sont pas encore devenus des entraves des forces productrices existantes ». Autrement dit, lorsque le développement économique, technique, social, impose une certaine forme de rapports sociaux, les

(1) Ce dernier paragraphe a été ajouté par Marx au texte d'Engels. Il met le doigt sur l'erreur de Stirner et de beaucoup d'autres : ceux-ci ne voient dans la propriété qu'une *chose*, objective ou subjective. Engels montrera plus loin que Stirner considère le Moi lui-même comme une chose et lui attribue sans s'en douter les prédicats d'un sujet, qui est en définitive le monde bourgeois dramatisé dans la phraséologie de l'Unique et de l'émancipation absolue.

rappports des individus entre eux expriment aussi de façon directe, positive, l'existence de ces rapports sociaux que sont les propriétés, le travail, etc... Par exemple, les rapports bourgeois au début du XIX^e siècle européen, correspondant au stade contemporain de la production, de la technique, de la culture, faisaient des rapports sociaux des rapports individuels clairs. Mais lorsque la transformation des « forces productives existantes » entraîne un conflit avec les rapports sociaux traditionnels, les rapports entre individus sont eux aussi dénaturés, arrachés à leur authenticité, et doivent être métamorphosés en de nouveaux rapports par la médiation de nouvelles conditions sociales. L'individu ne domine plus que l'apparence des choses, et la « chose même », les rapports nouveaux, s'imposeront à lui à travers une révolution. Telle est la dialectique du *eigen* et de l'*Eigentum*, du « propre » (individu) et de la « propriété » (société).

f) *Le libéralisme humain : Feuerbach.*

Le troisième moment du libéralisme est d'après Stirner le « libéralisme humain », c'est-à-dire Feuerbach. Nous n'insisterons pas ici sur ce chapitre déjà traité plus haut. Stirner y voit l'achèvement et la critique du libéralisme politique et du libéralisme social, qui n'ont successivement l'individu dans l'homme et dans la propriété : c'est l'affirmation pure et simple de l'homme. Mais Feuerbach s'est ainsi borné à faire permuter le sujet et le prédicat ; l'homme n'est plus le prédicat de Dieu ni de l'histoire, il est lui-même le sujet de ceux-ci. Mais ce simple renversement, qui n'apprend rien sur les conditions empiriques, Stirner s'y borne lui aussi, et c'est pourquoi sa critique de Feuerbach n'a aucune portée. Feuerbach a au moins la conscience que ce renversement est l'anéantissement d'une illusion, bien qu'il « attribue encore beaucoup d'importance à cette illusion ». Mais chez Stirner, cette conscience elle-même a disparu : il croit à la domination de la pensée abstraite, de l'idéologie du monde actuel, et en attaquant des concepts il ne croit plus s'en prendre à des illusions, mais aux « puissances dominatrices réelles du monde ». Tout ce jeu doit cesser, par delà Stirner comme au delà de Feuerbach. Encore une fois, il faut en venir à l'étude de la réalité empirique, à la science positive. Il faut en finir avec la philosophie, « s'en dépêtrer, et se mettre, en homme ordinaire, à l'étude de la réalité, pour laquelle il existe... une

énorme documentation littéraire naturellement ignorée des philosophes... La philosophie et l'étude du monde réel sont entre elles comme l'onanisme et l'amour sexuel ». C'est précisément cette documentation sur la vie ouvrière réelle et le socialisme qu'Engels va opposer à Stirner dans la critique de la troisième partie de son livre consacré au fameux Moi et à « l'association ».

5. Le « vrai » socialisme.

Le chapitre qu'Engels a consacré dans *l'Idéologie allemande* au « vrai socialisme » peut être examiné ici, car sa critique atteint des philosophes dont la pensée, si elle diffère sensiblement de celle de Stirner sur la question de l'Etat, du Moi, etc..., s'en rapproche beaucoup lorsqu'il s'agit de l'appréciation du travail, du mouvement ouvrier réel, du communisme et du socialisme. A eux comme à Stirner, Engels reproche leur mépris philosophique et petit-bourgeois pour les socialistes français, qui prêchent peut-être des *systèmes*, mais du moins des systèmes « fondés sur les besoins pratiques et toutes les conditions d'existence d'une classe déterminée, de pays déterminés » (IX, 121). Ces philosophes n'ont que mépris pour ces représentants authentiques des aspirations socialistes des classes ouvrières : à eux « la mission de mettre au jour la *vérité* du communisme et du socialisme, le socialisme absolu, vrai » (p. 122), grâce à une mixture de Hegel, de Feuerbach et de compilations mal digérées sur Cabet, Saint-Simon, Fourier et Proudhon ! Ces gens-là procèdent comme Stirner, comme tous les prétentieux philosophes allemands : ils séparent « les systèmes, les critiques et les écrits polémiques communistes du mouvement réel dont ils ne sont que l'expression, et les mettent ensuite en un rapport arbitraire avec la philosophie allemande... Ils transforment très logiquement les conditions de ces individus déterminés en condition « de l'homme » en général ». Ils abandonnent ainsi le terrain historique (que Hegel avait au moins abordé) pour revenir à celui de l'idéologie. En philosophie, ils prétendent ainsi faire de la « science », mais en simples journalistes ils font de la propagande chère au cœur du petit bourgeois allemand. Ce qui leur est d'autant plus facile qu'ils ne s'occupent plus des hommes réels, mais de l'homme en général. Ils ne s'adressent donc pas aux prolétaires, « mais aux classes d'hommes les plus nombreuses de l'Allemagne, les petits

bourgeois avec leurs illusions philanthropiques » (p. 124). Cependant, ce vrai socialisme purement littéraire s'efforce quand même d'exister « depuis la formation du parti communiste », c'est-à-dire du groupe fondé sur la situation réelle de la classe ouvrière, auquel Engels et Max collaborerent désormais. Aussi la critique sans pitié de son humanisme philosophique est-il urgent.

Engels prend comme premier exemple un article de Hermann Semmig, qui reproduit au fond le schéma de la seconde partie du livre de Stirner (1). Semmig fait une critique du communisme, du socialisme, qui se transforment tous deux en humanisme. Mais comment les présente-t-il ? Le communisme aboutit d'après lui à l'oppression des individus, et nie la liberté personnelle. Le communisme dépouille *idéalement* l'individu et ne fait ainsi que généraliser ce que fait la bourgeoisie : « La différence entre le communisme et le monde des boutiquiers consiste simplement en ce que le dépouillement complet de la réelle propriété humaine est, dans le communisme, libéré de tout caractère accidentel, c'est-à-dire doit être *idéalisé* », écrit l'un de ces vrais socialistes. Mais ces gens ne comprennent pas la signification réelle de ces premiers systèmes, ceux de Cabet, d'Owen, de Fourier ; ils ne voient pas qu'ils sont « nés au début du mouvement communiste et servaient alors à la propagande sous forme de romans populaires qui répondaient absolument à la conscience non encore développée des prolétaires qui se mettaient justement en mouvement... ». Avec le développement du parti réel, ces systèmes perdent leur importance. « Le véritable contenu de tous les systèmes qui ont fait époque, ce sont les besoins du temps où ils sont nés » (p. 133). A leur base on trouve tout le développement antérieur de la nation, la formation historique des rapports de classe avec ses conséquences politiques, morales, philosophiques et autres. Dire que ces systèmes sont « dogmatico-dictatoriaux » ne rime à rien. Il faut voir à quelle étape du mouvement réel ils correspondent, et se mettre ensuite à l'étude directe de ce mouvement réel et à son organisation pratique (parti), et non y opposer, comme font les « vrais socialistes », une idéologie philosophico-morale qui elle aussi ne peut manquer d'exprimer quelque chose : la petite bourgeoisie

(1) Hermann SEMMIG, « *Communismus, Sozialismus und Humanismus* » (*Rheinische Jahrbücher*, 1845, Bd. I, p. 167-174).

allemande, qui se croit éternelle. Si le communisme français a une apparence « dictatoriale », systématique, c'est parce qu'il reflète l'opposition initiale à une vérité pratique, à une société bourgeoise dictatoriale mais anarchique.

Quant au socialisme, le « vrai » socialiste y voit aussi un « ordre » fondé sur « des produits qui nous sont extérieurs » et non sur l'homme lui-même : « L'activité et la jouissance coïncident dans la particularité propre (*Eigentümlichkeit*) à l'homme ; elles sont déterminées par elle et non par les produits qui nous sont extérieurs (*ausser uns stehendes Produkt*) » (p. 135). Cependant, il reconnaît que ces choses extérieures « sont indispensables à l'activité ». Mais « au lieu de se représenter la particularité propre des hommes (leur « propriété », *Eigentümlichkeit*) dans leur activité et le mode de jouissance qu'elle conditionne, il les explique toutes deux par cette « propriété ». Il faut d'ailleurs voir ce que le « vrai » socialiste entend par activité (*Tätigkeit*), la libre activité « propre » aux hommes. C'est « l'activité qui n'est pas déterminée par les choses situées en dehors de nous », c'est-à-dire l'acte pur (*actus purus*), la pure activité absolue qui n'est qu'activité et aboutit encore une fois, en dernière analyse, à l'illusion de la « pensée pure ». Cette pure activité est naturellement bien souillée quand elle a un substratum matériel, un résultat matériel ; le vrai socialiste ne s'occupe qu'à son corps défendant d'une telle activité pure et en méprise le produit qu'il n'appelle plus « résultat », mais « *déchet* de l'homme ». « Le sujet qui est à la base de cette activité pure ne peut donc pas être un homme réel, matériel ; ce ne peut être que l'esprit pensant » (p. 140).

L'*humanisme* est alors la solution pour le « vrai socialiste ». C'est une prolongation de Feuerbach. Après avoir aboli l'illusion religieuse, il faut supprimer l'illusion sociale suprême, l'argent ; alors il y aura une « vie vraiment humaine », une « vraie propriété », etc..., toutes expressions qui masquent l'opposition réelle entre propriété et non-propriété. « Si l'on se représente, dit Engels, l'opposition entre le communisme et le monde de la propriété privée sous la forme la plus robuste, c'est-à-dire sous la forme la plus abstraite où l'on écarte toutes les conditions réelles de cette opposition, on a l'opposition de la propriété et de la non-propriété (*Eigentum* et *Eigentumlosigkeit*). Et la suppression de cette opposition peut s'interpréter alors de deux façons : ou comme suppression de la pro-

priété, avec comme résultat la non-propriété ou la gueuserie (*Lumperei*) universelle, ou comme suppression de la non-propriété, consistant en l'établissement de la propriété véritable. En réalité, il y a d'un côté les propriétaires privés réels, et de l'autre les prolétaires communistes privés de propriété (1). Cette opposition devient plus aiguë de jour en jour et nous pousse à une crise. Si les représentants théoriciens des prolétaires veulent donc obtenir un résultat quelconque par leur activité, il faut qu'ils insistent avant tout pour que soient laissées de côté toutes les phrases qui affaiblissent la conscience de la force de cette opposition, toutes les phrases qui pallient cette opposition ou fournissent même aux bourgeois l'occasion de se rapprocher, en vertu de leurs rêves philanthropiques et pour plus de sécurité, des communistes » (p. 146-147). Telle est la conclusion pratique d'une critique qu'Engels reprend à propos d'un autre « vrai socialiste », Matthäi (2).

Ce vrai socialiste-là se meut lui aussi dans des généralités non historiques. La nature est harmonie ; pourquoi l'homme, conscience de soi, donc de la nature en lui, ne l'est-il pas ? C'est qu'il s'oppose comme individu à la société qui réfrène l'expression libre de ses besoins, de ses capacités, de sa jouissance, de son bonheur. Mais cette société abstraite, cette opposition abstraite entre la société et l'individu, c'est celle de l'Etat des philosophes et du citoyen. En réalité, il y a opposition de groupes et de conditions sociales qui se développent historiquement, à l'intérieur de la société : la société n'est pas une « nature » indépendante, ni un simple miroir de la « nature ». « C'est du prétendu rapport d'entités métaphysiques, l'individualité et la généralité, et non du développement réel de la société, qu'est déduite l'exigence... de l'individu vis-à-vis de la société » (p. 160). C'est une vue « organisciste », ou plutôt « kaléïdoscopique », de la société réelle, qui repose sur l'identité des parties, la nature commune, la reconnaissance de l'égalité humaine. Voilà tout le communisme humaniste ! « Les conditions communes aux hommes apparaissent ici

(1) Privés de propriété dans le régime bourgeois, capitaliste. Engels parle donc du communisme comme du mouvement ouvrier réel dans la société présente et non d'un système futur ou idéal. « Privé » a ici deux sens opposés : le propriétaire est *privé* ; le prolétaire est *privé de propriété*, c'est-à-dire l'inverse.

(2) Rudolf MATTHÄI, « Sozialistische Bausteine » (*Rheinische Jahrbücher*, 1845, Bd. I, p. 155-166).

comme le produit de « l'être de l'homme, de la *nature*, alors qu'elles sont, tout aussi bien que la conscience de l'égalité, des produits historiques » (p. 165). « Le vrai socialiste ne se distingue plus du philosophe, pas même dans l'expression. Il oublie que la « nature intérieure » de l'homme aussi bien que la « conscience » qu'elle en a, c'est-à-dire sa « raison », ont de tout temps été un produit historique, et que même si la société humaine, comme il le croit, repose « sur la contrainte extérieure » (1), la « nature intérieure » des hommes correspondait à cette « contrainte extérieure » (p. 167).

On voit clairement ce que donne cette façon de raisonner, à propos du *travail*.

Pour Matthäi, le *travail* est le combat qui manifeste l'action réciproque de la vie particulière et de la vie générale naturelle — formulation vague, comparée à celle de Hegel. Le travail est construit à partir de la simple représentation abstraite de l'homme et de la nature et de leur opposition polaire, et par suite déterminé seulement d'une façon qui peut tout aussi bien s'appliquer ou ne pas s'appliquer à toutes les étapes de développement du travail (2). Matthäi, en « vrai socialiste » philosophe, transpose le rapport général de l'homme à la nature à celui de l'homme et de la société : si la vie, dit-il, « doit dans tout épanouissement, dans tout exercice et toute manifestation de ses forces et de ses activités arriver à la jouissance, à sa satisfaction, il s'en suit que le travail lui-même doit être un épanouissement et un développement de dispositions humaines, et procurer jouissance, satisfaction et bonheur. Il faut par conséquent que le travail devienne une libre manifestation de la vie et par là une jouissance ». Belle logique, réplique Engels. Pour démontrer que le travail, comme manifestation de la vie, doit donner la jouissance, on suppose que la vie en procure dans toute manifestation, et doit donc aussi en donner dans le travail. Cela ne nous explique pas pourquoi le travail n'a pas toujours été ce qu'il devait être et

(1) Engels explique plus haut que la contrainte extérieure imposée par l'État, les baïonnettes, la police, les canons, n'est pas le fondement de la société, mais au contraire « une conséquence de sa propre structure », des « conditions matérielles qui restreignent l'existence d'individus donnés », c'est-à-dire un régime de travail.

(2) C'est de cette façon que raisonna Proudhon. Ce qui suit préfigure les critiques que fera Marx au *Système des Contradicteurs Économiques*.

pourquoi il doit le devenir maintenant, alors que « la vie », elle, est ce qu'elle a toujours été. Tout ce que le vrai socialiste trouve à ajouter, c'est que le fondement de *l'organisation du travail* doit être « le travail en tant que libre activité riche en jouissance », etc.... justement la raison pour laquelle Marx et Engels allaient rompre avec Louis Blanc et avec Proudhon (1). La vérité, c'est que c'est plutôt l'inverse qui serait vrai, à savoir qu'une certaine organisation sociale pourrait être le fondement d'une nouvelle forme de satisfaction des besoins, de jouissance ; c'est-à-dire qu'au fond, comme Engels l'a déjà répété à Stirner, il ne s'agit pas d'organiser le travail, mais de le *supprimer*, pour remplacer certaines de ses fonctions par une libre *activité*, car jamais le *travail* n'engendre la jouissance vraie, tout au plus un enivrement, comme une drogue.

Cette diatribe d'Engels sur le vrai socialisme est complétée par deux chapitres de Marx consacrés au livre de Grün sur *Le mouvement social en France et en Belgique* et au Dr Kuhlman (2). Comme ces deux chapitres concernent la façon dont le vrai socialisme « écrit l'histoire », et spécialement celle de Saint-Simon, Fourier, Cabet et Proudhon, nous en avons parlé précédemment, en anticipant un peu sur le développement de sa critique (3). En tout cas, la critique du « vrai socialisme », que l'on retrouvera concentrée un an plus tard dans le *Manifeste communiste*, permet maintenant d'aborder directement la critique de la troisième partie du livre de Stirner, consacrée à la construction philosophico-sociale du Moi, où se retrouvent toutes les illusions idéologiques des « vrais socialistes », plus une critique de la théorie de l'Etat qui faisait l'originalité de Stirner, et qui peut encore faire aujourd'hui son intérêt.

6. *Le Nouveau Testament : Moi.*

La troisième partie de *Saint Max* est la plus embrouillée, mais c'est aussi la plus curieuse. En effet, elle s'attaque à la seconde partie du livre de Stirner : « Moi ». C'est là que Stirner établit sa théorie « positive » de l'individu, de l'égoïste, de l'Unique, et, ce qui est plus périlleux, sa théorie de « l'association ». Les grands thèmes de la critique

(1) L. Blanc avait publié en 1840 son *Organisation du travail*.

(2) Le manuscrit du chapitre sur le Dr Kuhlmann est de la main de Moses Hess. Mais il a peut-être été recopié sur un texte de Marx.

(3) Cf. chapitre 2.

d'Engels tournent donc autour du problème des rapports de l'individu avec les autres individus et avec la société, et des formes de sociabilité, « d'association », qui en découlent. On y trouve beaucoup de choses qu'il développera avec Marx (dans un contexte plus analytique et scientifique, économique) contre Proudhon, Bakounine, Lassalle et Dühring, et l'on peut dire que dans *Saint Max* Engels aigüise des armes dont il se servira plus tard avec maîtrise, mais contre des adversaires plus dangereux parce qu'ils seront, contrairement à Stirner, liés au mouvement ouvrier réel. Car plusieurs théories « philosophiques » du jeune théoricien berlinois Stirner se retrouveront comme recettes pratiques dans les organisations socialistes et communistes existantes, bien qu'elles fussent chez lui avant tout des « idées » (comme chez Nietzsche ou chez Gobineau, dont pourtant les idées ont su trouver une incarnation sociale). Pour Engels et Marx, il va de soi que tous ces problèmes se traitent désormais sur la base du nouveau matérialisme, et d'une documentation historique et économique de plus en plus rigoureuse quoique encore très incomplète. L'humanisme à la Feuerbach est dépassé. A travers sa critique, ils sont revenus à ce fondement commun de la philosophie de Hegel, des économistes anglais et des socialistes français : *le travail*, c'est-à-dire la production et les producteurs ; ceux-ci sont toujours ramenés à leur évaluation historique, à l'évolution des modes, des rapports et circonstances concrètes de la production et de l'appropriation, d'où découlent les impératifs nouveaux apparents et les idéologies illusives. Chez Stirner, le rapport est inversé. Ce sont les impératifs idéologiques qui dictent à la société sa structure, à travers une évolution purement philosophique qui va de concept en concept, comme chez Hegel. Stirner exalte l'individu aux dépens de l'Etat, la liberté à l'encontre du pouvoir, contrairement à ce qui se passe dans la *Philosophie du Droit* de Hegel. Mais comme chez Hegel, cette exclusion mutuelle est une « pensée », et non une opération réelle, de sorte que derrière l'association stirnérienne comme derrière la bureaucratie hégélienne, on retrouve tout bonnement les rapports de travail concrets de la société contemporaine, ceux du capital et de la bourgeoisie. Comme l'écrivait déjà Linguet, *l'Esprit des Lois*, c'est la propriété. Ces rapports ont été réduits « en esprit », et non en fait : la société existante persiste en dépit des idéologies, des codes et des constitutions. Telle est la trame sur laquelle Engels

brode une série d'analyses du plus haut intérêt, car tout en lui étant communes avec Marx, elles montrent un progrès personnel rapide dans l'utilisation d'une méthode d'analyse dialectique très nouvelle, et dans l'élaboration de notions scientifiques, c'est-à-dire de « lois » ou de règles au sens des sciences naturelles, qui remplacent désormais les *Begriffe*.

Mais comme Engels suit de près le plan de Stirner, son exposé n'a rien de systématique, et il est toujours obligé d'engager sa critique sur le terrain philosophique choisi par son adversaire, à partir de ses constructions verbales grandiloquentes, dont il se moque du reste à longueur de pages et qu'il farcit de parodies bibliques dans l'esprit de Voltaire.

7. *Le moi propre et la propriété.*

Stirner « construit » le Moi par analogie avec le libéralisme successivement politique, social et humain dont il a fait la critique que l'on sait. La « propriété » reste la notion matricielle : *Eigenheit*, cette fois, et non *Eigentum* ni *Eigenschaft*, c'est-à-dire le fait d'avoir quelque chose en propre, au sens le plus étendu et le plus personnel de l'expression. Cette propriété est la négation des libertés (successivement libérale, communiste, humaine) et produit l'*originalité*, caractéristique du Moi, de l'individu stirnérien. L'homme est donc avant tout le « propriétaire », *der Eigener*. Il a la puissance, correspondant à la lutte contre l'Etat comme tel ; il a « ses relations », la « vérité » de la société qui correspondent aux relations du Moi ; et il a « sa jouissance personnelle », qui est la dissolution de soi dans l'intérêt du Moi. Le Moi atteint ainsi l'affranchissement absolu, et devient l'Unique, *der Einzige*, dont « on ne peut plus rien dire » (p. 8). Reste à construire « l'association » à partir de là...

Evidemment, Stirner s'empresse de distinguer l'égoïste vulgaire de son Egoïste « unique ». L'égoïste vulgaire est d'abord celui qui a l'esprit de sacrifice, de dévouement, en vue du plaisir immédiat, tandis que l'égoïste stirnérien vise à la jouissance pure, absolue, qui n'est limitée par aucune puissance autre que la sienne « propre », comme propriété ; qui ne sacrifie pas une passion à une autre (comme l'avare, le libertin, le jouisseur borné, etc...), mais, comme négateur absolu de soi, a l'enthousiasme de la totalité des passions, des expressions et affirmations du Moi. Ainsi, Stirner transforme en non-égoïstes les « égoïstes dans l'acception ordinaire du mot », les bourgeois. « Helvétius et Bentham,

il est vrai, démontrent bien aux bourgeois que, par leur esprit borné, il se nuisent *pratiquement*, mais le « propre » tour d'adresse de Saint Max consiste à leur démontrer qu'ils ne répondent pas à « l'idéal », à la « notion », à l'« essence », à la « vocation » de l'égoïste, et ne se rapportent pas à eux-même comme négation absolue » (VIII, 12). Toutefois, Stirner lui-même se demande si l'égoïsme « idéal » n'est pas menacé de dégénérer en égoïsme vulgaire, car l'histoire manifeste toujours cette double tendance : en effet, l'intérêt privé y est toujours jumelé à une forme quelconque d'intérêt soi-disant général (*aligemeines Interesse*). Mais Stirner est incapable d'expliquer cette contradiction, car pour lui, toujours dominé par le « sacré », ces intérêts généraux — ici les hiérarchies, la religion, etc... — sont des données éternelles qui existent déjà en dehors des individus. En langage profane, la question est la suivante : comment se fait-il que « malgré les personnes, les intérêts particuliers deviennent toujours des intérêts de classe (*Klasseninteressen*), des intérêts communs (*gemeinschaftlich*) qui se rendent indépendants vis-à-vis des personnes individuelles et, sous cette forme, prennent la figure d'intérêts *généraux*, s'opposent comme tels aux individus réels et dans cette opposition, par quoi ils sont déterminés comme *intérêts généraux*, peuvent être représentés par la conscience comme des intérêts *idéaux* (Bewusstsein als *ideale...* Interessen), même religieux, sacrés ? » (p. 15). Autrement dit, comment se constitue une conscience de classe — non pas une conscience positive des intérêts propres de la classe, mais une conscience « aliénée », comme idéologie, qui transcende l'individu ? Comment se fait-il « que dans le fait de l'autonomisation des intérêts personnels en intérêts de classe, la condition de l'individu doit devenir chose extérieure, s'aliéner et exister comme une puissance indépendante de lui, produite par les relations, et changée en rapports sociaux, en une série de puissances qui le déterminent, le subordonnent et apparaissent ainsi dans la représentation comme des puissances « sacrées » ? » (p. 15). La forme de la question bien posée permet déjà d'y répondre. Il faut pour cela comprendre que dans certains *modes de production* (Produktionsweisen), qui ne dépendent évidemment pas de la volonté, des puissances étrangères, indépendantes non seulement des individus isolés mais aussi de leur ensemble, se mettent constamment au-dessus des hommes. Stirner aurait alors compris comme production de la vie ce qu'il prend pour

une production de la pensée ; il ne serait pas arrivé à l'absurdité « d'expliquer la scission entre les intérêts personnels et les intérêts généraux en disant que les hommes se représentent aussi cette scission religieusement, et se *paraissent* tels ou tels, ce qui n'est qu'un autre mot pour « se représentent » (p. 16). Les rapports, donc les différences entre les individus, existent d'abord dans la vie (le travail) et *produisent une puissance* supérieure à eux ; mais l'intérêt personnel et l'intérêt général sont « tous deux simplement des expressions du *même* développement personnel des hommes », c'est-à-dire une opposition *apparente*. Quant à savoir quelle place occupe un individu « par suite des conditions spéciales du développement de la division du travail, à savoir s'il représente plutôt l'un ou l'autre côté de l'opposition, s'il apparaît plus comme égoïste (intérêt personnel) ou comme dévoué (intérêt général), c'était une question tout à fait secondaire qui ne peut même revêtir un intérêt quelconque que si on la soulève à certaines époques déterminées de l'histoire à propos d'individus déterminés » (p. 17) (1). Il n'y a ni égoïsme, ni dévouement en soi, mais des conditions particulières découlant du mode de vie naturel et historique. C'est ainsi que le *communisme* est incompréhensible à Stirner, parce qu'il ne prêche pas de principes, l'égoïsme contre le dévouement ou vice versa, « pas de morale » (p. 18), ne proclame pas « aimez-vous les uns les autres », etc..., bref, parce qu'il sait que le dévouement ou l'égoïsme sont des conditions déterminées, « la forme nécessaire de la réussite des individus », et qu'il démontre l'origine matérielle de cette opposition, où réside le seul moyen de la faire disparaître. En somme, l'intérêt privé et l'intérêt général se conditionnent mutuellement, et dans l'histoire ce sont toujours les hommes privés qui ont créé les intérêts généraux. L'opposition n'est qu'apparente parce que l'un des aspects, ce qu'on appelle l'intérêt « général », est continuellement engendré par l'autre, l'intérêt privé ; elle « ne s'y oppose nullement comme puissance indépendante avec une histoire indépendante, [et] cette opposition est donc, dans la pratique, constamment anéantie et reproduite » (p. 19) (2). Historiquement, chaque

(1) C'est-à-dire que le rôle et l'attitude des *individus* à l'intérieur des *classes* ne peut être étudié profitablement que dans des circonstances historiques données, et non en général.

(2) Ce qui est « indépendant » de l'individu, c'est la *puissance* de l'intérêt général, non cet intérêt lui-même.

individu peut être alternativement égoïste « ordinaire » ou « dévoué » (c'est-à-dire tendu vers les intérêts « privés » ou « généraux »), selon l'évolution sociale et économique : le représentant des intérêts privés est égoïste « ordinaire » lorsqu'il s'oppose nécessairement aux intérêts communs qui étaient devenus dans l'ancien mode de production et de commerce des intérêts généraux et « rationnels », préconisés sous forme d'intérêts idéaux ; et le représentant des intérêts généraux n'est égoïste « dévoué » que parce qu'il s'oppose aux intérêts personnels fixés comme intérêts privés, en fonction de la détermination des intérêts communs comme intérêts généraux et idéaux. Tout dépend de la fonction économique concrète de ces individus. En Allemagne, à l'époque, l'industriel apologiste de la libre concurrence était un égoïste « ordinaire » par rapport à l'égoïste « dévoué » de l'ancienne monarchie corporatiste ; mais il allait devenir l'égoïste « dévoué » de la bourgeoisie contre les exigences égoïstes « ordinaires » du prolétariat.

8. Créateur et créature.

Cette discussion montre qu'il faut approfondir la question de la *production de la conscience*, du rapport du « créateur et de la créature » — question que Stirner résoud comme d'habitude en faisant d'abord appel à l'homme, ce qui l'empêche de lui donner une solution qui déborde la philosophie. Pour tous les philosophes, il y a d'abord « des hommes » en général, à qui il manque simplement la conscience de ce qu'ils sont pour devenir de « vrais hommes ». Le philosophe reconnaît d'ailleurs ainsi à son insu, par une voie détournée, « qu'à une conscience déterminée correspondent aussi des hommes déterminés et des conditions déterminées » (p. 23). Mais en même temps il se figure que « l'invitation morale qu'il adresse aux hommes de modifier leur conscience réalisera cette conscience modifiée, et dans les hommes modifiés par des conditions empiriques modifiées et qui, à cette heure, ont naturellement aussi une autre conscience, il ne voit rien d'autre qu'une conscience modifiée... » (p. 23). De même, Stirner voit dans le Moi, créateur perpétuel de lui-même, un être qui s'oppose au même moi comme créature — une *natura naturans* en conflit avec la *natura naturata* — et s'embrouille dans la vieille dialectique chrétienne. Le christianisme ne voulait nous affranchir des convoitises, de la chair, de l'objet

créé par le désir, que parce qu'il considérait celles-ci comme étrangères à nous-mêmes : « Il ne voulait nous libérer de la détermination par la nature que parce qu'il estimait que notre propre nature ne faisait pas partie de nous. En effet, si je ne suis pas nature moi-même, si mes convoitises naturelles (Begierden), tout mon naturel... ne font pas partie de mon propre moi, toute détermination par la nature, aussi bien par mon propre naturel que par la nature extérieure, par exemple, m'apparaît comme une détermination par quelque chose d'étranger, comme une entrave, une contrainte qui m'est imposée, *comme hétéronomie par opposition à l'autonomie de l'esprit* » (1) (p. 29). Mais cette opposition qui affirme le caractère absolu de l'esprit ne modifie en rien le fait que les convoitises soient tyranniques et bornées, *fixes*. Le christianisme ni la philosophie n'ont jamais réussi à nous en délivrer. En fait, « l'exclusivité », le caractère fixe, implacable et borné des convoitises, des aspirations humaines, dépend des conditions matérielles qui permettent de les satisfaire, et de « développer d'autre part un ensemble de convoitises » ; « et cette dernière opération dépend à son tour du fait que nous vivons dans des conditions qui nous permettent une activité absolue et par suite un développement de toutes nos dispositions. De même, il dépend de la configuration des conditions réelles et de la possibilité qu'elles fournissent pour le développement de chaque individu que les pensées deviennent fixes ou non... » (p. 30). Encore une fois, la conscience et ses désirs sont produits par les circonstances, et non l'inverse, de sorte que la « révolte » de Stirner contre la fixation des convoitises et des pensées « se confond ici encore avec l'impuissante loi morale de l'empire sur soi-même et prouve une fois de plus qu'il donne simplement une expression idéologiquement emphatique aux sentiments les plus vulgaires des petits bourgeois » (p. 31).

L'opposition du créateur et de la créature n'est que celle du moi réflexif, de la conscience de soi. L'activité créatrice de Stirner, fondement prétendu du Moi absolument affranchi, « se borne à ce que, dans son agitation à propos de son agitation, il conserve une conscience, qu'il réfléchit sur son agitation, qu'il se comporte en moi réfléchissant envers son moi réel. C'est à la conscience qu'arbitrairement il accole le nom de « créateur » (p. 33). Ainsi, il ne sort

(1) Ce dernier membre de phrase souligné a été ajouté par Marx.

jamais de la réflexion, de la spéculation, et c'est pourquoi il croit s'être élevé au-dessus de tout, notamment des circonstances matérielles, de la « créature ». Cette propriété (*Eigenschaft*), qui consiste à être « détenteur (*Inhaber*) de la réflexion sur son contraire » (p. 35), aboutit en réalité à une aliénation. Car « lui — l'homme, Stirner — le complexe d'ensemble, est à tout moment en tant que créateur et propriétaire de l'universalité (*Inbegriff*) de ses propriétés (*Eigenschaften*), moins une seule en opposition avec l'ensemble des autres, comme créature et propriété (*Eigentum*), de sorte que la propriété (*Eigenschaft*) sur laquelle il insiste comme étant la sienne, lui est toujours étrangère » (p. 34). Stirner aboutit ainsi à une parodie solennelle du système de Bentham, qui « consiste à tenir registre de ses propres intérêts et de ses propres qualités ».

Il s'agit là d'une question extrêmement importante, car nous abordons précisément une idée fondamentale chez Marx et Engels, à savoir le sens concret de l'opposition entre le développement unilatéral de l'homme et son expression totale, le développement de toutes ses qualités, le déchirement entre la richesse des virtualités, des dispositions, et le caractère fixe, borné, du développement de certaines d'entre elles ; la contradiction entre ce qu'ils appelleront plus tard la polyvalence des aptitudes et la manifestation mutilée que la division du travail en autorise dans le régime de la production de valeur. Engels donne ici une explication de cette contradiction plus détaillée que ne l'a fait Marx à la même époque.

« Pour déterminer le rapport du vrai égoïste comme créateur avec soi comme créature, [Stirner] commence donc par établir qu'en opposition à une détermination où il s'est fixé comme créature, c'est-à-dire en opposition à soi comme pensant, comme esprit, il s'est fait valoir comme « aussi déterminé autrement » (*auch-anders-Bestimmter*), comme chair. Ensuite ce n'est plus comme « aussi déterminé autrement » réel (c'est-à-dire comme produit, créature) qu'il s'est fait valoir, mais comme simple représentation de *l'être déterminé aussi autrement* en général », donc non pensant, sans pensée — représentation absurde à laquelle il faut renoncer » (p. 39). La *production* de l'être par l'être n'est plus un processus objectif, mais une représentation générale, et encore en pleine contradiction. Cette créature, ce produit, n'a pas de *contenu réel*, il n'est que représentation de propriétés (*Eigenschaften*) déterminées, et non

qualités réellement acquises : « Il n'a donc pas besoin de les développer ; il n'a pas besoin, par exemple, d'apprendre à danser pour devenir maître de ses jambes... » (p. 40). En réalité, on ne peut se débarrasser d'une propriété (*Eigenschaft*) au profit d'une autre qu'autant que cette propriété « non seulement a pu se développer librement et n'est pas restée une simple disposition (*Anlage*), mais encore dans la mesure où les conditions générales lui ont permis de développer de façon égale une *totalité* de propriétés... Si une passion (*Leidenschaft*) prend un caractère abstrait (unilatéral, comme propriété bornée, produit particulier) détaché, si elle se présente à moi comme puissance aliénée, si donc la satisfaction de l'individu apparaît comme la satisfaction d'une seule passion — la faute n'en est nullement à la conscience ou à la « bonne volonté », ni surtout au manque de réflexion sur le concept de propriété... La faute n'en est pas à la *conscience*, mais à — *l'être* ; non à la pensée, mais à la vie ; la faute en est au développement empirique et à l'activité de l'individu, qui dépendent à leur tour des conditions générales ». Ce sont les rapports sociaux réels qui développent exclusivement une seule propriété dans la créature au détriment des autres, et si les conditions ne donnent à l'individu la matière et le temps que pour le développement de cette seule propriété, l'individu n'arrive qu'à un développement unilatéral, rabougri, et aucun sermon n'y fera rien. La pensée et l'action de l'individu seront toujours les siennes propres, il n'y a besoin d'aucune réflexion particulière pour s'en apercevoir, mais comme telles elles pourront être vastes et multiples ou non selon les circonstances. « Chez un individu, par exemple, dont la vie embrasse une grande masse d'activités multiples et de relations pratiques avec le monde, qui mène donc une vie très variée, la pensée a le même caractère d'universalité que toute autre activité de cet individu. Elle ne se fixe donc pas comme pensée abstraite, elle n'a pas besoin non plus de vastes artifices de réflexion, quand l'individu passe de la pensée à une autre manifestation de la vie. C'est toujours, de prime abord, un élément de la vie totale de l'individu, disparaissant et se reproduisant suivant le *besoin* » (p. 42). Au contraire, dans un individu borné par les circonstances, la pensée deviendra « abstraite », une puissance fixe, et ses conditions seront unilatérales et brutales. L'une et l'autre formes de développement ne dépendent pas de la pensée, mais des circons-

tances matérielles. Pour se débarrasser de « l'étroitesse », il faut réussir à « produire des relations universelles » dans une nouvelle réalité empirique déterminée par des besoins empiriques, c'est-à-dire dans le communisme.

Engels remarque ici que Stirner n'a fait que paraphraser Hegel, mais sans comprendre la force de sa logique. Pour Hegel, l'unité du créateur et de la créature dans la même personne (*Logique*, éd. all. II, 5, 16, 17, 18, 22) dérive de la supposition de l'être par lui-même, et de la suppression de cette supposition. En tant que moi *posé*, en tant que créature, c'est-à-dire pour autant qu'il existe, le moi n'est qu'*apparent*, et n'est « être », « créateur », qu'autant qu'il n'existe *pas*, mais se représente simplement. C'est ainsi que toutes les propriétés, l'activité et les relations avec le monde du Moi égoïste de Stirner ne sont qu'une simple apparence, « un moi muet caché dans son moi représenté comme être » (p. 48), de sorte qu'en définitive le Moi « sacré » de Stirner a beau réclamer la « toute-puissance, il n'est rien, quelque chose d'inexistant, une fantasmagorie » — un *mot*.

9. *Le logos stirnérien et ses déterminations.*

Il faut donc ici en revenir au rôle que la philosophie fait jouer au langage. Engels le décortique chez Stirner avec un brio magnifique et son goût de la linguistique, bien souvent manifesté par la suite, est déjà très prononcé ici. Nous avons déjà parlé de l'usage frauduleux que fait Stirner de la synonymique et de l'étymologie. Mais ce n'était pas simple rouerie, tour de phrases ou échappatoire. On y trouve toute la conception philosophique du logos à laquelle Marx avait déjà opposé dans la première partie de *l'Idéologie Allemande* consacrée à Feuerbach le langage comme comportement de l'être, c'est-à-dire comme contenu réel de la « conscience » manifestée entre individus. Engels reprend la même donnée pour l'opposer aux constructions linguistiques de Stirner. Dans ce domaine comme dans les autres, la conscience est ramenée au travail, le langage à la production, la vie à l'existence pratique. Stirner part des mots pour aboutir à des mots, alors qu'il faut chercher derrière la paille des mots le grain de la réalité. Non que les mots soient substantiellement idéologie trompeuse ; tout au contraire, ils *signifient positivement*, mais à condition d'être mis en rapport convenable avec les relations réelles

qu'ils ont mission d'exprimer. Toutes les gymnastiques possibles sur le sujet, le prédicat et la copule, où Hegel était passé maître, n'apprendront jamais rien sur la logique objective du monde si les formes du langage ne sont pas conçues comme comportement de liaison réel, et non comme « autonomisation » de l'esprit, de la conscience substantielle. Stirner use de tout l'arsenal de la syntaxe et de la grammaire en s'imaginant qu'il a manipulé des réalités : distinctions, transitions, antinomies et synonymies, appositions, antithèses, tout y passe et doit servir à démontrer les vertus de l'égoïste et de sa propriété, et la nocivité du sacré. Engels s'emploie à montrer que cette grammaire ne fait jamais faire un pas en avant, qu'elle aboutit à des équations vides, des tautologies, qu'elle est nourrie de vent, et que les notions que Stirner prétend en déduire s'expliquent tout autrement, par une analyse historique et matérialiste des vraies conditions sociales.

Dans les dernières pages de *Saint Max*, il généralise du reste cette critique. Pour la philosophie, en effet, la tâche la plus difficile consiste à passer du monde de la pensée au monde réel. Or, la réalité immédiate de la pensée, c'est la *langue* (die Sprache). Les philosophes en ont fait une réalité indépendante, comme ils l'avaient fait pour la pensée ; il leur est alors pénible de descendre de la langue à la vie. « L'autonomisation (*Verselbständigung*) des idées et des pensées est une conséquence de l'autonomisation des conditions personnelles et des rapports personnels des individus... Si les idéologues et les philosophes s'occupent de façon exclusivement systématique de ces pensées et que ces pensées sont par conséquent systématisées, c'est là une suite de la division du travail, et que notamment la philosophie allemande est une conséquence des conditions petites bourgeoises allemandes. Les philosophes n'auraient qu'à transposer leur jargon en langage ordinaire, d'où il est abstrait, pour se rendre compte que ce n'est que le langage altéré du monde réel et reconnaître que ni les pensées ni la langue ne forment un domaine à part ; que ce ne sont que des *extériorisations* (*Ausserungen*) de la vie réelle. » Au lieu de cela, ils font du monde du langage un monde à part. Ce n'est plus alors que le monde de la *phrase*, la chasse au Verbe, au mot magique, « qui est dans la langue la mort de la langue », précisément ce que les philosophes reprochent au monde profane d'être. C'est ainsi que Stirner a tout fait tourner autour de sa trouvaille verbale de

« l'Unique » et de sa « propriété ». Il fallait que ce philosophe impénitent qui pousse à bout toutes les négations verbales, fut celui qui dut hypostasier le Verbe, le Mot, sous sa forme la plus absurde : « un de ces chevaliers errants devait finalement se mettre en campagne pour chercher un mot qui, en tant que *mot*, forme la transition [de la pensée à la vie], qui cesse, en tant que mot, d'être un simple mot, en tant que mot renvoie de façon mystérieuse et supérieure à toute langue à l'objet situé hors de la langue et qu'il désigne, qui, en un mot, joue parmi les mots le même rôle que l'Homme-Dieu sauveur joue parmi les hommes dans l'imagination chrétienne. Le cerveau le plus creux parmi tous les philosophes devait faire « mourir » la philosophie en proclamant que son absence de pensée était la fin de la philosophie et par conséquent l'entrée triomphale dans la vie « réelle ». Son manque philosophique de pensée était déjà en soi la fin de la philosophie tout comme sa langue inexprimable était la fin de toute langue. Le triomphe de Sancho [Stirner] avait encore une autre raison. Parmi tous les philosophes, c'est lui qui était le moins au courant des conditions réelles, et les catégories philosophiques avaient donc perdu chez lui le dernier reste de leur rapport avec la réalité et par suite ce qui leur restait encore de *signification* (*Sinn*) » (p. 116).

Dans ces conditions, une critique du langage de Stirner est déjà une critique de sa philosophie, de ses « constructions ». Démontrer ses procédés littéraires, c'est mettre à nu le vide de sa pensée, son absence de contenu concret. Une critique de Hegel ou de Smith porte aussi sur des termes et leur signification : mais en eux quelque chose résiste, une force logique intrinsèque, qui reflète certaines articulations du réel, et que l'on doit donc dégager et transformer avec profit. Tandis que chez Stirner rien ne résiste, tout s'évanouit en fumée de mots grandiloquents, en philosophie de café, en tours de phrases qui remplacent une réflexion scientifique (1).

(1) Nous insistons un peu sur cette critique de la *phrase*, car Engels et Marx la poursuivront tout au long de leur œuvre écrite et de leur action. C'est cette école menée avec la plus grande rigueur contre Bauer, Stirner ou Proudhon qui leur donnera tant d'assurance contre Lasalle, Dühring ou Bakounine, et une vue si pénétrante de l'œuvre des économistes classiques. Voici comment Engels résume quelques tournures de Stirner : « dérèglement de la pensée - confusion - incohérence - maladresse avouée - répétitions à perte de vue - contradiction constante avec soi-même - égalités

L'apposition, par exemple, est le vrai « grison de Saint Sancho, sa locomotive logique et historique, la force motrice du Livre »... L'opération est la suivante : pour transformer une représentation en une autre ou prouver l'identité de deux choses totalement disparates, « on cherche quelques moyens termes qui, soit d'après le sens, soit d'après l'étymologie, soit d'après le simple son, peuvent servir à établir un rapport apparent entre deux représentations fondamentales. Celles-ci sont ensuite rattachées, sous forme d'apposition, à la première représentation, et cela de telle façon qu'en s'éloigne de plus en plus de ce dont on est parti et qu'on se rapproche de plus en plus de ce à quoi l'on veut arriver. Lorsque la chaîne des appositions est suffisamment préparée pour que l'on puisse conclure sans danger, la représentation finale est, au moyen d'un tiret, ajoutée également sous forme d'apposition, et le tour est joué » (p. 58) (1). C'est ainsi que Stirner parvient à voir en toute chose du « sacré », objet de sa fureur iconoclaste (emploi canonique de l'apposition !), et groupe arbitrairement des époques de telle sorte que toutes les époques d'une progression se résument en une seule catégorie abstraite (emploi historique de l'apposition !) (2). Le tout, mal démarqué de Hegel. La synonymique en toute langue est l'instrument préféré de cette science de l'apposition, comme on l'a déjà vu par l'exemple central de la « propriété »

sans choses égales - essais d'intimidation à l'adresse des lecteurs - subreptation systématique des pensées au moyen des leviers « tu », « il », « on », etc..., et abus grossier des conjonctions car, c'est pourquoi, c'est pour cela, parce que, d'après cela, mais... - ignorance - affirmation lourde - légèreté pompeuse - expressions révolutionnaires et pensées pacifiques - tapage verbal - vulgarité redondante et étalage d'inconvenance bon marché - élévation du commissaire du coin Nante au rang de notion absolue - sujétion à des traditions hégéliennes et à des phases de l'ordre du jour à Berlin - bref, fabrication complète d'un brouet de mendiant... Dans ce brouet nagent, en guise d'os, toute une série de *transitions*, dont nous allons maintenant donner quelques spécimens... : « Ne pourrions-nous pas - or - on divise parfois - or - l'on peut - pour l'efficacité de... il faut surtout ce que, souvent, on... entend appeler - et cela veut dire - Il doit, à cette heure, pour terminer par là, apparaître clairement - entre temps - on peut se dire ici en passant - ne serait-il pas - l'évolution de... - dans ce sens que - n'est pas difficile - d'un certain point de vue on raisonne peut-être comme suit - par exemple, etc... » (p. 54-55).

(1) On ne peut s'empêcher de remarquer ici que cette critique atteint directement la philosophie « existentielle » d'aujourd'hui, notamment celle de Heidegger.

(2) C'est déjà la critique que Marx fera de la méthode de Proudhon.

(*Eigenschaft, Eigentum, Eigner, etc...*). On joue sur les mots, comme par exemple avec *Staat* (Etat), *status* (situation), *Stand* (état), *Notstand* (détresse), etc..., en glissant de l'un à l'autre pour arriver à la notion « sacrée ». On passe des conditions empiriques aux conditions philosophiques en usant du même mot *spéculation*. On saute des conditions bourgeoises au principe individuel en passant de *Geld* (argent) à *Geltung* (valeur), de *Vermögen* (fortune) à *vermögen* (pouvoir faire), etc... D'où les équations creuses d'une pseudo-dialectique : par exemple : Je ne suis pas le peuple ; le peuple = non-moi ; moi = le non-peuple. Tout l'art consiste en ce que : 1. La négation qui se rapportait d'abord à la copule est rattachée d'abord au sujet puis au prédicat ; 2. La négation, le « non », est prise, suivant les besoins de la cause, comme expression de la distinction, de la différence, de l'opposition et de la dissolution directe. De « l'équation » ci-dessus on peut alors déduire que la liberté du peuple est ma non-liberté, mon asservissement (*Unfreiheit*), la richesse du peuple ma non-richeesse, ma pauvreté, etc... ; ainsi de toutes les déterminations qu'on voudra. L'art de la négation consiste à faire de « non ma liberté » ma non-liberté. L'opposition du Moi à l'Etat, et du Moi au travail, est machinée de la même manière : Je ne suis pas l'Etat ; Etat = non-moi ; moi = non de l'Etat ; non de l'Etat = Moi. « Je suis le « Rien créateur », où l'Etat a disparu... » (p. 69). Au lieu d'une dialectique appuyée sur l'étude du monde réel, nous avons un *truc* grammatical. C'est ainsi que tout ce qui n'est pas Moi est quelque chose d'étranger (*fremdes*) au moi, l'étranger en général ; « donc » *l'extranéation* (ou aliénation, *Entfremdung*) est le rapport du non-moi au moi. Mais en même temps, tout rapport avec le moi est considéré comme propre (*eigen*), une propriété (*Eigenschaft*), c'est-à-dire le contraire d'une aliénation. Comment sortir quelque chose de cette différence déduite de rapports verbaux ? Et comme Stirner coiffe toutes les représentations et les rapports réels du voile du « sacré », il lui suffit ensuite d'attaquer *le sacré* pour s'imaginer qu'il détruit les conditions existantes, les rapports réels. Mais si le sacré est une notion, un nom commun pour des représentations comme l'Etat, la religion, la moralité, etc..., comment chaque individu *unique*, chaque Moi, pourrait-il en avoir la même représentation ? Ces noms communs « ne sont que des abstractions du comportement réel des divers individus » et ne deviennent « objets *uniques*

pour chaque individu que par l'attitude totalement différente des individus uniques à leur égard » (p. 75) ; ce sont donc des objets totalement différents qui n'ont de commun que le nom, et ce nom, cette abstraction n'a plus alors aucun fond de réalité. D'ailleurs, les individus ne diffèrent pas seulement entre eux ; chacun diffère aussi de lui-même puisque ses déterminabilités sont changeantes et qu'il existe aussi des contradictions en lui. Mais Stirner fera aussi de ces contradictions des collisions avec une simple représentation, avec le sacré. « Les contradictions réelles où se trouve l'individu sont transformées en contradictions de l'individu avec sa représentation... avec la représentation, le sacré. Il réussit ainsi à transformer la collision réelle, l'original de sa reproduction idéale, en une conséquence de cette apparence idéologique. Il aboutit ainsi à ce résultat qu'il ne s'agit pas de la suppression pratique de la collision pratique, mais simplement de l'abandon de la représentation de cette collision, abandon auquel, en bon moraliste, il engage vivement les hommes » (p. 80-81).

10. *La vocation et la mission.*

Stirner est ainsi un grand exploitateur de mots, et non de véritables concepts ayant une signification pratique (1). Il utilise pour parler des conditions d'existence réelles des expressions comme détermination, vocation, mission (*Bestimmung, Beruf, Aufgabe*). La vocation, *Beruf* (c'est-à-dire l'existence pratique déterminée, la profession) peut être assignée par les autres, mais elle peut être aussi une volonté de l'individu. Dans les deux cas elle ne signifie plus rien si on en fait une représentation, un sacré (Stirner transforme tout en sacré pour combattre ensuite plus facilement ce sacré qui est son moulin à vent). Mais dans la réalité « où les individus ont des besoins, ils ont déjà, par cela même, une *vocation* et une *mission* (c'est-à-dire un travail à accomplir), et il importe peu, pour commencer, qu'ils se représentent également cette vocation comme leur vocation. Mais il va de soi que les individus, parce qu'ils ont la conscience, se font aussi une représentation de cette vocation qui leur est donnée par leur être empirique », et Stirner s'accroche à cette représentation idéale en laissant

(1) Proudhon a lui aussi beaucoup utilisé la philologie et l'étymologie. Marx s'en est parfois moqué. Mais chez Proudhon, la philologie est alliée à une connaissance du droit et même de l'histoire que Stirner n'avait pas.

de côté les conditions d'existence elles-mêmes. « Le prolétaire, par exemple, qui a la vocation de satisfaire ses besoins comme tout autre homme et qui ne peut même satisfaire les besoins qui lui sont communs avec tout autre homme, que la nécessité d'un travail de 14 heures ravale au niveau de la bête de somme, que la concurrence transforme en chose (*Sache*), en article de commerce, qui est évincé par d'autres forces productives plus puissantes de sa situation de simple force productive, la seule qu'on lui ait laissée — ce prolétaire a par cela même la tâche (*Aufgabe*, mission) réelle de révolutionner ses conditions d'existence. Il peut, à la vérité, se représenter cela comme sa « vocation » ; il peut aussi, s'il veut faire de la propagande, exprimer cette « vocation » sous une autre forme en disant que c'est la vocation humaine des prolétaires de faire ceci ou cela (1) ; d'autant plus que sa situation ne lui permet même pas de satisfaire ses besoins découlant directement de sa nature humaine. [Stirner] ne s'occupe pas de la réalité qui est à la base de cette représentation, ni du but pratique de ce prolétaire — il se cramponne au mot « vocation », le déclare le sacré, déclare le prolétaire le serviteur du sacré, etc... » (p. 84), et ne va pas plus loin. Il y a pourtant une façon concrète de comprendre la mission, la vocation *générale* d'un individu, c'est de la rattacher à sa classe. « Dans les anciennes conditions notamment, où une classe dominait toujours, où les conditions d'existence d'un individu coïncidaient toujours avec celles d'une classe, où donc la mission pratique de toute classe devenant puissante à son tour devait apparaître à chaque individu qui en faisait partie comme une mission *générale*, et où toute classe ne pouvait donc réellement renverser sa devancière qu'en libérant les individus de *toutes* les classes de leurs anciennes entraves particulières — dans ces conditions notamment il était nécessaire que la mission des individus d'une classe aspirant à la domination fut représentée comme la mission humaine en général » (p. 84-85) (2). Ainsi, quand le bourgeois explique au prolétaire que sa mission humaine est de travailler 14 heures par jour, « le prolétaire

(1) C'est-à-dire comme Marx s'exprimait encore deux ans auparavant dans *l'Introduction à la critique de la Philosophie du Droit de Hegel*.

(2) On voit d'après ce texte très important qu'aux yeux d'Engels et de Marx, ce n'est pas seulement le *prolétariat* qui a une mission humaine, générale : toute classe montante a eu cette mission.

a tout à fait raison de lui répondre que sa mission est plutôt de renverser tout le régime bourgeois » (p. 85). Nous voilà donc loin des jeux de mots de Stirner pour qui la vocation finale, c'est l'exaltation de l'égoïsme « unique ».

Mais examinons une mission, une tâche (*Aufgabe*), qui soit la plus générale, celle de penser, qui est l'exigence première de l'individu humain. Stirner dit que penser, « cela dépend de toi », que ce n'est pas une mission. Mais en fait cela ne dépend pas de ton bon vouloir ou de ton refus, car *tu* as la conscience, et tu ne peux satisfaire tes besoins que par une activité où tu dois utiliser *aussi* ta conscience. En tant que *déterminé*, réel, tu as donc forcément une mission, que tu en aies conscience ou non : « elle découle de ton besoin et de son apport avec le monde existant ». Evidemment, si avec Stirner on identifie le moi avec la réflexion ou avec la volonté, tout ce qui dans cette abstraction n'est pas posé par ta réflexion ou ta volonté n'est pas détermination de soi-même. D'ailleurs Stirner n'identifie même pas tant la détermination de soi avec la volonté qu'avec l'*indifférence*, le manque de détermination, ce qui revient à une détermination, la pire de toutes, celle que l'on accepte passivement, qui devient alors l'apologie de la vocation imposée par les circonstances à tout individu. On en viendrait ainsi à déprécier les réactions contre une vocation imposée qui ne correspond plus au progrès social, et la recherche de tâches nouvelles : « Si les ouvriers, par exemple, font valoir dans leur propagande communiste que tout homme a la mission, la détermination, la vocation de se développer dans tous les sens (*vielseitig*), de développer toutes ses capacités (*Anlagen*), par exemple *aussi* la capacité de penser, Saint Sancho ne voit en cela qu'une vocation à quelque chose d'étranger, la mise en valeur « du sacré », et il s'efforce de réagir contre cette emprise en prenant la défense de l'individu, tel qu'il est mutilé à son propre détriment par la division du travail et classé dans une vocation unilatérale, contre son *propre* (*eignes*) besoin, que d'autres *ont dit* être sa vocation, de devenir autre. Ce que l'on fait valoir ici sous la forme d'une vocation, d'une détermination, est précisément la négation de la vocation pratiquement engendrée jusqu'ici par la division du travail, l'unique vocation qui existe réellement — donc la négation de la vocation en général (*überhaupt*). La réalisation universelle de l'individu ne cessera d'être repré-

sentée (1) comme idéal, comme vocation, etc..., que lorsque l'impulsion générale qui sollicite les dispositions des individus pour un développement réel aura passé sous le contrôle des individus comme le veulent les communistes » (p. 88-89). Passage très important où l'on voit qu'Engels, comme Marx, considère les dispositions des individus, leurs besoins et leurs capacités, comme une vocation universelle implicite, une « richesse » non développée, mutilée par la division du travail qui ne permet à l'individu de manifester qu'une toute petite partie de ses facultés de création et de jouissance. La détermination des individus n'est pas considérée ici comme une « inégalité », une différence de statut politique et moral, et moins encore comme une différence organique, constitutionnelle, mais comme une restriction plus ou moins grave apportée à l'épanouissement, qui prive chacun de la plus grande partie de ses possibilités. C'est la division du travail qui en est cause, en ce qu'elle oblige l'individu à ne se développer que dans un seul sens : celui qui est régi d'abord par sa profession, par le système de satisfaction des besoins de sa classe sociale, de son groupe familial, culturel, etc... Et la division du travail elle-même est l'effet des rapports de production à un stade donné. Cette conception, toute différente de celle de Rousseau et des Encyclopédistes français, a sa double racine historique comme nous l'avons vu, chez Hegel et chez A. Smith, qui fut le premier à affirmer que la « diversité des talents » était le fruit de la division du travail, et non sa cause (2). Stirner ne comprend rien à cette dialectique, à laquelle il substitue l'opposition idéaliste entre la « vocation » en général, comme *sacré*, et le développement volontaire de l'individu dans un sens déterminé par lui — la mission de l'égoïste unique. Stirner ne fait ainsi que canoniser le monde existant, et ne détruit que cette canonisation, « le sacré » et non le monde existant. Pratiquement il se révèle conservateur. « S'il voulait critiquer, la critique profane commencerait justement là où cesse l'éventuelle auréole de sainteté. Plus la forme normale des rapports de

(1) « Représentée », c'est-à-dire illusion trompeuse.

(2) Les Saint-Simoniens, dans plusieurs leçons de l'*Exposition de la Doctrine*, avaient discuté la notion de vocation, mais ils faisaient un pas en avant en la rapprochant de l'éducation, dont ils examinent le système en détail.

la société et par suite les conditions de la classe dominante développent l'opposition où elles se trouvent vis-à-vis des forces de production avancées, plus est grande par conséquent la scission dans la classe dominante même et avec la classe dominée, et d'autant plus fausse devient naturellement la conscience découlant primitivement de cette forme des rapports, c'est-à-dire qu'elle cesse d'être la conscience correspondant à cette forme, d'autant plus les anciennes représentations traditionnelles de ces conditions des rapports où les intérêts personnels réels, etc... sont énoncés comme intérêts généraux descendent au rang de simples phrases idéalisantes, d'illusion consciente, d'hypocrisie intentionnelle. Mais plus la vie leur inflige de démentis et moins ils ont de valeur devant la conscience, et d'autant plus résolument on les fait valoir, d'autant plus le langage de cette société normale devient hypocrite, moral et sacré » (p. 90-91). Autrement dit, il y a disparité croissante entre l'idéal qu'affichent les classes dominantes de la société et les fonctions concrètes de cette société, et les gens naïfs comme Stirner n'ont pas de peine à trouver partout du « Sacré » ; mais ils sont dupes de cette hypocrisie et au lieu de s'attaquer aux déséquilibres réels qui font naître des illusions sacrées, ils s'en prennent à la représentation sacrée elle-même. Stirner croit qu'il suffit de renoncer à la représentation sacrée de l'homme pour retrouver l'homme : tout devient alors « sa propriété » (*Eigenschaft*), et il est, en tant qu'égoïste unique, « propriétaire » (*Eigentümer*) de tous ses objets et du monde entier. Rien ne lui est plus « étranger », extérieur en tant que sacré. Mais tout cela n'est logiquement que de la *paraphrase*, de la rodomontade (Renomage), la dénonciation d'un fantôme auquel on donne le nom d'acte, un combat contre des moulins à vent, une vantardise comique. La rodomontade est d'ailleurs aussi pure *sentimentalité*, et il faut entendre cette fois ces catégories au pied de la lettre, comme en témoignent les bluffs littéraires de Stirner du genre : « D'un souffle du moi vivant je renverse des peuples », etc... Et l'unité de la sentimentalité et de la rodomontade, c'est la révolte stirnérienne : « Dirigée vers l'extérieur, contre d'autres, c'est de la rodomontade ; dirigée vers l'intérieur, comme bougonnement en soi-même, c'est de la sentimentalité. C'est l'expression spécifique de la résistance impuissante du philistin » (p. 104).

11. *Individu et liberté.*

Si Stirner prétend émanciper ainsi l'individualité c'est pour en faire un être libre, ou plutôt « libéré » de toute contrainte, de sorte que la liberté et l'individualité, le Moi, s'opposent. Les rapports entre liberté et individu sont aussi transformés en une jonglerie verbale sur la « propriété » et l'appropriation. L'individualité, c'est l'*Eigenheit*, c'est-à-dire l'être propre, particulier — toujours rattaché à cette racine fatidique de l'*eigen*. Quant à la liberté, c'est bien entendu pour Stirner une notion « sacrée ». Il ne s'agit pas seulement d'être libre, libéré, affranchi (*ein Freier*), mais propriétaire (*Eigner*) (1). On n'est vraiment libéré, affranchi, débarrassé de « tout », qu'en étant pleinement Moi, « propriétaire » de tout. L'individu se regagne en secouant tous les jougs d'un seul coup ; libéré du sacré, il est enfin propriétaire. Stirner doit donc d'abord détruire cette recherche de la liberté « sacrée » qui est renoncement à soi-même au lieu d'être appropriation égoïste, et pour y parvenir il procède à son habitude en faisant passer toutes les luttes concrètes visant à des affranchissements déterminés, qui ne l'intéressent pas, pour une aspiration vague à la liberté totale, « le sacré ». Ainsi l'affranchissement du servage, qui fut réellement l'affirmation de l'individualité des serfs en même temps que la démolition d'un obstacle empirique déterminé, est identifié avec la liberté idéaliste chrétienne bien plus ancienne dont parlent les Epîtres aux Romains et aux Corinthiens, et la liberté en général est ainsi transformée en renoncement de soi-même. « Un acte historique déterminé d'affranchissement de soi-même est transformé par Saint Max en la catégorie abstraite « de la liberté », et cette catégorie est à son tour déterminée de plus près d'après un autre phénomène historique, que l'on peut également comprendre dans « la liberté » (p. 107). Pour Stirner, chaque lutte particulière pour un affranchissement déterminé s'annule ainsi vis-à-vis de la notion, de la liberté « sacrée », car à chaque affranchissement correspondent de nouvelles contraintes, et la soif de liberté est infinie. Avec chaque libération de nouveaux besoins sont suscités ; le civilisé « libéré » est soumis à beaucoup plus d'entraves que le sauvage ; il faut donc abolir d'un seul coup toutes les contraintes.

(1) Si l'on voulait hasarder un néologisme, il faudrait dire ici **propriétiste**, ou quelque chose de ce genre.

Mais, dit Engels, Stirner met une fois de plus la situation empirique sens dessus dessous. Stirner cite comme exemple le fait qu'après avoir inventé les chemins de fer (c'est-à-dire s'être libéré de certaines contraintes antérieures en matière de transports), l'homme insatisfait veut voler... D'abord, répond Engels, le ballon a précédé les chemins de fer. Mais il faut surtout voir à quoi répond historiquement l'invention de ceux-ci. « Lorsque le voiturier et le fourgon ne suffirent plus aux besoins accrus du trafic, lorsqu'entre autres la centralisation de la production par la grande industrie rendit nécessaire de nouveaux moyens pour le transport plus rapide et massif de leurs masses de produits, on inventa la locomotive et par suite l'application du chemin de fer au grand trafic. L'inventeur et les actionnaires avaient en vue leur profit, le commerce en général se préoccupait de la diminution du coût de production (1) ; la possibilité, voire l'absolue nécessité de l'invention résidaient dans les conditions empiriques » (p. 109). Ce processus varie suivant les pays, en fonction de la concurrence (2). « Mais nulle part on ne construit de chemins de fer pour l'amour de la catégorie « libérés de ». Le renversement de barrières réelles (et non l'affranchissement des barrières en général, de « la barrière ») correspond à un développement très positif des forces productives, à une énergie réelle, à la satisfaction de besoins impérieux, à une extension de la puissance des individus. La liberté acquise progressivement est donc l'acquisition d'une puissance croissante, d'une maîtrise grandissante, et non un « débarras » d'entraves antérieures. Pour Stirner être libre c'est être débarrassé, « être quitte » (*los*) de quelque chose ; l'individualité se construit ainsi à force de débarras, et de l'acquisition d'une « propriété » mythologique sur le monde entier. L'individu égoïste, propriétaire (*Eigner*), est alors la conséquence de la libération, du débarras (*Lossein*), tandis que dans le monde réel, c'est l'inverse.

Pour mettre debout son paralogisme, Stirner écarte deux moments de l'affranchissement réel. D'abord, c'est

(1) Les frais commerciaux n'entrent pas dans le coût de production ou le prix de revient.

(2) Et Engels remarque que c'est le manque d'autres placements rémunérateurs qui fit de la construction des chemins de fer l'industrie dominante de l'Allemagne : leur développement marcha de pair avec ses défaites sur le marché mondial.

que dans leur autolibération les individus satisfont un besoin déterminé, réellement éprouvé — ce que Stirner remplace par la poursuite d'un idéal imaginaire par l'homme en général. Ensuite, c'est « qu'un pouvoir qui n'existe jusqu'ici que comme disposition dans les individus qui se libéraient, s'affirme pour la première fois comme une puissance réelle, ou qu'une puissance déjà existante est accrue par la suppression d'un obstacle » (p. 113). Mais si l'on parle de se « débarrasser » d'un obstacle, ce qui est en réalité la *conséquence* de la création d'une puissance nouvelle, on finit par considérer ce « débarras » comme la chose principale. Pour aboutir à une pareille illusion, il faut prendre la politique comme base de l'histoire empirique, ou bien montrer partout la négation de la négation comme fait Hegel, ou bien se borner à enregistrer la création d'une nouvelle puissance. Stirner ne voit pas que la liberté est avant tout la puissance (1), et la combat surtout dans son sens allemand de *Freiheit*, auquel il donne le contenu d'un « débarras », d'un « libéré de ». Il aboutit ainsi à des antithèses abstraites qui opposent la liberté, « acte de repousser la puissance étrangère », à l'individualité, « possession de la puissance propre » ; ou la liberté, « recherche idéaliste du détachement et lutte contre toute manière d'être autre », à l'individualité, « détachement réel et jouissance de sa propre existence ». Cette opposition de la liberté à l'individualité est celle du « débarras » à la « propriété » : Je suis libre de ce dont je suis affranchi, et je suis propriétaire de ce que j'ai en mon pouvoir, écrit Stirner, c'est-à-dire qu'il oppose l'individualité à la liberté, la puissance à l'affranchissement — alors que la liberté est la puissance même de l'affranchissement. Mais cette liberté réelle n'intéresse pas Stirner, parce que seule l'intéresse « sa propriété » absolue et définitive.

Stirner prétend que l'esclave battu, martyrisé, est encore « propriétaire » de son moi, maître de lui-même, et qu'il peut toujours s'opposer « intérieurement » à son maître extérieur. Mais « le fait, révélateur de la puissance et de la propriété du possesseur (*Besitzer*) d'esclaves, que c'est justement [*l'esclave*] qui est battu et non un autre, que ce sont ses os qui « gémissent », ses fibres qui se contractent, sans qu'il y puisse rien changer, notre saint

(1) Engels le renvoie au Dictionnaire de l'Académie. Voltaire déjà avait répliqué à Frédéric II qu'être libre, c'est pouvoir.

y voit une preuve de sa propre individualité et de sa propre puissance ». Mais en fait les nègres se révoltent et s'enfuient en affirmant ainsi une puissance qu'on veut leur ravir, et non une « propriété » qui est justement celle d'être esclave, une « individualité » qui ne serait que l'existence d'un présent misérable. En somme, on retrouve chez Stirner comme chez tous les idéologues allemands « la détermination de la liberté en tant que détermination de soi-même et individualité » (p. 124). La liberté, affirme-t-il, « est et demeure une aspiration » (*Sehnsucht*) — comme si l'aspiration n'était pas, elle aussi, une *propriété* (*Eigenheit*), une jouissance personnelle, d'individus façonnés (*geformt*) d'une manière particulière, notamment des germano-chrétiens !... »

On retrouve toutes ces ambiguïtés à propos de la liberté du commerce, en laquelle Stirner veut voir à la fois une liberté en général, permanente, et une liberté qui peut être accordée ou retirée selon les circonstances. Il se figure que dans la lutte des intérêts bourgeois contre les restes de la féodalité et de la monarchie, « il ne s'agit que de la question de principe de savoir *de quoi* « l'homme » doit devenir libre ». C'est l'attitude du petit bourgeois allemand qui ne voit « dans la liberté du commerce qu'une liberté et discourt sur le point de savoir si « l'homme » doit « dans toutes les circonstances » avoir ou non la liberté du commerce. Et quand, comme ce n'est pas possible autrement dans ces conditions, ses efforts pour conquérir la liberté échouent lamentablement, il se console... en se disant que « l'homme » ou lui-même ne peut cependant « devenir libre de tout », que la liberté est une notion très indéterminée... »

12. *Le droit, la loi et le crime.*

La forfanterie de l'idéologue n'apparaît jamais mieux que lorsqu'il s'agit du droit et de la loi. C'est qu'il s'agit alors de quelque chose qui *frappe* chacun, qui est la forme manifeste de la puissance extérieure, celle que Stirner rejette évidemment avec son mépris grandiloquent comme sacré — au profit de « ma » puissance, celle de l'individu égoïste unique. « Ma » puissance fait partie chez Stirner des trois hypostases de « Ma propriété », qui sont « ma » puissance (*Macht*), « mes » rapports (*Verkehr*) et « ma » jouissance personnelle (*Selbstgenuss*). Pour ce qui concerne le droit, la loi et le crime, qui sont la sphère de la puissance,

les « déductions » de Stirner sont bien simples ; toujours des antithèses non dialectiques et des substitutions de synonymes : le droit c'est le sacré ; il est toujours étranger, opposé au moi ; le Moi ne peut être lui-même qu'en s'opposant à tout droit, et surtout à celui qui s'exprime dans la loi de l'Etat, sacré suprême ; la volonté de *l'ego* est éternellement rebelle à la loi sous le nom de crime.

Mais de quel droit s'agit-il ici ? Encore une fois du droit en général, même lorsque Stirner parle à tout hasard de « droit existant », car le droit, comme toute autre détermination sociale, reste chez lui un « prédicat » — *saint prédicat*. Que les tribunaux imposent leur droit, étranger au moi, ou qu'ils lui fassent droit, lui donnent raison, c'est toujours un droit extérieur, sans rapport avec *ma* propre puissance. Mais c'est là une fois de plus une identité tirée de la synonymique : *recht geben* veut aussi bien dire faire droit, donner raison, au sens ordinaire de la conversation, que faire droit au sens juridique du mot. Stirner « explique ainsi les tribunaux par la manière d'avoir raison » (p. 133), raison qui n'a jamais de justification autre que l'affirmation du Moi, de sorte que ce n'est jamais au nom du droit des autres que l'on peut reconnaître vraiment mon droit. Les hommes ont créé un droit absolu, dit Stirner, et en ont fait un sacré ; mais en le vénérant comme absolu, le créateur est tombé sous la coupe de la créature et ne peut plus s'en dépêtrer. Cependant, en croyant combattre l'abstraction du droit, Stirner ne fait que le canoniser définitivement. L'opposition du moi à l'abstraction du droit n'est pas une véritable *critique* du droit réel. Pour Stirner, « le droit ne résulte pas des conditions matérielles ni de la compétition qui en résulte, mais de la compétition avec leur idée dont ils doivent se débarrasser » (p. 137). Hegel, que Stirner démarque maladroitement, expliquait au moins *l'existence* (réelle) du droit par les besoins empiriques des individus, tout en en sauvant *le concept* par une simple affirmation : « Bien que le droit vienne du *concept*, il ne devient *existant* que parce qu'il est nécessaire pour les besoins » (*Rechtsphilosophie*, § 209, Remarque). Mais les idéologues ne retiennent que le concept, et ignorent les besoins réels. Comme le droit est surtout pour eux une contrainte étrangère en général, celle *des autres*, on ne peut l'abolir qu'en y substituant « mon » droit, envers et contre tous : Moi, j'use de la plénitude de ma puissance et je prends ou je m'octroie le droit, s'écrie le vantard Stirner.

Le droit *réel*, si on l'amène à reconnaître qu'il en existe un, revient toujours pour lui au droit « que les hommes se donnent réciproquement, c'est-à-dire se concèdent, quel que soit son contenu spécifique, quels que soient ses intérêts et les oppositions d'intérêts réels qu'il exprime, comme par exemple le droit privé dépend de la propriété privée et de ses diverses formes historiques. Puisqu'il ne parle pas du tout du contenu du droit, Stirner s'en tient à un mot, et « ce n'est qu'en maintenant le mot *droit* qu'il peut faire croire qu'il parle du droit. Si l'on supprime le mot *droit* dans ses antithèses, il n'y reste plus que « moi », « mien », et les autres formes grammaticales du pronom personnel de la première personne » (p. 142).

Pendant, Stirner est bien obligé de chercher une détermination empirique du droit qu'il revendique pour l'individu, l'égoïste. Cette détermination est la force, qui devient « ma » puissance », ma force (*Macht*) opposée à celle de Machiavel, Hobbes, Spinoza et autres ; ce n'est pas une nouveauté. En présentant la force comme fondement du droit, ces théoriciens avaient au moins émancipé la politique de la morale, et permis de nouveaux progrès à la science politique. Au XVIII^e et au XIX^e siècle, le droit fut peu à peu réduit au droit privé — et celui-ci réduit à une puissance absolument déterminée, la puissance des propriétés privées, qui était ainsi reconnue comme le ressort fondamental de la politique. « Et là, dit Engels, on ne se contentait pas de simples phrases. » Au lieu de marcher dans cette voie, Stirner oppose abstraitement la force de l'Etat à celle de l'individu, et c'est une occasion nouvelle pour lui d'attaquer le communisme (qui est pour lui l'Etat suprême). D'après les communistes (selon Stirner), le travail égal donne *droit* à la jouissance égale ; et Stirner proteste : « Non, ce n'est pas le travail égal qui te donne ce droit, c'est la jouissance égale seule qui te donne droit à la jouissance égale. Jouis, et tu as droit à la jouissance... » Il n'y a pas de rapport causal entre le travail et « ma jouissance », puisque celui-ci résulte d'une contrainte, c'est-à-dire d'un droit étranger. Stirner montre ici sa conception dogmatique et antihistorique, il suppose « que les communistes forment une « société fermée » qui n'a qu'à décider de « prendre » pour mettre, dès le lendemain, une fin sommaire à tout l'ordre de choses établi. Mais en réalité les prolétaires n'arrivent à cette unité qu'à la suite d'une longue évolution, où l'appel à leur droit joue également un rôle.

Cet appel à leur droit n'est d'ailleurs qu'un moyen de les transformer en « nous », en une masse révolutionnaire alliée » (p. 146).

Les « droits de l'homme » n'intéressent d'ailleurs pas Stirner parce qu'il les assimile aux droits « bien acquis », c'est-à-dire pour lui acquis en fonction d'un droit étranger au Moi simple et à sa puissance primitive. Ces droits « bien acquis » ne garantissent qu'un *Eigentum*, une propriété juridique et économique, et ne sont pas une *Eigenheit*, une qualité propre au moi ; ils protègent un objet et non une jouissance. Or, ce Moi, cette « propriété » du Moi, n'est fondé que sur lui-même, n'a que des droits innés, et Stirner lance ce leitmotiv du libéralisme : « *Tout « moi » est déjà, de naissance, un criminel vis-à-vis de l'Etat.* »

Stirner ajoute à la force une seconde détermination : c'est la volonté. La volonté souveraine fait la loi, l'Etat. Stirner s'embarrasse ici dans nombre de difficultés, et Engels en profite pour faire remarquer qu'avec la volonté, Stirner introduit une détermination idéaliste. Dans le passé, les théoriciens qui considéraient la force et la puissance comme le fondement du droit s'opposaient à ceux qui voyaient dans la volonté la source du droit. Stirner veut les rapprocher, mais sans rien comprendre aux conditions réelles de leur rapprochement, à la dialectique rationnelle que ces notions recouvrent. « Si la puissance est prise comme fondement du droit, comme le font Hobbes et d'autres, le droit, la loi, etc..., ne sont que le symptôme, l'expression d'autres *conditions* sur lesquelles repose la puissance de l'Etat. La vie matérielle des individus qui ne dépend nullement de leur propre volonté, leur mode de production et la forme de commerce, qui se conditionnent réciproquement, sont la base réelle de l'Etat et le restent à tous les degrés où la division du travail et la propriété privée sont encore nécessaires, tout à fait indépendamment de la *volonté* des individus. Ces conditions réelles ne sont nullement créées par la puissance de l'Etat, elles sont plutôt sa force créatrice. (*Diese wirklichen Verhältnisse sind keineswegs von der Staatsmacht geschaffen, sie sind vielmehr die sie schaffende Macht.*) Les individus qui dominent dans ces conditions sont obligés, abstraction faite de ce que leur puissance doit se constituer comme *Etat*, de donner à leur volonté conditionnée (*ihren bedingten Willen*) par ces conditions déterminées une expression générale sous forme de volonté de l'Etat, de loi — expression dont le contenu est toujours

donné par les conditions de cette classe, comme le droit privé et le droit criminel le prouvent très clairement » (p. 157). L'Etat est donc l'expression générale de la force réelle de la classe dominante, et comme généralité, englobant donc les dominants et les dominés, elle prend la forme de la loi. C'est pourquoi il y a une différence entre la loi et l'Etat, que Hegel connaissait bien, mais que Stirner néglige. Engels explique encore la domination générale de la loi comme rapport de la « domination moyenne » à la domination individuelle : « De même qu'il ne dépend pas de la volonté idéaliste [des individus qui dominent], de leur arbitraire, que les corps soient pesants, il ne dépend pas non plus d'elle qu'ils imposent leur propre volonté sous forme de loi et la posent en même temps indépendamment de l'arbitraire personnel de chacun d'eux. Leur domination personnelle doit se constituer en même temps comme domination moyenne (*Durchschnittsherrschaft*) (1). Leur puissance personnelle repose sur des conditions d'existence qui se développent communes à beaucoup, dont il leur faut, en qualité de dominants, assurer la continuité et les imposer en même temps comme applicables à tous. L'expérience de cette volonté conditionnée par leurs intérêts communs, c'est la loi. C'est précisément la réussite des individus indépendants les uns des autres, la réussite de leurs propres volontés qui, sur cette base, est nécessairement égoïste dans leurs rapports réciproques, qui rend le renoncement à soi nécessaire dans la loi et le droit, renoncement à soi dans le cas exceptionnel, affirmation personnelle de leurs intérêts dans le cas moyen (renoncement qui ne passe donc pour tel qu'aux yeux de l'égoïste unique, mais non à vos yeux à vous). De même pour les classes dominées, de la volonté desquelles il dépend tout aussi peu que la loi et l'Etat subsistent. Par exemple, tant que les forces productives ne sont pas encore assez développées pour rendre la concurrence superflue [c'est-à-dire à l'époque où Engels écrit] et par suite provoquent sans cesse la concurrence, les classes dominées voudraient l'impossible si elles avaient la « volonté » de supprimer la concurrence et avec elle l'Etat et la loi. [C'est ce dont le programme des communistes à la

(1) *Herrschaft*, domination. C'est le mot dont on a fait en français « Dictature » dans « dictature du prolétariat ». Dans le *Manifeste*, Marx et Engels écrivent *Herrschaft*, et dans la *Guerre civile en France* (1871), *Diktatur*.

veille de 1848 tient compte.] » D'une façon générale, tant que les conditions ne sont pas mûres pour susciter une volonté réelle, celle-ci ne surgit que dans l'imagination des idéologues. Et une fois que les conditions l'ont produite, l'idéologue croit que cette volonté est purement arbitraire, « et par conséquent susceptible d'être « voulue » à n'importe quel moment et dans n'importe quelles circonstances. » Bien entendu, il s'agit ici de l'imagination des idéologues comme dogme, comme utopie ou idéal immédiatement réalisable, et non de l'imagination des savants comme prévision et problématique. Nous avons dans cette leçon donnée à Stirner déjà toute une série d'affirmations fondamentales de la conception révolutionnaire du socialisme scientifique, dont le point de départ n'est pas l'éthique, mais l'évolution historique.

Quant au *crime*, c'est-à-dire à la lutte de l'individu isolé contre l'état de choses existant, il ne découle pas non plus de l'arbitraire, comme nous allons le voir ; les illusions des juristes y sont tout aussi patentes que dans leur conception de la loi.

Dans ces conditions, Stirner a beau claironner : « personne ne peut lier ma volonté et ma volonté contraire reste libre », son anéantissement de l'Etat et de la loi reste pure hâblerie — car la force est bien à la base de l'Etat, et non la volonté, et par conséquent il faut que la « volonté contraire » devienne elle aussi une force si elle veut nier l'Etat, et cela n'est possible que sur la base de rapports de production et de propriété donnés qui n'évoluent pas à notre simple gré.

Le crime, enfreinte de la loi et défi à l'Etat, ne peut donc pas non plus être un concept, une catégorie universelle. Stirner en fait aussi un péché, comme atteinte au sacré. « Sancho croit que jusqu'ici l'on n'a commis de crime que pour offenser le « sacré » et se défendre contre les choses, contre le sacré *dans* les choses. Parce que le vol d'un pauvre diable qui s'approprie le thaler d'un autre peut être rangé dans les catégories du crime, c'est *pour cela* [croit Stirner] que ce pauvre diable a commis le vol, pour le simple plaisir de violer la loi » (p. 173). Dans ces conditions, le châtement, la peine, ne seraient que la défense du sacré contre les iconoclastes. C'est parce que le sacré (l'Etat, la société) est violé que le châtement est nécessaire ; la violation de la propriété (*Eigentum*) ou du mariage, n'est

sanctionnée que parce que la propriété ou le mariage sont sacrés. Et pourtant le châtement n'est en fait que la terreur pratique nécessaire au maintien des conditions empiriques.

D'ailleurs, il faut bien que le crime contre le Moi (c'est-à-dire l'offense faite à *ma* volonté stirnérienne) soit aussi puni. Mais alors, on retombe dans le sacré ? Du tout, prétend Stirner, car le Moi ne punit pas : il « demande réparation » : « vis-à-vis de moi tu ne peux jamais être un *criminel*, mais seulement un *adversaire* » (p. 177). « La *peine* doit faire place à la *réparation*, qui doit, à son tour, chercher non pas à donner satisfaction au droit et à la justice, mais à nous donner satisfaction à nous-mêmes. » Mais cette conception, qui à première vue paraît un progrès puisqu'elle rejette le principe de l'offense au sacré et ne donne à la peine que le sens d'une *correction* des rapports entre des « moi » libres (égoïstes), cache en réalité le retour à une conception barbare de la peine, qui est celle du *talion*, où la peine a un sens personnel. La « réparation » (*Genugtuung*) « doit contenir, comme rapport profane opposé au sacré, le rapport *individuel* immédiat et exprime la relation *effective*. Or, il se trouve dans l'histoire du droit qu'aux époques les plus reculées et les plus grossières ces rapports effectifs individuels constituaient, sous leur forme la plus crasse, directement le droit. Avec le développement de la société bourgeoise, donc avec le développement des intérêts personnels et des intérêts de classe, les conditions juridiques se sont modifiées et ont civilisé leur expression. On ne les concevait plus comme individuelles, mais comme *générales*. En même temps la division du travail remettait à un petit nombre d'individus la défense des intérêts contradictoires des particuliers, ce qui fit disparaître également l'affirmation barbare du droit » (p. 180). Mais Stirner réclame maintenant pour le Moi, l'individu, l'expression barbare du droit ; on retrouve chez lui « le calque de la loi du talion et la pratique du système féodal primitif », la satisfaction, la vengeance, le *Gewern* des anciens Germains, la compensation — bref, chacun doit lui-même se procurer réparation et exécuter le châtement. Il croit ainsi « par un simple ordre moral transformer en puissances personnelles les puissances matérielles issues de la division du travail », sans voir que c'est justement l'opposition des classes, la concurrence et la division du travail développées par le régime bourgeois qui ont poussé la puissance des tribunaux à leur apogée ; d'où il découle que pour détruire cette puissance

il faut que les rapports matériels qui l'engendrent soient transformés, et que les imprécations contre le droit sacré n'y suffiront jamais.

13. *La société bourgeoise.*

a) *Propriété et Etat.*

Tous ces préparatifs amènent Stirner à livrer enfin, avant d'exposer le principe de « l'association », un grand combat contre la propriété privée bourgeoise et l'Etat, dont la cumulation donne la *propriété d'Etat*. Pour Stirner, le libéralisme bourgeois, la concurrence et la division du travail sont un trompe-l'œil ; la réalité de ce régime, c'est l'Etat (le concept de l'Etat, l'Etat *sacré*). La propriété privée n'est que la propriété privée de l'Etat, et c'est à celle-ci que s'oppose la propriété égoïste : « l'unique propriétaire » s'oppose à la « propriété de l'unique ». Les équations fondamentales sont les suivantes : Propriété = Propriété de l'Etat ; Propriété de l'Etat = Non-propriété de moi ; Etat = le seul propriétaire (1). D'où découle l'antithèse de la propriété privée et de la propriété égoïste (*Privat-eigentum - egoïstisches Eigentum*). Pour Engels et Marx, il ne pouvait s'agir une fois de plus que d'un jeu de concepts vides. Le régime de la propriété bourgeoise, de la libre concurrence, qui arrivait à son plein développement en Angleterre, en France, aux Etats-Unis, s'opposait au contraire à la propriété d'Etat ; dans la mesure où l'Etat intervient, c'est pour garantir des intérêts privés dominants ; mais comme ceux-ci sont fondés sur la propriété privée totalement aliénable, étendue jusqu'au travail du prolétaire, l'Etat ne peut s'identifier directement à une propriété privée, ni surtout être lui-même le propriétaire. L'illusion de cette propriété, développée par Stirner, provient des conditions arriérées de l'Allemagne, où la bureaucratie a conservé un rôle exorbitant contre la propriété privée, où elle a pu elle-même apparaître comme propriétaire privée de l'Etat, ainsi que Hegel le croyait (2), et où le droit privé et le régime de la libre concurrence sont encore embarrassés de résidus féodaux. Vouloir trancher

(1) Eigentum = Staatseigentum ; Staatseigentum = Nichteigentum Meiner ; Staat = der alleinige Eigentümer.

(2) Voir plus haut « la bureaucratie », chapitre 1.

le problème de la propriété privée en attribuant à celle-ci un caractère étatique, et en repoussant celui-ci au profit d'une propriété égoïste, c'est passer à côté des transformations nécessaires de la propriété privée en propriété collective, et par suite de l'Etat des bourgeois en Etat des travailleurs. La dissolution de la propriété privée n'est pas identique à celle de l'Etat, et c'est ce qui explique que celui-ci pourra survivre à celle-là. Si l'Etat doit un jour devenir propriétaire, ce n'est pas comme propriétaire *privé*, mais comme propriétaire *collectif*, ce qui n'est pas du tout la même chose.

Le point de vue de Stirner sur la fonction propriétaire de l'Etat n'est d'ailleurs pas né seulement d'un développement verbal de Hegel. Il existait déjà chez des hommes comme Fichte (*l'Etat commercial fermé*), chez List (*Economie Nationale*) et il eut plus tard ses développements jusque dans le mouvement socialiste (Vollmar, Moskovsky, Staline) ; sa tradition réactionnaire remonte loin dans l'antiquité. Dans la Prusse (comme dans la monarchie française) il y avait des tendances dans ce sens. Mais quelles que soient les formes sous lesquelles l'Etat apparaît comme propriétaire, on ne peut apprécier le contenu de cette propriété que par une analyse concrète.

Engels examine d'abord la thèse de Stirner dans deux cas subordonnés : celui du parcellement de la propriété foncière, et celui des servitudes du rachat et de l'absorption de la petite propriété foncière par la grande. Il lui suffit d'opposer ici les économistes anglais et l'expérience agraire de la Révolution française à la philosophie de Stirner. Celui-ci raisonne à la façon idéaliste : la propriété privée bourgeoise étant *sacrée*, respectable chez autrui, les politiques voulaient que chacun participât à ce sacré, eût sa part de propriété, ce qui entraîna un effroyable parcellement. De la même façon les politiques libéraux se sont employés à faire racheter toutes les servitudes pour que chaque petit propriétaire fût maître de son fonds, même si celui-ci fournit à peine de quoi vivre. Mais, malgré le caractère sacré de la propriété privée, « dans la pratique les gens ne respectent rien », de sorte que les gros propriétaires rachètent tous les jours des petits biens, et rejettent les hommes libres et petits propriétaires dans la masse des journaliers ; ce sont ainsi les petits propriétaires qui « s'excluent en quelque sorte eux-mêmes respectueusement de la grande pro-

priété ». La concentration de la grande propriété tend ainsi à la propriété d'Etat. Il faudrait donc croire, d'après cette déduction idéaliste, que ce sont les « politiques libéraux » qui ont entraîné, bien avant la Révolution française, comme en Irlande et au pays de Galles, le parcellement qui y existait depuis longtemps en ce qui concerne la *culture* de la terre. Pourtant, il suffit de voir que les bourgeois français sont fort mécontents du parcellement « aussi bien parce qu'il diminue la concurrence des ouvriers entre eux que pour des raisons politiques ; de plus, les réactionnaires n'ont vu dans le parcellement que la transformation de la propriété foncière en propriété moderne, industrielle, vendable, « profane » et non sacrée ». Il y a des raisons *économiques* à cette transformation (nécessité d'accumuler le capital et d'assimiler la rente au profit industriel) qui peut avoir lieu aussi bien « par la suppression de la rente foncière dépassant le profit que par parcellement ». Et la forme de ce développement ne dépend pas de la volonté des politiques, mais du degré de développement de l'industrie, du commerce, de la navigation, etc...

Quant au rachat des servitudes, il n'y a que dans l'Allemagne arriérée qu'il est encore à l'ordre du jour, où il n'aboutit d'ailleurs à aucun résultat. Historiquement, il eut une grande importance au XIV^e et au XV^e siècle, et provint du développement du commerce, de l'industrie et des besoins d'argent des propriétaires fonciers. Ce qui n'empêche pas les propriétaires fonciers de tenter de rétablir les servitudes quand cela leur paraît profitable. Le rachat des petites propriétés par les grosses, contraire au processus de parcellement, a aussi des causes économiques extérieures à la volonté des politiques. En effet, la concurrence entraîne la concentration et l'accaparement ; mais celles-ci ne sont évidemment pas des atteintes à la propriété bourgeoise, elles sont au contraire le mouvement même de cette propriété. Il faut donc savoir de quelle « petite propriété » l'on parle : s'agit-il des paysans sans propriété, devenus propriétaires par fractionnement de la grande propriété foncière, ou de ceux qui sont ruinés aujourd'hui par la concentration ? On ne peut les distinguer que par une analyse de leur situation matérielle, et non en invoquant le « respect » ou le « non-respect » de la propriété sacrée. Dans un cas comme dans l'autre, le paysan n'est pas « exclu » de la grande propriété : il n'accède tout simplement à une petite pro-

priété que dans la mesure où il n'est pas exclu de celle-ci, et où il a la force d'en prendre possession. Et il s'agit d'une force « conditionnée par des conditions tout empiriques, par exemple par leur propre développement et tout le développement passé de la société beourgeoise, le lieu, leurs relations plus ou moins étendues avec le voisinage, la grandeur de la terre prise en possession et le nombre de ceux qui se l'appropriaient, la situation de l'industrie, du commerce, des moyens de communication et des instruments de production, etc... » (p. 202). Ces conditions expliquent à la fois la dissolution et la constitution simultanées de la grande propriété foncière instable. Dans les conditions de l'Allemagne du début du XIX^e siècle, le parcellement constitue pour les paysans une « forme révolutionnaire », et il leur était impossible de sauter par-dessus pour « l'organiser de façon communiste », sans parler de s'élaner dans les absurdités de l'égoïsme unique. En effet, « ils manquaient de tous les moyens pour réaliser la première condition d'une association communiste, l'exploitation en commun », et c'est plutôt le parcellement qui constitue une des conditions qui provoquent le besoin de cette association. Mais en général un mouvement communiste ne peut jamais partir de la campagne ; il ne peut prendre naissance que dans les villes. Et si l'on parle des petits propriétaires ruinés, il ne faut pas perdre de vue qu'ils continuent à avoir un intérêt commun avec les grands propriétaires fonciers « vis-à-vis de la classe qui ne possède absolument rien et vis-à-vis de la bourgeoisie industrielle ». Et si cet intérêt commun ne se réalise pas, ils sont impuissants à s'approprier la grande propriété, car ils sont disséminés, leur genre de vie et de travail rend impossible leur union, et tout ce mouvement en suppose un autre (embrassant toute l'économie capitaliste) qui ne dépend pas d'eux.

Stirner n'est pas plus heureux lorsqu'il veut démontrer qu'en définitive toutes les propriétés sont ainsi coiffées par l'Etat, garant de leur caractère sacré.

b) *La propriété d'Etat.*

Là encore, Stirner remplace l'analyse des conditions empiriques par les illusions des juristes. Au lieu de comprendre les relations changeantes de la propriété privée et de l'Etat, il affirme d'un seul coup que la propriété privée étant garantie par l'Etat, celui-ci est la propriété privée.

il ne veut pas admettre que « la propriété privée est une forme de rapport nécessaire à certains degrés de développement des forces productives, une forme de rapport dont on ne peut se débarrasser ni se passer dans la production de la vie matérielle immédiate jusqu'à ce que soient créées des forces productives pour lesquelles la propriété privée devient une entrave et une gêne ». Il transforme tout simplement ce fondement de la société bourgeoise en un système de théologie morale auquel il oppose son nouveau système de morale égoïste. Il lui est alors très facile de transformer la propriété privée en propriété d'Etat : comme, d'après lui, c'est la force seule qui décide de la propriété (la force comme volonté, alors qu'en fait c'est la propriété qui décide de la force) et comme c'est l'Etat, quel qu'il soit, qui a la force, « il est le seul propriétaire ». Pour réaliser ce tour de passe-passe, il faut d'abord transformer l'Etat en une personne, « le puissant » (*den Gewaltigen*), sans comprendre comment c'est en fait la classe dominante (détentrice de la vraie propriété privée) qui constitue sa domination commune en force publique, en Etat. Cette dialectique des intérêts particuliers et de la puissance commune, Stirner la dénature à la façon du petit bourgeois allemand : il n'y voit que l'érection de « l'Etat » en tierce puissance face à cette classe dominante, le triomphe de la bureaucratie propriétaire en tant qu'au delà de la vie sociale réelle. Mais ce n'est pas l'Etat qui lie la possession de la propriété à certaines conditions (*car tel est son bon plaisir*) ; ce sont au contraire ces conditions en première ligne économiques — dépendantes du degré de développement des forces productives et du commerce — qui reçoivent nécessairement une expression juridique et politique : une forme d'Etat. Stirner croit que les bourgeois (sans parler des prolétaires) ne sont rien devant l'Etat ; mais c'est ce que croient les philosophes poltrons et fanfarons comme le sont certains bourgeois de l'*intelligenza* terrorisés par la bureaucratie d'un pays arriéré. Les vrais bourgeois détenteurs de la propriété économique ont une autre façon de traiter leur Etat : ils lui refusent à tout propos de s'immiscer dans leurs intérêts privés « et ne lui accordent de puissance qu'autant qu'il en faut pour leur propre sécurité et le maintien de la concurrence, parce qu'en somme les bourgeois ne font figure de citoyens qu'autant que leur situation privée le commande » (p. 206). Parce que les bourgeois ont « orga-

nisé la défense de leur propriété dans l'Etat, et que « Je » ne peux donc m'emparer de la fabrique de « tel fabricant » que dans les conditions de la bourgeoisie, c'est-à-dire de la concurrence », Stirner s'imagine tout bonnement que « l'Etat a la fabrique en propriété, et que le fabricant l'a seulement comme fief, comme possession (*Besitztum*) » (ce sont ses propres termes). C'est comme si l'on disait qu'une compagnie de chemins de fer n'a pas à s'occuper des actionnaires qui en ont la propriété sous prétexte que ceux-ci n'en assument pas la gestion directe. Comme beaucoup d'auteurs après lui, Stirner interprète l'*expropriation* par l'Etat, prévue en certains cas « d'utilité publique », comme la preuve que l'Etat est seul propriétaire tandis que l'individu, le propriétaire privé, n'est qu'un vassal, un fidéicommiss ; mais il prouve seulement par là qu'il ne comprend pas la contradiction entre les conditions matérielles cachées de la propriété privée et l'illusion juridique de cette propriété. D'une contradiction qui appartient à l'*existence*, à la position de la propriété privée, il fait la *négation* de la propriété privée. Il croit que les bourgeois ne sont que les usufruitiers d'une propriété qui appartient à l'Etat parce qu'il ne comprend pas que la bourgeoisie est obligée de se constituer comme « nous », comme personne morale, comme Etat, pour garantir les intérêts communs, et qu'en raison même de la division du travail « elle délègue à un petit nombre la force qui lui vient de cette constitution ». En somme, il ne comprend pas comment une conscience de la classe se constitue à partir d'une conscience individuelle. Stirner se fait de l'Etat l'idée d'une toute-puissance chère au petit bourgeois allemand, et tout le système des « restrictions » à la propriété personnelle (comme l'impôt), Stirner l'interprète comme un jeu de l'Etat pour accorder à l'un ou à l'autre *selon son bon plaisir* : « ma propriété privée (*Privateigentum*), écrit-il, n'est que ce que l'Etat m'abandonne de la sienne en rognant cette part sur la part des autres membres de l'Etat qu'elle prive : elle est propriété d'Etat ». Mais l'histoire montre que le processus est tout contraire. A Rome, la propriété privée était en opposition avec la propriété d'Etat. Quand l'Etat accordait de la propriété aux plébéiens il la prenait sur l'*ager publicus*, propriété d'Etat, et les privaient (*privati*) de ce qui leur revenait sur cette propriété d'Etat et des droits politiques y attachés. Dès le XVI^e siècle, le développement du commerce mondial a

suffisamment montré que la richesse bourgeoise ne dépend pas de la politique, mais que la politique dépend de cette richesse, et au XVIII^e siècle on voyait l'Etat français faire gager des emprunts en Hollande par des particuliers, ce qui s'est répété bien des fois aux XIX^e et XX^e siècles. Au fond, transformer la propriété privée en propriété d'Etat, c'est se faire une représentation fautive du fait que le bourgeois ne possède « qu'en tant qu'il est un exemplaire du genre bourgeois qui, dans son ensemble, s'appelle Etat et alloue de la propriété aux individus ». Selon Stirner, l'Etat ayant dépouillé la bourgeoisie s'approprie aussi d'autant plus facilement le prolétariat ; le paupérisme serait le signe irréfutable de la toute-puissance propriétaire de l'Etat ; en me privant totalement, il veut s'assurer une descendance à bon compte (*proles*, rejeton = prolétariat). Mais Engels oppose à Stirner Malthus et Duchâtel, qui expriment au contraire les inquiétudes de la bourgeoisie devant la *prolifération*, puisqu'il faut toujours en revenir à des jeux de mots. Du même point de vue, Stirner va jusqu'à s'imaginer que c'est l'Etat qui règle les salaires et qui veille à ce que le travail ne soit pas payé à sa valeur. L'ouvrier qui veut se faire payer le prix de sa marchandise se heurte d'abord à l'acheteur, qui refuse de lui payer le prix demandé, et l'Etat intervient aussitôt avec l'intention malveillante de faire taire la revendication ouvrière en traitant comme un criminel l'ouvrier qui veut obtenir par la force un plus haut salaire. La fonction répressive de l'Etat bourgeois est ici confondue avec une fonction économique. « Qu'après avoir glorieusement identifié la propriété privée et la propriété d'Etat [Stirner] fasse également fixer le salaire par l'Etat, cela prouve qu'il reste toujours conséquent avec lui-même, et qu'il ne connaît rien aux choses de ce monde. » Que « les travailleurs qui veulent obtenir par la force de plus hauts salaires ne soient pas tout aussitôt, en Angleterre, en Amérique et en Belgique, traités de « criminels », mais arrachent au contraire assez souvent ce salaire, voilà encore un fait que notre saint ignore et qui dérange singulièrement sa légende du salaire. Que les travailleurs, même si l'Etat « n'intervenait pas », même s'ils pouvaient « prendre » leurs employeurs « aux cheveux », ne sont en rien plus avancés, et encore beaucoup moins par les associations et les cessations de travail, à savoir tant qu'ils restent des

ouvriers et leurs adversaires des patrons (1) — voilà encore un fait que l'on pourrait comprendre même à Berlin. Que la société bourgeoise qui repose sur la concurrence et que son Etat bourgeois, de par tout son fondement matériel, ne peuvent admettre entre les bourgeois d'autre lutte que celle de la concurrence et doivent intervenir non point « comme esprit », mais avec « les baïonnettes », nous n'avons pas non plus besoin de l'exposer » (p. 214-15).

Il est tout aussi peut exact de dire, comme le fait Stirner, que l'Etat s'enrichit au fur et à mesure que les individus s'enrichissent. Historiquement, le développement et l'accumulation de la propriété bourgeoise, surtout du commerce et de l'industrie, a entraîné un enrichissement des individus, mais aussi un *endettement* progressif de l'Etat. Cela s'est vu dans les anciennes républiques marchandes d'Italie et de Hollande, et maintenant en Angleterre, en France. On voit donc que « dès que la bourgeoisie a amassé de l'argent, l'Etat doit venir mendier auprès d'elle et finit par être franchement acheté par elle. Cela se produit à un moment où la bourgeoisie a encore une autre classe en face d'elle (la noblesse) et où l'Etat peut donc conserver un semblant d'indépendance entre les deux » (p. 215).

Les rapports réels entre la propriété privée et l'Etat se retrouvent dans ses rapports avec le droit, car le droit et l'Etat doivent exprimer les mêmes intérêts, ceux de la bourgeoisie. Mais Stirner retourne aussi ce rapport, il fait de la propriété privée une émanation du droit : la propriété privée, écrit-il, « vit par la grâce du droit », puisque c'est dans le droit seul qu'elle a sa garantie. En effet, possession n'est pas propriété, et la propriété ne devient « le mien » qu'avec l'assentiment du droit, qui donne le droit d'user et d'abuser de la propriété privée. Par conséquent, il faut lutter contre le « concept du droit » et non contre la propriété privée elle-même. Stirner donne le droit de succession en exemple. Mais au lieu de l'expliquer par la nécessité

(1) Engels vise ici l'association (*Assoziationen*) et les grèves (*Arbeitseinstellungen*) comme moyens « utopiques » d'aboutir à une révolution sociale complète, qui abolisse le salariat, et non les coalitions de lutte ouvrière — alors interdites par la loi. La création de syndicats légaux est bien postérieure. Cette distinction se retrouve à la base de la polémique de Marx et d'Engels contre l'Association générale ouvrière de Lasalle, et dans la querelle du « réformisme » et de l'intégration des syndicats dans l'Etat. Marx la développera bientôt contre Proudhon.

de l'accumulation, il l'explique par la fiction juridique de la prolongation du pouvoir au-delà de la tombe. En fait ce sont les conditions de la production et de la propriété qui expliquent les transformations du régime successoral. (Par exemple, dans le droit romain où peu à peu la chose publique *commune* est remplacée par la vie privée.) D'une façon générale, l'*ancien* droit subsiste alors comme illusion conceptuelle et fait croire à la permanence de la puissance du droit ; on prend alors la propriété légale pour la base de la propriété réelle. Stirner reproche à Proudhon d'avoir dit que la propriété privée s'était constituée aux dépens de la propriété sociale originelle et y voit une « personnification » dangereuse de la société. Mais Proudhon s'appuyait sur un fait historique, tandis que Stirner part d'une philosophie des concepts. A Rome comme en Germanie, chez les Celtes et chez les Slaves, « l'évolution de la propriété partit de la propriété de la communauté ou de la propriété de la tribu, et... la véritable propriété privée eut partout comme origine l'usurpation... Proudhon ne pourrait être attaqué que si, contre la propriété privée ayant dépassé cette communauté originelle, il avait défendu la forme antérieure et plus grossière ». On sait que toutes les recherches historiques ultérieures et l'ethnographie moderne n'ont fait que vérifier ce point de vue, en montrant la généralité et la complexité (1). Le processus de constitution et de décomposition de la propriété privée n'a donc rien à voir avec le *respect* qu'éprouve l'individu pour « le sacré », pour le concept qui est selon Stirner le côté solide de la réalité. La lutte contre le statut actuel de la propriété privée, qui entraîne l'exploitation d'une partie de la société humaine par l'autre, ne peut donc être celle d'un « humanisme », d'un « amour des hommes », ni d'un « amour de soi », d'une philosophie morale tout au plus bonne à attaquer des concepts, mais non ce qui est à leur base. Comme le dit une fois de plus Engels à ce propos, « la philosophie allemande, parce qu'elle partait de la conscience, devait aboutir à une philosophie morale, où les divers héros se chamaillent alors à propos de la vraie philosophie morale. Feuerbach

(1) Marx étudia de nouveau l'origine de la propriété privée en 1857-58. Engels reprit la question d'après les travaux de Lewis Morgan, dans *l'Origine de la Famille, de la propriété privée et de l'Etat*. Les études modernes d'économie primitive et la pratique de la colonisation au XIX^e siècle ont mis à nu le même processus.

aime l'homme pour l'amour de l'homme, saint Bruno [Bauer] l'aime parce qu'il le « mérite » et saint Sancho [Stirner] aime « tout le monde », parce que cela lui plaît, avec la conscience de l'égoïsme ».

c) *La concurrence.*

L'une des erreurs fondamentales de Stirner, c'est donc de ne pas avoir compris ce qu'est vraiment *la concurrence*, qui est le ressort principal de la société bourgeoise en pleine expansion, et qui est liée à la constitution progressive de la propriété privée moderne, totalement aliénable, et au régime du salariat. Ce n'est pas l'Etat qui autorise la concurrence ; c'est au contraire l'économie concurrentielle qui donne sa forme spécifique à l'Etat. Pour Stirner, la concurrence est une sorte d'émulation dans le travail et la flatterie envers la puissance de l'Etat. Il prend pour de la simple courtoisie envers « le concept » la formidable lutte engagée par les intérêts industriels et commerciaux ! La concurrence n'est selon lui qu'une compétition pour obtenir de l'Etat le maximum de pouvoir, de privilèges, au détriment des autres, des refoulés, des exploités. C'est la bureaucratie qui fixe les salaires, les prix, et qui règle ainsi la concurrence. Mais cette concurrence n'est qu'une émulation dans « l'égoïsme au sens ordinaire du mot » ; chacun veut défendre ses propres intérêts sans « s'entendre ». Et comme exemple Stirner cite les boulangers : chacun veut du pain, et l'on pourrait le produire avec une boulangerie publique ; au lieu de cela on s'adresse aux boulangers rivaux, sans bénéfice pour le consommateur, « l'égoïste » jouisseur. Mais Stirner ignore que le prix du pain ne dépend pas des caprices des boulangers concurrents, mais du coût de production (1) et que la concurrence n'a lieu que dans la marge des fluctuations de ce coût. La concurrence n'est pas un « concept », un sacré, une idée fautive et regrettable ; c'est un fait déterminé et déterminant, et qui domine les individus. C'est elle qui a créé le monde économique moderne : suppression des limitations locales, établissement des communications à longue distance, division du travail plus poussée, commerce mondial, prolétariat, machinisme. La concurrence qui existe dans le

(1) Le coût de production est égal aux frais de production, mais non au prix de vente, qui comprend aussi les frais commerciaux, le profit moyen, etc... Ces points seront éclaircis plus tard par Marx.

monde bourgeois existe aussi dans le prolétariat, dont le travail est devenu une marchandise libre sur le marché, et c'est pourquoi il est si difficile aux prolétaires de s'unir sur des revendications purement économiques : « ils ont déjà créé pas mal d'institutions communes, mais qui sombrèrent chaque fois parce qu'elles ne pouvaient soutenir la concurrence contre les boulangers, bouchers particuliers, etc..., et parce que pour les prolétaires, en raison de l'opposition que la division du travail crée bien souvent entre leurs intérêts, nulle « entente » n'est possible qu'une entente politique dirigée contre l'état de choses actuel. Là où le développement de la concurrence met les prolétaires à même de « s'entendre », ils « s'entendent » sur des sujets tout autres que des boulangeries publiques » (p. 235) (1). Que si Stirner ne pouvait voir dans la concurrence un fait objectif, c'est parce qu'il se borne à l'horizon prussien, alors fort borné. Le bouleversement opéré dans la société par la concurrence, « qui transforma en simples rapports d'argent les rapports des bourgeois entre eux et avec les prolétaires, qui fit de tous les « biens consacrés » (la vie, la liberté de la personne, la religion, l'honneur, etc...) des articles de commerce et détruisit pour les prolétaires tous les rapports naturels et traditionnels, par exemple les rapports familiaux et politiques ainsi que toute leur superstructure (*Ueberbau*) idéologique » (p. 236), Stirner ne pouvait donc le voir parce qu'il ne sortait pas de l'Allemagne. Il ne pouvait non plus le voir parce qu'il est obnubilé par le rôle de l'Etat. Une concurrence est-elle libre, dit Stirner, que l'Etat, ce souverain, d'après le principe bourgeois, l'enserme de mille barrières. Et elle ne peut être libre, selon lui, parce que ce n'est pas une concurrence entre les *personnes*, mais entre les *choses* (*Sachen*). C'est une émulation de l'argent et rien de plus. Celui qui a des « moyens » peut rivaliser avec celui qui en est privé ; ce n'est donc pas une vraie concurrence, et l'Etat ne la permettrait pas. Mais d'où vient que l'un ait des moyens et l'autre non, demande Engels ? De ce que l'un a été ruiné et l'autre enrichi, justement grâce à la concurrence. Cela se voit même entre ouvriers « qui se font concurrence entre eux, bien qu'ils n'aient pas de « choses »...

(1) Voir note plus haut sur l'association ouvrière. Engels vise ici la solution « coopérative » et « syndicaliste » des antagonismes sociaux. Il en sera question plus longuement à propos de la dernière partie de Saint Max.

En supprimant la concurrence des ouvriers entre eux Stirner donne d'ailleurs satisfaction à l'un des plus pieux désirs de nos vrais socialistes... » C'est comme si l'on disait que seules les armes combattent, et non les personnes qui les manient. Mais « les choses » ne sont pas seulement des généralités comme l'argent. Il faut aussi y compter « le concurrent [qui] vit dans un pays et dans une ville où il a les mêmes avantages que les concurrents qu'il trouve en face de lui ; [le fait] que les rapports entre la ville et la campagne sont arrivés à un degré plus avancé de développement ; qu'il soutient la concurrence dans une situation géographique, géologique et hydrographique favorable ; qu'il fabrique comme soyeux à Lyon ou comme cotonnier à Manchester... ; que dans sa branche de production comme dans d'autres qui ne dépendent nullement de lui, la division du travail s'est fort développée, que les communications lui assurent le même transport peu coûteux qu'à ses concurrents, qu'il trouve des ouvriers adroits et des surveillants qualifiés... » Toutes ces « choses » qui sont nécessaires pour concourir, comme la capacité de soutenir la concurrence sur le *marché mondial*, que Stirner ignore en raison de sa théorie de l'Etat, ce n'est ni sa « force personnelle » ni l'Etat qui les lui donneront. D'ailleurs, historiquement, la concurrence commença vraiment par une concurrence de personnes : l'affranchissement des serfs, les premières accumulations de « choses », furent des actes « personnels ». Vouloir placer les personnes à la place de la concurrence des choses, c'est vouloir revenir aux origines, comme quand Stirner voulait remplacer par la loi du talion les tribunaux d'Etat. D'ailleurs, en attribuant à la « force personnelle » le moyen d'acquérir les choses, il transforme celle-ci en forme matérielle, et leur opposition n'a plus de sens. Celui qui a acquis une grande habileté et de la force grâce à une bonne nourriture, une éducation soignée, des exercices physiques, devient une force objective par rapport à celui que la faim, la maladie ou l'effort excessif ont affaibli et qui n'a jamais pu acquérir de « choses » pour se rétablir. Les moyens matériels donnent la force personnelle, et non l'inverse. Cette transformation des moyens personnels en moyens matériels et des moyens matériels en moyens personnels « n'est qu'une face de la concurrence qui ne peut en être séparée ». Exiger que la concurrence repose sur des moyens personnels et non matériels, c'est « poser le postulat

moral que la concurrence et les conditions dont elle dépendaient des effets autres que leurs effets inévitables » (p. 242). En résumé, dans la concurrence, la personnalité est elle-même un accident, et l'accident est une personnalité : « Les moyens qui, nécessaires à la concurrence, sont indépendants de la personnalité, ce sont les conditions de production et de commerce des personnes mêmes qui, à l'intérieur de la concurrence, apparaissent vis-à-vis des personnes comme une force indépendante, comme des moyens donnés par accident aux personnes » (p. 242). Stirner, fidèle à l'idéologie, croit que les hommes peuvent se libérer de ces forces en « libérant » leur tête des *représentations* qu'ils se font de ces forces, ou plutôt des contre-façons philosophiques ou religieuses de ces forces. Mais c'est là de l'idéalisme, et le déterminisme historique désormais bien établi présente un tout autre tableau du passé et de l'avenir de la concurrence. Sans vouloir anticiper ici sur les analyses du *Capital* et les développements ultérieurs de la société bourgeoise, il suffit de rappeler que la concurrence, génératrice de crises économiques bien définies, s'est vue entravée peu à peu et débordée par la construction de monopoles, eux-mêmes intérieurs au monde de la concurrence, et que l'Etat bourgeois en a été sérieusement transformé ; mais dans ce processus, la philosophie stirnérienne de la personne et de l'Etat n'a rien eu à faire.

14. *La révolte* (Die Empörung).

La révolte est chez Stirner, dit Engels, l'union de la sentimentalité et de la rodomontade. Mais c'est surtout un grand mot. Armé de ce mot, l'homme se targue d'entrer en lutte avec le sacré, l'ancien monde, et entre enfin dans le nouveau monde de l'égoïste. La révolte donne la clé de la future « association » qu'Engels va examiner ensuite. La révolte stirnérienne s'oppose ainsi à la révolution, qui ne ferait que remplacer les institutions par d'autres institutions. La révolte, elle, est le sursaut perpétuel du moi égoïste, qui n'accepte rien que sa propre jouissance. En soi, elle est la dénonciation du respect envers *le sacré*, même si cette dénonciation entraîne des conséquences politiques. Cette distinction entre la révolte et la révolution peut paraître quelque peu puérile. Pourtant, elle a retenu l'attention d'Engels, et on la retrouvera au cours de la polémique

de Marx contre Proudhon puis Bakounine (1), et plus tard chez Plekhanov et Lénine dans leur discussion avec l'anarchisme et les courants petits bourgeois dans le mouvement ouvrier. Et l'on voit que dès 1846, Engels et Marx avaient exactement dégagé à propos de Stirner ce qui différencie leur conception de l'action révolutionnaire de celle de la « révolte » (2). Pour eux, la révolution est avant tout le mouvement vers le pouvoir d'une classe économiquement et socialement ascendante, progressive, qui est la seule classe pleinement révolutionnaire. Dans ce cadre, l'esprit individuel de rébellion — qui est une réalité dont les racines profondes existent dans tout comportement humain — est subordonné à un phénomène historique. C'est un accident personnel, et non « la chose même ». Chez Stirner comme chez tous les libéraux et chez beaucoup d'anarchistes, la révolte est au contraire l'essentiel, et la révolution une conséquence inquiétante. Stirner déclare sans ambage comme Proudhon, comme Saint-Simon et Fourier qui se refusent à être des « révolutionnaires » (quoique leurs systèmes fussent les symptômes visibles d'un mouvement révolutionnaire réel) que la révolution « consiste dans un bouleversement des conditions ou de l'état de choses existant, de l'Etat et de la société ; c'est donc un fait politique et social » ; au contraire, « la révolte a bien comme conséquence inévitable un bouleversement des conditions, mais n'en part pas ; elle a son origine dans le *mécontentement* (Unzufriedenheit) *des hommes à leur propre endroit* ».

(1) Marx a noté que Bakounine « n'a fait que traduire l'anarchie de Proudhon et de Stirner en Tartare inepte ». (« Notes sur l'Etat et l'anarchie de Bakounine », cf. K. MARX et F. ENGELS. *Contre l'anarchisme*, Paris, 1935, p. 45.)

(2) Notons qu'en allemand la distinction de *Empörung* et *Revolution* est beaucoup plus nette que dans celle de *révolte* et *révolution* en français ou en anglais. Bien des mouvements désignés comme « révolte » en France (par ex. la révolte des canuts lyonnais en 1831) étaient d'authentiques mouvements révolutionnaires. En Angleterre, la Grande Révolution contre Charles 1^{er} s'appelle « Great Rebellion ». La rébellion fait la transition entre la révolte et la révolution. Dans l'avant-propos de l'*Idéologie allemande*, Marx écrit : « Révoltons-nous contre cette domination des idées », (Rebellieren wir.) pour se moquer de Stirner. La parenté de Stirner et de Proudhon était évidente. Le 11 août 1851, Engels écrit à Marx à propos de l'*Idée générale de la révolution au XIX^e siècle* : « que, depuis 1847, Proudhon ait si parfaitement réalisé la transition de Hegel à Stirner, c'est également un progrès. Et tu viendras encore me dire qu'il ne comprend pas la philosophie allemande, quand il en expérimente sur sa propre personne la dernière phase de décomposition ! »

La révolte est un soulèvement (*Erhebung*) des individus, une *montée* (*Emporkommen*) qui ne tient aucun compte des institutions qui en résultent. La révolution a pour but la création d'organisations nouvelles, tandis que la révolte implique le refus de ces organisations au profit d'une « organisation de soi-même », de sorte qu'il ne s'agit plus de renverser l'état de choses existant, mais de « s'élever au-dessus » : c'est un acte personnel, égoïste. Tout cela, dit Engels, n'est que la personnification de conflits moraux du type chrétien. Mais le moindre examen des révolutions et soulèvements sociaux réels montre que *l'acte politique et social et l'acte égoïste ne s'opposent pas*, à condition qu'on les considère comme le conflit de puissances réelles, et non de « concepts sacrés ». Car le mécontentement de soi-même est conditionné. Il est « ou bien le mécontentement de soi à l'intérieur d'un certain état par lequel toute la personnalité est conditionnée, par exemple le mécontentement de soi comme ouvrier, ou bien le mécontentement moral » (p. 247). Dans le premier cas, le souci personnel rejoint celui de l'état de choses existant ; dans le second, c'est l'expression idéologique de ce même état de choses, qui ne le « dépasse » nullement, et qui lui appartient aussi totalement. Si l'on veut isoler la satisfaction ou le mécontentement de soi, on n'a plus rien à faire qu'à un état d'âme qui ressortit absolument au milieu petit bourgeois, incertain, vague, fait de pieux désirs, et cachant le plus souvent l'idéologie du parvenu et de l'arriviste (content ou mécontent de la concurrence). « S'élever » au-dessus de l'état de choses existant, c'est la vieille illusion que cette situation ne dépend que de la bonne ou mauvaise volonté des gens, et non d'un mécanisme devenu étranger aux individus, et qui, lui, s'est « élevé » au-dessus des individus. Le simple fait que « nous » — les révoltés — nous organisons, fait que Stirner est bien obligé d'admettre, entraîne que « l'individu doit se laisser organiser par nous et que la révolution et la révolte se différencient donc uniquement en ce que dans l'un on le sait et que dans l'autre on se fait des illusions ». Il faut aussi se prononcer sur l'échec ou la réussite de la révolte, qui tiennent l'un et l'autre à l'état d'organisation, à des conditions qui font comprendre aux révoltés la nécessité d'une action commune, ayant ou non des motifs égoïstes, et qui sera forcément un acte politique et social. Il est d'ailleurs faux que la révolution doive toujours aboutir à des institutions politiques. C'était le

cas pour la bourgeoisie, mais tel n'est pas le but final du communisme. « Que les anciennes révolutions (surtout la Révolution française) devaient, dans le cadre de la division du travail, amener de nouvelles « institutions » politiques, cela découle de ce que nous avons dit plus haut contre Feuerbach [c'est-à-dire contre son « amour des hommes » en général] ; que la révolution communiste, qui supprime la division du travail, écarte finalement les institutions politiques, cela en découle également ; et que la révolution communiste s'opérera non d'après les « institutions sociales de talents ingénieux » (Saint-Simon, Proudhon), mais d'après les forces productives, cela en ressort aussi » (p. 251). Autrement dit, c'est la révolution progressive des formes du travail liée à tout le développement économique, qui fournit la base d'une élimination progressive des « institutions politiques » et au premier chef de l'Etat. Telle est la seule conception sérieuse de la révolution. Si l'on y renonce au profit de la « révolte égoïste », on verra qu'en dernière analyse celle-ci n'est qu'une « apologie grandiloquente du régime des parvenus ». (Parvenu = arriviste = arrivé = qui s'est *soulevé*) (1). Chaque révolté « égoïste » trouve devant lui quelque chose de parfaitement existant au-dessus de quoi il tente de « s'élever » sans se préoccuper de la situation générale. Il ne cherche à se « libérer » que de ce qui le gêne personnellement ; et à « s'approprier » (*sich aneignen*) le reste. Dans la société bourgeoise, ce n'est là qu'une simple manifestation de la concurrence : l'ouvrier tisseur qui « s'élève » au rang de fabricant se libère de son métier et le quitte, et le révolté qui « réussit », sans souci de la marche du monde, demande simplement aux autres, avec une belle hypocrisie morale, de devenir à leur tour des parvenus. La philosophie de la révolte devient ainsi la philosophie bourgeoise de « l'ascension sociale » et du succès dans la lutte concurrentielle. Le tout est de savoir s'y prendre, ou plutôt « prendre » tout simplement, puisque Stirner nous explique que la propriété de l'égoïste va jusqu'où s'étend son pouvoir, et que la plèbe n'existe que parce qu'il y a des gens qui croient que « prendre » est un péché, un crime, vu le respect dû au sacré. Prends et jouis ! voilà le grand mot d'ordre creux de Stirner : qui revient dans la réalité à maintenir la

(1) Parvenu, *Emporkömmling*, *Emporgekommen*, *Empörer*.

richesse bourgeoise telle qu'elle est, en en changeant seulement le propriétaire au lieu d'en transformer la nature. Dépouiller le banquier, demande Engels ? Mais « la fortune du banquier n'est fortune que dans le cadre des conditions existantes de production et de commerce et ne peut être conquise que dans le cadre des conditions de cet état de choses et par les moyens qui y ont de la valeur » (p. 256), c'est-à-dire par le vol ou la concurrence : belle révolte, où « l'acte pur de l'égoïste d'accord avec lui-même » finit dans un malentendu malpropre ! (1).

Et Stirner termine son paragraphe sur la révolte en faisant parler les valets de ferme révoltés au propriétaire foncier. Que lui réclament-ils ? Un salaire plus élevé pour une valeur réelle de leur travail ; quant au propriétaire, on lui paiera aussi seulement son travail à sa valeur. Mais comme on ne nous apprend rien sur cette valeur, nous constatons simplement que les valets de ferme « ne se proposent pas de changer en quoi que ce soit les conditions de production et de commerce existantes, mais d'arracher simplement au propriétaire foncier ce qu'il dépense de plus qu'eux-mêmes » (p. 263). Les braves valets de ferme révoltés s'imaginent selon Stirner qu'un « *turn-out* », une grève, une coalition momentanée des bonnes intentions leur suffira à mettre le propriétaire à la raison. Ils devraient savoir que le prix de leur travail « dépend de la situation du marché du travail et non pas de la révolte morale de quelques valets de ferme ayant fait des études » (2). Engels en profite pour insister sur l'insuffisance du « *turn-out* » (grève) comme moyen de révolution des conditions sociales : celles-ci ne peuvent être qu'une partie subordonnée de l'action ouvrière, parce qu'un groupement plus général des ouvriers conduit à d'autres formes de mouvement plus radicales, les formes politiques, et qu'on ne peut représenter la caricature stirnérienne du *tun-out* petit-bourgeois comme la forme ultime et suprême de la lutte universelle.

(1) Même réflexion de Marx dans *Ueber Feuerbach* (VI, 237) sur « prendre » et la conquête comme conception des collisions dans l'histoire. Après avoir pris, il faut produire, et les conquérants ne réussissent que s'ils sont au niveau de leur conquête. Cette critique vise Guizot, Augustin Thierry et leur école, que développera Gobineau.

(2) Ici encore l'expression d'Engels n'est pas mûre. Le salaire n'est pas déterminé par l'offre et la demande ; seules ses fluctuations dépendent, dans une certaine mesure, du marché du travail.

15. *L'association.*

La dernière partie de Saint-Max est traitée assez brièvement par Engels. Elle concerne « l'association », qui est l'élément « positif » de la construction de Stirner. Tout ce qu'Engels avait à dire ici, il l'avait déjà développé dans les parties critiques antérieures, et nous en retiendrons surtout deux ou trois analyses particulièrement approfondies touchant la théorie de l'exploitation, et la jouissance comme but de l'association.

La critique de « l'association », c'est au fond la critique d'une « utopie », d'un système dogmatique, le contraire de ce qu'est le communisme comme parti politique et mouvement ouvrier. On y retrouve donc certains éléments des objections faites par Marx et Engels à Owen, Fourier ou Cabet, mais ces objections atteignent ici un système platelement petit bourgeois, et non un projet partant d'une critique sérieuse des « conditions existantes ». On y trouve aussi déjà certains traits de la polémique que Marx engagera contre Proudhon dès l'année suivante, comme plus tard contre Lasalle. Mais l'association de Stirner n'a pas le mérite d'exprimer des besoins sociaux réels, même travestis en « systèmes ». Ce n'est qu'une façade pour les revendications philosophiques de « l'égoïste », et il lui arrive ce qui était à prévoir : « l'idéologie » la plus radicale n'arrive à rien de mieux qu'à reconstruire péniblement le monde social existant. En prenant quelques exemples (la propriété foncière, l'organisation du travail, l'Etat) Engels montre brièvement que les recettes « égoïstes » de Stirner masquent mal un mauvais replâtrage des principes de la société bourgeoise, ou même un retour en arrière.

1. *La propriété foncière.* Stirner propose de faire de l'association le propriétaire du sol, comme dans une sorte de coopérative, de « bien commun ». L'individu ne sera plus propriétaire, ni bien entendu l'Etat sacré. C'est une sorte de commune anarchiste, où chacun cultivera une partie comme un salarié. C'est au fond une propriété familiale ou féodale, et Stirner ne se soucie nullement des conditions techniques et sociales de l'agriculture, du mode de production. « Tout son plan d'organisation de la production foncière n'a que le *seul but* de nous ramener, par un détour historique, au bail héréditaire et au bien de famille » (IX, 8).

2. *L'organisation du travail.* Quant à l'organisation du travail en général, Stirner est tout aussi peu novateur. Il introduit une distinction entre le travail « que d'autres peuvent faire pour nous », utilitaire, humain, et le travail « égoïste », « unique », celui que seules certaines dispositions innées de l'individu lui permettent de réaliser. L'être humain doit donc se partager entre un travailleur à tout faire (basses besognes) et une noble activité, c'est-à-dire perpétuer la doctrine bourgeoise du dimanche, dont nous avons déjà parlé. C'est là un point sur lequel Engels s'étend un peu, car toute la théorie des capacités et des rapports du travail est à la base de la conception marxiste de l'évolution sociale future (communisme). Si les hommes, dit Stirner, doivent s'entendre pour réaliser en commun les travaux indispensables (utiles), c'est pour pouvoir user du reste du temps comme « uniques », pour leur jouissance personnelle. Et un impôt ne pourra être prélevé que sur la partie « commune » du travail, non sur la partie « unique ». Il faut entendre par là que, comme « unique », l'individu peut réclamer le prix qu'il veut de son œuvre, de son activité, tandis que comme « homme », il doit accepter les tarifs d'un contrat moyen. Il y a donc une séparation du travail « humain » (commun, utile) et du travail « unique » qui suppose une scission dans l'individualité, un partage entre le travail commun (dont le temps serait réduit) et le temps consacré à la culture de l'égoïsme unique. Économiquement, on établira une taxe pour le travail humain en marchandant un supplément de salaire pour le travail unique. Ce supplément de salaire lui-même se décompose en supplément pour « l'exécution unique du travail humain, et un autre pour l'exécution unique du travail unique ». Engels estime que tout ce plan brumeux ne dépasse pas la loi de l'offre et de la demande, la concurrence, etc... La loi suivant laquelle Stirner détermine le prix des ouvriers qu'il déclare uniques, par exemple la danseuse unique, le médecin ou l'avocat hors pair, est déjà expliquée par A. Smith, et certains économistes se sont appuyés sur cette loi (la rareté) pour expliquer les hauts salaires du travail improductif et le bas salaire des journaliers, et en général l'inégalité des salaires. Cette division du travail humain et unique, c'est tout simplement celle du travail manuel et intellectuel, du travail mécanique de l'industrie et du travail ou de la production artistique ou scientifique. Stirner donne bien entendu comme exemple (et cela se fait toujours de

la même façon jusqu'à maintenant) les productions des peintres ou des musiciens, rares et uniques, pour expliquer leur valeur exceptionnelle (1). Mais comme l'indique Engels, cela suppose que l'artiste est un producteur spécialisé, et à qui des dons innés ne permettent que cette production, tandis que l'ouvrier manuel est cloué à ses propres capacités innées. Les prétendus organisateurs du travail « veulent organiser l'activité totale de tout individu, alors que c'est précisément chez eux qu'il est fait une distinction entre le travail directement productif, qui doit être organisé, et le travail non directement productif » (p. 14). Leur idée n'est pas que chacun puisse travailler à la place d'un Raphaël, s'il en a le goût, mais que chacun qui se sent l'étoffe d'un Raphaël puisse se développer librement. Ils ne voient que le développement de l'individu isolé, sans comprendre que Raphaël, Vinci ou le Titien ne produisaient pas indépendamment de la division du travail de leur temps, ni isolément. « Raphaël, comme n'importe quel autre artiste, était conditionné par les progrès techniques de l'art faits avant lui, par l'organisation de la société et la division du travail dans sa ville, et enfin par la division du travail dans tous les pays avec lesquels sa ville était en relations. Qu'un individu tel que Raphaël développe son talent, cela dépend entièrement de la demande, qui dépend à son tour de la division du travail et des conditions de culture qui en sont résultées pour les hommes. » Même dans la société bourgeoise, le travail intellectuel est de plus en plus collectif, bien que la division du travail impose toujours un certain isolement. Ce qu'il faut atteindre, dans le communisme, c'est un état où la division du travail ait disparu, où chacun puisse faire de la peinture lorsqu'il le désire, même si elle n'est pas « géniale ». Le communisme ne vise pas à développer des talents unilatéraux, même exceptionnels, mais à donner à des talents multiples (c'est-à-dire non déterminés par la division du travail) l'occasion de s'exprimer. Car en définitive *le communisme veut supprimer le travail* (et donc la division du travail) et non le particulariser, même comme « travail unique ». La concentration exclusive du talent artistique dans les individus, dit Engels, et par

(1) *Le Capital* donnera une explication scientifique de ce fait. Les productions « uniques » au sens littéral, telles que les œuvres d'art, ne sont pas reproductibles, et n'ont donc pas de valeur sociale ; elles ont cependant un prix sur le marché, qui ne dépend alors que de la demande.

suite sa suppression dans la grande masse, est la conséquence de la division du travail. Si même dans certaines conditions sociales chacun était un peintre distingué, cela n'excluerait nullement que chacun fut en même temps un peintre original, de sorte qu'ici encore la distinction entre le travail « humain » et le « travail unique » aboutit à une simple absurdité. Dans une organisation communiste de la société, l'artiste, en tout cas, n'est plus soumis à la limitation locale ou nationale qui résulte uniquement de la division du travail, ni à tel art déterminé, en sorte qu'il exprime déjà suffisamment la limitation de son développement professionnel et sa dépendance de la division du travail. Dans une société communiste il n'y a plus de peintres, mais tout au plus des hommes qui, entre autres choses, font aussi de la peinture » (p. 16).

3. *L'argent*. « L'association » maintient l'argent, la monnaie, car c'est un bon moyen d'échange. Par là même il maintient le système bourgeois tout entier, et introduit toutes les autres déterminations économiques de l'argent, le salariat, le système des classes, etc... Mais Stirner ne s'en rend pas compte et s'imagine que l'argent est un moyen d'échange abstrait, une comptabilité, indépendante des conditions de la production et du commerce. Et en même temps il avoue que l'argent n'est rien, que c'est la puissance d'en acquérir qui est tout. A la devise bourgeoise : tu as autant de valeur que tu as d'argent, Stirner donne un nouveau sens : tu as autant d'argent que tu as de valeur, ce qui ne change rien à la chose et introduit simplement l'apparence de la puissance personnelle, « et exprime l'illusion bourgeoise la plus triviale que, si quelqu'un n'a pas d'argent, c'est sa propre faute ». Ce que Stirner ne sait pas, c'est que l'argent-métal est une marchandise déterminée comme toutes les autres « par le coût de production, c'est-à-dire par le travail » (1), et que d'ailleurs il est de plus en plus confiné dans des coffres et remplacé comme moyen de circulation effectif par les billets, traites, et papiers divers.

4. *L'Etat*. Quant à l'Etat, Stirner qui en a fait son principal ennemi ne peut que le reconstituer dans l'associa-

(1) La formule est trop générale. Le coût de production contient autre chose que le travail direct, à savoir les matières premières, l'outillage, l'amortissement, etc...

tion, comme il fallait s'y attendre. Si l'on retrouve dans l'association, derrière des formules libertaires, la réalité des rapports de la société bourgeoise, il faut aussi y retrouver l'Etat, puisque l'Etat est l'instrument de la bourgeoisie et non le maître sacré de la bourgeoisie, comme le croient Stirner, Proudhon et beaucoup de libéraux. Nous avons déjà examiné ce passage.

16. Philosophie et religion de l'association.

Reste à examiner quelques grands thèmes de la « religion » et de la « philosophie » de l'association, qui donnent à Engels l'occasion de revenir sur des questions fondamentales : théorie de l'utilité et de l'exploitation, conditions de classe et jouissance, opposition de l'humain et de l'inhumain.

Revenons une fois de plus sur *la propriété*. Cette fois il s'agit de *Eigentum*, des choses dont je suis propriétaire dans l'association. Comme Stirner repousse l'idée « des communistes » que la communauté ou la société doit être propriétaire, c'est l'égoïste qui doit l'être ; seul il peut l'être pleinement et « absolument », et comme « je » vis dans l'association, « je suis propriétaire et je ne fais que m'entendre avec d'autres sur ma propriété ». Il s'agit donc de « s'entendre », de s'accorder, car « la propriété d'un autre ne sera sa propriété légale et légitime que s'il te convient que ce soit sa propriété ». Tout dépend donc de *l'entente*, qui devient la machination suprême de l'association. Chez Kropotkine, « l'entraide » prendra un sens plus acceptable que l'entente chez Stirner, car chez celui-ci il s'agit d'une simple *phrase*, alors que Kropotkine s'est efforcé de rechercher dans le monde empirique de la vie, de la Société et du travail des manifestations de cette entraide, c'est-à-dire de la coopération. Chez Stirner, tout rapport, « qu'il soit dû aux conditions économiques ou à une contrainte directe, est considéré comme un « rapport d'entente » (*Verständigung*, compréhension). Mais comme Stirner nous dit en même temps que chacun ne doit pas « respecter » la propriété d'autrui, mais la considérer (*ansehen*) comme sa propre propriété, il en résulte que cette entente est un contrat précaire. L'autre ne possède que ce qu'on lui concède, et jusqu'au jour où l'on a la force de le lui enlever ; on ne « s'entend » donc qu'avec la réserve tacite de rompre l'accord à la première occasion. « Ce que je cherche dans

ta propriété, dit Engels, ce n'est [donc] pas la tienne, c'est la mienne ; comme chaque moi peut en faire autant, l'on y voit « le général », et l'on en revient ainsi à l'interprétation que la philosophie allemande donne de la propriété ordinaire. »

Quant aux *moyens* (*Vermögen*) d'arriver à l'association ainsi conçue, nous les connaissons déjà : c'est l'adjuration : « Que chacun de vous devienne un moi tout-puissant ! » et « Tout ce que tu peux, voilà ta fortune » — Sésame de l'Unique. Le jeu de mots ici, c'est que *Vermögen* signifie à la fois le moyen et la fortune. En somme, on demande cette absurdité, que mes moyens (*Vermögen*) produisent quelque chose de tout à fait autre que le produit particulier de ces moyens, « à savoir un produit dépendant des conditions étrangères non soumises à ma puissance » (la fortune, *Vermögen*).

La clef de cette bizarre dialectique (qui grossièrement est la suivante : toute chose est bonne pour en faire de l'argent), Stirner la trouve dans *l'utilité* mutuelle. Mais sans s'en douter, il présente ici sous une forme mystifiée une théorie de l'exploitation, l'utilitarisme, qui a eu un sens autrement précis entre les mains de la bourgeoisie durant les siècles précédents (1).

« Vous vous comportez, déclare Stirner, en égoïstes, quand vous vous considérez les uns les autres ni comme possédants, ni comme gueux ou ouvriers, mais comme une partie de vos moyens, comme sujets utilisables (*brauchbar*). » Il veut que l'on prenne les gens comme tels, et non comme propriétaires. Dans ce cas, leur rapport d'entente est un rapport d'utilité. Mais ce n'est là qu'une paraphrase de la vieille théorie de l'exploitation mutuelle, au nom de l'utilité mutuelle, théorie complètement développée par Bentham, et déjà expliquée par Hegel comme dernier aspect de l'*Aufklärung* (dans la *Phénoménologie*). Cette théorie résout tous les rapports en une abstraction métaphysique de l'utilité qui mystifie les rapports pratiques de la bourgeoisie du XVIII^e siècle, ceux de l'argent et du commerce. Elle est née avec l'économie politique elle-même, chez Hobbes et Locke, à une époque où la bourgeoisie anglaise s'affirmait comme puissance politique. Mais elle ne prit un

(1) La critique de l'utilitarisme que va faire Engels est certainement inspirée de la critique de Bentham par les Saint-Simoniens. Cf. en particulier, *Exposition de la doctrine...*, p. 311.

caractère philosophique idéaliste achevé que chez Helvetius et d'Holbach, chez qui l'utilité mutuelle est le fondement de toute vie sociale, comme rapports personnels d'altruisme, d'amour du prochain. Les rapports d'extériorisation se doublent d'un rapport spécial d'utilisation réciproque ; les rapports entre hommes d'un rapport entre les bourgeois et les autres hommes. « Chez d'Holbach, toute manifestation de l'activité des individus est représentée par leur rapport réciproque d'utilité et d'utilisation, par exemple parler, aimer, etc... Les rapports réels qui sont présumés ici sont donc... des manifestations déterminées de propriétés déterminées des individus. Mais ces rapports ne doivent pas avoir la signification qui leur est propre, mais être l'expression et la représentation d'un tiers rapport, qui leur est substitué, du rapport d'utilité et d'utilisation. Cette paraphrase ne cesse d'être absurde et arbitraire que lorsque ces rapports sont considérés par les individus non pour eux-mêmes, comme des déguisements non pas de la catégorie utilisation, mais d'un troisième but réel, d'un rapport qui s'appelle le rapport utilitaire. La mascarade dans le langage n'a de sens que si elle est l'expression consciente ou inconsciente d'une mascarade réelle. Dans ce cas, le rapport utilitaire a un sens tout à fait déterminé, à savoir que je me rends service à moi-même et que je fais tort à autrui (*exploitation de l'homme par l'homme*) ». Un seul rapport est réel aux yeux des bourgeois, le rapport d'exploitation, auquel le rapport d'utilité sert de paravent ; et l'argent est l'expression matérielle de ce rapport ambigu utilité/exploitation. « La théorie de d'Holbach est donc l'illusion philosophique, historiquement fondée, au sujet de la bourgeoisie qui naissait justement en France et dont le désir d'exploitation peut encore être expliqué comme le désir caressé par les individus de se développer pleinement dans un commerce réciproque libéré des anciennes entraves féodales » (p. 46). Cette proclamation théorique était donc un progrès, elle donnait une conscience nouvelle au système de l'exploitation ; elle était un « éclaircissement profanatoire sur la fraternité religieuse, patriarcale, politique et intellectuelle qui unissait la féodalité pour l'exploitation ». Chez des écrivains comme Locke cette théorie est encore liée à un contenu économique, mais déjà chez Helvétius et Holbach elle prend une teinte plus abstraite, générale, en lui retirant une partie de son contenu économique positif. Ce qui était constaté comme un fait devient un système

philosophique (1). Plus tard, l'utilitarisme retrouva chez Bentham et Mill un contenu économique explicite ; mais ce n'était plus celui de la bourgeoisie militante et progressive ; la bourgeoisie était alors triomphante et satisfaite. Au XVIII^e siècle, ce sont plutôt les physiocrates qui ont développé la théorie de l'exploitation, le contenu économique de l'utilitarisme négligé par Helvétius et d'Holbach ; mais le développement encore insuffisant de l'industrie les avaient incités à voir dans la propriété foncière et le travail agricole le fondement de la vie économique et sociale. Ce n'est que chez Bentham que l'on trouve fondus dans l'utilitarisme la totalité des nouveaux rapports, économiques, sociaux, industriels et moraux de la bourgeoisie. « La méthode utilitaire avait de prime abord le caractère de la théorie d'utilité générale ; mais ce caractère n'eut de contenu qu'avec l'introduction du rapport économique, spécialement de la division du travail et de l'échange. Dans la division du travail l'activité privée de l'individu devient d'utilité générale ; l'utilité générale de Bentham se ramène à celle qui existe en somme dans la concurrence. L'introduction des rapports économiques de rente foncière, de profit et de salaires y fit entrer les conditions déterminées d'exploitation des différentes classes, le genre de l'exploitation dépendant de la situation sociale des exploitants. Jusque-là la théorie utilitaire pouvait se rattacher à certains faits sociaux déterminés ; mais quand elle va s'occuper maintenant du mode d'exploitation, elle ne trouve plus que des phrases de catéchisme » (p. 52).

Chez Stirner, la théorie utilitariste abandonne toute connexion apparente avec les rapports économiques réels ; elle est le voile qui cache, comme usage mutuel des égoïstes, le système d'exploitation existant, et flatte la conscience bourgeoise qui se croit assez habile pour utiliser et exploiter indéfiniment le monde à ses propres fins. Alors que la doctrine « sociétaire » de Fourier, le « socialisme » de Saint-Simon, et même les associations de Proudhon ont pour fondement une critique profonde de la société bourgeoise (propriété privée, concurrence, etc...) et rejoignent ainsi les investigations de l'économie politique, « l'association » des égoïstes de Stirner est une simple mascarade philosophique où le mouvement ouvrier n'a rien à puiser.

(1) A vrai dire, cette opposition est un peu systématique. Locke avait déjà bâti toute une philosophie dans ses *Essays*.

Nous avons noté quel genre « d'entente » fonde chez Stirner l'association : une entente entre égoïsmes rivaux, un équilibre des puissances individuelles qui se concèdent mutuellement une propriété temporaire, ce qui fut plus tard, au moins dans l'intention, la « commune anarchiste ». Comme chez lui l'Etat et le Moi sont les deux pôles de la représentation, l'association n'est qu'un compromis entre l'irrespect dû au premier et les exigences du second. « Dans la communauté, dit Stirner, je ne vois absolument pas autre chose qu'une multiplication de ma puissance. » De sorte qu'une communauté, une association, « ne peut être maintenue qu'aussi longtemps qu'elle est ma force multipliée. D'où il résulte que dès qu'une communauté a tendance à se reformer en Etat, en institution sacrée, le Moi doit se briser, et elle se disperse à nouveau. C'est donc un groupement toujours précaire, qui ne doit jamais devenir une société cristallisée, une « idée fixe » ; elle est « l'action incessante de se réunir » ; un état de révolte, de dissolution latente. Pratiquement, les associations sont alors des groupements d'intérêts passagers ; des clubs de buveurs de bière ou des sociétés par actions, dit Engels (1). C'est d'ailleurs là une fois de plus une mauvaise paraphrase de Fourier, et de ses phalanstères et groupes de travail et de jeu. Mais chez Fourier, la constitution en groupes volontaires présuppose une transformation radicale de la société bourgeoise et une critique sans pitié de ses formes d'association réelles, alors que chez Stirner il s'agit d'une reconstitution petite bourgeoise de la société présente, avec ses catégories économiques et ses types propres de distractions.

Chacun, croit-il, pourra jouir ainsi non au détriment des autres, mais en fonction de sa puissance individuelle et de ses propres désirs. Or, comme la *jouissance personnelle* est le fin mot de la philosophie stirnérienne, mais aussi le sens final du communisme, il faut savoir de quoi l'on parle à ce propos. Le plaisir, la jouissance (*Genuss*), l'esprit de consommation et de luxe, doivent être analysés historiquement. La philosophie qui prêche la jouissance, le plaisir, est aussi vieille que la philosophie (aux Indes et en Afrique,

(1) On pourrait aussi rapprocher de l'association stirnérienne ce que la « psychologie sociale » et la sociométrie appellent des micro-organismes, groupes de sympathies, clubs, réunions passagères ou durables de condisciples, foules diverses, que l'on prétend étudier scientifiquement dans leurs fluctuations ou leur structure momentanée.

par exemple). Mais elle ne fut jamais autre chose « que le langage spirituel de certains milieux sociaux ayant le privilège de la jouissance », tout comme la morale est d'abord la morale des classes puissantes. Mais « abstraction faite de ce que le mode et le contenu de cette jouissance étaient toujours conditionnés par toute la forme du reste de la société et souffraient de toutes ses contradictions, cette philosophie devint de la simple *phrase* dès qu'elle revendiqua un caractère universel et se proclama la conception de la vie et de la société dans son ensemble ». Comme cette ambition était impossible dans tout régime d'exploitation de l'homme par l'homme, cette philosophie ne faisait qu'excuser la société existante, et finit même par déclarer que l'ascétisme involontaire était aussi un plaisir. C'est sur les ruines de la féodalité que la noblesse et la bourgeoisie avaient élaboré cette philosophie en Europe. Dans la noblesse, ce langage se limitait encore entièrement à cet état et à ses conditions d'existence ; dans la bourgeoisie, il prit un caractère général et s'adressa à tout individu sans distinction, « si bien que l'on fit abstraction des conditions d'existence de ces individus et que la théorie du plaisir fut transformée en une doctrine morale fade et hypocrite » (1).

La noblesse abattue par la bourgeoisie devint dévote et religieuse après avoir été libertine, et la bourgeoisie dressée contre son nouvel opposé, le prolétariat, devint morale, rigoureuse ou hypocrite. Chez elle comme chez les nobles, la jouissance prit une forme économique bien délimitée, le luxe. Au moyen âge, les plaisirs étaient classifiés et codifiés selon les états et les conditions particulières. La bourgeoisie les généralisa selon les classes sociales ; ils se modelèrent « sur les matières que cette classe avait produites à ses différents degrés de développement et empruntèrent aux individus ainsi qu'à la subordination continuelle du plaisir à l'acquisition de l'argent le caractère ennuyeux qu'elles ont encore de nos jours » — cet ennui contre lequel Stendhal protesta si vigoureusement en faisant appel aux passions violentes de la Renaissance. Quant au prolétariat, étant donné le long temps de travail qui poussait au maximum le besoin de jouissance, et la restriction qualitative et quantitative des jouissances accessibles au prolétaire, ses plaisirs « prirent leur forme grossière actuelle ». En somme, les

(1) Des variantes existent chez les « Epicuriens » du XVII^e siècle, les libertins, puis La Mettrie, Helvetius.

jouissances de tous les états et classes ont été jusqu'à présent puérides, épuisantes ou grossières « parce qu'elles étaient toujours séparées de toute l'activité vitale, du contenu réel de la vie des individus ». Il y a donc un rapport courant entre les jouissances possibles et permises, les conditions de classe et les conditions de production et de commerce, et ce rapport ne put être critiqué à fond que lorsque l'opposition entre la bourgeoisie et le prolétariat eut engendré des idées communistes et socialistes. Cette critique équivaut à la condamnation de toute morale, que ce soit celle de l'ascétisme ou celle du plaisir. En somme, la suppression des rapports d'exploitation doit supprimer aussi les critères moraux et psychologiques traditionnels du plaisir et de la souffrance, du bien et du mal. La « jouissance » comme expression de l'être désentravé, dépourvu d'adversaires, est autre chose que la satisfaction de besoins limités, que le plaisir forcément borné même s'il est aigu. Il ne s'agit donc pas du remplacement d'une morale par une autre, comme le croit encore Stirner, qui laisserait peu ou prou en l'état les conditions existantes. Stirner ne trouve d'ailleurs rien de mieux pour dépasser la philosophie libertine du plaisir, que de la *diviniser*. La philosophie du plaisir des Français du XVIII^e siècle dépeignait au moins sous une forme spirituelle une vie gaie et aventureuse réelle, tandis que toute la frivolité de Stirner « se borne à des expressions telles que « consommer », « dissiper », à des images telle que « la lumière », etc... où le petit bourgeois rêveur fait des largesses idéales et divines avec ce qu'il ne possède pas ». C'est que pour lui, la grande affaire est toujours de mettre en cause *le sacré*, par conséquent d'opposer immédiatement une morale de la jouissance personnelle, irrespectueuse de tout, à tout idéal, mission, vocation, qui fait retomber l'individu sous l'emprise du sacré.

Mais voyons un peu ce que c'est qu'un *idéal* après avoir déjà examiné ce qu'est une vocation. Engels lui voit quatre aspects possibles : 1) la représentation des tâches révolutionnaires matériellement prescrites à une classe opprimée, c'est-à-dire un programme ; ou 2) de simples paraphrases idéalistes, ou encore l'expression consciente adéquate des modalités par lesquelles les individus manifestent leur activité rendue indépendante par la division du travail ; ou 3) l'expression consciente de la nécessité où se trouvent individus, classes ou nations de défendre à tout moment leur position par une activité nettement déterminée, ou 4)

l'expression idéale dans la loi, la morale, etc... des conditions d'existence de la classe dirigeante, qui prend la forme de vocations, missions, etc... et que l'on oppose comme norme aux écarts des individus, ou comme moyen moral de leur domination. Autrement dit, l'idéal correspond à des représentations diversement conditionnées que les hommes se font d'eux-mêmes comme fin, tantôt de certains groupes d'hommes, tantôt de « l'homme » en général. Mais Stirner déduit de là qu'il se produit une collision entre les hommes et leur *représentation* de « l'homme », et que c'est à cette collision qu'il faut mettre fin, sans comprendre que cette représentation est produite par des conditions matérielles déterminées ; c'est aussi pourquoi Stirner se livre à une vaine critique de la « théorie matérialiste des circonstances », sans comprendre ses rapports avec l'expression d'un idéal concret. Ce qui détermine l'activité humaine, d'après lui, c'est *l'impulsion*, la force manifestée et non les conditions : « on peut d'une pierre faire jaillir du feu, mais sans choc il ne sort pas d'étincelles » (1). Les circonstances ne sont que ce qu'en font « le propre gré », la force extériorisée par le moi — la volonté impulsive. Et s'il en est ainsi, c'est que l'individu naît ce qu'il est ; il est artiste ou poète-né, ou un imbécile-né : « ce qu'un homme peut devenir, il le devient ». Nous avons ici, par opposition à la théorie matérialiste des circonstances, une théorie de la prédestination, de la « naissance », et même du racisme. Car si l'individu est né pour quelque chose, et que sa propre impulsion l'y pousse, c'est là d'après Stirner un fait d'expérience naturelle, zoologique. L'appartenance à l'espèce implique des différences individuelles dans toutes les espèces animales, et ces différences sont immuables dans l'individu-né comme les propriétés générales de l'espèce elle-même. Ainsi, Stirner « commence par attribuer à l'espèce la division du travail en la rendant responsable du fait que certains sont poètes, d'autres musiciens, d'autres maîtres d'école ; il lui attribue en second lieu les défauts physiques et intellectuels de la « classe la plus nombreuse de l'humanité » et la rend responsable du fait que, sous le règne de la bourgeoisie, la majorité des individus soient pareils à lui. A suivre ses opinions sur les imbéciles-nés, la propagation de la scrofule devrait s'expliquer par le fait que « l'espèce » trouve un

(1) Engels fait remarquer que l'exemple est matériellement stupide, car l'étincelle jaillit de l'acier qui frappe la pierre, et non de la pierre.

plaisir particulier à faire constituer par les scrofuleux-nés la « classe la plus nombreuse de l'humanité ». Même « les matérialistes les plus ordinaires et les médecins les plus ordinaires avaient dépassé ce point de vue longtemps avant que l'égoïste d'accord avec lui-même eut reçu de « l'espèce », de la « défaveur des circonstances » et de « l'impulsion », la « vocation » de débiter devant le public allemand » (p. 73). Ramenant tout à l'individu réduit à lui-même, « né » tel qu'il doit devenir, Stirner est bien obligé de s'expliquer le rabougrissement, la mutilation, l'unilatéralité des individus comme une conséquence du simple processus naturel de la procréation. « Il ne pense pas le moins du monde que la capacité de développement des enfants se règle sur le développement des parents, et que, dans toutes les conditions sociales passées, ces rabougrissements ont eu une origine historique et peuvent être supprimés également pour des causes historiques. *Même les différences naturelles des espèces, telles que différences de race, etc... peuvent et doivent être historiquement supprimées.* » En précurseur de l'eugénisme, Engels ajoute en effet que Stirner a peut-être entendu dire que l'on peut améliorer les races animales et produire, par le croisement, des races absolument nouvelles « plus parfaites aussi bien pour la jouissance des hommes que pour leurs jouissances personnelles » (1). Pourquoi n'en tirerait-on pas une conclusion applicable aux hommes ?

Stirner fulmine bien contre *l'espèce (Gattung)* comme sacré (2). Mais il y croit, tout comme il maudit l'Etat en y croyant fermement. En effet, cet apôtre de l'individu « unique » nous apprend déjà que l'espèce produit la division du travail et les « rabougrissements (*Verkrüppelungen*) survenus dans les conditions sociales passées, et cela de telle façon que l'espèce avec ses produits est conçue comme quelque chose d'immuable en toutes circonstances, d'indépendant du contrôle des hommes ». Elle produit donc aussi les aptitudes (*Anlagen*) physiques et intellectuelles, c'est-à-dire l'existence immédiate des individus, et en germe la division du travail (bien que Stirner écrive naïvement : « ce

(1) En fait, la sélection donne l'apparence de la création de races nouvelles, mais pour créer directement des races, il y faut des mutations génétiques.

(2) Et là, il critique la conception de « l'homme générique » défendue par Marx dans sa période hégélo-feuerbachienne.

que tu fais de cette aptitude, c'est la réalisation de toi-même ». En outre, l'espèce subsiste comme impulsion (*Anstoss*), par quoi Stirner entend les circonstances qui déterminent le développement de l'individu originel engendré à son tour par l'espèce, c'est-à-dire rien d'autre que cette forme mystérieuse que les bourgeois nomment la nature des choses et « au compte de laquelle ils portent tous les rapports qui sont indépendants d'eux en tant que bourgeois et dont ils ne comprennent donc pas la connexion » (p. 75). L'espèce, comme « possible humain » et « besoin humain », est aussi pour Stirner le fondement de l'organisation du travail dans « l'association » (« l'entente » dans l'espèce, par le langage ; mais justement le langage que parle un individu dépend des circonstances qui l'ont fait naître ici ou là, et non de l'espèce). Par-dessus le marché, l'histoire de l'espèce est aussi celle de toutes ses répartitions en groupement (peuples, villes, classes, etc...), de sorte qu'elle est l'histoire de l'humanité. Bref, l'espèce est tout, et pourtant Stirner découvre en même temps qu'elle est une pensée, rien. Voilà sur la base de quelle opposition interne il critique en définitive la théorie matérialiste et communiste des circonstances.

17. *L'Inhumain.*

Tout cela se couronne par la représentation définitive que Stirner se fait de l'Unique comme *non-homme* (*Un-mensch*). « Le moi [de Stirner] accomplit une métempsychose complète. Nous l'avons déjà vu égoïste d'accord avec lui-même, paysan corvéable, marchand de pensées, concurrent malheureux, propriétaire, esclave à qui l'on arrache une jambe, projet en l'air par l'action réciproque de la naissance et des circonstances... Ici, il prend congé de nous sous la forme de « non-homme » (p. 79). Stirner proclame que l'égoïste ne peut réaliser ce qu'il est de réel qu'en rejetant le concept d'homme, donc dans *l'inhumain*. Cette dernière rodomontade fournit évidemment à Engels une belle occasion d'en finir avec la conception centrale de l'homme que l'individualisme veut opposer au matérialisme historique, au communisme. Stirner trouve qu'il n'est pas du tout difficile « de dire crûment ce que c'est qu'un non-homme (un inhumain) : c'est un homme qui ne correspond pas au concept de l'humain. » Il croit avoir ainsi porté un coup fatal au concept de « l'homme », et par suite à sa condi-

tion présente. Opposer l'homme concret à son concept, dit-il, ce n'est pas contradictoire, car il faut accepter l'hypothèse que le concept de l'homme peut être séparé de l'homme et l'être du phénomène. Mais, répond Engels, Stirner présuppose réellement cette séparation qui n'est donc pas une hypothèse, parce qu'il fait à l'avance du concept de l'homme quelque chose de distinct : dès qu'il dit *concept*, il dit quelque chose de distinct de *l'existence*, comme en disant phénomène il dit quelque chose de distinct de l'être ; en quoi il parle comme tous les « idéologues ». Il ne met pas en opposition des énoncés (*Aussagen*) ; ce sont au contraire les énoncés d'une opposition. Mais s'il avait voulu placer quelque chose de concret derrière cette opposition, il aurait dû considérer les rapports réels des hommes, et non les rapports métaphysiques qu'on y substitue (homme/non-homme). « Le jugement contradictoire des philosophes, disant que l'homme réel n'est pas l'homme, est simplement dans le cadre de l'abstraction l'expression la plus universelle, la plus étendue de la contradiction universelle qui existe en fait entre les conditions et les besoins des hommes » (p. 81), qui sont les conditions poussées à l'extrême de la société bourgeoise. De même, le jugement contradictoire de Stirner sur l'individu qui est égoïste et qui ne l'est pas exprime la contradiction de fait « entre l'existence des petits bourgeois allemands et les tâches que leur ont imposées les circonstances et qui vivent en eux sous forme de pieux désirs et d'envie ». D'ailleurs, si les philosophes déclarent l'homme inhumain, ce n'est pas tant parce qu'il ne répond pas au concept de l'homme que parce que le concept qu'ils en ont élaboré n'exprime pas la vraie conscience objective de l'homme ; parce que leur concept est vide, séparé, et non une conscience réelle. Dans ce cas, dire que la représentation de la chose n'est pas la chose elle-même, ce serait une banalité qui laisse place à l'étude objective de cette représentation. Mais Stirner a besoin d'une contradiction absolue entre un concept préexistant et le réel, parce que c'est pour lui la prédominance des représentations et des concepts (le sacré) qui est la cause de tous les malheurs. Comme tous les idéologues il croit qu'il suffit de se débarrasser la tête de quelques représentations malencontreuses pour débarrasser le monde des conditions qui ont produit ces représentations. D'où sa conviction qu'en abolissant le concept de *l'homme*, on anéantit ses conditions réelles que l'on appelle aujourd'hui *inhumaines*. Pour abolir

cette inhumanité, il faut alors conceptualiser l'Inhumain, l'égoïste, l'individu, contre l'humanité, l'espèce, la société, l'État. Si bien qu'en définitive nous avons la lutte entre deux concepts achevés, alors qu'au contraire les hommes réels sont inachevés, et que les concepts qu'ils élaborent sont limités, déterminés par les conditions, par le niveau de leur émancipation, et ne correspondent donc jamais à un vrai idéal achevé. En fait, les choses se passent ainsi : « chaque fois que les hommes s'émancipaient autant que le leur prescrivait et permettait, non pas leur idéal de l'homme, mais les forces productives existantes. Mais jusqu'à présent toutes les émancipations avaient pour fondement des forces productives limitées, dont la production insuffisante pour toute la société ne rendait un développement possible que si les uns — la minorité — satisfaisaient leurs besoins aux dépens des autres — la majorité — et avaient ainsi le monopole du développement, tandis que les autres étaient, par la lutte constante pour la satisfaction de leurs besoins nécessaires, momentanément (c'est-à-dire jusqu'à la production de nouvelles forces productives) exclus de tout développement » (p. 84). Cela explique le caractère conditionné des idéaux humains qui se sont exprimés chez les anciens par la lutte entre hommes libres et esclaves, au moyen âge entre noblesse et serfs, et maintenant entre bourgeoisie et prolétariat. Cela explique en général « la façon anormale, *inhumaine*, dont la classe dominée satisfait ses besoins, et d'autre part les limites étroites dans lesquelles se développe le commerce et avec lui toute la classe dominante ; de sorte que cette limitation du développement consiste non seulement dans l'exclusion de l'une des classes, mais encore dans le fait que la classe qui exclut est elle-même dans une situation bornée et que *l'inhumain* se rencontre également dans la classe dominante ». Bref, « l'inhumain » est le produit des conditions actuelles tout comme « l'humain » ; c'en est « le côté négatif, la rébellion, non fondée sur une force révolutionnaire nouvelle, contre les conditions dominantes basées sur les forces productives existantes, la manière qui y correspond de satisfaire les besoins. L'expression positive *humain* correspond aux conditions déterminées qui dominent à un certain niveau de production, et à la manière conditionnée par elle de satisfaire les besoins, tout comme l'expression négative *inhumain* correspond à la tentation renouvelée chaque jour par ce même degré de production de nier ces

conditions dominantes et la manière qui y domine de satisfaire les besoins dans le cadre du mode de production existant ».

La critique d'Engels atteint ici, par delà Stirner, les idéologues « révoltés » de la période postérieure, et surtout Nietzsche, qui exalta aussi, sans comprendre clairement les conditions existantes, leur côté négatif, la rébellion, l'Inhumain, devenu ensuite le Surhomme (1). On trouve d'ailleurs déjà chez Stirner les incantations qui préfigurent celles de Nietzsche, dont la portée poétique est plus vaste : « J'étais l'inhumain parce que je rêvais de l'humain... Je cesse de reconnaître quelque chose au-dessus de moi... J'ai simplement été l'inhumain, je ne suis plus, je suis *l'Unique*. » Aussi ce qu'Engels dit de cet *unique* est-il fort intéressant pour comprendre le sens de Nietzsche (et d'ailleurs de bien d'autres états sociaux où l'on promouvoit un concept de « l'homme » absolument inadéquat, extérieur au niveau et à la forme des forces productives réelles).

Ce Moi comme Unique, qui défie désormais le monde (par « l'association »), qu'est-ce d'autre qu'un sujet privé de toute présupposition (*Voraussetzung*), un sujet sans objet ? Et de fait, Stirner affirme que la pensée est sa propre présupposition, c'est-à-dire qu'elle n'en a pas. A elle toute seule elle est la vraie propriété. Pourtant, si Stirner veut bien faire un moment abstraction de sa pensée, c'est-à-dire penser sa non-pensée, il reste son Moi véritable « dans le cadre des conditions générales réellement existantes ». Il se trouve ainsi débarrassé d'hypothèques dogmatiques, mais il a par contre affaire à des *présuppositions réelles*. Or, ces présuppositions réelles sont aussi les présuppositions de ses hypothèses dogmatiques qui réapparaissent avec les présuppositions réelles aussi longtemps que d'autres présuppositions réelles ne se manifestent pas, qui entraîneraient à leur tour d'autres hypothèses dogmatiques ; ou aussi longtemps « que [Stirner] ne reconnaît pas matérialistement les présuppositions réelles de sa pensée comme présuppositions de sa pensée, par quoi cessent en somme les hypothèses dogmatiques » (p. 89). Stirner ne fait ici que chercher ce que Hegel lui-même n'avait pas trouvé, une

(1) Ch. Andler écrit que « Nietzsche a si bien senti son affinité avec Stirner qu'il eut peur un jour de passer pour son plagiaire ». (*Nietzsche, sa vie et sa pensée*, T. IV, 1928.)

pensée non-hypothétique, sans présuppositions dogmatiques ; ce n'est pas le Moi non-hypothétique qui peut en jouer le rôle. Stirner proclame « l'unité » du Moi, c'est-à-dire son opposition, ou plutôt son indifférence, à tout — à tout « ce qui n'est pas toi, moi, nous ». Mais s'il comprend cette « libération », cet affranchissement, comme délivrance non seulement des catégories, mais aussi des entraves réelles (la société, l'Etat, la division du travail, etc...) cette libération « *présuppose* pour sa part une modification qui lui serait commune avec une grande masse d'autres et provoque une situation générale modifiée qui lui soit également commune avec les autres. Après l'affranchissement son moi *subsiste* donc, il est vrai, mais un *moi* tout changé, qui a de commun avec d'autres une situation générale modifiée, qui est précisément la présupposition commune à lui et à d'autres, de sa liberté et de leur liberté » (p. 90) ; par conséquent il ne subsiste rien de la nature unique, incomparable et indépendante de son *moi*.

Stirner croit cependant que l'affirmation de « l'unicité » entraîne la disparition de toute opposition, puisqu'elle fait disparaître toute particularité (c'est-à-dire tout rapport à d'autres), toute communauté et toute *comparabilité*. Il est lui-même et rien d'autre, pure ipséité (l'*Ichheit* de Bœhme), et le plus curieux c'est qu'il croit que c'est sous cette forme que peut se produire l'entente dans « l'association ». Stirner estime que les individus peuvent avoir des rapports purement personnels, que leur commerce peut ne pas avoir « comme intermédiaire un tiers, une chose... c'est-à-dire « le particulier » ou l'opposition particulière, pas absolue, à savoir la position réciproque des individus conditionnée par les conditions sociales actuelles » ; bref, une médiation. Il ne s'aperçoit pas que, dans le cadre insurmontable *immédiatement* de la division du travail, les rapports personnels se transforment nécessairement en rapports de classes et se cristallisent comme tels — de sorte que tout son verbiage n'est que vain désir, pieuse exhortation aux individus des différentes classes à renoncer à la représentation de leur opposition, fondée sur des « privilèges », des « particularités » ; renoncement impossible puisque les particularités, les avantages de l'un sur l'autre, sont justement *créés* par la société, la concurrence, etc... En mettant les choses au mieux, on pourrait dire que la suppression des particularités équivaut à ne voir dans les rapports des individus que le rapport lui-même, la relation, de sorte que les

différences réciproques ne soient que des auto-distinctions (*Selbstunterscheidungen*), des rapports logiques. Mais ce ne serait là qu'une paraphrase idéologique de ce qui existe, *car dans toutes les circonstances*, c'est-à-dire quelles que soient les particularités, les rapports restent un invariant, et les différences sont toujours des auto-distinctions ; sinon, ce n'est que le souhait absurde que les rapports, les distinctions, ne prennent pas le caractère objectif (indépendant de la personne) qu'elles ont pris et prennent tous les jours. Cela ne signifie pas, comme le prétendent les individualistes, que la société soit alors considérée comme antérieure aux individus, car en n'importe quelle circonstance les individus « partent toujours d'eux-mêmes » et en sont toujours partis. Mais ils ne sont pas pour autant des « uniques » dépourvus de *besoins réciproques*. Au contraire, la nature des besoins et les moyens de les satisfaire les rapportent les uns aux autres (ainsi dans les rapports sexuels, l'échange, la division du travail) et les obligent à organiser leurs relations. Les individus n'ont donc jamais été de purs *moi*, mais des individus placés à un certain degré de développement des forces productives qui formaient leurs besoins. Leurs rapports déterminèrent donc à leur tour la production et les besoins, de sorte que « c'est précisément le comportement individuel, personnel, des individus, leur comportement réciproque d'individus, qui créa les rapports existants et les crée encore chaque jour » (p. 96). La « conception de la vie » ne fut donc créée que par la vie réelle des individus aux différentes étapes, et « l'histoire d'un individu pris à part ne peut nullement être isolé de l'histoire des individus passés ou contemporains, mais en est déterminée ». C'est cette histoire réelle qui prescrit la tâche des individus dans la société bourgeoise actuelle. Ceux-ci y sont dominés par les conditions matérielles et sociales, par « l'accidentel ». Ils doivent donc « remplacer la domination des conditions et du hasard sur les individus par la domination des individus sur le hasard et les conditions », ce qui coïncide avec la tâche de donner à la société une organisation communiste.

Il faut que l'universel l'emporte sur l'accidentel, que les rapports personnels ne soient plus dominés par les rapports de classe, et cette tâche est possible parce que les rapports bourgeois prennent de plus en plus un caractère universel, et conduisent à la suppression de la division du travail et de la propriété privée. Telle est la tâche fixée au

communisme, que Marx avait déjà exposée sous une forme philosophique dès 1844, et qu'il allait résumer définitivement un an plus tard dans le *Manifeste du Parti communiste*. Cette tâche ne pouvait être abordée que lorsque la bourgeoisie eut elle-même donné un développement universel aux forces productives et au commerce, c'est-à-dire fourni la présupposition d'un développement universel des individus qui devint la libre manifestation de leur vie. Dans la société communiste elle-même, « la seule où le développement original et libre des individus n'est pas de la phraséologie, il est conditionné par la connexion des individus, connexion qui réside soit dans les présuppositions économiques, soit dans la solidarité existant nécessairement dans le libre développement de tous, soit enfin dans le mode général suivant lequel les individus se manifestent sur la base des forces productives existantes. Il s'agit donc ici d'individus arrivés à un degré déterminé de développement historique, nullement d'individus accidentels quelconques, même si l'on ne tient pas compte de la révolution communiste, nécessaire, elle-même condition commune de leur libre développement. La conscience que les individus ont de leur rapport réciproque sera aussi, cela va de soi, toute différente, et ce sera tout aussi peu le « principe d'amour » ou le dévouement que l'égoïsme » (p. 99). Ce qu'elle sera, nous ne pouvons le préciser maintenant ; nous ne pouvons que le conjecturer, en quelque sorte le rêver. Mais c'est parce qu'alors rêve et réalité fusionneront. L'individualité (*Einzigkeit* = Unicité, si l'on veut garder le terme de Stirner) au sens du développement original et de comportement individuel, suppose donc tout autre chose que la bonne volonté et la conscience réelle, qui, sans les « circonstances », restent un vague palliatif, « une gouttelette de baume consolateur pour la pauvre âme impuissante, devenue misérable au milieu de la misère ».

La même critique peut être faite de *l'incomparabilité* (*Unvergleichlichkeit*), dont Stirner fait avec l'individualité une vertu de l'Unique. Dans son projet d'association, il avait dû supposer une organisation du travail fondée sur la comparabilité, et même sur l'égalité des besoins et du travail (qui s'échangeaient sous forme de simple « travail humain »). De plus, il accordait au « travail unique » un salaire différentiel plus élevé, dont le rendement était donc mesuré par *comparaison* avec celui des « travaux humains ». Enfin, il maintenait l'argent, qui est l'instrument de com-

paraison par excellence. Par conséquent, lui-même ne prend pas au sérieux « l'incomparabilité » de son égoïste. Mais on pourrait donner à ce mot un autre sens, et le seul qui serait admissible : celui d'*originalité* (*Originalität*). Celle-ci présuppose « que l'activité de l'individu incomparable dans une sphère déterminée se distingue même de l'activité d'individus du même genre » (*gleicher Art*) (p. 100). Telle serait le cas d'une cantatrice exceptionnelle, qui ne peut être comparée qu'à d'autres chanteuses remarquables. L'incomparabilité a ici un sens justement en fonction d'une comparabilité particulière, d'un jugement éduqué et complexe. Mais dire qu'une chanteuse est incomparable à une grenouille, cela n'a de sens qu'en fonction de propriétés de l'espèce, et non par rapport aux individus déterminés ; et parler de son incomparabilité par rapport à la queue d'une comète, cela n'a plus de sens du tout — encore que sous le régime de l'argent cette absurdité puisse être parfois une réalité puisque c'est l'argent qui y est la commune mesure de toutes choses. Engels esquisse ici les principes d'une saine statistique, science justement très bien adaptée aux rapports de l'individu et des ensembles par le moyen de la comparabilité, et qui devait connaître les plus grands développements à la fin du XIX^e. siècle. La comparaison des individus, dit-il, ne doit plus être fondée sur un troisième terme de comparaison indépendant d'eux-mêmes, mais « se muer en leur distinction personnelle », qui deviendra le libre développement de leur individualité. Et la comparaison, comme principe général, est justement la voie dans laquelle les sciences naturelles ont fait le plus grand progrès, notamment au début du XIX^e siècle en anatomie, botanique, philologie, etc... Au fond, « l'individualité » et « l'incomparabilité » de Stirner se ramènent tout simplement, malgré ses dires, à l'identité de la personne, c'est-à-dire à une fiche anthropométrique. Il n'y a pas de quoi être fier d'avoir trouvé là l'essence d'une libération totale !

L'accusation finale d'Engels contre Stirner, qui est d'avoir poussé jusqu'à l'absurde la dialectique de Hegel, en manifestant ainsi son côté simultanément mystificateur et conservateur, nous amène à souligner une fois de plus que l'attachement ultérieur de Marx-Engels à certaines formes de la dialectique hégélienne supposait une transmutation radicale de son contenu. Comme nous l'expliquerons plus loin, cette transmutation s'est opérée, selon nous, dans le sens d'une intégration des procédés des sciences de la

nature, dont fait partie toute science de l'homme. Mais nous n'ignorons pas que bien d'autres voies dialectiques ont été tentées à partir d'une critique de Hegel. Réemment, M. Gurvitch rappelait la pluralité de ces voies, ouvertes la plupart du temps par des philosophes, mais occasionnées par les impératifs divergents de la science et de la morale (1). A ses yeux, les dialectiques négatives (d'exclusion ou de simple complémentarité) trouvent autant de bases empiriques que les dialectiques positives. Mais, dans la perspective de Marx, la question était forcément circonscrite par l'objet de la recherche, c'est-à-dire par l'étude des fonctions du *travail*. Si bien que, selon la formule de M. Gurvitch (L. e. p. 33) « l'expérience reste seule compétente pour toute solution ou saisie concrètes ; elle décide seule du choix même entre les multiples procédés dialectiques opératoires ». L'expérience dont Marx faisait le centre de son investigation, c'était le travail, la production. Les modalités de sa dialectique en découlaient. Dans la polémique d'Engels contre Stirner, qui à notre avis contient les meilleurs exemples de cette nouvelle dialectique dans ses traits généraux, nous observons le même choix. La dialectique cherche et trouve sa base matérielle et historique dans les rapports sociaux ; elle est alors matérialiste. Elle a donc des présuppositions, car, comme le dit Engels à Stirner, même Hegel n'a pas su découvrir de pensée sans présupposition, et c'est ce fait qui constitue la limite de tout empirisme dans la dialectique (2). Nous aurons l'occasion de voir au chapitre 10 qu'une fois le choix fait de son objet, la nouvelle dialectique devait se heurter à un problème de méthode fondamental, qui est celui du traitement des grandeurs et de la mesure. C'est en affrontant ce problème que Marx s'est engagé de plus en plus dans la voie des sciences expérimentales.

(1) Cf. G. GURVITCH, « Hyper-empirisme dialectique. Ses applications en sociologie ». *Cahiers Internationaux de Sociologie*, vol. XV, 1953.

(2) Bien entendu, il ne faut pas confondre préjugés et présuppositions. Ce sont précisément les présuppositions bien fondées qui doivent nous servir à découvrir les préjugés trompeurs. Nous ne croyons pas que G. Gurvitch ait voulu se priver de la détermination de ces présuppositions-là.

SECONDE PARTIE

DU TRAVAIL A LA PENSÉE

CHAPITRE VIII

LES BONS ET LES MAUVAIS COTÉS

(*Philosophie de la Misère et Misère de la philosophie*)

1. Une polémique scientifique contre Proudhon.

Le printemps 1847 nous vaut un ouvrage particulièrement important de Marx, car c'est la première œuvre économique qu'il ait toujours considérée comme partie intégrante de son œuvre scientifique de maturité. Dans les courtes notes biographiques que Marx rédigea plus tard à l'intention d'éditeurs et de journaux, il cite en effet *Misère de la Philosophie*, et c'est cette polémique approfondie contre Proudhon qui lui valut dans les cercles socialistes une autorité nouvelle (1). Cette œuvre présente une série de caractéristiques qui en font une étape capitale dans l'évolution de la conception du travail chez Marx. Nous pouvons les résumer de la façon suivante :

1. *Misère de la philosophie* est écrite en français. Marx nous y livre donc son vocabulaire économique de 1847 dans des termes qui nous facilitent le commentaire, d'autant plus qu'il s'agit pour lui d'opposer son analyse à celle d'un écrivain français, Proudhon.

2. Marx est encore loin d'être en possession des données structurelles complètes qui lui permettront plus tard la rédaction du *Capital* sous sa forme définitive. Mais sa polémique annonce justement une transition ; et il est facile de montrer qu'il existe un rapport direct entre ses conceptions économiques encore incomplètes de l'époque, le programme

(1) Note pour la diffusion du *Capital* et Préface à *Contribution à la Critique de l'Economie Politique*. Cela ne signifie pas que Marx fut encore très connu. Le silence public de Proudhon s'explique en partie par le désir de ne pas le faire connaître. Dans son livre sur Proudhon, Sainte-Beuve cite le nom de Marx et ajoute une note : « Un écrivain de la jeune école hégélienne, qui se distingue dans la lutte contre l'école de Berlin » (p. 184).

général qui va s'inscrire dans le Manifeste communiste à la fin de la même année, et la tactique qu'il recommandera au cours de la révolution de 1848 qui s'annonce.

3. *Misère de la Philosophie* est le seul ouvrage où Marx se sert directement de Hegel pour exposer ses propres idées et réfuter celles d'un adversaire. Il est vrai que c'est à la méthode de Hegel qu'il fait appel, et non à l'essence de ses descriptions philosophiques et sociales. Cette référence montre toutefois que Marx n'est pas encore pleinement en possession de sa propre méthode dialectique comme procédé de conception et d'exposition. On voit par là comment sa pensée est justement en train de supprimer définitivement Hegel avec toute la philosophie idéaliste en lui empruntant pourtant tout ce qui reste chez lui d'acquisition méthodologique incontestable.

4. La préface qu'Engels écrivit en 1884, c'est-à-dire trente-sept ans plus tard, pour la traduction en allemand de *Misère de la Philosophie*, constitue un précieux commentaire de leur pensée économique commune à l'époque des débats avec Proudhon. Comme on sait, cette préface est une critique motivée de Rodbertus. Engels y montre que les traits dont Marx perce Proudhon atteignent aussi la nouvelle idole du socialisme allemand ou même prussien. Il en profite d'ailleurs pour indiquer certaines limites des conceptions de Marx en 1847, en particulier lorsqu'il écrit avec sa netteté coutumière :

« Il est sans doute à peine nécessaire de faire remarquer que la terminologie employée dans cet ouvrage n'est pas du tout conforme à celle du *Capital*. C'est ainsi qu'il y est encore parlé du *travail* comme marchandise, d'achat et de vente de *travail*, ou bien du terme *force de travail* » (1).

Cette distinction n'est pas secondaire ou de peu d'intérêt, nous le verrons. C'est au contraire elle qui permettra plus tard d'analyser avec précision la formation de la survalueur et de la plus-value. Le « travail » est une notion indifféren-

(1) Nous citons ici la traduction de M. Bracke (*Misère de la Philosophie*, Costes éd. Paris, 1950, p. 22). On remarquera que la traduction de Laura Lafargue dit : « ... Il y est encore parlé du *travail* comme marchandise, d'achat et de vente de travail *au lieu de force de travail* » (souligné p. xxx). Comme on le voit, ce n'est pas la même chose. (C'est peut-être chez Bracke une erreur typographique.)

ciée, indifférente selon le vocabulaire de Hegel. La force de travail est une réalité concrète matérielle, un quantum défini. Le travail en lui-même n'est pas mesurable convenablement et directement. La force de travail l'est. Le travail comme marchandise mêle toute sorte d'éléments. La force de travail comme marchandise est une quantité mesurable ; elle s'acquiert et se perd, grandit et diminue, se renouvelle ou disparaît. C'est autour d'un rythme physiologique que s'organise dans le temps, avec la production de la plus-value, la détermination de la valeur des produits-marchandise, et par suite du salaire. Si Marx n'avait pas admis que « le travail » doit être séparé dans l'analyse économique de la « force de travail », il n'aurait jamais pu écrire *Le Capital*, ou plutôt il aurait toujours manqué à celui-ci l'élément essentiel de ses déductions (1).

5. Enfin, *Misère de la Philosophie* est contemporain d'un autre travail de Marx, *Travail salarié et Capital*, qui est le texte de conférences faites en 1847 à l'Association des ouvriers allemands de Bruxelles (2). La confrontation de ces conférences avec la critique de Proudhon permet de faire le point exact de la position de Marx à cette époque. Dans l'Introduction à leur réimpression (en 1891), Engels dit que « Marx n'avait pas encore mis le point final à sa critique de l'économie politique. Il ne le fit qu'à la fin de la décade suivante », c'est-à-dire dans l'*Introduction à la Critique de l'économie politique* parue en 1859. Il précise que l'ouvrage contient « des expressions et des phrases entières qui, par rapport aux ouvrages postérieurs, apparaissent comme confuses et même erronées ». Comme la réédition s'adressait à la propagande parmi les ouvriers, Engels a estimé qu'il agissait dans l'esprit de Marx en procédant à « quelques changements et adjonctions qui sont nécessaires pour atteindre ce but sur tous les points essen-

(1) « Dans *Misère de la Philosophie* [Marx] a tenté, pour la première fois, de marquer les principales phases du développement de la production capitaliste. Ce n'est encore là qu'une ébauche... Marx avait encore un travail immense à effectuer pour transformer en système monumental cette ébauche géniale qu'est en somme la *Misère de la Philosophie* en ce qui concerne l'étude des principales questions économiques » (D. RIAZANOV ; *Marx et Engels*, Paris, p. 82).

(2) Marx en avait lui-même publié le texte dans la *Neue Rheinische Zeitung*, à partir du 4 avril 1849.

tiels » (1). Pour connaître la position exacte de Marx en 1847, à l'époque de sa première polémique contre Proudhon, il faut donc se référer au texte primitif, ainsi qu'à la correspondance échangée entre Marx et Engels en 1847 et 48.

C'est donc la polémique contre Proudhon qui est au centre de la pensée de Marx à la veille de la révolution de 1848. Mais Proudhon l'avait déjà occupé auparavant, et continuera à attirer son attention, puisque le livre premier du *Capital* s'y référera encore (2). Nous joindrons donc ici à l'examen de *Misère de la Philosophie* les chapitres de *La Sainte Famille* consacrés à Proudhon et les notes ultérieures que Marx et Engels lui ont consacré, en particulier l'examen approfondi qu'Engels et Marx firent par lettres de *l'Idée générale de la révolution* au XIX^e siècle en 1851, et l'étude d'Engels sur *La question du logement* (1872). Nous aurons ainsi une vue assez complète de Proudhon comme « révélateur » de l'analyse du processus de travail élaborée par Marx.

2. Proudhon et La Sainte Famille.

Quand Marx prit la plume pour défendre Proudhon contre Edgar Bauer, il savait déjà tout ce qui le séparait du critique français. Proudhon n'est encore que l'auteur de *Qu'est-ce que la propriété?* Mais dans cet ouvrage qui fait époque, où pour la première fois un travailleur essaye lui-même de procéder à une analyse scientifique de la société capitaliste, Marx pouvait déjà discerner, à côté de résultats positifs, des tendances « associationnistes » qu'il combattait au même moment chez Stirner et chez certains réformateurs anglais (Bray, et partiellement Owen). Maintenant que nous avons examiné la critique de Stirner, nous comprenons que Marx était déjà armé pour s'en prendre à Proudhon. Connaissant ses travaux, inédits alors, de 1844-45, nous savons qu'au même moment où il prenait la défense de

(1) C'est ce texte révisé qui a été souvent réédité depuis. Nous citerons ici la traduction française parue en 1931 (*Travail salarié et Capital*, suivi de *Salaires, prix profits*, Paris, 1931). Le texte allemand *primitif* a été reproduit dans la Bibliothèque Reclam's, et dans *Gesamtausgabe*.

(2) Sans beaucoup y insister, nous le verrons. De même, les *Théories de la Plus-value* (L. IV du *Capital*) n'y font que quelques rares allusions. *L'Anti-Dühring* d'Engels parle à peine de Proudhon. Evidemment, après 1847 Marx estime en avoir fini avec Proudhon, du moins comme théoricien. Car il rencontrera souvent son influence et sa pensée dans l'Association Internationale et dans le mouvement ouvrier en général.

Proudhon dans *La Sainte Famille*, il était déjà en mesure de répondre à une nouvelle théorie sociale de Proudhon. Il connaissait d'assez près Smith, Ricardo et Sismondi pour surclasser Proudhon. Quant à Hegel, il l'avait déjà complètement critiqué, sinon tout à fait dépassé. Mais en 1845, Proudhon n'a pas encore livré les *Contradictions économiques*. Il n'est que l'auteur des *Mémoires sur la Propriété* et de la *Création de l'Ordre*. Il faut donc, provisoirement, le défendre contre la critique de Bauer, comme incarnation de la science pratique opposée à la spéculation pure, comme représentant de la « masse » réelle contre les prétentions de l'esprit conceptuel. Mais dès que paraîtront les *Contradictions Economiques*, qui pourtant ne sont que le développement des ouvrages précédents, la position se modifiera : contre la pseudo-dialectique de Proudhon, Marx rétablira la vraie pensée de Hegel ; contre la panacée sociale « associationniste » de Proudhon, il dressera — comme à l'encontre de Stirner — le mouvement ouvrier réel destructeur des rapports sociaux bourgeois ; contre la théorie de la « valeur constituée » il soulignera l'importance de l'analyse ricardienne du travail et de la valeur. Tout ce qu'il écrira plus tard contre Proudhon sera la répétition de ses arguments de 1847.

Dans *La Sainte Famille*, Marx oppose ce que dit réellement Proudhon à son interprétation par Bauer. Pour Bauer, Proudhon « veut dire » ceci ou cela. Mais Proudhon *dit* ceci et cela. Il constate par des faits que la société ne réalise pas la justice, et que sa perversion découle de la propriété, qui est un fait, mais qu'aucun droit ne fonde et ne peut fonder. Bauer se perd dans les nuées spéculatives, mais Proudhon est un point de départ sérieux. Proudhon critique le droit du point de vue du droit, mais il ouvre la porte à la critique de l'économie politique. Cette critique n'est devenue possible « que grâce à Proudhon lui-même ; tout comme la critique de Proudhon supposait la critique du système mercantiliste par les physiocrates, celle des physiocrates par Smith, celle de Smith par Ricardo, ainsi que les travaux de Fourier et de Saint Simon » (p. 52). Au centre de l'économie politique, il y a la propriété privée, et Proudhon l'a soumise « au premier examen sérieux, absolu en même temps que scientifique ». C'est un progrès « qui révolutionne l'économie politique et pose pour la première fois la possibilité d'une vraie science de l'économie politique » (p. 53). Proudhon n'étudie pas les différentes formes sous lesquelles apparaît

la propriété privée, telles que le salaire, le commerce, la valeur, le prix, l'argent, mais il s'en sert « pour polémiquer contre les hypothèses des économistes », et cela répond absolument à son point de vue « historiquement justifié », c'est-à-dire comme étape et point de départ. Proudhon, il est vrai, montre surtout que la propriété privée est contradictoire avec la justice. Mais cette justice est un absolu qui se détruit lui-même. Derrière elle, il y a les revendications pratiques des salariés, des producteurs. Il y a le fait qu'en mettant en cause la propriété privée, il ébranle toute l'économie politique, c'est-à-dire les rapports de travail et d'appropriation fondamentaux de la société bourgeoise.

En acceptant les conditions de la propriété privée comme humaines et rationnelles, l'économie politique tombe en contradiction permanente avec sa condition essentielle, qui est la propriété privée. Les économistes ont d'abord cherché à démontrer que le salaire est la part proportionnelle qui revient au travail dans le produit, que le salaire ouvrier et le bénéfice capitaliste peuvent faire bon ménage et sont entre eux dans un rapport amical et humain parce que tous deux productifs des valeurs. Mais ceux-ci sont en fait dans un rapport d'hostilité radicale. La valeur, dit-on d'abord, est constituée par les frais de production du produit d'un côté et l'utilité sociale de ce produit de l'autre; elle serait ainsi rationnelle et juste. Mais cette prétendue justice, à laquelle s'attaque Proudhon, n'est qu'une injustice. La valeur ne résulte pas d'un contrat, d'un équilibre. Elle paraît bien d'abord provenir d'un accord entre l'ouvrier libre et le capitaliste libre. Mais on découvre ensuite que l'ouvrier comme le capitaliste sont contraints de fixer le salaire à une certaine valeur en fonction de la valeur du produit, et aussi bas que possible pour que le profit soit aussi élevé qu'il se pourra. D'où l'antagonisme entre ces deux éléments; d'où les contestations où tombent les économistes, et leurs attaques contre certaines formes de la propriété accusées de fausser le système, la détermination d'un salaire rationnel en soi, par exemple Smith contre les financiers, Destutt contre les agents de change, Sismondi contre les manufacturiers, Ricardo contre les propriétaires fonciers, et presque tous contre les commerçants, les intermédiaires, le capitalisme de circulation qui voit le fondement de la vie économique dans l'échange et la consommation, et non dans le travail et la production. Les économistes mettent donc en avant tantôt « l'apparence humaine qu'ils trouvent dans les rap-

ports économiques », et tantôt ce qui différencie ces rapports de ce qui est humain, c'est-à-dire leur sens strictement économique. C'est à cette contradiction et cette inconscience que Proudhon met fin « une fois pour toutes. Il a pris au sérieux l'apparence humaine des rapports économiques, et l'a nettement opposée à leur réalité non-humaine ». Il a mis en cause le principe même de la propriété et de l'appropriation, en les forçant à se montrer pour ce qu'elles sont : un « vol » — ou plutôt : le fruit de l'exploitation du travail, et non du travail.

La critique de la propriété mène à une appréciation nouvelle du rapport d'antagonisme entre richesse et pauvreté, possédants et non-possédants, maîtres et esclaves. Cet antagonisme, Proudhon le reconnaît, et son point de départ est juste ; c'est celui de Marx. Marx le défend donc contre Bauer qui se borne à dire que la « connexion intime » de la pauvreté et de la propriété « manifeste » certaines conditions d'existence. Proudhon montre par des faits comment le mouvement du capital produit la misère, comment la propriété privée entraîne la pauvreté ; il prend comme point de départ « le fait où l'essence contradictoire de cette propriété apparaît sous la forme la plus tangible, la plus criante, celle qui révolte le plus le sentiment humain, le fait de la misère » (p. 58). Pauvreté et richesse sont un tout antinomique (1) : « le prolétariat et la richesse sont des antinomies. Comme telles, ils constituent un tout. Ce sont deux formes du monde de la propriété privée. Il s'agit de déterminer la place que l'un et l'autre occupent dans l'antinomie. Il ne suffit pas de dire que ce sont les deux côtés d'un tout. « La propriété privée, en tant que propriété privée et richesse, est forcée de se maintenir elle-même, et par suite son contraire, le prolétariat. C'est le côté positif de l'antinomie, la propriété privée ayant trouvé sa satisfaction en elle-même. Inversement le prolétariat, en tant que prolétariat, est forcé de travailler à sa propre suppression, et par suite à celle de la propriété privée... C'est le côté négatif de

(1) Il est assez curieux de voir ici Marx employer le terme *d'antinomie*, d'origine kantienne, qu'il reprochera vivement plus tard à Proudhon. Il est vrai que dans *l'Idéologie allemande*, il se sert presque exclusivement de celui de *kollision*. En somme le mot n'est pas le plus important. C'est la mécanique du rapport logique qui doit être précise, et c'est en fait la progression : *Unterschied* (différence) - *Gegensatz* (opposition) - *Widerspruch* (contradiction) - *Wechselwirkung* (action réciproque), telle que la décrit Hegel, à laquelle Marx se réfère ici.

l'antinomie, la propriété privée harcelée d'inquiétude, décomposée et en voie de dissolution. » Comme dans la dialectique du maître de l'esclave « la classe possédante et la classe prolétarienne présentent le même état de dépossession. 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 sent anéantie dans cette aliénation de son essence, y voit son impuissance et la réalité d'une existence inhumaine. Pour employer une expression de Hegel, elle se trouve dans l'abaissement en révolte contre cet abaissement, révolte à laquelle elle est poussée nécessairement par la contradiction qui existe entre sa nature humaine et sa situation qui constitue la négation franche, nette et absolue de cette nature » (p. 60-61). Ce qui est ici qualifié de « nature humaine » ne doit pas être compris comme un absolu moral, un impératif catégorique de justice (comme cela sera toujours le cas chez Proudhon), mais comme une réalité historique, une situation concrète du travailleur, affirmée par le niveau de son salaire et la dépendance où celle-ci le jette par rapport au propriétaire: sa « nature », c'est d'être toujours contraint de vivre dans la sujétion aussi près que possible du « minimum vital ». Ainsi, le prolétariat « exécute le jugement que, par la production du prolétariat, la propriété privée prononce contre elle-même, tout comme il exécute le jugement que le salariat prononce contre lui-même en produisant la richesse d'autrui et sa propre misère » (p. 62). En un mot, l'homme « s'est perdu lui-même », mais il a acquis la conscience théorique de cette perte, et s'est trouvé contraint « par l'expression pratique de la nécessité, à se révolter contre cette inhumanité ».

On le voit, Marx défend ici Proudhon en exposant déjà sa propre philosophie, dans un langage qu'il n'emploiera plus de la même façon en 1847. Il redresse l'interprétation que Bauer donne de Proudhon, et en même temps expose la situation du prolétariat sous une forme qui dépasse Proudhon. Dans cette même partie, il fait une déclaration qui n'est pas du tout dans l'esprit de Proudhon, mais dans le sien propre: « Il ne s'agit pas de savoir ce que tel ou tel prolétaire, ou même le prolétariat tout entier, se propose momentanément comme but. Il s'agit de savoir ce que le prolétariat est et ce qu'il doit historiquement faire conformément à son être » (p. 63). Formulation à la fois hégé-

lienne et feuerbachienne qui aboutit à celle-ci : « une grande partie du prolétariat anglais et français a déjà pris conscience de sa vocation historique (1) et ne cesse de faire effort pour donner à cette conscience toute la clarté voulue ».

Proudhon veut montrer que la propriété est impossible, qu'elle est contradictoire avec elle-même, et pour cela part de *l'égalité*. L'égalité, prétendu fondement et raison de la propriété, exige au contraire l'abolition de la propriété. Cela étonne Bauer. Mais les critiques allemands ne font-ils pas état de l'idée humaine qu'ils trouvent à la base de toutes leurs preuves de l'existence de Dieu pour parler précisément contre l'existence de Dieu? Proudhon fait exactement la même chose. Car chez les Français, dit Marx, l'égalité et la liberté expriment « dans le langage de la politique et de l'intuition pensante » la même chose que la conscience chez les Allemands (2). La liberté est la conscience que l'homme a de lui-même dans la vie pratique, c'est-à-dire « la connaissance qu'un homme a d'un autre homme considéré comme son égal » (p. 97). La démarche initiale de Proudhon est donc la même que celle de Feuerbach. Proudhon se demande : comment se fait-il que l'égalité, conçue comme principe logique et créateur de la constitution de la propriété, n'existe pas, et qu'existe au contraire sa négation, la propriété privée? A partir de là, il déduit que la propriété existe bien comme accident, mais non comme principe et institution : comme telle, elle bafoue à la fois l'égalité et la justice. L'égalité est aliénée, en contradiction avec elle-même, et cette « aliénation signifie à juste titre aux yeux de Proudhon la prochaine et réelle suppression de la propriété » (p. 71).

Cependant, les analyses historiques de Proudhon ne sont pas aussi fortes que son raisonnement de principe. Son

(1) On traduit souvent par « mission historique ». Mais le terme de mission implique un rôle que le sujet s'attribue lui-même arbitrairement ; or Marx envisage ce que le prolétariat est obligé de faire par nature. Il est vrai que le prédicat « historique » corrige le sens de mission ainsi conçu. Sur la mission, la vocation, voir au chapitre 7 la discussion de Stirner par Engels.

(2) Sur ce parallèle, courant chez Hegel, et repris par Hess et Heine, cf. la discussion de A. GRAMSCI, *Il materialismo storico e la filosofia di B. Groce*, Turin, 1948, p.63-71. En français, « Sur l'unité des langages scientifiques et philosophiques ». *La Revue Internationale*, janvier-juin 1951.

développement reste « pragmatique » ; ce n'est qu'une première tentative. Proudhon croit que c'est de façon consciente et réfléchie que les hommes ont voulu dans le passé réaliser l'égalité, l'essence humaine. C'est qu'il n'écrit pas simplement dans l'intérêt des prolétaires, mais qu'il « est lui-même prolétaire, ouvrier. Son ouvrage est un manifeste scientifique du prolétariat français et présente donc une importance historique toute autre que l'élucubration littéraire d'un critique quelconque » (p. 71). Proudhon veut réaliser l'égalité, cherche une recette, au lieu de se demander comment évolue nécessairement l'incompatibilité qu'il a décrite, l'opposition entre possédants et non-possédants. Pourtant, contrairement à ce que dit Bauer, Proudhon ne cherche nullement à éterniser sous forme de catégories éternelles les possédants et les non-possédants. Posséder et ne pas posséder ne sont pas des notions absolues, des concepts ; ce sont des réalités affreuses, car « l'homme qui n'a rien n'est rien » (1). Cet homme « est sans le moindre rapport avec l'existence en général, et *a fortiori* avec l'existence humaine » (2). Mais Proudhon ne développe pas complètement cette opposition. Il veut supprimer l'état de choses où l'homme est pratiquement devenu étranger à son essence objective, la manifestation économique de cette aliénation de l'homme par rapport à l'homme. Mais sa critique de l'économie politique « n'a pas encore pu se libérer des hypothèses de l'économie politique », de sorte qu'il continue à considérer la réappropriation du monde objectif « sous la forme que la propriété a dans l'économie politique ». Proudhon n'oppose pas en définitive la non-possession à la pos-

(1) La formule est de Feuerbach. Il faut noter que bientôt Marx fera à Proudhon le reproche inverse : d'avoir recours à des notions éternelles, et non à des formes historiques. D'autre part, Proudhon n'acceptera jamais cette conception de la dépossession absolue qui vient de l'aliénation au sens hégélien. Pour Proudhon, le travailleur même exploité conserve toujours un lien direct avec son travail ; comme activité, le travail est expression tout autant qu'extériorisation et aliénation. Aliéné dans son produit, l'homme n'est pourtant pas aliéné dans son essence : c'est pourquoi il peut la ressaisir.

(2) Marx ajoute, dans l'esprit du sensualisme de Feuerbach, que la non-possession, ce « spiritualisme désespéré », est la pleine irréalité de l'homme, donc la pleine réalité de l'inhumanité ; c'est une *possession* très *positive*, celle de la faim, du froid, des maladies, des crimes, de l'abaissement, de l'abrutissement, « de tout ce qui est contraire à l'homme et à la nature » (p. 73). C'est à cause de cette positivité que la perte de l'homme peut être le regain de l'homme.

session (prémises qui sont celles de Marx et d'Engels), mais il oppose la propriété privée à la possession. La possession est une fonction sociale, qui peut s'exprimer dans l'égalité, tandis que la propriété est génératrice d'inégalité et d'injustice. Bien que Proudhon n'ait pas réussi, dit Marx, à donner à cette idée le développement adéquat, il s'appuie cependant sur l'idée d'une fonction humaine d'où chacun ne cherche pas à exclure l'autre, mais où chacun peut réaliser et affirmer son propre être.

Proudhon a aussi le mérite de réfuter *la rareté* comme fondement de la propriété. Charles Comte soutient que la terre fertile étant rare, doit être appropriée, tandis que le soleil, l'air ou l'eau des mers restent propriété de tous parce qu'ils sont inépuisables. Proudhon répond que la conclusion devrait être inverse: ce qui est rare devrait être réservé à l'usage commun. Ch. Comte, avec bien d'autres gens, soutient aussi que *le travail* est fondement de la propriété, car la valeur ajoutée par le travail est propriété de celui qui l'a produite. C'est là un raisonnement injustifiable, répond Proudhon (et sa démonstration a souvent été reprise par Marx): d'abord pour travailler, il faut occuper l'objet du travail; ensuite, la puissance d'appropriation est nulle sur les instruments du travail, sinon sur le produit. Le droit de propriété sur les instruments de production doit donc être remplacé par la possession simple, l'usage, tandis que la propriété peut être étendue au produit, au delà de son équivalent en salaire. Proudhon distingue donc le travail, la capacité de production, l'opération, des matières sur lesquelles elle s'exerce. La capacité de travail entraîne la possession et rien de plus; la propriété n'est que la « possession immémoriale », incontestée, la prescription (1), en somme le contraire d'un droit, de la justice. Et c'est l'inégalité naturelle des capacités qui entraîne l'égalité dans l'occupation des matières premières. Les talents sont incommensurables avec une récompense matérielle. Seul le produit peut servir à mesurer les valeurs d'échange, et son équivalent doit revenir en totalité à son producteur.

Proudhon conserve donc *le salaire*, comme droit à la valeur totale du produit. C'est en quoi, comme le dit Marx, il reste à l'intérieur des conditions de l'économie politique. Mais il a au moins le mérite de faire du temps de travail la mesure des valeurs. Bauer lui reproche ce critère du *temps*.

(1) Hegel a développé une idée semblable. Cf. chapitre 1.

Mais c'est parce qu'il voit le temps *vide*, là où Proudhon avec les économistes classiques, parle du temps *rempli*, actif, le temps de travail (1). C'est bien le temps de travail qui est à la base du salaire. Mais chez les économistes, le prix de vente comprend, outre le coût de production (salaires et matières premières) la rente foncière, les intérêts et le bénéfice du capitaliste. Ces derniers éléments disparaissent chez Proudhon parce qu'il ne maintient pas la propriété privée: il ne reste chez lui que le temps de travail et les dépenses. Voilà le mérite de Proudhon, ce qui le rapproche du communisme. « En faisant du travail, c'est-à-dire de la manifestation directe de l'activité humaine comme telle, la mesure du salaire et de la détermination de la valeur du produit, Proudhon fait de l'élément humain l'élément décisif, tandis que dans l'ancienne économie politique, ce rôle revenait à la puissance matérielle du capital et de la propriété foncière. Autrement dit, Proudhon rétablit, *dans le sens de la vieille économie, donc de façon contradictoire en elle-même*, l'homme dans tous ses droits » (p. 85) (2). C'est là le Proudhon feuerbachien, humaniste. Mais dans la réalité, la mesure de la valeur par le temps de travail ne dépend pas de la forme salariale des rapports sociaux. Cette vérité est donc indépendante du maintien du salaire chez Proudhon. Elle sera valable dans une société communiste, car dans cette société aussi, la décision relative aux productions à entreprendre, à savoir le jugement sur leurs valeurs respectives, dépendra avant tout du temps de travail que coûteront les différents objets; de sorte que c'est le temps qui décidera « si la société aura le temps de se développer humainement (p. 86) (3).

La critique de l'économie politique chez Proudhon reconnaît donc toutes les vraies caractéristiques de l'activité

(1) Sur cette conception ambivalente du temps, développée par Hegel à propos de la musique, cf. le chapitre 12, Travail et quantité.

(2) Souligné par nous. Marx marque ainsi la justesse, mais aussi les limites de l'analyse de Proudhon. Celui-ci ne fait d'ailleurs, comme l'ajoute Marx, que confirmer ici ce que dit A. Smith, pour qui, avant l'existence de la propriété privée, le temps de travail était déjà la mesure du salaire et de la valeur des produits.

(3) Proposition importante, car elle doit être à la base d'une planification socialiste développée. Dans l'*Etat* socialiste isolé, elle ne peut pas être appliquée parfaitement, car l'allocation des temps de travail social et particuliers y dépend encore de rapports mal proportionnés et sujets à des oppositions sociales.

humaine, « mais toujours sous une forme aliénée à l'homme... A la signification du temps pour le travail humain elle substitue sa signification pour le salaire, pour le travail salarié ». Marx estime que les développements de Proudhon sur l'intérêt et le profit sont les plus importants. C'est là en effet que se manifeste la contradiction du « droit au produit intégral du travail ». L'ouvrier, dit Proudhon, ne peut racheter la valeur de son produit avec son salaire; il ne peut donc avoir ni possession, ni propriété de ce produit. En réalité, il ne peut pas le racheter, justement parce qu'il est forcé de le racheter. S'il doit le racheter, c'est qu'il lui a déjà été enlevé, qu'il l'a aliéné contre un salaire. Pour subsister, il doit alors le racheter: mais il le rachètera à une valeur supérieure à celle qui lui a été payée. Entre temps, le capitaliste propriétaire privé, a prélevé la plus-value. C'est donc justement parce qu'en tant que non-possédant il est contraint de racheter ses propres produits que le salarié ne peut pas recevoir pour prix de son travail la valeur totale de son travail. Or, c'est de cette plus-value qu'est fait l'intérêt et le profit du capital. Proudhon sait bien que l'ensemble des travailleurs produit une valeur supérieure à la somme des valeurs des productions individuelles. Mais il y voit le résultat d'une puissance propre à la « force collective », à la coopération technique imposée par les grands ateliers. L'ouvrier est payé individuellement, et non comme élément d'une force collective, alors que le profit ne résulte que de l'application de cette force collective. Il ne reçoit donc pas à proportion de la valeur du produit de cette force, mais à proportion de son travail personnel. Proudhon tenait beaucoup à cette idée, qui intéressait aussi Marx, et à laquelle celui-ci reviendra pour la critiquer. Mais les Critiques comme Bauer en concluent simplement que l'ouvrier n'a qu'à cesser de se faire payer comme individu et doit demander un salaire en fonction du produit de cette force collective. Sous cette forme, ce n'est qu'un vœu pieux, idéaliste, répond Marx. Car une rétribution « collective » met en cause la forme même du salaire et de la propriété privée. Et c'est d'ailleurs cette contestation qui anime les coalitions ouvrières, ce que Proudhon lui-même ne voit pas parce qu'il maintient le salaire. En définitive, nous pouvons dire que Marx dépasse déjà Proudhon parce qu'il ne cherche pas une réforme de l'économie politique, mais qu'il atteint à sa critique radicale. L'opposition fondamentale n'est pas pour lui celle de la propriété et de la possession, mais celle de

l'aliénation et de l'appropriation humaines, celle du travail et du non-travail, de l'exploitation mutuelle et de la jouissance commune.

3. *La ferme modèle.*

A la fin de *Qu'est-ce que la Propriété?* Proudhon demande qu'au régime de la propriété se substitue une combinaison de l'ordre et de l'anarchie. De ce point, Marx ne dit rien dans *La Sainte Famille*. En tout cas, on peut regretter que Proudhon n'ait pu lire ce livre. En 1844, Marx loue surtout Proudhon pour avoir enfin exprimé sous une forme militante et concrète l'essence humaine du travail, dans un sens conforme à l'humanisme de Feuerbach. Mais de ce que nous venons d'en voir, il résulte que Marx prépare une critique de l'économie politique qui va beaucoup plus loin que celle de Proudhon. Et dans *La Sainte Famille* elle-même on trouve déjà, non plus à propos de Proudhon, mais à propos d'Eugène Sue, une critique qui détruit à l'avance la solution mutuelliste et « associative » que Proudhon allait exposer l'année suivante dans le *Système des Contradictions économiques* auquel Marx devait opposer *Misère de la Philosophie*.

Que propose le héros d'Eugène Sue, le prince Rodolphe de Gérolstein des *Mystères de Paris?* (1). Une « banque des pauvres » et une « ferme modèle » qu'on croirait une parodie des entreprises de Proudhon, de Fourier et de Considérant. Les mystères de l'économie politique d'après Sue se réduisaient à ceci: la richesse conduit à des abus; l'héritage et la propriété privée sont sacrés; les riches doivent faire profiter les travailleurs de leur fortune; l'Etat doit moraliser la fortune et organiser le travail en donnant « l'exemple salubre de l'association des capitaux et du travail », d'une association qui assure le bien-être de l'ouvrier et établit entre les classes une union, gage de tranquillité dans l'Etat. Pratiquement, Rodolphe crée une « banque des pauvres ». Celle-ci prête sans intérêts aux sans-travail porteurs d'un certificat de bonne conduite, des sommes allant de 20 à 40 francs. Les prêts sont remboursables mensuellement dès que le travailleur a retrouvé un emploi; deux amis de l'emprunteur se portent garant. La banque dispose d'un revenu annuel de 12.000 fr. et l'administrateur est payé

(1). *La sainte Famille*, trad. Molitor, t. II, p. 100-107.

10.000 francs par an. Eugène Sue prétendait ainsi remplacer la mendicité et le Mont-de-Piété. Mais Marx s'amuse à faire un petit calcul : les prêts moyens sont de 30 fr. ; les ouvriers nécessiteux du 7^e arrondissement (cité par Sue) sont environ 4.000 ; on peut donc en aider environ 400, soit 1/10 de ceux qui sont dans le besoin. Le temps de chômage dure en moyenne 16 semaines : 30 fr. par jour font alors à peu près 0 fr. 27 par jour. Or, la dépense pour chaque *détenu* est d'environ 0 fr. 47 (dont 0 fr. 30 pour la nourriture). Si le chômeur a une femme et deux enfants, il faut diviser 0 fr. 27 par 4. Mettons 0 fr. 15 pour le logement ; reste 0 fr. 12. Or, le pain d'un détenu revient à environ 0 fr. 14. Ajoutons que la gestion de la banque coûte 45% de son revenu total (d'ailleurs dû à la munificence de Rodolphe), tandis que l'administration de l'Assistance publique ne coûte que 17% environ. Conclusion : la banque des pauvres permettra d'acheter, sans même tenir compte de tous les autres besoins, le quart du pain nécessaire ; les pauvres mourront de faim, à moins qu'ils ne recourent précisément à ce que cette banque veut supprimer : la mendicité, le Mont-de-Piété, le vol, la prostitution. Sous une forme caricaturale, c'est le crédit à la Proudhon qui est atteint ici, avant la lettre. En admettant que le secours fût réel, dit Marx, toute cette banque entretient seulement l'illusion « qu'il suffirait d'une distribution différente du salaire pour que l'ouvrier ait de quoi vivre toute l'année ». Si elle a un sens raisonnable, ce ne peut être que le suivant : quand l'ouvrier est employé, on lui retient sur son salaire la somme dont il aura besoin pour vivre durant les jours de chômage. Quand il chôme, on lui avance une certaine somme d'argent, qu'il devra rembourser dès qu'il travaillera. Les deux opérations reviennent au même ; le travailleur restitue toujours, pendant qu'il travaille, ce qu'on lui donne quand il chôme. C'est le principe moderne de l'assurance-chômage, qui ne met pas en cause le système du salariat, mais au contraire l'étend. Or, Proudhon voulait maintenir le salaire, tandis que Marx envisageait son abolition. (1)

Quant à la ferme modèle, 6 hommes y sont occupés, logés et nourris, pour 450 francs par an. On les nourrit si bien

(1) Le principe de l'assurance chômage, et plus généralement de l'assurance sociale (accidents, maladies, vieillesse) devait connaître un grand développement après 1918 en Europe, mais celle-ci reste l'enjeu d'une *lutte*, comme le salaire.

que leur rendement est double de celui des ouvriers agricoles ordinaires. Le caractère fantaisiste de ce redoublement du rendement du travail (puisqu'engendré par la nourriture et non par l'usage de machines) ressort des chiffres suivants: le revenu total de la France donne en moyenne 93 fr. par personne; un tiers de la population vit de l'agriculture. On voit donc quel accroissement énorme du revenu entraînerait la généralisation des fermes modèles: « comme le paysan français est très laborieux, il faut que des ouvriers qui fournissent le double de travail soient des athlètes surhumains ». Ils doivent consommer au moins une livre de viande par jour, alors que tout l'élevage français ne donne qu'un quart de livre pour chaque habitant. Mais Rodolphe distribue aussi 1/5 du revenu brut de sa ferme aux ouvriers en plus du salaire. Ce ne serait que leur allouer sa rente foncière, en effet estimée à cette quotité. Et bien que payant des salaires quadruples des salaires ordinaires et se privant de toute sa rente foncière, Rodolphe accroît ses revenus. Pure mystification, car les fonds ne viennent pas en définitive de l'exploitation réelle de la terre, mais de la bourse magique de Fortunatus, le héros de Tieck.

Cette banque et cette ferme ne sont que des fantaisies littéraires. Néanmoins, il ne faudrait pas croire qu'en dévoilant la mystification, Marx y mette moins de sérieux et de contenu que lorsqu'il critiquera les projets plus ambitieux et retentissants de Proudhon. Tout au contraire. Mais en 1844, Marx et Engels voient d'abord ce qu'il y a de positif dans la critique de Proudhon. Ils espèrent entraîner Proudhon de leur côté. Comme Proudhon n'a pas encore exposé ses vues « constructives », ils espèrent le gagner à temps aux leurs. C'est ce qui ressort de la défense de Proudhon contre Bauer. Cette défense se prolonge d'ailleurs dans *l'Idéologie allemande*, écrite en 1845-46, à propos de la *Création de l'Ordre...*, et en mai 1846, Marx écrira à Proudhon pour lui demander de collaborer au Comité de Correspondance de Bruxelles. C'est la réponse négative de Proudhon, la révélation de ses contacts avec Grûn fustigé avec les « vrais socialistes » dans *l'Idéologie allemande*, l'annonce des projets « constructifs » de Proudhon — un peu trop ressemblants aux recettes miraculeuses d'Eugène Sue — par ses amis, et enfin la publication du *Système des Contradictions économiques* en octobre 1846, qui poussèrent Marx à la rupture et à la contre-attaque. Désormais, les réserves de Marx se muent en réfutation sévère et la polémique lui

donne l'occasion de faire en public la preuve que sa propre critique de l'économie politique est définitivement assise, qu'il a abandonné la philosophie pour la science (1).

Dans l'*Idéologie allemande*, Marx défend encore Proudhon, de façon critique. Stirner avait attaqué Proudhon et Bauer, mais par le « mauvais côté ». Grün, après avoir traduit Proudhon, l'avait traité de haut. A l'un comme à l'autre, Marx oppose sa propre critique, mais en soulignant toujours ce qui faisait la force et la nouveauté de Proudhon. Stirner reproche à Proudhon, entre autres choses, de vouloir faire croire que la société était possesseur originel, propriétaire par droit imprescriptible, en justifiant ainsi le retrait de sa propriété au propriétaire privé, à « l'égoïste ». Mais comme le lui dit Engels, Proudhon a le mérite de s'appuyer sur un fait historique, celui de la dissolution de la propriété communale ou tribale originelle, par usurpation. De même, avant de reprocher à Proudhon de maintenir le salaire, etc... il faut au moins connaître sa critique des conditions présentes du salariat. Grün ne fait pas mieux (2). Il se vante d'avoir été le privat-dozent de Proudhon, copie l'analogie faite par Hess entre Proudhon et Feuerbach, et reprend à ce dernier l'affirmation que Proudhon n'a pas dépassé la catégorie du travail salarié. Grün, que Marx prend ici à partie dans le dernier fragment de l'*Idéologie allemande*, n'a d'ailleurs fait que mal copier L. Stein, L. Reybaud et Cabet. Il s'est aussi inspiré de *La Sainte Famille*. « Les remarques que nous avons faites au sujet de Proudhon dans *La Sainte Famille*, à savoir que Proudhon traite l'économie politique du point de vue de l'économie politique et le droit du point de vue juridique, M. Grün les copie. Mais il a si peu compris de quoi il s'agit qu'il laisse de côté le point vraiment saillant, à savoir que Proudhon fait valoir les *illusions* des juristes et des économistes vis-à-vis de leur pratique... Ce qu'il y a de plus important dans le livre de Proudhon, *De la Création de l'Ordre dans l'Humanité*, c'est sa dialectique sérielle, l'essai de donner une méthode à la pensée, par quoi la pensée indépendante est remplacée par l'*opération* de la

(1) Pourtant, Marx va critiquer Proudhon philosophe au nom de Hegel philosophe. Nous ne referons pas ici l'historique des rapports personnels entre Marx et Proudhon. On trouvera les données nécessaires, maintenant bien connues, dans la bibliographie du présent chapitre.

(2) Dans son livre *Le mouvement social en France et en Belgique*, 1845.

pensée. Proudhon s'efforce, en se plaçant au point de vue français, de trouver une dialectique telle que Hegel l'a réellement donnée. La parenté avec Hegel existe donc ici en réalité, et non par une analogie de pure invention. Il était donc facile ici de donner une critique de la dialectique de Proudhon après en avoir fini de la dialectique de Hegel. Mais on pouvait d'autant moins demander cela aux « vrais socialistes » que Feuerbach, le philosophe qu'ils revendiquent comme l'un des leurs, n'y avait pas réussi » (1). Au lieu de tenter la chose, Grün reproche à Proudhon d'avoir voulu « jouer au savant ». Marx à son tour, il est vrai, fera bientôt une remarque semblable, mais avec plus de titres.

4. *Méthode dialectique et catégories économiques.*

Ce jugement formulé par Marx en 1846 au sujet de la tentative méthodologique de Proudhon témoigne d'une grande perspicacité; il confirme d'ailleurs ce que Proudhon lui-même en a dit. Proudhon comprit qu'une analyse scientifique des conditions du travail et de la propriété n'était possible qu'au moyen d'une méthode déterminée. Cette méthode devait inclure le mouvement des contradictoires. C'était déjà un progrès considérable sur l'empirisme ou l'éclectisme de mise chez les économistes libéraux. Malheureusement, la formation scientifique de Proudhon était assez superficielle, et la méthode qu'il élaborait fut un mélange du « développement sériel », des antinomies de Kant et de la logique de Hegel. Il ne parvint jamais à formuler des principes rigoureux, et le caractère nébuleux de ses règles de pensée fut le grand responsable de l'illogisme de ses analyses, illogisme dans lequel il finit par se complaire tout à fait. On peut aussi admettre que ce manque de méthode exprime chez lui un tempérament où le sursaut spontané est indomptable. En 1840, dans *Qu'est-ce que la Propriété?* il utilise déjà une formule hégélienne, mais à sa façon: il parle de « corriger » la thèse par l'antithèse, « d'éliminer » ses caractères négatifs (1). En 1844, il écrit

(1) *L'idéologie allemande*, trad. Molitor, *Œuv. Phil.* T. IX, p. 253-54.

(1) *Qu'est-ce que la propriété?* éd. Bouglé et Moysset, p. 324 : « Pour rendre tout cela par une formule hégélienne, je dirai : la communauté, premier mode première détermination de la sociabilité, est le premier terme du développement social, la *thèse* ; la propriété, expression contradictoire de la communauté, fait le second terme, l'*antithèse*. Reste à découvrir le troisième terme, la *synthèse*... Or, cette synthèse résulte nécessaire-

à Ackermann qu'il va se servir de Hegel pour mettre la métaphysique en action, ce que Kant déclarait impossible (1). L'année suivante, il qualifie sa méthode de « dialectique sérielle » (2), et un an plus tard, il écrit encore qu'il a cherché à se servir de la logique de Hegel « telle qu'il la comprend » (3). Mais qu'il ait très mal compris Hegel, à travers ses conversations avec Grün et Marx et dans les publications sommaires et tendancieuses de Cousin et autres, c'est ce dont Marx allait lui administrer la preuve dans *Misère de la Philosophie*. Le problème n'était d'ailleurs pas — et c'est ce que dit Marx dans *l'Idéologie allemande* — d'appliquer Hegel, mais de critiquer la forme et le contenu idéalistes de sa méthode. C'est justement à quoi s'employaient Marx et Engels; c'est ce que Proudhon lui aussi aurait dû faire. Mais puisqu'il s'en est montré incapable, il faut maintenant faire « une critique de la dialectique de Proudhon après en avoir fini de la dialectique de Hegel ».

ment de la correction de la thèse par l'antithèse ; donc il faut, par un dernier examen de leurs caractères, en éliminer ce qu'elles renferment d'hostile à la sociabilité ; les deux restes formeront, en se réunissant, le véritable mode d'association humanitaire ».

(1) A. Ackermann, 4 oct. 1844 : « Je vais donc tenter, pour sortir d'un embarras inextricable, ce que Kant a formellement déclaré impossible : je travaille à populariser la métaphysique en la mettant en action. Pour cela j'emploie la dialectique la plus profonde, celle de Hegel. Car tel est mon malheureux sort que, pour triompher des plus indomptables répugnances, je dois me servir des procédés les plus antipathiques au sens commun. » (*Correspondance*, t. II, p. 157-158).

(2) A. Bergmann, 19 janv. 1845 : « J'espère à la fin apprendre au public français ce que c'est que la dialectique : n'est-il pas déplorable, tandis qu'en Allemagne tout écrivain s'assujettit à une forme méthodique connue, et indique toujours le procédé logique dont il se sert, en France on ergote éternellement à tort et à travers sans pouvoir jamais s'entendre. C'est cette nécessité de discipline pour la raison que j'ai cru inaugurer le premier sous le nom de théorie ou dialectique sérielle et dont Hegel avait déjà donné une constitution particulière... Je ne puis encore juger de la parenté qu'il y a entre ma métaphysique et la logique de Hegel, par exemple, puisque je n'ai jamais lu Hegel ; mais je suis persuadé que c'est sa logique que je vais employer dans mon prochain ouvrage ; or, cette logique n'est qu'un cas particulier, ou si tu veux, le cas le plus simple de la mienne ».

(3) A. Tissot, 13 déc. 1846 : « Je sais que cette dialectique hégélienne n'est pas de votre goût... Je vous dirai seulement que la logique de Hegel, telle que je la comprends, satisfait infiniment plus ma raison que tous les vieux apophtegmes dont on nous a bourrés dès l'enfance, pour nous rendre compte de certains accidents de la raison et de la société. En lisant les *Antinomies* de Kant j'y avais vu, non pas la preuve de la faiblesse de

L'idée d'une méthode dialectique était d'ailleurs dans l'air. Elle existe implicitement chez Fourier, dont Engels a écrit avec un peu d'emphase qu'il maniait la dialectique aussi magistralement que son contemporain Hegel. Elle existait aussi chez Kant et même chez les Encyclopédistes, comme Diderot. Mais elle était beaucoup moins visible chez Saint-Simon ou chez Comte, où elle est dominée par l'idée de série, d'évolution. Pourtant, la notion de progrès, d'évolution, née dans les sciences biologiques et sociales au cours du XVIII^e siècle est incontestablement la matrice de la dialectique moderne. C'est d'ailleurs aussi là, que Vico, Hegel, Goethe l'ont d'abord recueillie. L'histoire s'introduisait dans la science, et en faisant appel aux séries distribuées par ordre contrasté (selon le terme de Fourier) ou contradictoire (d'après Hegel), Proudhon participait à un courant général. Le terme même de *séries* était déjà utilisé en mathématiques, sous une forme quantitative. Mais il existait aussi chez les naturalistes, surtout chez Lamarck. Condorcet parlait déjà de l'enchaînement des états sociaux, comme Charles Bonnet le leibnitzien, parlait avec Diderot de la chaîne des êtres. Comte voit la société réglée par une « loi de succession intellectuelle et matérielle », une « loi de progression sociale », une loi de « l'évolution », et fonde une dynamique sociale (1). Les séries de Ch. Fourier ont un caractère plus distributif, mais elles recouvrent aussi une hiérarchie (2). Proudhon n'avancéait donc rien de foncière-

notre raison ni un exemple de subtilité dialectique, mais une véritable loi de la nature et de la pensée ; Hegel a fait voir que cette loi était beaucoup plus générale que n'avait paru le supposer Kant ; et, sans qu'il soit besoin de suivre Hegel dans son infructueuse tentative de construire le monde des réalités avec de prétendus *a priori* de la raison, on peut hardiment soutenir, ce me semble, que sa logique est merveilleusement commode pour rendre raison de certains faits et que nous ne savions auparavant considérer que comme des *inconvenients*, les *abus*, les *extrêmes* de certains autres » (*Correspondance*, T. II, p. 231).

(1) Feuerbach s'est aussi servi de l'expression : « on doit examiner la religion non seulement sur une ligne *sérielle* ascendante, mais encore dans toute la largeur de son existence ». *Essence du Christianisme*, Paris, 1864, p. 217.

(2) Marx dit : « Il ne vient pas à l'idée [de Grün] de montrer comment Fourier a été conduit aux séries ni comment lui et ses disciples ont construit des séries ; il ne donne pas le moindre éclaircissement sur la construction intérieure de ces séries. De telles constructions, absolument comme la méthode hégélienne, ne peuvent être critiquées qu'en montrant comment il faut les faire et en prouvant ainsi qu'on les domine. » *Ideol. Allem.* T. IX, p. 219.

ment original en parlant de loi sérielle. Mais ce qui était plus nouveau, c'était d'y introduire le développement par résolution des opposés, le mouvement des contradictions. Ce n'était pas nouveau par rapport à Hegel, mais c'était très neuf en économie politique. Le travail, la propriété, le profit, etc... apparaissent dès lors comme des concepts contradictoires, c'est-à-dire des *rapports*, qui ne pouvaient varier que sous l'effet d'un mouvement de résolution pratique, concret, matériel, d'une *opération* absorbant les oppositions antérieures.

5. Bons et mauvais côtés : les réponses de Proudhon.

C'est dans la seconde partie de *Misère de la Philosophie* que Marx s'attaque à la méthode de Proudhon, et nous croyons nécessaire d'en parler avant d'aborder le problème de la « valeur constituée » parce que Marx s'y situe ainsi lui-même par rapport à Hegel, et cette fois directement, sur le terrain de l'économie politique. Nous verrons ainsi le chemin parcouru par Marx depuis 1842.

Notons d'abord que Marx ne discute pas la « loi sérielle ». Il est trop évident que lui-même ne s'est pas encore fait une idée définitive sur cette question. Par contre, il est très en mesure de montrer en quoi cette loi diffère de la méthode hégélienne, surtout si l'on va droit à son noyau : la contradiction. La discussion prouve que Marx considérerait la logique de Hegel surtout comme une *méthode*, et non seulement comme une description de l'être. Chez Hegel lui-même, la dialectique n'est pas une méthode au sens classique, opératoire ; elle est l'être se décrivant lui-même. Par suite, la pensée y est un « *selbständiger Gedanke* », et le mérite de Proudhon a été de la remplacer par un *Denkprozess*, un processus, une opération de la pensée et de l'être. La dialectique, comme méthode, n'est cependant pas indifférente à son objet, au domaine où elle s'exerce, puisqu'elle est créée, comme tout processus de pensée, par cet objet lui-même, qui est une réalité concrète (1). C'est justement cet aspect que Proudhon ne saisit pas : chez lui, le processus est en définitive l'émanation de la « raison impersonnelle de l'humanité », tandis que chez Marx, ce processus et cette

(1) « La métaphysique, la philosophie tout entière se résume, d'après Hegel, dans la méthode ». *Misère...* p. 120. Hegel discute le sens de sa « méthode » dans l'Introduction de la *Science de la Logique*.

raison (si elle existe, au moins dans la tête des philosophes) sont la *production* du mouvement des êtres réels, matériels. Une fois produits, ils peuvent être isolés comme méthode, comme loi d'un processus. C'est justement ce renversement que Marx opérera dans la composition du *Capital*.

C'est dans la seconde partie de *Misère de la Philosophie* que Marx s'attaque à la méthode de Proudhon. Il n'oppose pas formules à formules, mais montre que seule la dialectique hégélienne permet l'analyse correcte de certains processus historiques devant lesquels Proudhon reste impuissant avec ses antinomies sérielles : la division du travail et la mécanisation de la production, la concurrence et le monopole, la propriété et la rente, les coalitions ouvrières. C'est cette partie du livre de Marx que Proudhon a annoté succinctement, et ses annotations sont révélatrices parce qu'on y voit que Proudhon méconnut l'essence des objections de Marx (1).

Proudhon voit dans chaque catégorie économique, dont l'ensemble constitue une série, une antinomie, deux parts : l'une bonne, l'autre mauvaise. L'un des côtés de l'antinomie doit servir d'antidote à l'autre. Ces catégories s'enchaînent selon la loi sérielle. Voilà tout le secret (2). Mais dans ce système, le mouvement dialectique se perd, n'opère plus. Le moment négatif du développement n'est pas le moteur de la contradiction. Proudhon veut le supprimer en tant que « mauvais côté », de sorte qu'il supprime du même coup la tension dialectique, la polarité des contraires, qui est le

(1) Il faut voir là la raison principale pour laquelle Proudhon ne répondit jamais publiquement à Marx. L'exemplaire de *Misère de la Philosophie* lu par Proudhon porte cependant 52 annotations, toutes reproduites dans l'édition Costes. Ces annotations portent sur les paragraphes I et II de la deuxième partie : la méthode. Deux seulement concernent le début du paragraphe 3. Personne ne les a jamais commentées. Elles sont loin d'être sans portée, car elles précisent assez bien ce qui séparait désormais Marx de Proudhon. En les commentant, nous n'oublierons pas que Proudhon n'avait encore jamais rien lu de Marx.

(2) Ce résumé n'est pas une « simplification » due à Marx. L'ouvrage de Proudhon est certes beaucoup plus touffu, et sa dialectique fort variée dans l'expression. Mais Sainte-Beuve, qui n'était pourtant pas un spécialiste, avait aussi vu exactement de quoi il s'agissait : « Sa méthode, écrit-il, si on lui enlève le masque allemand, n'avait rien en soi que de simple et hardi ; il aurait pu se passer du terme hégélien [il faudrait plutôt : kantien] *antinomie*. Il y a en toute chose le *pour* et le *contre*, et il y a du vrai des deux parts ». *P. J. Proudhon*, 1947, p. 196. Sainte-Beuve n'avait sans doute pas lu le livre de Marx, vers 1865, bien qu'on ne puisse l'affirmer.

principe même du mouvement de l'histoire. Par exemple, en supprimant les « mauvais côtés » du féodalisme (servage, privilèges, anarchie, etc...) et en conservant ses « bons » côtés (développement de l'artisanat, des villes, organisation des marchés, etc...) on supprime les éléments qui ont permis à la bourgeoisie de triompher. Il en va de même dans l'époque moderne: en supprimant simplement les mauvais côtés du salariat et du prolétariat, on en assure les « bons », c'est-à-dire que l'on maintient le principe de la société présente, au lieu de supprimer la contradiction elle-même dans un ordre social supérieur, qui abolisse le salariat. Il était difficile à Proudhon de comprendre que ce qui est positif soit *en même temps* négatif, que le « bon » et le « mauvais » côté se pénètrent et soient indissociables. Il a manqué le moment du dépassement, de la synthèse, c'est-à-dire l'histoire réelle (1). Pour Proudhon, l'ensemble de ces catégories binaires constituent l'entendement, la raison éternelle. Ce qu'il veut faire, c'est donc exprimer « la succession des idées dans l'entendement »; mais comme il a éludé le ressort du mouvement dialectique, « il doit, dit Marx, construire le monde par le mouvement de la pensée, tandis qu'il ne fait que reconstruire systématiquement et ranger sous la méthode absolue les pensées qui sont dans la tête de tout le monde » (p. 126). A quoi Proudhon rétorque en marge « qu'il est bien forcé » de le faire « puisque dans la société tout est, quoiqu'on dise, *contemporain*, comme dans la nature tous les atomes sont éternels », et qu'il approuve chaudement l'affirmation de Hegel (qu'il comprend d'une façon cartésienne) selon qui la méthode est « la tendance de la raison à se reconnaître elle-même en toute chose ». Preuve qu'il n'a pas saisi l'objection *historique* de Marx (2).

Marx observe ensuite que Proudhon ne comprend pas que les rapports sociaux, et par suite les catégories économiques qui les expriment, sont *produits* par les hommes à l'égal du

(1) Proudhon définit plus tard son schéma de la façon suivante : « Les extrêmes d'abord, incomplets par nature, inféconds dans leur isolement ; la synthèse en dernier lieu, l'équilibre seul rationnel et moral ; telle est la marche invariable de l'esprit humain ». (*De la Justice dans la Révolution et l'Eglise...*, T. III, p. 36. Ed. Rivière). Tout Proudhon est là.

(2) Dix ans plus tard Marx écrira : « Pour Proudhon et d'autres encore, il est naturellement agréable de faire de la mythologie sous prétexte de donner des explications historico-philosophiques d'un rapport économique dont ils ignorent la genèse historique ». (*Critique de l'Economie politique*, Introduction, 1859, p. 307).

drap, de la toile, etc... Ils sont des produits *historiques et transitoires* au même titre. Mais ici, Proudhon soutient qu'il dit précisément la même chose: « La science produit les lois et les matériaux de son expérience », et ceux-ci sont éternels « comme l'humanité, ni plus ni moins » — sans voir qu'une éternité équivalente à l'humanité réintroduit le concept non-historique de raison absolue. Marx remarque encore qu'en étudiant les catégories économiques successivement, Proudhon prétend les déduire l'une de l'autre, alors qu'il est bien obligé à chaque étape de son analyse de recourir à l'ensemble des rapports sociaux. Ce que Proudhon n'entend pas: « Dites-moi donc comment vous vous y prendrez pour parler tour à tour des objets de l'économie politique? ». Il n'accepte pas l'accusation de disloquer les membres du système social. Il accepte moins encore la quatrième observation de Marx qui concerne la substitution des bons et des mauvais côtés à la polarité dialectique. C'est une « calomnie effrontée », écrit-il, une « perfidie ». Marx attaque ici la permanence de la catégorie de l'esclavage selon Proudhon, et celui-ci note: « l'esclavage extrême du prolétariat, c'est-à-dire de l'infériorité relative, a sa raison d'être, qui le fera toujours exister, non comme *esclavage*, mais comme un *apprentissage*, ou tout autre analogue ». Position qui confirme pourtant la critique de Marx (1).

Cependant, Proudhon voudrait faire coïncider l'ordre des temps et l'ordre des idées, dans une progression imitée de Condorcet. Mais il s'embarrasse dans cette coïncidence. On ne sait plus si c'est l'histoire qui fait les principes, ou les principes qui font l'histoire, ni quels sont exactement leurs rapports. Et pourtant, Proudhon est bien obligé d'en revenir à chaque instant à l'histoire réelle des hommes... Dans sa note marginale, il dit que c'est encore là une « imputation calomnieuse ». « Apprécier à sa juste valeur la logique, ce n'est pas nier la logique ». A-t-il jamais prétendu, comme Marx lui-même, « que les *principes* sont autres choses que la représentation intellectuelle, non la cause génératrice des faits? ». Pourtant, la suite va montrer que son hypothèse est loin d'être la même: là où Marx voit une *production* des idées, il voit une « apparition », et non une création impossible. Conformément à son principe de raison éternelle,

(1) On peut toutefois l'entendre dans un sens qui la rapproche de celle de Marx : même libéré, l'homme producteur devra à chaque génération *apprendre* à le devenir. A « l'esclavage » se substituera la pédagogie.

Proudhon avait en effet contesté que « quelque chose se *produit* » dans la civilisation comme dans l'univers, tout existe, tout agit, depuis toujours. Il en est ainsi de toute l'économie sociale. » (*Contrad. économ.* T. II, p. 102). N'est-ce pas là une négation de l'action des hommes comme productrice de l'histoire, des idées et catégories économiques et autres? C'est que, note Proudhon, « apparaître et exister sont deux choses différentes, dont la première n'est vraie que pour nous ». Or, « production, c'est apparition », cela n'existe donc que pour nous. En somme, Proudhon distingue ce que l'esprit humain crée, fait apparaître, et ce qui existe simplement. Il substitue une dichotomie à un rapport d'effet à cause, et « ce qui existe », c'est ce que Proudhon appelle le « génie social », la raison générale, la société-personne, qui devient en définitive le principe directeur de l'histoire, c'est-à-dire une véritable Providence (« me voilà coupable encore d'adoration à la providence! » note Proudhon). Prenons l'exemple de l'égalité, dit Marx. La tendance à l'égalité appartient à notre siècle. Mais dire « que tous les siècles antérieurs, avec des besoins, des moyens de production, etc... tout à fait différents, travaillaient providentiellement à la réalisation de l'égalité, c'est d'abord substituer les moyens et les hommes de notre siècle aux hommes et aux moyens des siècles antérieurs, et méconnaître le mouvement historique par lequel les générations successives transformaient les résultats acquis des générations qui les précédaient. Les économistes savent très bien que la même chose qui était pour l'un la matière ouvragée n'est pour l'autre que la matière première de nouvelle production. » Proudhon appelle cette remarque « une chicane ». « Les générations *transforment*, souligne-t-il dans le texte de Marx. Je dis moi que le même principe unit, gouverne toutes les manifestations; — je ne sais ce que c'est que *transformation*. La France de 89 a transformé son monarque absolu en monarque constitutionnel. Soit. Voilà votre style. Je dis, de mon côté, que l'Etat, déjà avant 89, a régularisé la division des pouvoirs politiques qui existait déjà avant 89. Le lecteur jugera. » Le lecteur juge en effet que Proudhon maintient une équivoque. Que les *transformations* de 89 aient été préparées, et fussent donc mûres, voilà ce que Marx n'ignorait pas. Mais il y voyait le passage brusque, par révolution, un saut qualitatif à un nouvel ordre de choses à son tour productif de nouveaux rapports et de nouvelles idées, là où Proudhon

voit « un même principe » unir et gouverner toutes les manifestations. La divergence est nette.

Dans sa septième et dernière observation, Marx fait un bref tableau, qui préfigure celui du *Manifeste*, des progrès antagoniques de la croissance de la bourgeoisie puis du prolétariat, en notant que, contrairement à ce que croit Proudhon, c'est plutôt le « mauvais » côté qui l'a chaque fois emporté (la bourgeoisie, mauvais côté du féodalisme, contre celui-ci, et le prolétariat, mauvais côté de la bourgeoisie, contre celle-ci). Et son historique est si clair et convainquant que Proudhon note en marge son accord complet (1). Mais Proudhon pense avoir ici la priorité: « Est-ce que Marx a la prétention de donner tout ceci comme sien en opposition avec quelque chose de contraire que j'aurais dit? — Mais tout cela c'est moi! — J'ai dit tout cela. — Marx fait comme Vidal. — Plagiat de mon chapitre 1^{er}. — Comment! *Revenons!* [à Proudhon]. Mais les pages qui précèdent sont une copie de moi. » Evidemment, ce tableau de la montée historique de la production bourgeoise et de la création du prolétariat n'était pas ce qu'il y avait de plus original chez Marx. Mais ce n'était pas non plus une découverte de Proudhon. Saint-Simon, Fourier, L. Blanc, Cabet, Leroux, Pecqueur et beaucoup d'autres avant eux avaient déjà passé par là. Proudhon élargissait une tradition. Et Marx l'approfondissait aussi, mais il l'intégrait à une analyse économique et sociale plus scientifique, où venaient se fondre les acquisitions de Smith et de Ricardo. De sorte qu'après avoir souligné son accord avec Marx sur ce point, Proudhon va reconnaître aussitôt les différences dans les chapitres suivants qui concernent la division du travail et les machines, la concurrence et le monopole (2). C'est dans ces chapitres finaux de *Misère de la Philosophie* (et dans le premier chapitre qui concerne la valeur) que Marx s'exprime pour la première fois d'une façon scientifique. Il n'oppose plus méthode à méthode, critique de la philosophie à la philosophie. Il applique déjà sa méthode, et déduit rigoureusement. C'est devant cette partie irréfutable de son analyse que Proudhon cesse alors de pouvoir argumenter.

(1) Il est d'ailleurs presque entièrement repris aux Saint-Simoniens.

(2) Proudhon n'a annoté que le chapitre qui concerne la division du travail et les machines. Sur la concurrence et le monopole, il abandonne la discussion.

6. *Division du travail et machinisme.*

Le premier point (décisif pour le développement de toute société industrielle) concerne les rapports de la division du travail et de l'organisation mécanique des grands ateliers, des manufactures. Pour Proudhon, la division du travail est une catégorie simple et abstraite, qui s'applique à n'importe quelle forme de parcellement social (castes, corporations, ateliers, etc...). Mais ce qui a été désuni par le travail parcellaire moderne sera réuni par son antithèse : la machine. La machine est « un résumé de plusieurs opérations », elle permet de recomposer le travail, elle est un atelier en miniature, de même que l'atelier est une machine de grand format. Après avoir dégradé l'artisan jusqu'au manœuvre, elle requalifie l'ouvrier en combinant les travaux sous l'autorité des chefs de l'atelier. A ce raisonnement, Marx oppose l'histoire de la technologie (et sur ce point, le *Capital* ne fera plus tard que développer des idées déjà très nettes). L'histoire apprend d'abord que, contrairement à ce que dit Proudhon, la division du travail n'est pas antérieure à l'introduction des machines, mais au contraire lui est corrélative et la suit. C'est qu'il ne faut pas confondre la *division du travail social*, qui a toujours existé dans l'humanité, et la *division du travail dans l'atelier*, sous sa forme moderne. On peut même dire que l'autorité et l'organisation dans la société et dans l'atelier par rapport à la division du travail, sont en raison inverse les unes de l'autre. Dans la société, c'est la libre concurrence qui entraîne la division du travail ; dans l'atelier, c'est le contraire : un seul propriétaire en est le maître, l'autorité qui coordonne et centralise. Or, ce qui est important, c'est de comprendre ce qu'est exactement la division du travail dans la manufacture d'aujourd'hui, et le rôle qu'y jouent les machines par rapport à l'ouvrier, car c'est la transformation de ce rapport qui permettra d'abolir aussi le salariat, d'émanciper l'homme dans le travailleur. Proudhon fait tout découler de la division du travail comme d'une catégorie abstraite ; il lui suffit alors d'y opposer la machine et l'atelier (qu'il identifie) engendrés par cette catégorie, d'en abandonner le « mauvais » côté et d'en développer le « bon », qui sera la recomposition du travail, la reconstitution de « l'ouvrier complet » (1).

(1) Marx revient à cette question dans le *Capital*, Livre I, ch. XV : « Le machinisme et la grande industrie », où il reprend une fois de plus Proudhon (trad. Roy, 1948, T. II, p. 140).

Mais si l'on veut sérieusement analyser la division du travail, il faut procéder autrement, et spécifier sa forme d'après son contenu social et économique : « Le travail s'organise, se divise autrement selon les instruments dont il dispose. Le moulin à bras suppose une autre division du travail que le moulin à vapeur » (p. 158). Il ne faut pas considérer le « machinisme » comme une catégorie. La machine est une force productive, comme le bœuf (et l'homme) et non une catégorie économique. L'atelier, au contraire, repose sur l'application des machines, mais il est, lui, « un rapport social de production, une catégorie économique ». La machine, comme l'atelier, entraînent la division du travail, lui donnent ses formes particulières, au lieu d'être créés par celle-ci. Les premiers ateliers, ceux de l'industrie manufacturière, sont nés de l'accumulation des capitaux, accélérée par la découverte de l'Amérique et l'introduction des métaux précieux ; d'où accroissement des moyens d'échange, augmentation de la circulation commerciale par terre et par mer. En même temps, les clientèles féodales devenues vagabondes offrent une main-d'œuvre disponible ; il y a urbanisation de paysans dépossédés. Tout cela crée les conditions des premières manufactures, et non cette sorte de contrat entre égaux qu'y voit Proudhon. Les ateliers modernes ne sont même pas nés directement des corporations artisanales, mais des marchands. Métiers et manufactures furent longtemps en conflit (1). Une fois que l'atelier moderne eut supplanté l'atelier artisanal, il retrouva

(1) Cette opinion a été confirmée par les recherches modernes de Hauser, Sée, H. Pirenne. Cf. J. CHANOVE, *De l'avenir du Capitalisme à la lumière du passé* (Paris, 1948). L'auteur y montre que la bourgeoisie « n'eut ni la largeur d'esprit ni le bon sens de réformer les statuts corporatifs et d'accueillir dans les Associations Professionnelles les entreprises nouvelles dont l'activité ne se bornait pas à l'exploitation de monopoles locaux » (p. 167). Exemple : « Les mines d'Anzin, avec la production annuelle d'environ 400.000 tonnes de houille qu'elles obtenaient au XVIII^e siècle, exigeaient vraisemblablement déjà, en dehors de ses mineurs, le travail de maçons, de forgerons, de charpentiers, bref toute l'activité d'ouvriers de professions diverses dont le rattachement à des corporations différentes pouvait paraître au moins susprenant. La question se posait, en conséquence, de savoir si la grande industrie naissante, avec l'interdépendance qu'elle impose aux ouvriers des différents métiers qu'elle occupe, pourrait s'accommoder longtemps de l'existence d'associations professionnelles entre lesquelles les entités constituées par les entreprises consacrées à cette nouvelle forme de l'industrie se seraient trouvées morcelées » (p. 188). C'est cette même distinction qui engendra plus tard les conflits entre

dans son sein une division technique du travail dans le sens de métiers particuliers, mais ces métiers étaient nouveaux, et dérivait de l'emploi de machines. La division du travail social avait créé, par l'intermédiaire des grandes manufactures, une nouvelle forme de division technique du travail, fondée sur des opérations parcellaires imposées par l'usage de machines semi-automatiques. Proudhon n'entend rien à cette critique. Il répète, en marge, qu'il considère « non pas la division dans le sens d'A. Smith, mais la grande division naturelle des métiers... La division, pour moi, remonte plus haut qu'A. Smith; elle est prise aussi dans un sens plus large ». En réalité, Proudhon confond les différentes formes de la division du travail, et n'est donc pas en mesure d'expliquer le conflit entre corporations et ateliers industriels, entre métiers traditionnels et industries. Il parle de la « grande division *naturelle* des métiers », alors qu'il est évident que cette division n'est *pas* naturelle, mais historiquement conditionnée par les rapports sociaux et la technologie prévalents. Au milieu du xx^e siècle encore, la grande industrie à haute productivité n'a pas fait disparaître tout à fait l'opposition métier-industrie, qui se répercute dans les problèmes de l'apprentissage, et se manifeste dans les statistiques industrielles qui distinguent les activités « individuelles » (métiers) et les activités « collectives » (industries) (1).

Concevant mal la structure de l'atelier, Proudhon n'analyse pas mieux la machine elle-même. S'appuyant sur Babbage et le Dr Ure, Marx montre que la machine est « une réunion des instruments du travail, et pas du tout une combinaison des travaux pour l'ouvrier lui-même » (p. 165). Une machine est une combinaison d'outils, et non de processus de travail humain. Ces outils fournissent aussi d'autres résultats pratiques, plus perfectionnés et plus rapides, que ne pourraient le faire ces mêmes outils maniés un à un à la main. Leur maniement par la machine se fait selon un autre processus cinétique que leur maniement direct par l'homme. L'opérateur humain finira par manier seulement les sources d'énergie qui mettront en mouvement cette combinaison d'outils. La machine est alors créatrice d'aptitudes

syndicats ouvriers de *métiers* et *d'industrie*. On dit souvent que l'ouvrier moderne est venu en Europe de l'artisanat ; le processus fut beaucoup plus complexe.

(1) Cf. P. NAVILLE, « Données comparatives sur la structure de la main-d'œuvre en France. » *La vie de travail et ses problèmes*, Paris, 1954.

physiologiques, musculaires et nerveuses, nouvelles. Elle transforme le comportement humain. Le processus est donc le suivant: Outils simples — accumulation des outils — outils composés — mise en mouvement d'un outil composé par un seul moieur manuel, par l'homme — mise en mouvement de ces instruments par la force naturelle — machine, système des machines ayant un seul moteur, système des machines ayant un automate pour moteur. Les mécanismes d'aujourd'hui les plus perfectionnés, à commande, réglage et transferts électroniques se sont développés sur la même ligne.

Proudhon ne comprend pas cette analyse technologique. Il écrit en marge: « *Donc* la machine vient après la division... *Donc* l'atelier qui groupe les parties du travail vient aussi après la division ». Il ne distingue pas la succession logique de la succession historique, la division du travail social de la fragmentation technique des opérations pratiques. Toutes les *séries* sont pour lui équivalentes. Il confond toujours l'atelier, la manufacture, la réunion d'un grand nombre d'ouvriers, comme forme sociale, avec l'atelier comme combinaison technique du processus partiel du travail. Il transforme la succession logique des opérations mécaniques en succession historique des formes de combinaisons des forces humaines de travail. Puisque *deux* ou trois outils peuvent être combinés sur une machine, dit-il, c'est que la division du travail a précédé l'atelier. Alors qu'au contraire, la division technique du travail dans l'atelier est née d'un rassemblement préalable d'ouvriers indifférenciés (1). De nos jours encore, chaque fois qu'une nouvelle industrie se développe (c'est-à-dire l'exploitation de nouvelles découvertes scientifiques par des masses suffisantes de capitaux), la division technique du travail dans cette industrie ne précède

(1) Marx résume: « L'accumulation et la concentration d'instruments et de travailleurs précéda le développement de la division du travail dans l'intérieur de l'atelier. Une manufacture consistait beaucoup plus dans la réunion de beaucoup de travailleurs et de beaucoup de métiers dans un seul endroit, dans une salle sous le commandement d'un capital que dans l'analyse des travaux et dans l'adaptation d'un ouvrier spécial à une tâche très simple » (p. 164). Déjà dans l'*Encyclopédie* on lisait: « A la grande manufacture tout se fait à coup de cloches, les ouvriers sont plus contraints et plus gourmandés. Les commis accoutumés avec eux à un air de supériorité et de commandement, qui véritablement est nécessaire avec la multitude, les traitent durement et avec mépris. » (Article *Manufacture*, cité par G. Friedmann, « L'encyclopédie et le travail humain », *Annales*, janv.-mars 1953, p. 58).

pas son installation, mais l'accompagne et la suit: il faut absorber une nouvelle main-d'œuvre, la former, la transférer, la répartir, etc... On pourrait examiner sous cet angle les industries nouvelles du xx^e siècle, comme l'industrie électrique et radio-électrique, le cinéma, la production d'énergie atomique, où ce processus se vérifie. L'implantation d'un ensemble d'industries nouvelles en U.R.S.S. (1925-1950) a engendré les mêmes phénomènes. Partout la division du travail social, c'est-à-dire les rapports de classe internes de la société, sont le cadre où se développe en même temps la division technique du travail. C'est ce qu'Adam Smith exprimait en disant que c'est la division du travail qui crée les aptitudes techniques, et non l'inverse.

Cette analyse a des conséquences importantes. Proudhon voit dans la machine (telle qu'il la conçoit) la négation de la division du travail, parce qu'elle concentre ce qui était désuni. Mais cette concentration est économique et sociale, et ne touche pas le travail de l'ouvrier. Ce travail est de plus en plus parcellaire; l'ouvrier ne connaît pas sa place dans la division du travail; sa tâche s'est simplifiée, mais vidée de substance. La machine, loin de reconstituer l'ouvrier « synthétique », le divise encore plus contre lui-même. La négation de la division du travail, ce n'est pas la machine, c'est la concentration du capital, qui est la dispersion de l'ouvrier; son « dépeçage », dit Marx, et non sa recombinaison.

Mais ici Proudhon proteste encore. « Moi aussi, écrit-il, j'ai marqué cette opposition — la dégradation de l'ouvrier est plus avancée dans ce que vous appelez *système automatique* que dans ce qu'A. Smith appelle division: quant à moi, j'ai marqué ces deux degrés par la *division* et les *machines*. J'ai dit: la division du travail morcelle, mutile, éparpille l'homme; les machines l'asservissent: c'est exactement la même chose que le Dr Ure ». Que le Dr Ure, oui, mais pas que le Dr. Marx. Ure donne une description technique du développement des machines qui a conservé toute sa valeur aujourd'hui; mais Marx en voit les effets bien plus vastes, qui peuvent se résumer dans l'opposition suivante: « Ce qui caractérise la division du travail dans l'intérieur de la société moderne, c'est qu'elle engendre les spécialistes, les espèces, et avec elles l'idiotisme du métier... Ce qui caractérise la division du travail dans l'atelier automatique, c'est que le travail y a perdu tout caractère de spécialité. Mais du moment que tout développement spécial cesse, le besoin d'universalité, la tendance vers un développement intégral

de l'individu commence à se faire sentir. L'atelier automatique efface les espèces et l'idiotisme du métier » (p. 172-173). Autrement dit, l'industrie moderne est un moment négatif de la division sociale du travail *sur la base de la propriété privée des moyens de production*. La manufacture « socialise » ce que les rapports de classe particularisent. Proudhon dit aussi que la machine est la négation de la division du travail, mais dans un autre sens; d'après lui, la machine recompose simplement les opérations particulières que le processus technique avait séparées. Comme dit Marx, Proudhon propose à l'ouvrier « de faire non seulement la douzième partie d'une épingle, mais successivement toutes les douze parties ».

En note marginale, Proudhon défend toutefois son point de vue sans saisir vraiment l'objection de Marx: « Il faut que l'ouvrier, résumant toujours l'habileté ancienne et moderne, sache travailler à la fois, et par ses doigts, et par la machine. Car il est absurde qu'il ne puisse se passer de la machine, lui qui s'est fait remplacer par la machine. Le synthétisme, parvenu au plus haut degré, exige de l'ouvrier tout à la fois, et une plus grande capacité, et un développement moindre de [sagacité] ». Mais comment l'ouvrier moderne peut-il se passer de la machine? Comment combiner le travail « de ses doigts » et celui de la conduite des machines? C'est ce que les vues technologiques incomplètes de Proudhon ne lui ont pas permis de dire avec précision. Marx, dans l'autre sens, ne fournit pas non plus de grandes précisions. Conformément à son opinion antérieure sur la nature « universelle » des opérations du travail moderne (1), il indique seulement que ce besoin d'universalité (qui est en pratique d'abord la réduction du « métier » au travail du manoeuvre ou de l'ouvrier spécialisé d'aujourd'hui) implique une *tendance* vers un développement intégral de l'individu. Sur cette tendance, il ne dit rien de plus en 1847; il ne s'explique un peu plus complètement à son sujet qu'après 1865 dans le *Capital*, et dans ses pages ultérieures relatives à la structure d'une société socialiste. A ses yeux, cette tendance suppose, avant tout, grâce à la haute productivité des machines automatiques, une réduction correspondante du temps de travail, absolu et relatif. Ce qui, pour Marx, permet un saut du travail parcellaire au « développement

(1) Exposée, d'après A. Smith, dès 1844.

intégral », ce n'est pas une recombinaison des tâches, c'est l'accroissement du temps disponible en dehors des tâches. Mais la simple indication du texte de 1847 permet à Proudhon de demander en marge : « Et comment entendez-vous ce développement intégral ? » Nous y reviendrons (1).

7. Concurrence et monopole. La rente foncière.

Après la division du travail, Proudhon a exposé ce qu'est la *concurrence*. Les deux phénomènes sont évidemment liés. Et comme il veut régénérer la division du travail, il va aussi revigorer la concurrence. Le profit est un objectif tout aussi nécessaire à la concurrence qu'à la simple émulation. Mais ici encore, Marx distingue le processus technique et la fonction sociale : Si l'objet de la concurrence est le profit, l'objet immédiat de l'émulation industrielle est le *produit*, et non le profit. Proudhon note en marge que ces termes doivent être ici « synonymes » (2). Pour lui, la concurrence (synonyme de l'émulation) est une nécessité de la nature humaine immuable ; pour Marx, elle est avant tout commerciale, et l'émulation industrielle elle-même n'existe qu'en vue du commerce ; elle doit donc varier comme les formes du commerce, et s'abolir comme les formes mercantiles de l'économie elle-même (3). Proudhon dit à juste titre que c'est le monopole. Mais encore faut-il voir la relativité du monopole : la concurrence capitaliste s'est établie contre le monopole féodal, et le monopole bourgeois s'établit à son tour comme une suite de la concurrence. La concurrence engendre constamment le monopole et les monopoles se font sans cesse concurrence. C'est donc sur la double abolition de

(1) A propos de la conception du Travail développée par Proudhon dans *De la justice dans la Révolution et dans l'Église*. Cf. plus loin.

(2) C'est la dernière note marginale de Proudhon sur son exemplaire de *Misère de la Philosophie*. Sur la théorie de la valeur, la rente, les coalitions ouvrières, il n'a rien manifesté. Les indications que nous avons commentées montrent que, contrairement à ce que l'on dit souvent, Proudhon a tenté de comprendre la critique de Marx. Visiblement il a échoué. D'où sans doute son mutisme public.

(3) Marx étendra ses conceptions sur ce point. C'est dans le commerce que s'est exprimé *d'abord* la concurrence, parce qu'il a été à l'origine des premières concentrations de capitaux, et qu'un *marché* élargi était la condition morphologique de la concurrence. Mais cette priorité historique n'est pas vérité logique. Dans le système capitaliste parvenu à son plein développement, la concurrence est essentiellement *financière*. En 1847, l'analyse de la concurrence est pourtant déjà plus précise qu'en 1844.

cette dualité que peut s'établir le socialisme. Pour Proudhon, au contraire, l'abolition du monopole reste l'affaire de la concurrence, mais corrigée en quelque sorte par *l'association*: « La concurrence et l'association s'appuient l'une sur l'autre... Qui dit concurrence suppose déjà *but commun* ». Et ce but, c'est toujours le profit.

Marx continue sa critique des antinomies proudhoniennes par deux chapitres consacrés à la propriété foncière et la rente, et aux coalitions ouvrières. Nous ne les envisagerons que très brièvement, avant d'en venir à la question centrale, la théorie de la valeur qui occupe la première moitié du livre.

A propos de la propriété foncière et de la rente, Marx oppose simplement le vrai Ricardo au Ricardo de Proudhon, comme il avait opposé le vrai Proudhon au Proudhon critique de Bauer. Marx progresse toujours par oppositions critiques et scientifiques. Plus tard, il critiquera aussi Ricardo, et partira de ses analyses pour élaborer sa propre théorie de la rente foncière, liée à son analyse du profit et de la production de la plus-value. Il indique d'ailleurs déjà dans ce passage les difficultés auxquelles se heurte Ricardo. Mais pour le critiquer il faut d'abord bien le comprendre, comme pour critiquer Proudhon il fallait l'avoir nettement compris.

Le problème de la rente, c'est celui de la propriété en général. La rente est le prix des services que rend la terre sous certaines formes sociales d'exploitation. Or, la terre est nécessaire aussi bien à l'agriculture (production de moyens de subsistance) qu'à l'industrie (implantation des entreprises) et en général à toute vie sociale (habitations, routes, etc.). Elle doit être assimilée à l'espace en général (y compris l'espace aérien) hors duquel la vie humaine est impensable. D'autre part, la terre est toujours détenue par un propriétaire ou un possesseur. Le travail dans les rapports capitalistes rencontre toujours devant lui la propriété privée du sol. Telle est la position matérialiste de la question. Proudhon au contraire, écrit que « l'origine de la rente, comme propriété, est pour ainsi dire extra-économique: elle réside dans des considérations de psychologie et de morale qui ne tiennent que de fort loin à la production des Richesses », c'est-à-dire au travail (*Contrad. Econ.* T. II. 266). En effet, le *crédit* ayant rompu le rapport direct de l'activité humaine à ses fruits, il devint nécessaire « de rattacher plus fortement l'homme à la nature »; la rente fut « le prix de ce nouveau contrat ». Marx va rétablir autrement ce rapport à

la nature, en se référant directement à Ricardo. Mais Proudhon lui aussi se référait à Ricardo, sinon quant à l'origine de la rente, du moins au sujet de la fixation de sa quotité moyenne. Or, que dit Ricardo? Il établit que l'excédent du prix des produits agricoles sur leurs frais de production, comprenant le profit et l'intérêt ordinaires du capital, donne la mesure de la rente, et rien de plus. Proudhon traduit cela en affirmant que le propriétaire arrache au *colon* tout l'excédent de sa production sur les frais de production; mais cette intervention du propriétaire ne répond pas à la question, et la suppose au contraire résolue. Chez Ricardo, la rente est la propriété foncière dans le système des rapports de travail, de production et de propriété bourgeoise (capitaliste). Et il observe que dans l'industrie manufacturière c'est le prix obtenu par le *minimum* de temps de travail qui règle le prix de toutes les autres marchandises, obtenu par le *maximum* nécessaire de travail qui règle le prix des produits du même genre. Il en est ainsi dans l'agriculture par suite de la différence de fertilité des sols. De sorte que c'est l'excédent du prix des produits du meilleur terrain sur les frais de production qui constitue la rente proprement dite. Si les produits agricoles étaient obtenus exactement dans les mêmes conditions que les produits industriels, la rente disparaîtrait. Autrement dit, ce n'est pas le travail, c'est la forme sociale du travail qui détermine la nature du revenu.

Telle est la conception de Ricardo, qui suppose évidemment une économie capitaliste très développée. L'exploiteur de la terre, le fermier, est alors un capitaliste qui s'oppose au propriétaire foncier d'un côté, et de l'autre aux ouvriers salariés qu'il emploie. Que le propriétaire et l'exploitant puissent être réunis dans le même individu ne change rien à la structure du profit et de la rente. « Tant qu'il n'y avait que le *colon* de M. Proudhon, il n'y avait pas de rente. Dès qu'il y a rente, le colon n'est pas fermier, mais l'ouvrier, le colon du fermier. Amoindrissement du travailleur, réduit au rôle de simple ouvrier, journalier, salarié, travaillant pour le capitaliste industriel; intervention du capitaliste industriel, exploitant la terre comme toute autre fabrique, transformation du propriétaire foncier de petit souverain en usurier vulgaire: voilà les différents rapports exprimés par la rente » (p. 192). En somme, la rente, au lieu de rattacher l'homme à la nature dont il a été séparé, c'est-à-dire au tra-

vail productif immédiat selon Proudhon, ne fait que rattacher l'exploitation de la terre à la concurrence. Que cette forme de la concurrence soit elle-même un fait historique (bourgeois), c'est ce que Ricardo n'a pas vu, car il l'applique à toutes les formes de société. Mais Proudhon, lui, n'a même pas compris Ricardo. Il continue en effet en disant que la rente est une rétribution égalitaire, qu'elle fixe un « cadastre » de cette sorte de revenu. En fait, la rente provient du *prix égal* des produits de *terrains inégaux en fertilité*: si les frais de production sont de 10 et de 20 francs sur deux terrains différents, le même produit sur ces deux terrains sera vendu 20 francs. Le prix du marché est déterminé par les frais du produit le plus coûteux. C'est cette différence entre les frais du produit le moins coûteux et ceux du produit le plus coûteux, qui constitue la rente, soit 10 francs dans le cas indiqué. Proudhon croit que la rente sera le prix moyen (15 francs), d'où la tendance égalitaire de la rente. Mais en fait le prix « moyen », c'est-à-dire le prix du marché, est de 20 francs. C'est un prix de concurrence et non une valeur de travail. C'est la concurrence qui règle la quotité de la rente. La terre comme capital et comme instrument de production sont deux choses différentes, et elles peuvent varier différemment, ce qui expliquera les variations de la rente et du profit capitaliste. Le revenu que la terre donne comme capital au fermier est l'intérêt et le profit industriel; celui qu'elle donne au propriétaire foncier est la rente. Il y a des terres qui rapportent du profit et aucune rente. En résumé, « la terre, en tant qu'elle donne un intérêt, est la terre capital, et comme terre capital elle ne donne pas une rente, elle ne constitue pas la propriété foncière. La rente résulte des rapports sociaux dans lesquels l'exploitation se fait. Elle ne saurait résulter de la nature plus ou moins dure, plus ou moins durable de la terre. *La rente provient de la société et non du sol* » (p. 199). Nous avons souligné cette dernière phrase. Elle précise tout ce qui sépare l'analyse de Marx de celle de Proudhon. Proudhon mélange les conditions naturelles ou techniques et les conditions sociales de la production et du travail. Du fait qu'elles impliquent toujours une *même activité*, il les confond alors qu'il faut les distinguer dans leur unité. Autrement dit, Proudhon n'est pas un dialecticien scientifique, contrairement à Marx, si bien qu'il avance des jugements contraires aux faits. C'est que les faits sont

pour lui des anomalies tandis que ses jugements sont la justice immanente; encore tout le contraire de Marx.

8. *Les coalitions ouvrières.*

Dans la conclusion de *Misère de la Philosophie*, Marx donne les raisons théoriques pour lesquelles les coalitions ouvrières et les grèves sont des éléments nécessaires de la fixation des salaires au niveau le plus favorable aux salariés. Proudhon s'opposait aux coalitions ouvrières, malgré l'expérience du chartisme et de multiples luttes en France ou en Belgique, en arguant que l'augmentation des salaires entraîne un *renchérissement général*. Marx s'inscrit en faux contre cette conclusion. D'abord, si les prix doublent parce que les salaires doublent, le rapport reste inchangé. Ensuite, la hausse des salaires a des effets différents selon la proportion de main-d'œuvre et de machines et installations qui entrent dans la composition des différentes industries. Enfin, le mouvement des salaires doit être mis en rapport avec les profits avant de l'être avec les prix. La hausse et la baisse du profit et des salaires « n'expriment que la proportion dans laquelle les capitalistes et les travailleurs participent au produit d'une journée de travail, sans influencer dans la plupart des cas sur le prix du produit » (p. 202) (1). Les grèves et les hausses de salaires ont même parfois pour effet des baisses de prix, en particulier lorsqu'elles entraînent l'introduction de nouvelles machines, ce qui fut le cas dans l'industrie textile. Les adversaires des grèves en vue d'une hausse des salaires soutiennent que les entrepreneurs ne sont pas maîtres de la fixation des prix, qui leur sont imposés par le marché. C'est le point de vue de l'entrepreneur lui-même. Mais en Angleterre la loi a déjà dû autoriser les coalitions ouvrières (trade-unions), et cette nécessité traduit un mouvement réel des salariés. Voilà la véritable *association* profitable à la classe ouvrière; elle n'est certes pas le produit d'une recette, comme celle de Proudhon. Ce n'est ni une utopie, ni une panacée; c'est la vie concrète et matérielle des conditions capitalistes de la production qui l'engendre. On a pourtant fait beaucoup de recherches pour retracer les différentes phases historiques que la bourgeoisie a parcourues depuis les communes jus-

(1) C'est la théorie de Ricardo, que Marx met ainsi à la base d'une explication des luttes de classes dans l'industrie.

qu'à sa constitution comme classe; « mais quand il s'agit de se rendre un compte exact des grèves, des coalitions et des autres formes dans lesquelles les prolétaires effectuent devant nos yeux leur organisation comme classe, les uns sont saisis d'une crainte réelle, les autres affichent un dédain *transcendantal* » (p. 209). A Proudhon, Marx oppose donc non seulement des critiques théoriques, mais aussi une critique pratique. Il ne voit dans la conception proudhonnienne des contradictions économiques que l'annonce d'un refus de la lutte ouvrière pour une meilleure part dans le partage du produit social et pour une révolution politique qui permette d'envisager l'abolition du salariat; il y voit aussi l'amorce d'un utopisme d'une nouvelle sorte, celui de *l'association* fondée sur le droit au « produit intégral du travail », dont il avait déjà eu sous les yeux une première forme chez Stirner, et chez certains socialistes et communistes anglais (Bray, Gray, Owen), sans parler de Fourier qui conservait lui aussi la propriété et le salariat en les « régénérant ». L'importance de l'enjeu pour le nouveau « parti communiste » dont Marx allait sous peu rédiger avec Engels le *Manifeste* l'obligeait à répondre à Proudhon en allant au fond des questions. Après avoir vu ce qui concerne la méthode et son application à quelques aspects décisifs des formes modernes du travail, nous examinerons donc la première partie de *Misère de la Philosophie*, qui concerne la théorie de la valeur. On comprendra mieux alors pourquoi la polémique de Marx avec Proudhon constitue vraiment le point tournant de son évolution de la philosophie à la science. Cette fois, Marx ne parlera plus le langage des simples concepts, mais celui des grandeurs, et plutôt celui du calcul que celui des raisonnements.

9. Travail et valeur.

Le travail crée la valeur, et les valeurs. Cet axiome, que l'on retrouve chez Hegel ou Saint-Simon comme chez Smith, et qui est inscrit au fronton du monde occidental moderne issu du christianisme, Marx a contesté dès ses premiers pas les déductions qu'en tiraient la philosophie spéculative, même humaniste, et l'économie politique classique. Proudhon lui aussi devait s'y heurter. Après son mémoire sur la propriété, après la découverte de la « loi sérielle », le *Système des contradictions économiques* devait lever le voile. Mais il le leva mal. Suivant le procédé utilisé dans le mé-

moire sur la propriété, Proudhon voulait « constituer », contre la valeur injuste, la valeur juste, comme il avait « constitué » la propriété juste contre la propriété injuste. Mais, à cette constitution, il allait cette fois ajouter quelque chose : une organisation, un projet pratique pour « constituer » la valeur juste dans la société, qui fut l'association par le crédit mutuel. En critiquant la théorie de la valeur de Proudhon, Marx critique donc en même temps son projet pratique.

Proudhon part, comme tout le monde, de la distinction entre la valeur d'utilité ou d'usage, et valeur d'échange. Mais sur la genèse de ces deux formes de valeur, il est assez confus. Là encore, il suppose des propositions entre contractants, des besoins mal définis à satisfaire; mais ce qui importe, ce sont ses conclusions : à savoir que valeur utile et valeur d'échange sont en opposition, en contradiction et en raison inverse l'une de l'autre. La « dialectique sérielle » dicte alors la conclusion : il faut concilier cet antagonisme, et « constituer » la valeur sous une forme nouvelle. Les économistes, depuis Aristote jusqu'à Smith, Sismondi et Ricardo, connaissaient bien ce fait. Mais les derniers le décrivaient plus précisément que Proudhon. Pour celui-ci, on devrait en conclure que les choses dont l'usage est nécessaire et la quantité infinie devraient n'avoir aucune valeur tandis que celles qui sont inutiles, mais d'une rareté extrême devraient avoir une valeur infinie. Or, il n'en est pas ainsi pratiquement. Et pourquoi, demande Marx ? Parce que Proudhon a oublié que l'abondance et la rareté n'ont de sens que par rapport à la *demande*, qu'il ne faut pas confondre avec le besoin. En oubliant cela, il assimile abondance à valeur utile et rareté à valeur d'échange. Or, toutes ces catégories ne se forment qu'en fonction de la demande (1). S'il n'y a pas de demande, l'objet le plus rare ne vaut rien; et l'objet le plus abondant conserve une grande valeur si la demande est très élevée. En fait, chez Proudhon la demande s'identifie à la valeur d'échange et l'offre à l'utilité; et la demande est pour lui une question d'opinion, de choix, si bien que l'opinion et la valeur d'échange sont la même chose, comme le voulaient déjà Galiani et Condillac. En définitive, le prix réel qui résulte de l'opposition entre utilité et opinion, entre offre et demande, « ne sera pas

(1) Effective, réelle, c'est-à-dire solvable. Mais Marx ne fait pas encore de distinction explicite entre les formes de la demande.

l'expression de la justice éternelle », ce sera un acte arbitraire, résultant d'un choix de l'homme. Or si l'acheteur est libre, le producteur l'est aussi, de sorte que le prix arbitraire ne nous délivre pas non plus de l'opposition, du conflit entre la valeur utile et la valeur échangeable.

Marx reprend cette analyse en faisant remarquer que *l'opinion* caractérise aussi bien la valeur utile que la valeur d'échange; mieux peut-être, car l'opinion sur l'utile dépend des besoins, qui sont très élastiques. La véritable opposition n'est donc pas celle qui s'établit entre utilité et opinion, mais celle qui résulte de la disparité entre la valeur vénale (prix de marché) que demande l'offreur, et la valeur vénale qu'offre le demandeur: « la valeur échangeable du produit est chaque fois la résultante de ces appréciations contradictoires » (p. 41 (1)). Il faut donc abandonner les catégories d'opinion et d'utilité, qui sont subjectives, et partir du seul élément commun à toutes les formes de valeur, qui est d'être *produites*, d'être des productions objectives. Avant d'être utile, avant que l'individu puisse avoir une opinion à son sujet, avant d'être plus ou moins rare, il faut que l'objet existe, donc ait été produit dans des conditions déterminées (qu'il y ait un coût de production déterminé). Utile ou non, rare ou non, tout produit coûte quelque chose, et ce coût dépend des valeurs vénales qui permettent de l'établir à la production et à la consommation. « Dans l'offre et la demande, nous trouvons donc, d'un côté un produit qui a coûté des valeurs vénales, et le besoin de vendre; de l'autre, des moyens qui ont coûté des valeurs vénales et le désir d'acheter » (p. 41).

C'est la confrontation de ces coûts objectifs qui va déterminer la valeur ou le prix (2), et non le libre arbitre, l'arbitraire. De sorte que la valeur n'est ni juste, ni injuste: elle résulte d'un processus déterminé, et les oppositions qu'elle renferme font partie de sa nature; on ne pourrait les éliminer qu'en éliminant la valeur elle-même, et non en les conciliant dans un régime d'association qui la maintient (3). Ni

(1) Dans ce cas la valeur échangeable est le prix de marché. Les deux seront plus tard distingués.

(2) Que Marx ne distingue pas ici comme au début du *Capital*, mais dont la disparité est déjà nettement expliquée dans *Travail, Salaire et Capital*.

(3) C'est tout le problème de l'existence de la valeur dans le socialisme d'Etat planifié. Cf. plus loin, notre chapitre 13.

le producteur, ni le consommateur ne sont libres de leurs opinions et de leurs jugements d'utilité; l'échelle de la production est dictée par « le degré actuel du développement des forces productives », et celle de la consommation repose sur les besoins sociaux moyens, et sur les moyens de les satisfaire, c'est-à-dire sur la demande effective. « Oui, l'ouvrier qui achète des pommes de terre et la femme entretenue qui achète des dentelles, suivent l'un et l'autre leur opinion respective. Mais la diversité de leurs opinions s'explique par la différence de la position qu'ils occupent dans le monde, laquelle est le produit de l'organisation sociale » (p. 42). Le système des besoins tout entier est fondé sur l'organisation de la production, et non sur l'opinion (1). Ce système production-besoin est aussi soumis à la concurrence interne. On ne peut pas ramener, comme le fait Proudhon, l'offre et la demande à la rivalité de deux individus chimériques. En fait, « la concurrence entre ceux qui offrent et la concurrence entre ceux qui demandent, forme un élément nécessaire de la lutte entre les acheteurs et les vendeurs, d'où résulte la valeur vénale » (p. 43) (2). Proudhon néglige cet élément, de sorte qu'en définitive, il considère l'offre et la demande comme « deux formes cérémonielles servant à mettre en présence la valeur d'utilité et la valeur d'échange, et à provoquer leur conciliation. Ce sont les pôles électriques dont la mise en rapport doit produire le phénomène d'affinité appelé échange » (*Contrad. Econ.* T. I., p. 49-50).

Bien entendu, Proudhon n'ignorait pas que les frais de production, le coût, jouaient un rôle dans la constitution de la valeur des produits. Mais il les avait d'abord écartés de son analyse, pour pouvoir tout simplement les ressortir plus tard sous forme de valeur *synthétique* ou *constituée*. Tel était le secret de Proudhon: la valeur *juste* est constituée par les frais de production; il suffit alors de distribuer cette valeur selon la participation de chacun à ces frais de production, et la société aura trouvé une base de justice. La formule de cette distribution, c'est le droit au produit intégral du travail, qui devait devenir avec Lasalle et bien d'autres le *Sésame* d'un vaste courant socialiste. Mais il faut

(1) C'est un jugement qui provient à la fois de Smith et de Hegel. Sur le système des besoins de Hegel, cf. le ch. 1. Hegel lui-même s'était inspiré de Smith (et de Machiavel, qui était déjà du même avis).

(2) C'est-à-dire le prix de marché, non distingué ici de la valeur.

alors voir d'un peu plus près ce qu'est cette valeur « synthétique ».

10. *La mesure du travail par le temps.*

Le travail est la source de la valeur. La mesure du travail, c'est le temps. La valeur relative des produits est déterminée par le temps du travail qu'il a fallu employer pour les produire. Le prix est l'expression monétaire de la valeur relative d'un produit. Enfin, la valeur « constituée » d'un produit est tout simplement la valeur qui se constitue par le temps du travail y fixé. A l'époque où écrit Proudhon, ce sont là des vérités admises. Mais Proudhon, qui cite Smith, Say et Ricardo comme ses prédécesseurs, n'a pas l'air de se douter que ce qu'il décrit comme formule d'émancipation des travailleurs, recette de l'avenir, ceux-ci l'avaient scientifiquement exposé comme théorie de la société contemporaine, bourgeoise. La base de la valeur d'échange de tous les produits que l'industrie peut multiplier à volonté, c'est le temps du travail qui a servi à les produire. Ce temps est ce qu'il y a de commun entre eux, ce qui est comparable, ce qui permet l'échange de quantités égales malgré les apparences qualitatives et quantitatives différentes. Les fluctuations de la valeur dépendent des modifications dans le temps de travail socialement nécessaire à une production; mais les prix du marché s'en écartent quelque peu, dans un sens ou dans l'autre, parce qu'ils doivent tenir compte de l'ensemble des frais de production (1), et non seulement du travail incorporé, c'est-à-dire des salaires. Tout cela, Ricardo l'a exprimé très clairement. Qu'y a donc ajouté Proudhon, à part beaucoup de confusion ? Rien du tout ; mais il a donné à la valeur-travail un autre sens, *parce qu'il a renversé l'ordre des rapports historiques*: chez Ricardo, ce sont les rapports de production capitalistes qui engendrent le temps de travail comme constituant de la valeur d'échange; chez Proudhon, ce temps de travail est le constituant d'une synthèse entre valeur utile et valeur d'échange dans la société future. Il a d'ailleurs évité de mettre l'accent là où Ricardo l'a mis, par exemple sur l'explication cynique mais vraie du salaire, qui n'est que la valeur du temps de travail nécessaire à produire tout ce qu'il faut à l'entretien des

(1) Et aussi des frais commerciaux, de l'intérêt et du profit moyen, comme Marx le précise plus tard.

hommes (1). Ce qui est vrai de la valeur des objets l'est aussi de la valeur des êtres humains, si bien que le travail devient une marchandise tout comme les produits du travail, et dont les lois sont les mêmes : « Le prix naturel du travail n'est autre chose que le minimum du salaire. Si le prix courant du salaire s'élève au-dessus du prix naturel, c'est précisément parce que la loi de la valeur, posée en principe par M. Proudhon, se trouve contrebalancée par les conséquences des variations du rapport de l'offre et de la demande. Mais le minimum de salaire n'en reste pas moins le centre vers lequel gravitent les prix courants du salaire. Ainsi la valeur relative, mesurée par le temps du travail, est fatalement la formule de l'esclavage moderne de l'ouvrier, au lieu d'être, comme M. Proudhon le veut, la « théorie révolutionnaire » de l'émancipation du prolétariat » (p. 54) (2).

Développons alors ce que Proudhon enveloppe. Le travail, étant une marchandise, se mesure par le temps de travail nécessaire à le produire; mais ce *temps* « suppose-t-il du moins que les journées sont *équivalentes*, et que la journée de l'un vaut la journée de l'autre? Non » (p. 55). Comment est-il donc possible, que des journées de valeur différente puissent être mesurées par un temps dont les intervalles sont égaux par définition? Parce qu'intervient ici la concurrence, et que c'est elle qui détermine « combien de journées de travail simple sont contenues dans une journée de travail compliqué » (p. 56), c'est-à-dire de quel coefficient il faut affecter un intervalle égal du temps d'une même journée de travail (qui peut être de x heures): « Votre heure de travail vaut-elle la mienne? C'est une question qui se débat par la concurrence » (3). Autrement dit, l'égalisation

(1) Ce que de nos jours on a fini par reconnaître comme « coût de l'homme ». Cf. DUBLIN et LOTKA, *The money value of man*.

(2) On voit ici que le vocabulaire de Marx n'est pas définitif. Le « prix naturel », c'est la valeur au sens de Ricardo, et le prix courant, c'est le prix du marché. Le salaire ne paye pas le travail, mais la force de travail; le travail n'a pas de valeur, c'est la force, la capacité, qui en a; et le temps dont il s'agit est le temps *moyen* en usage, ou « *socialement nécessaire* ».

(3) A propos du temps comme mesure, cf. ch. 11 et 12 (*Travail et quantité*, et *Travail abstrait et travail concret*). Marx modifiera son explication. La valeur plus élevée du temps de travail *qualifié* ne dépend pas seulement de la concurrence, mais de son coût de production plus élevé (frais d'apprentissage). Les temps de travail concrets peuvent être hétérogènes comme *qualité*, ou comme *valeur*, ou sous les deux rapports.

des valeurs du travail par le temps est un phénomène propre au régime de la concurrence; elle ne peut donc pas servir de base à une égalité ou proportionnalité de la valeur des travaux dans un système où la concurrence serait abolie, comme le souhaite Proudhon. « L'égalitarisme » imposé par les rapports de production bourgeois ne peut fonder un « égalitarisme » réalisant « l'émancipation du travail ».

Ce raisonnement, on sent que Marx le résume de façon elliptique, car certains chaînons en sont encore insuffisamment solides; il les reforgea peu à peu pour en faire les maillons les plus fermes du *Capital*. Mais ce qui lui importe ici avant tout, c'est d'en tirer des conclusions contre la solution pratique proposée par Proudhon: l'institution des bons du travail, le mutualisme. Peu importe pour le moment que la force de travail ne soit pas clairement distinguée du travail en général, et que la distinction du travail abstrait et du travail concret, des travaux productifs et improductifs, ne soit pas introduite. L'essentiel, c'est que Marx expose la nécessité de séparer le temps comme *mesure*, du travail comme *opération productrice*. Le travail, l'opération productrice, n'a pas de valeur par lui-même; différentes opérations peuvent être de qualité très diverses, plus ou moins « compliquées », complexes; c'est ce qu'on appelle aujourd'hui « l'hétérogénéité » des formes du travail. Par contre, le temps que dure un travail, mesure la valeur du *produit*, et non le travail, car pendant ce temps il se fait une dépense de force qui ne peut durer au delà d'une certaine limite sans s'épuiser. Et ce temps n'est pas arbitraire; sa durée n'est pas livrée au hasard: elle est fixée en définitive par la concurrence, qui tend à l'abaisser toujours plus en réduisant toujours plus les travaux complexes à des travaux simples, comme le montrent chaque jour l'introduction des machines, du travail mécanique et automatique. Le travail, (ou plutôt la dépense de force de travail) dont la durée, mesurée en intervalles fixes, servira à déterminer la valeur d'un produit est donc le travail simple, élémentaire. Et pour qu'il s'impose comme mesure-type de la valeur, il faut que l'industrie l'ait généralisé au point que la concurrence oblige toutes les autres formes de travail à se rapporter à lui, ce que l'on observe en effet dans la société moderne. Dans ces conditions, « il ne faut pas dire qu'une heure d'un homme vaut une heure d'un autre homme, mais plutôt qu'un homme d'une heure vaut

un autre homme d'une heure (1). Le temps est tout, l'homme n'est plus rien. Celui-ci est tout au plus la carcasse du temps. Il n'y est plus question de la qualité. La quantité seule décide de tout: heure pour heure, journée pour journée; mais cette égalisation du travail n'est point l'œuvre de l'éternelle justice de M. Proudhon; elle est tout bonnement le fait de l'industrie moderne » (p. 57) (2).

Proudhon confond ce que Marx distingue: la mesure par le temps du travail nécessaire à la production d'une marchandise, et la mesure par la valeur du travail. Proudhon met en équation temps, valeur, produit et salaire; ce qui lui permet de dire que le salaire, étant la valeur du travail, est aussi la proportionnalité des éléments qui composent la richesse; en quoi il répète l'erreur de Smith, que Ricardo avait découverte, et cela dans un but tout autre: « pour déterminer la proportion dans laquelle les producteurs doivent participer aux produits, grâce à la détermination de la valeur relative des marchandises... [Proudhon donne] pour équivalent d'une certaine quantité de travail la somme des produits qu'elle a créés, ce qui revient à supposer que toute la société ne consiste qu'en travailleurs immédiats, recevant pour salaire leur propre produit. En second lieu, il pose, en fait, l'équivalence des journées des divers travailleurs. En résumé, il cherche la mesure de la valeur relative des marchandises, pour trouver la rétribution égale des travailleurs... »(p. 60).

Pourtant, Proudhon indique bien en plusieurs endroits que le travail n'a pas de valeur en lui-même, et qu'il ne doit donc pas être une marchandise, oubliant qu'il a fait lui-même de cette valeur-travail la règle de la « proportionnalité des produits qui composent la richesse ». C'est là une des

(1) Cette formule est textuellement appliquée de nos jours, où la comparabilité des travaux productifs se fait en *man-hours*; les « bedaux », ou unités de production par homme-temps, ont le même sens, et en général toutes les mesures modernes de productivité.

(2) Nous reviendrons plus loin sur l'aspect *qualitatif* du travail. Notons qu'en 1847 déjà, Marx accorde « qu'à un certain point de vue » la différence des travaux peut demeurer qualitative, « en tant que le temps à donner au travail dépend, en partie, de causes purement matérielles, telles que la constitution physique, l'âge, le sexe; en partie, de causes morales purement négatives, telles que la patience, l'impassibilité, l'assiduité » (p. 57). Marx estime que ces aspects qualitatifs sont loin d'être des *spécialités distinctives*. Nous verrons dans quelle mesure cette affirmation est exacte, surtout en ce qui concerne l'âge.

nombreuses contradictions où tombe Proudhon, et elle exprime l'incertitude de l'auteur au sujet du rôle de la concurrence, c'est-à-dire aussi des antagonismes de classe, dans la formation des produits et la proportionalité de leur valeur. En effet, Proudhon veut montrer que le temps de travail nécessaire à créer un produit marque sa proportion aux besoins, les choses les plus utiles étant d'abord et plus vite créées, et les objets de luxe prenant longtemps et ne venant qu'ensuite; d'où la proportionalité immanente des productions aux besoins. Mais cette bizarre application de la *loi sérielle* ne répond pas aux faits. En réalité, les productions se sont développées grâce à l'antagonisme des classes et non par leur coopération et la répartition de leurs fonctions. En général « l'usage des produits est déterminé par les conditions sociales dans lesquelles se trouvent placés les consommateurs, et ces conditions elles-mêmes reposent sur l'antagonisme des classes » (p. 68). De sorte que dans une société fondée sur la misère du plus grand nombre, les produits les plus misérables servent fatalement à l'usage du plus grand nombre. Ce n'est pas la grandeur des frais de production qui fixe la proportionalité de l'offre et de la demande, ce sont les variations de l'offre et de la demande qui indiquent au producteur quelle quantité il doit produire pour rentrer au moins dans ses frais de production; d'où les fluctuations des investissements de capitaux selon les différentes branches d'industrie. En somme, il n'y a pas proportionalité dans le produit social, mais disproportion, anarchie au sens capitaliste et non proudhonien. Et ce que la concurrence et l'anarchie ne font pas toujours assez vite, le monopole qui en est l'effet se charge de le réaliser, en soutenant une production de préférence à une autre.

Dans ces conditions, que signifie la *répartition égalitaire* des produits du travail telle que la propose Proudhon? Une pure illusion. Comment pourrait-on en effet organiser une rétribution égalitaire du travail dans une société que l'on crée avec les éléments qui suscitent les antagonismes de celle que l'on condamne? Cette solution avait d'ailleurs déjà été exposée en détail par Bray en Angleterre (et par Rodbertus en Prusse) (1), et Proudhon n'y ajoute rien d'essentiel. En critiquant le système de Bray qui repose sur les mêmes erreurs que celui de Proudhon, Marx fourbit un

(1) Marx ne connaissait pas à l'époque le travail de Rodbertus, comme nous l'apprend Engels dans sa préface.

arsenal d'arguments qui serviront aussi contre Rodbertus, contre Lassalle, contre Dühring, contre Bakounine, c'est-à-dire contre tous les théoriciens qui fondaient le partage égalitaire du produit social sur une analyse incomplète et approximative de la structure du travail et de la production des valeurs. Bray lui aussi identifiait le travail et les produits du travail et déterminait leur valeur par leurs frais de production complets. Il suffisait alors, connaissant la mesure des valeurs, d'organiser les échanges de telle façon que des valeurs égales s'échangent toujours contre des valeurs égales. Mais pour que ces échanges soient équitables et égaux, il faudrait que les échangistes cessent d'être des capitalistes et des producteurs, c'est-à-dire des ennemis, et que tous deviennent des travailleurs, c'est-à-dire des associés; une sorte de *clearing* des valeurs produites pourrait être alors établie (1), où chacun recevrait directement le fruit de son travail et pourrait l'échanger contre le fruit du travail du voisin.

L'erreur de Bray, qui est aussi celle de Proudhon, c'est de considérer une société de *travailleurs immédiats* et *d'échangistes individuels*, et non de travailleurs et d'échangistes à l'échelle sociale. Or, une telle association est par définition fondée sur la concurrence et le conflit; c'est la société présente, bourgeoise, mais où les réformateurs découvrent un rapport d'harmonie là où n'existe qu'un rapport d'antagonisme. Proudhon n'en était pas là non plus à une contradiction près. A bien des égards il concevait la société comme une vraie personne, et voyait dans la valeur ajoutée, dans le profit social, dans le surplus consommé et non reproduit, l'effet de la coopération, c'est-à-dire du travail propre à cette « personne ». Mais en même temps, il ne conçoit pas le produit social comme autre chose que la somme des produits individuels et l'échange social comme différent de la somme des échanges individuels; sans doute parce qu'à ses yeux la société est une personne morale plus encore qu'un corps actif. Chaque producteur reste attaché dans l'acte d'échange à son propre produit et à sa valeur. La somme totale des produits de chaque producteur doit alors être échangée; et la somme totale des heures de travail disponibles doit être aussi utilisée, puisqu'une heure de travail de l'un vaut une heure de travail de l'autre. Mais en

(1) Bray les appelait des *boards of trade*, des comptoirs.

réalité certains individus, qui feront en six heures ce qu'un autre fera en dix heures (car les *heures de travail* ne sont pas équivalentes; encore une fois, ce sont les heures qui sont équivalentes, et non le travail) — ces individus auront une avance sur les autres, recevront une valeur égale pour un temps de travail inégal; ils pourront alors se reposer, et on leur fera concurrence de paresse; chacun voudra les imiter. Mais alors, du moment qu'il n'y aura plus « à échanger pour avoir produit », il n'y aura pas non plus « à produire pour échanger, et toute la supposition d'une société fondée sur l'échange et la division du travail tomberait. On aura sauvé l'égalité des échanges par cela même que les échanges auront cessé d'exister ». En résumé, le système de Bray repris par Proudhon n'est pas viable (1).

Il ne l'est pas plus si l'on prend pour point de départ la production, et non plus la distribution, l'échange. Qui, en effet, fixera le temps de travail nécessaire aux différentes productions? C'est la concurrence à l'intérieur de la division manufacturière du travail. La coopération des travaux est indispensable dans l'atelier, et le temps « moyen » retenu pour une opération sera toujours le temps le plus court nécessaire à l'un des producteurs; les autres temps devront s'aligner sur le sien. Or, c'est le temps nécessaire à une production qui en fixe la valeur; si ce temps est déterminé par la concurrence, la forme des échanges, de la consommation le sera aussi; au lieu d'harmonie, nous aurons toujours la discorde. Pour aboutir à un système de coopération harmonieuse, il faudrait que la concurrence fût abolie: « Ce qui est aujourd'hui le résultat du capital et de la concurrence des ouvriers entre eux, sera demain, si vous retranchez le rapport du travail au capital, le fait d'une convention basée sur le rapport de la somme des forces productives à la somme des besoins existants (p. 87). Mais cette convention (2) sera la négation de l'échange individuel; ce sera le communisme, que Bray considère comme

(1) Marx a redonné en 1859, dans la *Critique de l'Economie Politique*, une nouvelle critique du système de Bray.

(2) Il faut retenir le terme de « convention », que Marx applique ici à la liaison des hommes dans une société qui aurait aboli le rapport du travail au capital. Il s'agit d'un contrat, d'un *droit*. Il va de soi qu'un tel état de choses, pure duperie dans un *Etat* quel qu'il soit, ne devient *possible* que dans un avenir communiste; où le « droit » comme tel serait d'ailleurs dissous, tout comme le « travail » au sens actuel.

un idéal beaucoup plus lointain, et que Proudhon veut éviter à tout prix.

En pratique, la solution de Bray et de Proudhon s'incarrait dans des coopératives et associations de production, d'échange et de consommation, et plus tard dans les « bourses du travail ». Leur rôle fut d'ailleurs important dans la prise de conscience ouvrière des conditions réelles de la production capitaliste, mais ces organismes ne modifièrent à peu près rien aux rapports de travail (salarariat) de la société concurrentielle. Engels et Marx, avant même la publication des *Contradictions économiques*, et dès qu'ils eurent vent de son contenu par quelques indiscretions, ne furent pas longs à en comprendre le contenu pratique. Expliquant à Marx les plans de Proudhon d'après Grün et « le papa Eisermann », Engels écrit à Marx (1846) : « Et qu'y voyons-nous? Ni plus ni moins que les « bazars de travail » connus déjà depuis longtemps en Angleterre, des associations d'artisans de différentes professions, associations qui ont déjà maintes fois fait faillite, un grand entrepôt : *tous les produits fournis aux membres des associations sont estimés d'après le coût de la matière première et la somme de travail dépensée à leur confection, et sont payés par d'autres produits estimés selon la même méthode.* Toute la quantité de produits dépassant les besoins de l'association est vendue sur le marché et la recette va au profit des producteurs. Ainsi le malin Proudhon croit supprimer le profit réalisé par l'intermédiaire commercial » (1). Engels ajoute qu'en supprimant le profit commercial, Proudhon ne supprimera pas pour autant le profit réalisé par « son capital d'association » qui devra être égal au profit commercial évincé, et qu'en somme « toute la combinaison aboutit à faire, par un tour de passe-passe, disparaître le bénéfice du monde actuel et à laisser subsister tous les producteurs de ce bénéfice » (2).

(1) Cité d'après RIAZANOV, *Marx et Engels*, p. 81. Cette traduction est plus exacte que celle de M. Molitor qui rend le passage souligné de la façon suivante : « Tous les ouvrages fournis par les associés taxés exactement d'après le prix du produit brut augmenté du travail et payés en d'autres produits de l'association également taxés. Ce qui sera fourni en sus des besoins de l'association sera vendu sur le marché mondial et l'argent versé aux producteurs ». (*Corr. Marx-Engels*, Tome I, p. 51.)

(2) Engels comme Marx oppose aux influences proudhoniennes qui s'exercent chez Grün et leurs amis, le *communisme*, non celui de Weitling, mais celui qui se fondera sur une analyse scientifique. Il écrit au Comité

11. *L'or et l'argent. La plus-value.*

Proudhon avait avancé que l'or et l'argent, la monnaie, donnaient un avant-goût de la « valeur constituée », puisque la monnaie est une valeur « synthétique », ou sociale, consacrée par le souverain. Ce qui est une erreur, répond Marx. La monnaie n'est pas une chose, c'est un rapport social, un rapport de la production, donc du travail, qui correspond à un mode de production déterminé « ni plus, ni moins que l'échange individuel » (p. 91). Ce n'est pas la consécration souveraine qui a fait de l'or et de l'argent les substances de la monnaie; ce sont leurs qualités matérielles, et Proudhon d'ailleurs le reconnaît, comme il reconnaît aussi que les monnaies sont des marchandises comme les autres, dont la valeur est déterminée par le temps de production. Mais il ne suffit pas d'avoir vu cela; il faut aussi comprendre que le rapport de la monnaie aux autres marchandises implique tous les autres rapports économiques de la société où elle circule, et que ces rapports économiques commandent à la politique monétaire du souverain, au lieu que ce soit le souverain qui en décide de par sa souveraineté (1).

Plus intéressantes sont les remarques de Marx au sujet de « l'excédent de travail ». Proudhon admet comme tous

de Bruxelles (Marx) le 23 octobre 1846 : « L'essentiel était de démontrer la nécessité de la révolution violente et de montrer que le « vrai socialisme » de Grün, qui avait trouvé une nouvelle vitalité dans la panacée de Proudhon, était antiprolétarien, petit-bourgeois, ouvrier... Je donnai donc, des intentions des communistes la définition suivante : 1. Faire prévaloir les intérêts des prolétaires contre ceux des bourgeois ; 2. Atteindre cet objectif par la suppression de la propriété privée et son remplacement par la communauté des biens ; 3. N'admettre, pour réaliser ces intentions, d'autre moyen que la révolution démocratique et violente ». (*Corr. Marx-Engels*, Trad. Molitor, I, p. 70.)

(1) Marx n'est pas encore très à l'aise dans l'économie monétaire, qu'il approfondira dans les années suivantes. Il note cependant *qu'en tant que monnaie*, c'est-à-dire équivalent général des marchandises, la valeur de l'or et de l'argent ne dépend pas des frais de production, comme Ricardo l'admet déjà et comme le démontre l'existence de la monnaie papier, du crédit. Mais *en tant qu'objet d'échange* la valeur des métaux précieux est mesurée par le temps de travail, comme celle de tout autre produit. Toutefois, la distinction n'est pas absolue, et pour que les métaux comme monnaie puissent gager le crédit, il faut bien qu'un principe de souveraineté intervienne (cours forcé). Il n'en reste pas moins que Proudhon ne pouvait voir à bon droit dans la monnaie une première forme de « valeur constituée » ou synthétique.

les économistes que « tout travail doit laisser un excédent »; en fait, il en laisse un. D'où vient-il? Du fait que le travail en coopération, organisé socialement, produit plus que la simple somme des travaux individuels. Ce que font dix hommes *ensemble* n'est pas seulement la somme de dix travaux individuels; il n'y a pas addition, mais multiplication. Or, l'entrepreneur paye le fruit d'une somme de journées et non de sa multiplication. Il empêche la différence. Proudhon a beaucoup insisté sur ce point, bien précisé depuis Aristote. Mais il l'applique mal, par exemple aux avantages qu'une découverte procure à l'inventeur comparée à celle qu'en retire la société, au rendement des investissements de capitaux, etc... En fait, la « valeur ajoutée », c'est le *profit* capitaliste, et celui-ci ne résulte pas de l'avantage des capitaux ou des travaux associés par rapport aux travaux et aux capitaux isolés et réduits, mais des rapports antagonistes du travail et du capital. « Ces rapports sont, non pas des rapports d'individu à individu, mais d'ouvrier à capitaliste, de fermier à propriétaire foncier, etc... Effacez ces rapports, et vous aurez anéanti toute la société... » (p. 115). « Si donc, dans la théorie, il suffisait, comme le fait M. Proudhon, d'interpréter la formule de l'excédent de travail dans le sens de l'égalité, sans prendre garde aux conditions actuelles de la production, il devrait suffire, dans la pratique, de faire parmi les ouvriers une répartition égalitaire de toutes les richesses actuellement acquises, sans rien changer aux conditions actuelles de la production » (p. 116). Ce partage n'apporterait pas grand chose à chacun. Pourquoi Marx n'a-t-il pas à cet endroit abordé la question de la *plus-value* et parle-t-il seulement d'excédent de travail et de profit? Il y a à cela plusieurs raisons d'importance inégale, et pour les comprendre il faut se reporter aux conférences que Marx faisait à la même époque à Bruxelles sur « le travail salarié et le capital », ainsi qu'à ses notes « sur le salaire ouvrier » (1).

D'abord Marx, qui venait d'entreprendre l'étude systématique des économistes, y trouvait au premier plan les

(1) Comme nous l'avons dit, ces conférences furent plus tard publiées par Engels en brochure et sérieusement remaniées. Mais les notes et plans qui ont servi à Marx à la fois à ces conférences et à sa réponse à Proudhon ont été conservés et publiés plus tard par Riazanov (cf. Bibliographie) sous le titre « Sur le salaire ouvrier (1847) ». Ils sont précieux, car ils nous donnent l'état exact de la pensée de Marx à l'époque de sa polémique contre Proudhon.

questions de la propriété, de la concurrence, du développement de l'industrie, du revenu et du profit en général, de la richesse et de la misère, de la proportionnalité des besoins et des productions, de l'élargissement des marchés, etc... L'existence d'un surtravail, d'une survalueur, ne s'est pas placée d'emblée au centre de la recherche et Marx n'y viendra que plus tard. Ensuite, Proudhon lui-même n'avait pas soulevé explicitement cette question, qui se rattachait surtout pour lui à la « valeur ajoutée », et au « produit net », à toutes les formules qui depuis les physiocrates et Petty expriment le fait que certaines productions contiennent une valeur supérieure à la somme des valeurs qui ont permis de créer celle-ci; pour réfuter Proudhon, Marx n'avait donc pas besoin d'aborder ce point. Enfin, l'analyse des concepts dont Marx se sert à cette époque n'est pas complète, et il lui était impossible d'élaborer une théorie solide de la plus-value avant d'avoir poussé beaucoup plus loin son analyse du travail; en particulier, il fallait distinguer nettement le travail de la force de travail, et le travail abstrait du travail concret, faute de quoi la séparation rigoureuse du *travail* et du *surtravail* devenait impossible. Nous examinerons plus tard ce problème, mais il suffit pour le moment de noter qu'une analyse encore incomplète suffit à triompher assez facilement de Proudhon. Il faut donc que les déductions de Proudhon aient été bien vagues. Ce qui l'emporte ici, c'est la perspective historique, et surtout la logique et le calcul. Marx s'exerce déjà à manier *les variations de rapports quantitatifs*. Proudhon se vantait d'être parvenu à « la rigueur mathématique »; il n'est au contraire qu'un dialecticien amateur. Marx se présente comme un dialecticien consommé; mais il raisonne déjà comme un savant, avec la rigueur mathématique. Il ne poursuit plus le sens philosophique des rapports sociaux, ni leur simple description selon l'histoire ou la sociologie vulgaire; il veut connaître le mécanisme d'un système organique qui s'appelle le capitalisme, en vérifier le fonctionnement sur un modèle théorique et d'après les événements du passé. C'est là utiliser une méthode scientifique. Quand Proudhon fait des calculs, Marx reprend ses chiffres, et fait voir l'absurdité pratique de ses combinaisons. Il substitue aux prétendus calculs moraux (si à la mode chez les utilitaristes), les calculs physiques, seuls authentiques: ce qui le retient, dans le rapport du salaire au profit, ce n'est pas son caractère plus ou moins moral ou juridique, c'est sa variation quanti-

tative sous l'effet de facteurs divers, et ainsi pour toutes les catégories, les concepts, que Proudhon manipule si allègrement sans trop savoir à quoi l'engage la méthode scientifique qu'il prétend mettre en œuvre.

Dans les notes « sur le salaire » et sur « travail salarié et capital », prises au moment de sa polémique contre Proudhon, Marx s'efforce avant tout de montrer que la source de l'antagonisme des classes se trouve dans l'opposition du salaire et du profit capitaliste, c'est-à-dire du travail et de l'exploitation du travail. Rattacher les luttes entre classes sociales, qui sont un fait de l'histoire et une vérité d'expérience immédiate, aux formes précises de la production et de l'appropriation des fruits du travail, c'est-à-dire des rapports de production, telle est sa préoccupation dominante. Pour y parvenir, il part de l'analyse de la forme contemporaine de ces rapports, à savoir le salariat, et il remonte dans le cours des événements pour en étudier le développement historique tout en exposant brièvement les conditions les plus générales de leur transformation future. Dans le *Manifeste Communiste*, dont l'élaboration date de la même époque, on a le résumé de la position critique atteinte par Marx et Engels, telle qu'elle est exposée dans la polémique contre Proudhon et dans les conférences de Bruxelles. « Proletaires de tous les pays, unissez vous », c'est la forme militante de l'appel aux coalitions ouvrières qui figure dans *Misère de la Philosophie*. Mais le chapitre consacré à la formation du prolétariat moderne et à son exploitation ne contient rien non plus sur la plus-value (Ed. Molitor, p. 67-79). Il établit seulement l'antagonisme salaire - profit : « ... Les frais que l'ouvrier occasionne (c'est-à-dire son salaire) se réduisent presque exclusivement au coût des moyens de subsistance dont il a besoin pour s'entretenir et perpétuer sa race. Or, le prix d'une marchandise, donc aussi le prix du travail, est égal aux frais de production de cette marchandise. Par conséquent, le salaire diminue dans la mesure où s'accroît le caractère désagréable du travail... » (p. 67). Et plus loin (p. 84) Marx passe à côté de la plus-value lorsqu'il écrit : « Ce que le travailleur salarié s'approprie donc par son activité lui suffit tout juste pour reproduire sa vie, sans plus. Nous ne voulons nullement abolir cette appropriation personnelle des produits du travail nécessaire à la reproduction de la vie immédiate; *appropriation qui ne laisse pas de bénéfice net pouvant conférer du*

pouvoir sur le travail d'autrui (1). Ce que nous voulons supprimer, c'est purement le caractère misérable de cette appropriation, où le travailleur ne vit que pour accroître le capital... » Marx parle ici de « bénéfice net ». Il s'agit du profit, et ce profit devenu capital, extrait du surtravail ouvrier, assure au capitaliste le pouvoir sur le producteur immédiat. La formule est encore vague. Comme dit Engels dans la Préface (de 1891) à *Travail salarié et capital*, « vers 1850 (donc trois ans après l'anti-Proudhon et le *Manifeste*), Marx n'avait pas encore mis le point final à sa critique de l'économie politique. *Il ne le fit qu'à la fin de la décade suivante* (2). Aussi ses écrits parus antérieurement au premier fascicule de *Contribution à la critique de l'économie politique* (1859) diffèrent-ils sur certains points de ceux qu'il écrivit à partir de 1859. *Ils renferment des expressions et des phrases entières qui, par rapport aux ouvrages postérieurs, apparaissent comme confuses et même erronées* ».

Dans les Notes « Sur le salaire ouvrier », Marx parle du travail, qu'il ne distingue pas de la force de travail; ou plus généralement de « l'activité humaine » (*menschliche Tätigkeit*) (loc. cit. p. 59). Il note cependant que « la manifestation de la vie — l'activité vitale — apparaît comme un simple moyen: le phénomène dissocié de cette activité comme le but ». L'activité en question, c'est à la fois le processus de travail, l'opération elle-même, et la force, la capacité mise en œuvre dans cette opération; et le « phénomène », ce qui apparaît, ce qui en résulte, c'est le produit comme fruit du travail. En somme, Marx distingue le travail comme processus et le travail comme produit, distinction indispensable dans l'appréciation de la valeur, qu'il reproche à Proudhon de ne pas faire; mais il n'en conclut pas à la séparation nette entre la force de travail et sa mise en œuvre. Ce qui est marchandise, c'est donc le travail, « l'activité humaine », et non spécialement la force de tra-

(1) Souligné par nous. Autrement dit, il faut donner au salaire des proportions convenables, aux dépens du « bénéfice net », qui assure le *pouvoir* de l'employeur. L'appropriation est ici le salaire, et le « bénéfice net » est la plus-value.

(2) Souligné par nous. Cette précision est intéressante. Elle situe vers 1860 le moment où les conceptions économiques fondamentales de Marx sont claires. C'est d'ailleurs anticiper un peu. En 1863, Marx cherche encore sur beaucoup de points. Il n'élucidera la rente foncière qu'après 1870.

vail, la capacité physique. Le salaire est alors le prix du travail effectué, et Marx s'intéresse d'abord à sa variation sous l'effet de différents facteurs: développements des forces productives, concurrence entre ouvriers, concurrence entre ouvriers et employeurs, crises commerciales, modes et saisons, détermination d'un minimum d'entretien, tendances à l'égalisation. Il passe ensuite en revue les « remèdes » que l'on prétend y apporter: caisses d'épargne, instruction, restriction de la population (incompatible avec l'extension du capital productif), crédit, mutuellisme. Tous ces points sont aussi examinés dans *Travail salarié et capital*, qui est une sorte de commentaire du *Manifeste*.

Ce qui détermine le prix des marchandises (y compris « le travail », l'activité), c'est l'oscillation due à l'offre et à la demande autour des frais de production (matières premières et amortissement, plus les salaires). Un travailleur qui coûte moins cher à « produire », vaudra donc moins, touchera un salaire moindre qu'un ouvrier « cher » (long apprentissage, niveau de vie moyen du pays plus élevé, etc...). Le capital est considéré non comme simple travail accumulé, mais comme rapports sociaux de production et d'appropriation. Son existence résulte du profit prélevé par le propriétaire, l'entrepreneur. Mais d'où vient ce profit? Marx dit à cette époque: dans l'échange (travail-salaire) entre le capitaliste et l'ouvrier, le capitaliste reçoit « du travail, l'activité productrice de l'ouvrier, la force créatrice au moyen de laquelle l'ouvrier non seulement restitue ce qu'il consomme, *mais donne au travail accumulé une valeur plus grande que celle qu'il possédait auparavant* » (p. 41). Mais *comment* lui donne-t-il cette valeur? Marx ne le dit pas clairement. Il répète plus loin (p. 46) que dans le prix de vente du produit l'entrepreneur comptera 1) le remplacement des matières premières et les amortissements, 2) le remplacement du salaire avancé et 3) « *ce qui est en excédent* », le profit du capitaliste. Or, le salaire et « le profit excédentaire du capitaliste proviennent, somme toute, *de la nouvelle valeur créée par le travail de l'ouvrier* et ajoutée aux matières premières », c'est-à-dire de la « plus-value ». Mais à l'époque, Marx ne s'explique pas encore sur le mécanisme de production d'une « nouvelle valeur », d'une valeur supplémentaire (*Mehrwert*). Il s'agit encore à ses yeux de quelque chose qui ressemble à la valeur ajoutée de Proudhon, et non du « travail non payé », comme il définira plus tard la plus-value.

L'importance de la distinction entre travail et force de travail dans le développement de la pensée de Marx a été bien mis en lumière par Engels, dans sa Préface de 1891 (et dans beaucoup d'autres écrits, mais ici il l'a située par rapport à l'évolution de cette pensée, en *corrigeant* le texte). Les économistes disent que le fabricant achète *le travail* de l'ouvrier, et Marx le répète après eux. Or, par « le travail », ils entendent le *produit* du travail, l'objet fabriqué ou le service rendu, et ce produit s'évalue par un *prix* réalisable sur le marché. Les économistes cherchent donc la mesure, l'étalon de valeur commun à toutes les marchandises, les valeurs d'échange, dans le *prix*. Mais le prix est en fluctuation perpétuelle; ce n'est donc pas un étalon valable. Comment sortir de là? Il faut donc en revenir au travail. Les économistes reconnaissent alors que le travail, mesuré par le temps, donne la valeur fondamentale aux produits. Mais si le travail est lui aussi un produit, c'est le travail qui donne sa valeur au travail; cela ne nous avance pas, et revient à cette tautologie: une heure de travail = une heure de travail. Que l'on remplace le travail par les frais de production ne change rien à la question. En réalité le prix de vente du produit contient, outre les frais de production, le profit moyen. Or, les frais de production contiennent l'équivalent des matières premières et des amortissements de l'outillage, et le salaire. Le salaire comme quotité des frais de production, sert à produire quoi? *Le travail*, l'objet, disent les économistes à la suite des fabricants. *L'ouvrier vivant lui-même, comme capacité de production*, comme machine, répond alors Marx. L'ouvrier ne vend pas son travail, il vend sa force de travail. Le capitaliste n'achète pas le produit, l'objet fabriqué, il achète la capacité ou force de travail; *l'objet fabriqué* est à lui, il le possède, sans avoir eu à l'acheter, rien que parce qu'il a acheté la capacité de travail de l'ouvrier et qu'il lui a mis entre les mains les outils et les matières premières. *La substitution d'un produit à une capacité*, dont les valeurs sont différentes sur le marché, intervient au cours de l'acte d'échange. La différence de nature entre ces deux valeurs explique l'existence de la plus-value. Cet échange n'est pas égalitaire.

Proudhon, comme tous les ouvriers et les socialistes, avait l'intuition de cette inégalité de l'échange capitaliste-ouvrier, mais il s'en expliquait mal le mécanisme, et en 1847, Marx lui-même n'en donne pas contre Proudhon les raisons définitives. Pourtant, il est déjà sur la voie, et nous

verrons plus tard toutes les conséquences de cette analyse. Ce qu'il faut retenir pour le moment, c'est que la capacité ou force de travail n'est pas une marchandise comme les autres, et qu'en l'achetant ou la louant pour un temps déterminé, l'entrepreneur capitaliste s'approprie un mécanisme qui est capable de rendre plus qu'il n'absorbe. C'est une machine *vivante*. La force de travail, dit Engels dans cette préface, est une marchandise « qui a la propriété particulière d'être une force qui crée de la valeur, une source de valeur, et notamment, par un traitement approprié, une source de plus de valeur qu'elle n'en possède elle-même. » (p. 21) Pour tout dire, c'est une valeur créatrice, contrairement aux autres. Et, pour le dire déjà, c'est pour cela que le socialisme voit la fin de l'économie politique et des rapports sociaux antagonistes dans sa *réappropriation*, dans sa restitution finale à la fonction de « propriété » (*Eigenschaft*), d'activité naturelle, et pas seulement dans sa rémunération plus ou moins équitable ou égalitaire, qui ne ferait encore que maintenir des rapports marchands, même s'il s'agit cette fois de marchandises payées à leur « juste prix ». L'inégalité capacité \neq produit doit être métamorphosée dans l'homme en une égalité capacité = jouissance, en une satisfaction incommensurable, en une création et un enrichissement perpétuels. Le travail cesse alors d'être le travail, l'activité libre remplace la peine. Mais ce ne peut être que le résultat d'un long processus historique, et non, comme le croit Proudhon, l'effet d'une recette « égalitaire » immédiate.

12. Proudhon et la conception chrétienne du travail.

Nous avons déjà un peu anticipé sur l'analyse définitive du travail par Marx; mais cela permet de mieux comprendre en quoi elle diffère de celle de Proudhon. Pour mieux s'en convaincre encore, après la discussion de *la Philosophie de la Misère*, il faut se reporter à un autre écrit de Proudhon qui concerne directement le travail, à savoir la 6^e Etude de *De la Justice dans la Révolution et dans l'Eglise*. Là, Proudhon s'exprime sans recherche de cohérence; il s'adresse au cardinal Matthieu, archevêque de Besançon; il veut toucher, plus encore que prouver. Il élève directement contre l'Eglise, qui fait du travail la rédemption d'un éternel péché, qui ne veut voir en lui qu'une peine, la revendication émancipatrice de l'ouvrier lui-même, pour qui le

travail doit devenir connaissance et joie débarrassée de toute tyrannie. Sans doute, tout ce qu'il dit là se trouve déjà dans ses écrits sur la propriété et sur les contradictions économiques ; mais c'est redit avec plus de laisser aller et de bonhomie, et parfois coupé de détails biographiques savoureux.

En écrivant en 1859 que c'est par le travail, bien plus que par la guerre, que l'homme a manifesté sa vaillance ; plus par lui que par la piété que marche la Justice, et que « si quelque jour notre agissante espèce parvient à la félicité, ce sera encore par le travail » (1), Proudhon ne fait guère que répéter des affirmations déjà banales à cette époque. Mais il faut aussi voir leur ambiguïté sous sa plume. Si le travail doit être rédempteur, encore faut-il savoir comment les classes sociales réelles envisagent cette rédemption : pour le capitaliste, la bourgeoisie, les « exploités », le travail est la rédemption de la société aux frais des ouvriers. Pour l'Eglise, en un sens différent, le travail rachète les péchés, mais le prix n'en sera payé que dans l'au-delà ; il reste donc sur terre le signe de la servitude. Quant aux travailleurs eux-mêmes, c'est encore en un autre sens que le travail auquel ils sont astreints peut leur paraître un moyen de salut : à savoir comme instrument d'éducation et de lutte, et comme exigence de satisfaction immédiate. Par conséquent, avant de se prononcer sur la fonction du travail dans la société, il faut déterminer exactement les conditions de son exercice.

Pour Proudhon, le travail a évidemment, comme toute chose, ses bons et ses mauvais côtés. « Comme principe d'utilité et force de production, le travail est la source de la richesse. » (p. 5) Mais le travail ne s'accomplit pas sans fatigue : « Comme une machine à vapeur a besoin qu'on l'alimente, qu'on l'entretienne et qu'on la répare, jusqu'au moment où, par l'usure naturelle, elle ne comporte plus ni service ni réparation, et doit être jetée à la ferraille ; ainsi la force de l'homme, chaque jour dépensée, exige une réparation quotidienne, jusqu'au jour où le travailleur, hors de service, entre à l'hôpital ou dans la fosse » (p. 5). Cet entretien, c'est le salaire. L'entrepreneur cherche donc à le réduire au minimum, et à accroître d'autant son profit. L'ouvrier ne l'intéresse pas en dehors de la production ; les

(1) *De la Justice..*, Ed. Bouglé-Moysset, T. III, p. 3. Proudhon appelle aussi le travail un *service*.

effets sur « sa santé, son intelligence, son bien-être, ses mœurs, d'un travail excessif, insalubre, répugnant, parcellaire, mal rétribué », ne le concernent pas (1). La *peine* mérite *salaire*, c'est tout ce qu'admettent l'économie politique, l'entrepreneur et l'Eglise. La fatalité du travail comme peine est ainsi consacrée. Mais est-elle pour cela naturelle ? Nullement. On peut au contraire estimer qu'elle est réductible ; qu'on peut la diminuer, sinon l'abolir. Mais comment ? Voici le remède, à la fois pour atténuer la *peine* propre à tout travail, et supprimer l'antagonisme entre le travailleur et le profiteur, qui l'accompagne : « Quant à la *peine*, inhérente au travail, rien ne prouve que, par la manière de travailler, par l'éducation à donner au travailleur, par l'organisation de l'atelier, elle ne puisse diminuer en raison même du développement industriel, par conséquent dans une proportion illimitée, circonstance qui, en réduisant de plus en plus la servitude humaine vis-à-vis de la nature, rapprocherait d'autant les travailleurs et les entrepreneurs » (Ib. p. 8). Chacun pourra devenir ainsi à la fois travailleur et entrepreneur, ce qui est le vieil idéal artisanal : « Quant au rapport de *salariant* à *salarié*, ou mieux d'ouvrier à propriétaire et maître, s'il est vrai que ces deux qualités ne puissent exister en même temps et pour la même cause dans le même sujet, rien ne prouve encore qu'elles ne puissent appartenir, soit en différents temps, soit pour des causes différentes, à chaque sujet, de manière à se balancer en toute vie d'homme et à rendre, en dernière analyse, les conditions égales » (Ib. p. 8). Proudhon estime donc que l'infériorité du travailleur « n'existant pas » ou « pouvant du moins être infiniment réduite par les ressources de l'enseignement industriel et de l'organisation économique », la malfaisance du travail cèdera peu à peu, « sous l'influence de la Justice, de la Science, et de la liberté. »

Le travail, c'est-à-dire l'activité humaine productive, est aux yeux de Proudhon quelque chose de spontané, l'exercice d'une faculté naturelle, innée, que l'on peut couler en quelque sorte dans les formes économiques les plus diverses. C'est aussi pourquoi il critique le fatalisme de sa nocivité dans l'école libérale et dans l'Eglise. Sans doute, il n'a pas

(1) Cette analyse montre assez que Proudhon savait à l'occasion préciser exactement les conditions du travail salarié. C'est lorsqu'il appliquait les catégories abstraites de la *Justice*, de l'*Egalité*, etc... que ses conclusions devenaient discutables, surtout dans leurs applications pratiques.

de mal à montrer que l'économie et la religion chrétienne (et mosaïque) considèrent le travail comme une malédiction inévitable. Cependant, à ce fatalisme du *laisser-faire*, il n'oppose pas, comme Marx, l'évolution historique, la transformation des rapports de production sous l'impulsion des travailleurs eux-mêmes, mais la Justice inhérente à la forme naturelle du travail, qui est l'activité libre. Si le travail est une servitude, mais doit cesser de l'être, ce n'est pas tant que les rapports économiques créent une *exploitation de l'homme par l'homme*, au lieu d'être l'exploitation de la nature par l'homme ; c'est surtout qu'il est originellement une activité libre, naturelle, que les maîtres ont soumise à des conditions artificielles. Le travail est « d'ordre moral et humain, *donnée dans la conscience*, avant même que la nécessité l'impose » ; « il est libre de sa nature, d'une liberté positive et intérieure », et c'est pour cela « qu'il a le droit de revendiquer sa liberté extérieure » ; que si « par son côté fatal et en tant que la nature extérieure en fait pour nous une nécessité, il est répugnant et pénible, par son côté libre et en tant qu'il est une manifestation de notre spontanéité, il doit être attrayant et joyeux » ; que par conséquent « il serait contre toute vérité et justice de prétendre que ce même travail, chose spontanée et libre, ne puisse devenir l'objet d'un contrat d'assurance mutuelle » ; et qu'ainsi le travail « réconcilié par sa nature libre avec le capital et la propriété, dont le salariat l'éloignait, ne peut plus donner lieu à une distinction de classes » (p. 15-16). Ainsi, comme toujours, il s'agit de faire disparaître le mauvais côté du travail, son caractère imposé, son injustice, pour qu'aussitôt l'emporte son bon côté, son essence libre et juste. A quoi Marx répondait déjà qu'au contraire, c'est plutôt son mauvais côté qui crée dialectiquement les conditions de sa métamorphose. C'est *parce qu'il s'est séparé de l'individu*, qu'il n'est plus l'expression d'une activité personnelle, d'un rapport direct avec la nature et avec autrui, qu'il a pris un caractère général, universel, social, de plus en plus uniforme et semblable pour tous, c'est pour cela que peut être envisagée sa réappropriation *sociale* et non plus étroitement personnelle. La fin de la sujétion du travail ne se trouve pas dans sa réappropriation personnelle égalitaire (solution artisanale), mais dans sa séparation définitive de la personne humaine et son « transfert » sur l'appareil de production technique à haut rendement. Moyennant quoi la personne humaine sera débarrassée du travail, et verra res-

taurée, ou plutôt créée à neuf, sa capacité d'activité jouissante (1). C'est l'opposition du « travail abstrait » au « travail concret » qui permettra plus tard à Marx de préciser les formes de la réappropriation sociale par rapport au travail. Pour Proudhon, le travail est lui-même libre par nature ; il suffit donc de trouver les conditions propices à l'expression de cette liberté (partage égalitaire et direct du produit). Pour Marx, le travail est par nature une œuvre imposée, dont les formes varient avec les modes et rapports de production ; il faut donc aboutir à son *abolition*, à son rejet sur l'appareil technique socialement approprié, en dégageant ainsi la possibilité pour les hommes de se consacrer non à un « travail libre » — contradiction dans les termes — mais à une activité libre, c'est-à-dire spontanée. Le travail n'est pas spontanéité ; seule l'activité non-productrice peut l'être. La contradiction dialectique fondamentale n'est pas celle qui oppose le travail pénible au travail attrayant, mais celle qui oppose le travail au non-travail.

Mais d'où vient chez Proudhon cet invincible sentiment de la liberté originelle du travail ? La source en est dans sa conception de l'origine technique et pratique de toute connaissance, c'est-à-dire des sciences et de la pédagogie. La reconnaissance de cette origine, qui joue chez lui un grand rôle, n'était pas une nouveauté ; et elle avait été largement développée par les Encyclopédistes, chez qui A. Smith l'avait trouvée sous une forme moderne. La tradition en remontait d'ailleurs fort loin, notamment jusqu'à Bacon. Mais chez Proudhon, elle prend un tour idéaliste, alors qu'au XVIII^e siècle, elle a un fond matérialiste. A ses yeux, la division entre travailleurs et maîtres, entre la classe « qui pense, jouit et commande » et celle « qui sert et s'abstient » (p. 59) est le reflet de la division spiritualiste entre l'âme et le corps, que l'Eglise a enseignée après Aristote. Il veut réduire cette division, mais il lui confère un pouvoir causal ; il suffit de réunir ce qui a été divisé pour justifier la dichotomie sociale, en affirmant que le travail « est donné dans la conscience avant même que la nécessité l'impose. » Le travail *donné dans la conscience*, c'est l'âme

(1) Nous voyons donc réapparaître dans la discussion avec Proudhon les thèmes de la polémique contre Stirner, relative au caractère universel du travail chez A. Smith. Sur le développement de cette idée dans la conception du *travail abstrait*, cf. chap. 11.

restituée au corps. Le travail est libre par nature parce qu'il est un besoin de la conscience, qui est liberté par essence. Ainsi se trouve réduite du même coup l'opposition du travail manuel et du travail intellectuel; et c'est aussi pourquoi l'éducation doit être polytechnique, et joindre l'école à l'atelier. Il y a ici, à côté d'intuitions fécondes, une dogmatique que Marx et le matérialisme récusent. Proudhon ajoute, il est vrai, que l'esprit, fondement de la liberté, naît de l'action, mais c'est qu'il conçoit l'action elle-même comme le besoin d'une libre activité spirituelle, comme le « travail libre », donné dans la conscience. D'où l'ambiguïté de son attitude, qui admet l'origine pratique de la connaissance, mais subordonne cette origine à l'exigence d'une activité spirituelle. « Le problème de l'affranchissement du travail, écrit-il, est lié à celui de l'origine des sciences, de telle manière que la solution de l'un est absolument nécessaire à celle de l'autre, et que toutes deux se ramènent à une même théorie, celle de la suprématie de l'ordre industriel sur tous les autres ordres de la connaissance et de l'art »; par conséquent, « l'idée, avec ses catégories, naît de l'action et doit revenir à l'action, à peine de déchéance pour l'agent. Cela signifie que toute connaissance, dite *a priori*, y compris la métaphysique, est sortie du travail et doit servir d'instrument au travail, contrairement à ce qu'enseignent l'orgueil philosophique et le spiritualisme religieux, qui font de l'idée une révélation gratuite, arrivée on ne sait comment, et dont l'industrie n'est plus ensuite qu'une application ». (P. 68-69.)

A s'en tenir là, on pourrait admettre que si l'idée de la liberté ouvrière naît de l'action, c'est qu'elle n'est donc pas forcément d'abord « donnée dans la conscience ». Mais Proudhon ne s'arrête pas à cette difficulté. Il esquisse alors une genèse du langage organisé, des symboles (signes), qui est peut-être controuvée dans son détail, mais qui a été vérifiée dans son ensemble par toutes les études postérieures sur la technologie primitive, et même du comportement des espèces animales supérieures et de l'enfant humain. L'homme partit de l'usage des outils les plus simples: du bâton, du levier, qui est instrument de coercition, d'arrêt, d'appui, de barrage, de clôture; de préhension, de percussion, de ponction, de division ou section, de locomotion, de direction, etc... On peut développer l'usage de toute une série d'autres outils, produits et instruments d'un travail peu à peu compliqué, et progressivement conçu dans sa théorie (croc, pince, lien, marteau, pointe, hache, lame, pic, pelle, rampe,

rouleau, tube, arc, pendule, balance, etc...) (1). Ainsi, l'homme crée en travaillant. Mais *façonner*, est-ce créer? On connaît la réponse de Hegel : c'est seulement sublimer la contrainte : l'esclave exerce sur les choses le pouvoir qu'il ne peut imposer directement au maître. Les économistes déclarent plus simplement que le travail ne crée rien, qu'il transforme seulement. A l'un comme aux autres, Proudhon fait une double réponse : transformer ou déplacer la matière, c'est mouvoir. Mais le mouvement imprimé à la matière ne suffit pas à lui donner la forme *voulue* : « il faut que ce mouvement soit en *rapport* avec le but à atteindre, en équation avec son idée, en mesure, en équilibre » (p. 76). En un mot, il n'y a travail que s'il y a transformation ou mouvement de matière en vue d'une fin intelligente. Et comme cette fin a été elle-même produite et affinée peu à peu par la pratique, le travail est une circulation créatrice constante entre la pratique et la théorie. Mais pour que cette circulation entraîne en même temps une félicité créatrice, il faut qu'elle échappe aux contraintes sociales, à la domination du maître, et qu'elle soit à elle-même sa propre fin ; elle brisera ainsi le cercle de la servitude perpétuelle décrite par Hegel. Connaissance et action, le travail est aussi insurrection (2). Comme tel, il est essentiel à la liberté (3). C'est

(1) A. LEROI-GOURHAN (*L'Homme et la matière*, Paris, 1943) a donné la description détaillée la plus récente de ce processus. Lui aussi fait du bâton un prolongement du corps, développant toutes les formes du levier, notamment par percussion.

(2) Au sens social, et non politique ou militaire. Parfois, au contraire, Proudhon a décrit *l'attachement* de l'ouvrier au maître, dans un style amer et spirituel où l'on pourrait voir une transposition à la française des rapports du maître et du serviteur chez Hegel. Voyez par exemple, les pages si émouvantes dans *De la Justice..* (T. III, p. 459-479) : *bourgeoisie et plèbe*. Proudhon est souvent bien plus près de Hegel que de Marx : c'est Hegel sentimental. Mais ce sont chez lui des moments de découragement. D'une façon générale, il est dommage que Proudhon n'ait pu lire ni Feuerbach, ni Hegel. C. Bouglé a rappelé que d'après F. Mehring (article consacré à Edouard Vaillant, *Die Neue Zeit*, 20 janv. 1911) E. Vaillant fit lire le premier à Proudhon en 1865, la traduction de *l'Essence du Christianisme* par J. Roy. Mehring, de même que M. Bolin (*L. Feuerbach, Sein Wirken*, 1891, p. 302), croit que Proudhon et Marx se seraient peut-être mieux compris en 1845 si Proudhon avait mieux connu Feuerbach. Mais on peut se demander au contraire si Feuerbach n'aurait pas paru un peu fade à un homme nourri des Encyclopédistes.

(3) La liberté de l'ouvrier « est dans son sang, dans ses muscles, dans la force de son tempérament, dans cette santé de l'homme de labour, si bien entremêlée de sommeil et de bon appétit ». (*De la Justice..* T. III, p. 469.)

comme interprète de ce double mouvement que Proudhon a été, plus que Marx bien souvent, et avant Bakounine, le grand résonateur des revendications du travail dans la seconde moitié du XIX^e siècle.

L'un des grands effets de cette conception du pouvoir créateur positif du travail est de faire disparaître l'idée d'aliénation originelle, et c'est le moment de faire remarquer que cette idée est presque totalement absente de la critique faite par Marx à Proudhon. Chez Hegel, l'extériorisation, l'aliénation, est un moment primitif de la constitution de la conscience de soi. Ce moment est particularisé dans l'action formatrice du travailleur. Marx, sous l'influence de Feuerbach qui entendait partir du « positif absolu », ne considère plus de prime abord l'aliénation dans le travail. C'est que le travail suppose pour lui des rapports sociaux déterminés, une subordination qui est plutôt l'effet que la cause de l'aliénation : si l'on fait abstraction de ces rapports, le travail n'est d'abord qu'une activité plus ou moins utile, qui vise à l'usage immédiat, et où le fabricant est son propre maître. L'aliénation ne peut donc être qu'un moment second. Elle résulte du fait que la valeur utile se transforme en valeur d'échange, que l'objet n'est plus alors produit pour lui-même, mais pour le marché, pour les transactions, et en vue des profits qui en découlent pour le détenteur des moyens de production. L'aliénation n'est pas un mode essentiel à la production ; elle n'est que l'effet de certains rapports de production et d'appropriation. C'est dans le monde des rapports mercantiles, capitalistes, que la production sociale tend à engendrer une aliénation générale des individus dans des puissances du marché qui le dominent ; mais cette aliénation n'est pas propre à la production elle-même. Il y a même une part de l'acte de production qui est irréductible à l'aliénation « absolue », et c'est la propriété naturelle qu'a l'individu sur sa propre capacité de travail, bien que cette propriété soit aujourd'hui tout à fait obscurcie. De ce point de vue, la conception de Proudhon n'est pas si éloignée de celle de Marx. Toutefois, Proudhon fait de la liberté créatrice du travail un fondement immédiat de la libération du travail (par le « droit au produit intégral du travail ») tandis que selon Marx celle-ci n'interviendra que par le détour d'un renversement dialectique de l'aliénation *sociale*. Et encore celle-ci existera-t-elle encore longtemps sous une certaine forme, même dans une société socialiste transitoire sur laquelle pèseront les exigences malaisées à

satisfaire de la reproduction sociale élargie, de la constitution de réserves, des services sociaux, etc...; ces exigences ne peuvent être satisfaites directement, mais par l'intermédiaire de l'économie sociale.

En tout cas, si Marx oppose à Proudhon la logique de Hegel, il ne lui substitue pas la théorie de l'aliénation de celui-ci. La critique de la « valeur constituée », il la fait en s'appuyant sur Smith et Ricardo, et non sur Hegel. Et de même, cette théorie disparaîtra dans *le Capital*, où l'aliénation n'est plus considérée (avant tout dans le chapitre consacré à l'achat et à la vente de la force de travail) sous une forme philosophique, mais sous sa forme économique et juridique, c'est-à-dire mesurable. Cela se traduit par l'abandon du terme *entäussern* (c'est-à-dire aliéner au sens de se défaire, se dessaisir, se dépouiller) au profit de *veräussern*, aliéner par contrat (comme dans *verkaufen*, vendre). *Entäusserung* et *Entfremdung* (c'est le vocabulaire de Hegel, et de Marx dans ses œuvres jusqu'en 1847), c'est l'aliénation comme acte d'*extranéation* (1), dans lequel l'homme devient tout-à-fait étranger à lui-même. En parlant plus tard de *Veräusserung*, Marx déplace l'accent : c'est l'aliénation dans l'acte d'échange entre la force de travail et le salaire, au cours duquel la lutte pour l'amélioration du salaire est déjà une forme de réappropriation, par quoi le travailleur montre qu'il n'était pas dans son travail devenu *totalemment* étranger à lui-même. En outre, cet acte devient une grandeur mesurable, c'est-à-dire comparable comme quantité, et c'est justement l'analyse des formes de cette comparabilité qui permettra à Marx d'élucider le mécanisme de production de la plus-value, dont il n'est pas fait mention dans *Misère de la Philosophie*.

A tous égards, la polémique de Marx contre Proudhon marque donc un tournant décisif dans sa conception du travail. Désormais, les concepts philosophiques vont faire place aux grandeurs mesurables, et la philosophie fera place à la sociologie et à l'analyse économique. C'est pourquoi, dans l'examen des conceptions définitives de Marx auquel nous arrivons, il faut d'abord faire sa place à la conception de la sociologie et à la théorie des grandeurs.

(1) Cf. plus haut, chap. 1, les sens de l'*Entäusserung* chez Hegel ; et chap. 4, les premières analyses de Marx en 1844.

CHAPITRE IX

PEUT-ON PARLER D'UNE SOCIOLOGIE DE MARX ?

1. *Une science sociale.*

De nos jours, les conceptions de Marx sont souvent qualifiées de « sociologiques ». Doit-on alors parler chez lui d'une sociologie du travail ? La question mérite d'être posée, car elle éclaire à la fois la pensée de Marx et les développements modernes de la sociologie (1). Et il faut y répondre avant même d'exposer la synthèse finale de Marx et sa conception définitive du travail humain. Opposer définition à définition ne nous avancerait guère. Les définitions n'ont d'importance que si elles résument l'explication cohérente d'une fonction réelle. Et cette fonction doit d'abord exprimer un objet, un domaine, un champ où elle s'exerce. Pour la sociologie, quelle que soit la définition qu'on en donne, ce domaine est la société, quelle que soit aussi la définition qu'on en présente. De toute façon, la sociologie est une science de ce qui se rapporte à la société, une science de la

(1) Déjà dans son *Introduction historique et commentaire du Manifeste Communiste* (1899), Charles Andler écrit : « En essayant de donner cette explication spéciale [de l'existence du prolétariat], Marx et Engels avaient trouvé une méthode générale d'explication, une sociologie » (p. 64). L'existence de la lutte de classes est fondée sur des « raisons sociologiques » (p. 64).

N. BOUKHARINE, l'un des principaux théoriciens communistes modernes a écrit un « Manuel populaire de sociologie marxiste » (*La théorie du matérialisme historique*, 1921, trad. française, 1927) dans lequel on lit : « Il existe parmi les sciences sociales deux branches très importantes, qui n'étudient pas un seul domaine de la vie sociale, mais la vie sociale dans toute sa complexité ; en d'autres termes, elles ne s'arrêtent pas à un seul genre de phénomènes (économiques, juridiques, religieux, etc...) mais elles étudient la vie sociale dans son ensemble, toutes les manifestations de phénomènes sociaux. Ces sciences constituent d'une part l'histoire, de l'autre la sociologie... La sociologie pose des questions d'ordre général : qu'est la société ? Quelles sont les raisons de son développement et de sa décadence ? Quels sont les rapports entre les divers genres de phénomènes sociaux (l'économie, le droit, la science, etc...) Comment expliquer leur

société (1). Toute définition plus précise doit alors forcément devenir opératoire. Autrement dit, elle découlera de l'analyse donnée des fonctions et des mécanismes de mouvements sociaux spécifiés, qui pourront varier beaucoup selon le point de vue auquel on se placera. Les limites du champ sont aussi imprécises ici que dans les sciences naturelles. Il s'agit de l'organisation des relations humaines qui peuvent être conçues comme tensions, coopération, évolution, dans leurs divers mouvements : technique, économique,

développement ? Etc... » (p. 13). Boukharine ajoute que c'est la sociologie qui doit donner sa méthode à l'histoire. Il défend de la façon suivante son point de vue : « Certains camarades pensent que la théorie du matérialisme historique ne peut aucunement être considérée comme une sociologie marxiste et qu'elle ne peut être exposée d'une façon systématique. Ces camarades estiment qu'elle n'est qu'une méthode vivante de connaissance historique, que ses vérités ne peuvent être prouvées qu'autant que nous parlons d'événements concrets et historiques. On ajoute encore que la notion même de la sociologie est très mal définie, que l'on entend, sous le nom de « sociologie », tantôt la science de la culture primitive et de l'origine des formes essentielles de la communauté humaine (par ex. la famille), tantôt des considérations extrêmement vagues sur différents phénomènes sociaux « en général », tantôt l'assimilation arbitraire de la société à un organisme (l'école organique ou biologique en sociologie). A cela il faut répondre que la place de la théorie du matérialisme historique n'est pas dans l'histoire, mais dans la science générale de la société et des lois de son évolution, c'est-à-dire dans la sociologie » (p. 15). Parmi les auteurs qui ont parlé couramment de sociologie à propos du matérialisme historique, citons Renner, Cunow, Masaryk, Sombart, Loria, Weber, Veblen, Pareto et bien d'autres, dans des sens d'ailleurs divers. Pareto écrit en 1902 : « La partie sociologique de l'œuvre de Marx est, au point de vue scientifique, très supérieure à la partie économique » (*Des systèmes socialistes*, T. II, p. 398). Cunow et Sombart, de leur côté, reprochent à Marx d'être parti d'une analyse sociologique de la société et de l'Etat pour tomber dans une appréciation purement politique. Le point de vue de Boukharine a été contesté par G. Lukacz et A. Gramsci (*Il materialismo dialettico e la filosofia de B. Croce*, Turin, 1947, ch. III, p. 117-168). Gramsci considère que la « sociologie » ne peut être que la philosophie d'un évolutionnisme positiviste (cf. p. 124-128).

(1) C'est Comte, on le sait, qui a introduit ce mot nouveau, équivalent pour lui à *politique positive* (par opposition à politique métaphysique), ou *physique sociale*, ou *science sociale*, ou *science du développement social*. « Je crois, écrit-il, devoir hasarder dès à présent ce terme nouveau, exactement équivalent à mon expression déjà introduite de physique sociale, afin de pouvoir désigner par un nom unique cette partie complémentaire de la philosophie naturelle qui se rapporte à l'étude positive de l'ensemble des lois fondamentales propres aux phénomènes sociaux » (*Cours de philos. posit.* 47^e leçon, 1839). Comte a voulu se séparer de Quetelet, dont il accuse la *Physique sociale* de n'être qu'un ouvrage de simple statistique. (Cet ouvrage réimprimé sous ce titre en 1869 avait paru en 1835 sous le titre *Sur l'homme*.)

politique, juridique, moral, etc... Ces mouvements n'ont en tout cas d'existence que parce que la société est toujours un « fait total » (1). Cependant, cette reconnaissance de l'existence du fait social comme différenciable ne préjuge en rien de l'explication donnée non seulement de ses moments abstraits, mais aussi de ses formes particulières, concrètes et de ses éléments. Le rôle du moment économique ou du moment moral, par exemple, ne peut vraiment être déterminé que dans sa manifestation concrète. Prenons un exemple, tel que l'étude de la famille et de la position de la femme dans la société. Les écoles les plus diverses qui acceptent toutes l'idée de la société comme fait total, n'en diffèrent pas moins sur la fonction concrète de la famille : l'école théologique chrétienne à la suite d'Aristote, verra dans la famille monogamique patriarcale l'archétype de la cellule sociale ; Comte et Proudhon, influencés par de Bonald et de Maistre, donneront de l'infériorité de la femme dans le couple des raisons biologiques et psychologiques ; tandis que les Saint-Simoniens, Fourier, Michelet, et même Marx, trouveront au contraire dans la supériorité préjugée de la Femme, le principe moteur d'une espérance sociale infinie. Les historiens et les ethnographes montreront les variations des formes de la famille, d'après les liens du sang (c'est-à-dire des combinaisons des rapprochements sexuels) et les formes économiques des associations, mais considèreront dans ces variations tantôt le type et tantôt les écarts. Il faudra donc toujours vérifier le bien-fondé d'une sociologie cohérente au pouvoir opératoire d'une explication d'un phénomène concret.

Or, le phénomène concret le plus évident de toute société « en acte », c'est le travail, la production et la reproduction de la vie sociale, la manifestation organisée de l'existence collective continue de l'espèce humaine. Peu importe que l'on considère d'abord « le travail », l'activité humaine,

(1) « L'objet de la sociologie est la réalité sociale prise dans tous ses paliers en profondeur », écrit G. Gurvitch (*La Vocation actuelle de la sociologie*, Paris, 1950, p. 7). Cette réalité, c'est la société en acte. La considération du « fait total » existait déjà dans la philosophie de Hegel et chez Saint-Simon. Ce que Comte appelait statique sociale ou « ordre » s'en rapproche aussi : c'est « l'étude expérimentale et rationnelle des actions et des réactions mutuelles qu'exercent les unes sur les autres toutes les parties du système social, abstraction faite du mouvement qui les modifie graduellement » (*La Sociologie*, éd. Rigolage, 1897, p. 54). L'influence de la « philosophie de la nature » sur cette conception fut considérable.

comme une cause ou un effet, un fondement ou une fin, une origine, un facteur, etc... c'est avant tout un fait, une réalité, l'acte social par excellence. En ce sens, il faut plutôt parler de la société comme *acte* total que comme *fait* total. Il va de soi que son existence « sociologique » peut être aussi contestée, si on le considère par exemple seulement comme un « devoir », ou un « honneur », ou comme une pure exigence biologique, ou comme un bien ou un mal, une malédiction ou une joie, etc.. Ce qui est pourtant certain, c'est qu'il est une activité nécessaire, déterminée, un moment décisif du rapport production - consommation, c'est-à-dire devenir de toute vie humaine. A ce titre, il existe sociologiquement, il relève du fait social total, et l'on peut même dire qu'il est *constitutif* du fait social total. Il l'est parce qu'il est production et reproduction, manifestation de la vie humaine; et ce qui importe à la sociologie, c'est de connaître le mécanisme de ses manifestations, de son exercice. « Le travail » est production autant que produit (1). Et c'est pour cela qu'il est à la source d'une *prévision*. La prévision est la révélation et la production d'un rapport de consécution mesurable (ou repérable). Toute loi a cette signification, et se rattache donc d'abord au travail comme opération. Les prévisions de consécutions « indépendantes » de l'existence humaine supposent elles-mêmes que cette existence influe sur ces consécutions. Les unes et les autres sont produites. Mais les sociétés humaines produisent des consécutions dans des conditions propres, par un travail qui prend des formes déterminées. Marx parlait de ce fait que la première production de l'homme, c'est l'homme lui-même, dont les individus de sexes différents sont les instruments directs. La production et la reproduction de l'espèce sont donc les conditions de toute sociologie, et sont à proprement parler le premier travail et la première division du travail. Ce fait reste une des conditions de l'économie moderne, puisqu'il est la limite de l'exploitation de l'homme par l'homme ; cette exploitation n'est en effet possible que si cette production est possible, et c'est pourquoi la démo-

(1) Autrement dit, *opération* et *usage*. Nous avons étudié cette distinction chez Proudhon. C'est Aristote qui l'introduisit avec le maximum de rigueur : « On appelle instrument ce qui opère l'effet, et propriété domestique ce qu'il produit... Il y a aussi quelque différence entre faire et agir ; et comme tous deux ont besoin d'instruments, il doit y avoir entre leurs instruments la même différence. La vie consiste en usage, non en production » (*Politique*, éd. Prélot, Paris, 1950, p. 13).

graphie interfère aussi avec la sociologie et l'économie. Mais qu'il soit envisagé dans son origine, dans son développement ou dans son avenir, le travail comme production reste l'élément essentiel de tout examen d'une mécanique sociale quelconque. Et l'on peut dire que toutes les écoles de sociologie sont parties de ce fait. C'est ce qui les distingue de « l'anthropologie », et même de l'économie. Et la cause historique est facile à discerner : c'est l'apparition dans l'occident européen de la civilisation productive industrielle de masse au début du XIX^e siècle.

Il est vrai que la « sociologie » de Comte lui-même avait été repoussée par Marx et par Engels. Mais ils n'en avaient sans doute pas au terme ; c'est au contenu de sa politique positive qu'ils faisaient surtout des objections. Pour eux, Comte est surtout le fils dénaturé de Saint-Simon (1). Par contre, les sociologues inspirés par Comte et groupés plus tard autour de Durkheim s'intéressèrent à la « sociologie » de Marx. On examina les concordances entre le matérialisme historique et les concepts directeurs de « la sociologie » ; certains les trouvèrent frappantes, tandis que d'autres les jugèrent inexistantes ou du moins superficielles (2). Sans doute, la différence essentielle tient à ce que le matérialisme historique commande ouvertement une action politique, tandis que la sociologie, devenue discipline

(1) Dans sa lettre du 24-1-1895 au sociologue allemand Tönnies, qui lui avait envoyé une critique de l'ouvrage de Paul Barth : *La philosophie de l'Histoire de Hegel et des Jeunes Hégléiens jusqu'à Marx et Hartmann*, Engels a précisé, à la veille de sa mort, son opinion sur Comte. Il insiste sur l'influence de Saint-Simon. Celui-ci, qui « souffrait d'un excès de pensées » s'était adjoint, en la personne de Comte, un homme destiné, après sa mort, à exposer au monde ce bouillonnement d'idées. Mais Comte rompit subitement avec le Maître. Son système présente trois éléments caractéristiques : « 1. Une série d'idées géniales, presque toutes plus ou moins faussées par manque de développement, correspondant : 2. A des conceptions de boutiquier borné, conceptions strictement contraires à son génie ; 3. Des idées religieuses de source purement saint-simoniennes, dépouillées de tout élément mystique, organisme religieux hiérarchisé, absolument insipide, ayant à sa tête un pape réglementaire ; de sorte que Huxley a pu dire du Comtisme que c'était un Catholicisme without Christianity ». Engels en conclut que toutes les idées géniales de Comte sont empruntées à Saint-Simon, mais qu'il les avait dénaturées en les groupant d'une manière qui lui était personnelle : « En les dépouillant de leur mysticisme il les a dégradées et remaniées à sa façon pédante » (Cité par G. MEYER, *F. Engels*, T. II, p. 552).

(2) Ainsi C. Bouglé pour les premiers : « Marxisme et sociologie » (1908), dans *Chez les prophètes socialistes*, 1918, (p. 185-246). Henri Sée représente l'autre tendance.

enseignée, se veut dégagée de tout impératif politique et social. Néanmoins, cette différence peut tenir elle-même à la discordance des points de vue généraux. C. Bouglé estime cependant que la concordance est frappante, au moins sur quelques points capitaux. D'abord, Marx admet que le fait social est spécifique par rapport au fait individuel, et met en avant des valeurs qualitatives. La production est alors du travail social ; la division du travail est liée à une forme de coopération. La marchandise elle aussi est un fait social ; sa valeur résulte d'un rapport entre des personnes et des classes. La mécanique sociale qui est faite de rapports humains, est ainsi projetée, extériorisée et aliénée en représentations collectives qui s'efforcent de prendre vie par elles-mêmes, souvent comme pur « fétichisme ». Ce sont là des concepts proprement sociologiques. Il faut ajouter que l'illusionisme social est une des préoccupations majeures de la sociologie (1), et c'est en quoi la sociologie déborde l'histoire, qui a tendance à s'appuyer sur les événements manifestés par des documents souvent trompeurs. Il y a une immanence, un « inconscient », un insu, dans la vie sociale, que la sociologie s'efforce de saisir. Et elle y parvient quelquefois dans l'étude des facteurs. Comme ces facteurs opèrent dans une société « en acte », ils n'ont rien de passif ; ce ne sont pas les pièces détachées d'un mécanisme mort, mais les éléments vivants d'une synthèse. Mais cette synthèse est hiérarchisée, non absolument, mais relativement ; elle suppose alors des subordinations variables. Ces subordinations ne sont pas des réductions, de simples substitutions, mais l'expression de forces, d'actions réciproques. D'après ce schéma, il devient évident que les formes de production et de reproduction de la vie sociale sont les puissances de subordination majeures. Ces formes sont

(1) « Si cet illusionisme... constitue l'essentiel du matérialisme historique, beaucoup de sociologues devraient alors s'avouer matérialistes. Car il est clair qu'un des postulats de leurs recherches est que les fins consciemment poursuivies par les individus ne sont pas les causes suffisantes de l'évolution sociale » (C. Bouglé, *E. c.* p. 201).

Même les critiques du matérialisme historique admettent sa valeur « sociologique ». Par exemple Masaryk, qui écrivait en 1899 : « Le matérialisme historique, ou pour mieux dire, l'appréciation plus exacte de l'importance des facteurs économiques et la réduction à leur juste valeur des influences idéologiques sur la vie et le développement des sociétés, fait partie, désormais, du patrimoine incontesté de la sociologie, de l'histoire ou de la politique » (cité par VANDERVELDE : *Le Marxisme a-t-il fait faillite ?* Bruxelles, 1928, p. 31).

infiniment variables, mais peuvent être ordonnées. Et le principe de l'ordre sera toujours l'activité productive, le travail. Ainsi, comme le dit C. Bouglé, c'est encore « une tentative conforme aux tendances de la sociologie que cet effort pour découvrir l'intermédiaire, grâce auquel les choses gouvernent les idées, dans les transformations de la réalité sociale elle-même » (p. 219). On a pu contester la « primauté » des forces productives dans l'organisation de la vie sociale et dans l'interaction de ses différents niveaux. Si l'on ne devait y voir qu'un technicisme étroit, le reproche serait fondé. Mais si l'on consent à reconnaître dans les rapports sociaux un complexe où tous les éléments, pour réels qu'ils soient, ne jouent pas le même rôle, il paraît difficile de refuser aux phénomènes du travail le sens d'une condition la plus générale de toute vie sociale humaine (1).

Pourtant, il est vrai que l'analyse sociale de Marx ne paraît pas d'abord tout à fait assimilable à une sociologie, si on l'envisage sous deux aspects particuliers. Le premier de ces aspects est *l'économique* proprement dit, et le second est le rapport *naturel* direct, c'est-à-dire non-social.

(1) Dans un sens différent de celui de Bouglé, on a contesté de longue date la « primauté » des facteurs de production. Récemment, M. Gurvitch a exposé de la façon suivante cette objection : « La logique immanente de la pensée de Marx l'a également amené à sacrifier la richesse de ses vues de jeunesse en ce qui touche à la complexité de la réalité sociale. C'est qu'en accordant dès le début une primauté aux forces productives sur la « structure sociale » et sur la « conscience réelle », ainsi que ses œuvres, Marx s'est trouvé acculé, dans ses ouvrages de jeunesse, à une alternative : ou interpréter ces « forces productives » de la façon la plus large, en y incluant les « rapports sociaux » et la « production spirituelle », ce qui revenait à identifier tout simplement les forces productives avec la réalité sociale tout court, avec les phénomènes sociaux dans leur ensemble, c'est-à-dire avec la société sociale, ou, au contraire, les limiter aux techniques économiques et au travail industriel, en fermant les yeux sur le fait que ces éléments portent déjà l'empreinte de la réalité sociale totale, à laquelle ils doivent servir de base. Marx a cru trouver une solution en unissant « forces productives » et « rapports sociaux » dans un ensemble plus vaste désigné comme infrastructure économique, et en sacrifiant la réalité de la conscience, de la langue, du droit, de l'art et de la connaissance, rejetés dans la superstructure idéologique... » *La vocation actuelle de la sociologie*, 1950, p. 601. Nous ne croyons pas que le procès qu'on peut faire à Marx soit un procès de « réalité ». Tous les niveaux de réalité sont donnés dans les formes sociales. Le point décisif, c'est de savoir comment ils opèrent dans une situation donnée. Ce qui ne peut être élucidé que par l'étude concrète d'une telle situation. C'est de ce point de vue que l'étude du travail devient sociologiquement valable.

De nombreux auteurs ont en effet réduit l'analyse sociale de Marx à une « économie politique ». Ils oubliaient que le *Capital* s'intitule précisément « critique de l'économie politique », c'est-à-dire critique de la société. Il faut entendre ici le terme de critique dans un sens étendu. Ce n'est pas seulement la critique comme opposition ou négation, mais comme explication et comme dépassement. Comme forme critiquée, l'économie politique doit être métamorphosée en une sociologie (1). L'expression d' « économie marxiste », souvent employée, est tout-à-fait impropre. Cela ne signifie pas qu'il n'y ait pas de problèmes que l'on puisse appeler proprement *économiques* au cours de l'analyse sociale. Mais ces problèmes sont subordonnés. Marx s'était convaincu peu à peu, à travers l'étude des « économistes », que le travail, ce phénomène fondamental, ne pouvait être conçu comme un phénomène purement économique ou technique, mais comme un rapport social, une action humaine de réciprocité, un fait « sociologique ». C'est Hegel d'un côté, Proudhon et Saint-Simon de l'autre, qui l'ont orienté dans ce sens, sans compter l'intuition directe de la vie travailleuse. L'équivoque des objections faites par les économistes à Marx vient de là. Ils opposent une économie, qui est une phénoménologie de l'échange des valeurs autonomisées, à une sociologie, dont l'économie ne peut être qu'un moment subordonné. C'est que les économistes considèrent toute conception du travail qui déborde l'économie proprement dite comme une « philosophie » ou une métaphysique. Pourtant, eux-mêmes ne sont pas indemnes de préjugés moraux, psychologiques ou religieux, ou d'impératifs civiques, relatifs au travail, mais ils considèrent alors que l'analyse économique n'a pas à en tenir directement compte. Ils introduisent une dichotomie là où Marx veut restituer une unité de conception qui déborde l'économie, et qui ne peut se concevoir d'abord que comme sociologie générale. Il y a donc une sociologie du travail sans laquelle toutes les analyses économiques restent partielles et bornées. Le problème

(1) Il faut souligner que toutes les œuvres maîtresses de Marx s'intitulent *Critiques* : « Critique de la philosophie du droit de Hegel », « Critique de la critique critique » (*La Sainte Famille*), « Introduction à la Critique de l'économie politique » (1859), « Le Capital, Critique de l'économie politique ». Et *Misère de la Philosophie* est une critique de Proudhon. A cet égard, Marx s'est dans une certaine mesure inspiré de Kant. La « dogmatique » lui répugnait, aussi bien chez Hegel que chez les premiers socialistes.

— sur lequel nous allons revenir ensuite — est alors de savoir quelles sont les méthodes d'analyse et les formes scientifiques de saisie propres à cette sociologie. Ainsi l'économie proprement dite concerne bien certains problèmes particuliers, et comme telle elle respecte des règles propres. Mais les postulats de l'économie ne peuvent être eux-mêmes justifiés que par référence à la « société en acte » sous tous les aspects, c'est-à-dire à la sociologie (1).

Mais nous disions que la sociologie (et notamment la sociologie du travail) se prolonge aussi en quelque chose qui la dépasse, sans être pourtant la philosophie ou l'éthique traditionnelles, c'est-à-dire des prétendues sciences de la connaissance et du jugement en général, ni de la religion, qui est transcendance mythique. C'est que le social débouche dans le non-social, tout comme le travail se métamorphose en non-travail, en activité pure — que de l'aliénation l'homme tend à passer à la jouissance désintéressée. Nous reparlerons, en conclusion de ce travail, de cette antithèse, la plus profonde de celles qui animent la dialectique du travail. Néanmoins, il faut ici en dire quelques mots. La critique de la société est toujours l'exigence, le besoin d'une autre société. Mais ce besoin ne peut être *satisfait* pleinement que par la négation de la société. Cette critique est souvent faite au nom d'un saut immédiat et définitif hors de toute société, tantôt par le rêve d'un âge d'or, tantôt par celui d'un âge éternel de l'ombre, religieux. Le christianisme et le bouddhisme ont été dans l'histoire de telles tentatives. Mais ce n'étaient que des tentatives et des « illusions ». L'histoire profane en effet ne cesse pas de considérer les communautés religieuses comme des sociétés, avec leurs fondements matériels très réels. Cela vaut pour le monachisme asiatique ou européen. La critique de la société n'est ici que la critique de son illusion, et non plus l'illusion de sa critique. C'est pourquoi chez Marx (et chez presque tous les sociologues modernes), la critique de la religion fut le prélude d'une critique de la société. Mais la sociologie comme critique de la société est alors conduite à se deman-

(1) Nous ne pouvons discuter ici ces postulats, c'est-à-dire les définitions de l'économie. Disons seulement qu'en cherchant son fondement dans sa propre autonomie, l'économie est amenée soit à n'être qu'une légitimation pure et simple d'une « société en acte » donnée, c'est-à-dire d'un état de fait, soit à se considérer comme « science pure », indépendante de toute réalité sociale transitoire. Ces deux tendances conduisent les études économiques à la stérilité critique.

der si son essence radicale ne revient pas à nier à longue échéance son propre objet. Si les liens sociaux sont amenés à changer de nature, pourra-t-on encore les appeler des liens sociaux? Les premiers socialistes, dits dogmatiques et utopiques, pensaient qu'on ne le pouvait pas. Ils abolissent les liens sociaux traditionnels dans des rapports naturels et techniques d'harmonie. C'étaient là de vieux rêves qu'ils avaient le mérite de reposer en termes positifs à partir des contradictions de la nouvelle société industrielle.

Mais s'il est démontré que ce renversement, impossible à instituer d'un coup, est pourtant justiciable d'une longue évolution nécessaire, le problème peut être reposé sous une nouvelle forme. Les sociologues, et en particulier les ethnographes, admettent au nombre de leurs postulats la mortalité des civilisations, c'est-à-dire l'évolution historique. Les combinaisons de leurs enchaînements peuvent faire l'objet de spéculations infinies, mais ces enchaînements demeurent des faits perceptibles et étudiés comme tels. La suite des civilisations nous apparaît toujours comme un enchaînement *social*. Il est donc inévitable que toute analyse sociologique qui anticipe sur l'avenir des sociétés, et qui considère celles-ci comme moyens plutôt que comme fins, débouche en définitive sur une non-sociologie, sur une conception de rapports humains qui n'auraient plus rien de *spécifiquement* social. On peut rejeter cette préoccupation comme anti-historique, ou relevant purement et simplement du domaine des désirs et des rêves. Il n'en est pas moins vrai que c'est une orientation persistante de toutes les sociologies qui pensent jusqu'au bout leurs exigences. Le grand danger est qu'elles risquent ainsi de verser à nouveau dans « l'utopie », comme elles s'y sont déjà maintes fois abandonné. Il serait d'ailleurs intéressant de rechercher pourquoi la sociologie du travail vise en fin de compte à élucider un état de choses où les hommes échapperaient à la fois à la société et au travail, tout comme la plupart des travaux sur la guerre s'efforcent d'entrevoir une situation d'où les guerres auraient disparu. Mais quoi qu'il en soit, la convergence finale de l'évolutionnisme social et de « l'utopie » sur ce point est évidente, tout comme les partisans de son abolition immédiate concordent dans une vue d'avenir d'où l'Etat serait absent. Il faudrait peut-être faire intervenir ici une théorie des mythes, qui a été la tentation de bien des sociologies. Mais le mythe de l'âge d'or, par exemple, est lui-même produit par les réalités de

l'âge de fer, tout comme une communauté naturelle humaine du non-travail ne peut être produite que par la société du travail. En un sens, la non-sociologie est donc elle-même le fruit promis de la sociologie, et c'est en ce sens que la sociologie se dépasse elle-même, sinon dans ses analyses immédiates, du moins dans ses visées plus lointaines. L'écueil serait ici la confusion des uns et des autres.

2. *L'action (praxis) diffère du travail.*

C'est pour cette raison générale qu'il importe d'éviter la substitution de la catégorie de *l'action* à celle du *travail*, substitution que Marx a soigneusement évité, mais dans laquelle Hegel et Proudhon sont tombés. Si le travail est conçu comme simple action, *praxis* plutôt que *pragma* ou *technè*, on aura tendance à trouver directement en lui-même le principe de la liberté humaine. Si l'on peut affirmer absolument avec Goëthe : au commencement était l'action, il faudra dire aussi qu'à la fin sera l'action. Et s'il ne s'agit que de l'activité pure, naturelle, ce jugement paraîtra juste. Mais si l'action dont on parle est en réalité *le travail*, avec ses formes socialement conditionnées, la pérennité de la catégorie de l'action, équivaudra à celle de la catégorie du travail. Or, le travail est toujours compris comme contrainte actuelle, même si l'on admet qu'originellement et dans l'individu il est liberté spontanée ; la preuve en est que l'analyse distingue fort justement entre travail et loisir, entre labeur et distraction, qui sont pourtant deux formes d'activité. Ce caractère tragique et ambigu de l'activité-travail a été exprimé non seulement par Hegel, mais aussi par Goëthe dans son mythe faustien, car ce n'est pas par hasard si Faust périt au moment où il annonce qu'il va mettre en pratique son principe : au commencement était l'action ; car cette action, c'est finalement le travail, la *peine des hommes* pour construire la civilisation, et la contradiction entre travail et pure activité créatrice éclate au moment où Faust aveugle s'écrie : « Que ne puis-je voir une activité semblable, vivre sur un sol libre, au sein d'un peuple libre ! Alors je dirais à l'instant : attarde-toi, tu es si beau ! — contradiction dont il meurt à l'instant.

C'est que la *praxis* est éternelle, comme le mouvement, tandis que le *travail* est transitoire. La catégorie de la *praxis*, dont on fait souvent le fondement de la sociologie marxiste, n'est encore qu'une approximation philosophique. Marx en use abondamment dans ses écrits de jeunesse. Mais

l'analyse scientifique le conduit, surtout à partir de sa polémique contre Proudhon et de son étude approfondie de Smith, de Ricardo, de Saint-Simon et des socialistes français, à lui substituer une conception bien plus précise du travail. Dans la brutale interprétation des économistes anglais, et même dans l'utilitarisme et l'hédonisme, il avait trouvé autre chose qu'un sentiment romantique de la création humaine: une activité contrainte, canalisée dans un système productif qui détruisait tout rapport naturel entre le créateur et la créature. Ce progrès se remarque déjà tout au long de *l'Idéologie allemande*. Opposer connaissance, spéculation, à *praxis*, action, ce n'était pas assez. L'analyse sociologique et économique montre que si la connaissance est le fruit de l'action, si les représentations et les idéologies sont nées de l'activité et y retournent, ces processus revêtent dans l'histoire des formes caractéristiques qui obligent à pousser bien au delà de la catégorie générale de l'action, pour atteindre celle de la production conditionnée, du travail proprement dit.

Le travail devient ainsi la forme générale dans laquelle s'expriment initialement tous les rapports sociaux, avec ses effets dans le domaine de l'appropriation. Comme activité générale, comme *praxis*, la vie des groupes humains est création; mais comme travail elle est créature séparée, aliénation. Dans la création, l'homme s'appartient à lui-même et aux autres, comme don de soi; mais dans l'aliénation qui résulte du travail, de la contrainte pour autrui, l'homme devient étranger à lui-même et aux autres. Créateur, il se gagne; producteur de marchandises, il se perd. Dans tous les cas il est actif, et son activité reste toujours la clé de sa situation sociale; mais seule l'analyse spécifique des conditions de son travail peut lui permettre de transformer cette situation à son avantage.

La sociologie du travail est ainsi conduite à passer d'une attitude indifférenciée à l'étude de concepts particuliers, s'exprimant eux-mêmes dans des mécanismes spécifiques. Le postulat réaliste de l'activité, qui permet déjà à la sociologie d'abandonner les voies spéculatives et théologiques, la pousse cependant à aller plus loin. Désormais, il lui faut entrer dans les voies de l'analyse scientifique: au concept vide, tragique, de l'aliénation, vient se substituer l'élucidation d'un mécanisme, c'est-à-dire l'étude de rapports quantitatifs de comportements concrets. Empirique ou théorique, la sociologie manipulera désormais des grandeurs, et cher-

chera dans leurs combinaisons le sens d'une évolution où le travail comme tel finira par disparaître. Telle est la leçon fondamentale que Marx a tiré de son passage de Hegel à Ricardo, à Proudhon, Saint-Simon, Fourier et Owen; tel était aussi le sens de la sociologie de Comte, qui remontait à Montesquieu, à Condorcet et même à Kant.

De ce point de vue, et avant d'aborder les grandes spécification du travail sous sa forme moderne, il est nécessaire de préciser ce qu'il faut entendre par théorie des grandeurs en sociologie du travail. De nos jours, l'empirisme de la recherche paraît donner une réponse facile à cette question. Tous les aspects du travail ne sont-ils pas tombés peu à peu dans le champ de la *mesure*? Tout ce qu'on appelle aujourd'hui « organisation du travail » ou « psychotechnique », n'est-il pas système de mesures appliquées à l'effort, au temps, à l'opération, au produit? Pourtant, en sociologie tout autant qu'en économie proprement dite, des systèmes de mesure mènent souvent à des résultats qui paraissent aussi décevants que l'absence de mesures. C'est pourquoi il nous paraît essentiel de revenir sur la marche suivie dans ce domaine par la pensée de Marx. Nous comprendrons mieux ensuite ce que peut être aujourd'hui une sociologie *quantitative* du travail.

CHAPITRE X

TRAVAIL ET QUANTITÉ

Nous croyons nécessaire de nous arrêter un peu sur la théorie du travail dans la mesure où elle implique un aspect quantitatif. Seul cet aspect l'introduit dans la science. Mais chez Marx il se présente d'une façon très particulière, qui a été souvent méconnue. Il faut donc en relever le côté historique, et montrer comment sa conception des *grandeurs sociales* s'est présentée en définitive.

Nous avons montré selon quel processus s'est épurée peu à peu la conception marxiste du travail, comment elle a brassé dans une critique philosophique, historique et économique approfondie des éléments divers, mais selon une ligne invariable: le passage de la spéculation à la science. Dès 1846-47, l'économie politique anglaise a apporté à Marx les fondements définitifs dont il avait besoin. Ce qu'il y avait surtout trouvé, au point de vue de la méthode, c'est une théorie quantitative, qui seule peut rendre compte d'une réalité objective. Nous n'aurons donc plus maintenant à suivre les progrès de la pensée de Marx, dont les fondements sont bien acquis, mais à l'envisager sous sa forme achevée.

1. *La conception de maturité de Marx.*

Nous pouvons donc considérer les aspects essentiels du travail en embrassant dans son ensemble son œuvre de maturité. En 1859, Marx devait encore développer bien des points de son analyse du système économique capitaliste. Mais les bases essentielles en sont données; et la nature du travail y est définitivement élucidée. Aussi est-ce à cette conception finale, dans ses dimensions sociologiques, que nous pourrons joindre quelques aperçus des formes récen-

tes de l'analyse du travail. Il est de bonne méthode de ne confronter les faits plus modernes qu'avec une pensée achevée, et non avec les germes de cette pensée. Nous devons donc nous référer à une série d'œuvres dont nous ne chercherons plus la filiation, mais que nous prendrons en bloc. Un mélange de références devient alors possible, tandis qu'il nous paraît peu conforme à l'analyse historique de mêler des références pour une époque de préparation à celles qui proviennent d'une œuvre achevée. Ces œuvres sont les suivantes : La *Contribution à la Critique de l'économie politique* de 1859, à laquelle il faut joindre les premiers brouillons de ce travail, publiés récemment. Ensuite, *le Capital*, et les *Théories de la plus-value*, puis la *Critique du programme de Gotha*. D'Engels, il faut citer les diverses préfaces au *Capital* (Livres I, II et III), *M. Eugène Dühring bouleverse la Science*, *L'Origine de la Famille*, *de la Propriété et de l'Etat* et *La Question du Logement*.

Cependant, comme nous le disions, avant de procéder à cet exposé, il est indispensable de revenir sur la question générale de la mesure et du rôle de la quantité en sociologie du travail. C'est une question de méthode qui reste au centre de la théorie moderne, et bien des confusions seraient évitées si l'on précisait toujours les conditions de son emploi. Les formes exactes d'une théorie quantitative n'étaient pas les mêmes au milieu du xix^e siècle et de nos jours. Les conditions de la mesure varient, comme varient les paramètres connus des mouvements sociaux réels. Les mesures varient dans l'histoire, avec les instruments dont on dispose, et avec les objets de la détermination. Lorsqu'on parle du travail, tel qu'il fut analysé au milieu du xix^e siècle, il faut donc savoir à quoi correspondrait exactement sa mesure, son évaluation quantitative, à cette époque. On verra qu'elle diffère sensiblement de ce qu'elle est devenue à la nôtre; pourtant, ses principes restent les mêmes, pour autant que les formes du travail se sont révélées plus durables qu'on ne pouvait le supposer. Mais le travail comme exigence sociale, comme contrainte ou besoin, comme finalité, comme forme d'existence collective, est un phénomène qui n'est pas directement justiciable d'une analyse quantitative. Il ne l'est pas parce que sous ces rapports il exprime des collisions entre volontés humaines, ou une pure et simple fatalité. D'où la façon théologique, mythologique, ou sentimentale de l'envisager dans ses effets moraux. D'où la saisie passionnée dont il a toujours été l'objet, comme souff-

france ou jouissance, refus ou commandement — aspect qui ne sont d'ailleurs nullement disparus. Cependant, cette saisie est devenue de plus en plus stérile au fur et à mesure que le travail s'exerçait dans des rapports sociaux mercantiles et capitalistes qui lui conféraient une objectivité particulière, fondée sur *l'universalité*. Tant que le travail, le métier spécifique, restait attaché à certaines personnes de conditions sociales définies et immuables (comme dans les castes orientales, l'esclavage antique, ou le servage féodal), et que la jouissance oisive ou le commandement politique et militaire demeurerait l'apanage organique d'autres personnes, le travail ne pouvait être conçu comme une généralité humaine, une universalité; par conséquent, les différentes formes d'activité n'étaient pas comparables dans toute leur étendue, donc non plus mesurables ni saisissables quantitativement. Tous les travaux se présentaient d'abord comme des *qualités* diverses; ils étaient liés aux différents groupes d'individus, comme des propriétés physiques, comme des existences locales immanentes aux objets situés en des points hétérogènes de l'espace et non comme des *capacités* universelles. La considération quantitative du travail ne pouvait surgir que lorsque celui-ci s'est universalisé, dans le courant du XVIII^e siècle européen, que toutes les formes d'activité ont pu être conçues comme « du travail », et que leur comparabilité, leurs valeurs respectives, sont ainsi venues au premier plan. C'est chez les Physiocrates, chez Petty, et surtout chez A. Smith, que s'est d'abord exprimée cette méthodologie quantitative nouvelle dans l'analyse du travail, fonction de son caractère de plus en plus manifeste d'universalité. La mesure est ainsi devenue l'essence de toute étude du travail, et par suite de toute sociologie. Cela ne signifie nullement que la mesure ne soit applicable au travail que sous sa forme d'activité collective. Car c'est aussi par le biais de sa mesure qu'un travail individuel, même purement physiologique, entre dans le cadre d'une étude sociologique. Mesurez le temps de réaction d'un individu à un stimulus simple, par exemple la lumière, ou son rendement en fonction de l'éclairage; ce sera d'abord une étude de psychologie de comportement ou de physiologie. Mesurez l'effort qu'exige le maniement d'une foreuse pneumatique; c'est encore une affaire de physiologie. Mais rapprochez plusieurs de ces mesures, engagez-les dans un certain ordre, formez une statistique, analysez sa distribution: vous commencerez à faire de la sociologie. Ce

n'est même pas assez de dire que la mesure est ici un instrument ou une méthode de la sociologie: comme mode opératoire, elle informe son objet. Tout ce qui opère sur des collections humaines est d'ordre sociologique. Or, les collections, les fréquences, sont pourtant des accumulations et des structures d'unités.

2. *La méthode d'exposition du « Capital ».*

Toute mesure s'établit entre deux pôles: celui des ensembles, des quantités globales, et celui des déterminations particulières des quantités partielles. Chez Marx, cette polarité s'exprime par la liaison de l'abstrait et du concret, ou mieux, par la *circulation* entre ces deux pôles. Toute son analyse sociologique et économique de la société moderne prend donc place dans un système qui unit des caractères généraux, universels, abstraits, à des caractères concrets, particuliers, à des manifestations spécifiques, des qualités. Le travail est conçu comme une opération mesurable qui fonde tout ce système. D'où l'aspect dialectique de l'analyse, si difficile à saisir lorsqu'on se limite soit à l'interprétation déductive de grandeurs générales, soit à l'analyse inductive ou purement empirique de grandeurs particulières. En fait, la mesure apparaît ainsi à la fois comme *médiation générale*, et comme *calcul*, l'un par l'autre. De ce point de vue, il est essentiel d'apprécier correctement la structure du *Capital*, pour autant qu'elle tend à exprimer la structure du système économique capitaliste réel lui-même. Ce point a généralement échappé aux observateurs, pour qui la composition si particulière du *Capital* est une énigme. En fait, la forme de l'analyse de Marx n'est compréhensible que si l'on se réfère à la polarité dont nous parlons, et qui nous paraît caractériser toute véritable sociologie: une saisie qui unit les caractères globaux et particuliers d'un mécanisme par l'intermédiaire de la mesure, c'est-à-dire d'une référence à des rapports de grandeur. Elle a donc un aspect logique et un aspect mathématique, qui sont tous deux des formes d'une cohérence spécifique totale.

Lorsque Marx s'est proposé de donner une explication dialectique de la société contemporaine, il s'est heurté au problème de la méthode d'analyse et d'exposition. Pendant longtemps (jusqu'en 1863 au moins), il a cru possible d'analyser « successivement » les différents secteurs de la vie sociale, qu'il énumère de la façon suivante en 1858: le capi-

tal en général (marchandises, argent, capital en général), la propriété foncière, le travail salarié, l'État, le commerce international, le marché mondial. Ce plan, tracé sous l'influence combinée de Hegel et de Ricardo, avait le grave défaut de présenter des parties, conçues comme un tout, certes, mais dont le principe d'unité n'apparaissait pas clairement. *Le travail salarié*, c'est-à-dire la forme moderne générale du travail, ne jouait pas immédiatement le rôle de matrice essentielle de tous les rapports sociaux; il intervenait presque comme une conséquence du mercantilisme et de la concurrence, plutôt que comme sa cause. Il ne lui revenait pas la fonction qui est la sienne, d'être la *mesure* de tous les rapports sociaux. Dans le plan définitif, mis en œuvre à partir de 1863 (1), la succession est remplacée par une intégration: tout le système se déploie à partir de la forme spécifique du travail dans la société contemporaine, à savoir la forme de la production et d'appropriation du surtravail, de la plus-value, propre à cette société. On obtient ainsi le plan définitif du *Capital*, dont les différentes phases sont l'approfondissement d'un même mouvement: processus de production du capital, processus de circulation du capital, processus de la production capitaliste dans son ensemble. L'histoire est ainsi réintégrée à un exposé de forme abstraite. Le concret et l'abstrait se pénètrent à toutes les étapes de la démonstration. D'où la possibilité d'utiliser simultanément des catégories historiques abstraites et des données quantitatives concrètes sous forme de rapports. Le travail salarié, qui joue un rôle central, est une catégorie abstraite, et en même temps un phénomène concret; il relève de la quantité, comme concept général et comme grandeur particulière. Il est fonction, comme l'ensemble du système, d'une théorie de la quantité, ou plutôt de la grandeur, du *quantum*.

3. La quantité chez Hegel.

Ce rappel doit être maintenant doublé d'un aperçu des origines historiques de la conception marxiste de la quantité. On est frappé, en effet, de ce que Marx n'a pas cherché à utiliser directement l'appareil mathématique à sa dispo-

(1) C'est le 15 août 1863 que Marx écrit à Engels: « Quand je reprends maintenant cette compilation et que je vois de quelle façon j'ai dû tout remanier... »

sition à l'époque, et qu'il ait forgé un instrument d'analyse assez original. Nous reviendrons plus loin sur ce point, mais il faut auparavant établir une filiation plus directe : encore une fois celle qui l'unit à Hegel. Il est en effet très probable que le plan définitif et la méthode d'exposition du *Capital* soient dus à un retour qu'a fait Marx à la *Science de la Logique*, à partir de 1858, année où il s'en tient encore au premier plan de son œuvre. C'est en effet à cette époque (le 14 janvier 1848) qu'il a écrit à Engels : « Je fais de jolies trouvailles. J'ai lancé par dessus bord toute la théorie du profit telle qu'elle a existé jusqu'ici. Dans la méthode d'élaboration, j'ai été grandement servi parce qu'accidentellement... j'ai refeuilleté la *Logique de Hegel*... » (1). Et dans cette logique, croyons-nous, ce n'est pas seulement le processus dialectique en général qui devait le retenir, mais principalement la théorie de la quantité. Chez Petty, chez Smith, et chez Ricardo, Marx avait trouvé des raisonnements déductifs, fondés sur des variations de grandeurs. Mais, quoi qu'on en ait dit, la méthode déductive de Ricardo reste largement empirique. Il établit, après Smith et Petty, que la « quantité de travail » doit être la mesure générale des valeurs, et qu'elle peut être elle-même mesurée par le temps ; que le produit social se partage en profit, rente et salaire ; il en cherche la preuve dans la pratique économique. Mais quel est le mécanisme exact de cette mesure et de ce partage ? Comment sont-ils quantitativement reliés ? Chez Ricardo, ils apparaissent plutôt comme des postulats que comme des démonstrations, ou comme des implications logiques assez lâches plutôt que comme des calculs. C'est que les démonstrations mathématiques se heurtaient ici à l'aspect qualitatif du travail et des formes de son appropriation. Mais que faut-il alors entendre ici par qualité ? Est-elle réductible à la quantité ? A quelles formes de grandeur a-t-on à faire en définitive ? Il n'est pas douteux que sur ces points, qui sont encore très discutés de nos jours, Marx eut recours à Hegel et à sa conception des rapports entre quantité et qualité. C'est pourquoi nous croyons nécessaire de nous étendre un peu sur les conceptions hégé-

(1) Il ajoute : « Quand le temps reviendra pour de tels travaux, j'aurai grande envie de rendre accessible au sens commun, en deux ou trois feuilles imprimées, l'élément rationnel de la méthode découverte et en même temps mystifiée par Hegel. » Il est évident que ce petit livre n'aurait rien eu d'une « philosophie ». C'est la logique dialectique qui intéressait Marx, et avant tout le problème de la quantité et de la qualité.

liennes de la quantité et de la mesure, qui éclairent vivement la genèse de la conception de Marx.

Chez Hegel, *l'être* est la souche commune de toutes les catégories. Ainsi, la quantité et la qualité sont des manières d'être. Mais l'être ne peut se transformer dans ses différentes manières que par un devenir par contradictions. L'infini et le fini, la quantité et la qualité, cessent alors d'être exclusifs l'un de l'autre. Chacune de ces déterminations a aussi ses moments dialectiquement contradictoires. La quantité, par exemple, se dédouble en deux notions: la quantité *extensive*, ou nombre, et la quantité *intensive*, ou degré, ordre. Le nombre, quantité discrète, et le degré, quantité continue, se concilient dans la *mesure*, qui a un caractère essentiel (1).

Comme concept, ce n'est pas la quantité qui est première, c'est la qualité, car elle implique la différence immédiate tandis que la quantité est une précision devenue « indifférente à l'être » (2), la multiplicité discrète des *uns*. Quant à la quantité, il faut distinguer entre la quantité pure, et la quantité déterminée, définie, la grandeur, le *quantum*, terme que reprendra Marx et qui équivaut souvent à quotité. C'est le quantum qui est une grandeur; c'est lui que manipulent les mathématiques. Dans le quantum, la quantité sort de l'indifférence et devient susceptible de variations, tout en restant comme lui du domaine de l'extériorité. La quantité contient en elle l'un et le multiple, le continu et le discret; mais les grandeurs, qui ne sont plus la pure quantité, « ne sont pas encore les *quanta*; elles ne sont encore que la quantité sous l'une de ses deux formes. On les appelle grandeurs parce qu'elles ont en commun avec le *quantum* d'être un état déterminé de la quantité » (*Ib.* p. 215). C'est avec le *quantum* que nous avons affaire à une quantité déterminée, précise, qui est l'objet des mathématiques. Le quantum atteint sa plus grande précision sous

(1) Lénine, qui s'est livré à une lecture attentive de la *Science de la Logique*, trouve Hegel bien embrouillé au sujet de la quantité et de la mesure. Il note : « La transition de la quantité en qualité est si obscure dans cet exposé théorique et abstrait qu'on n'y comprend rien » (p. 130). « Le développement du concept de la Mesure, en tant que quantité spécifique et mesure réelle... est très obscure » (p. 134). Les « raisonnements sur le « mécanisme » tout à fait abstrus et presque entièrement absurdes » (p. 178) (*Cahiers sur la dialectique de Hegel*, Paris, 1938). Mais il ne faut pas considérer ces notes de lectures rapides comme des jugements mûris.

(2) *Science de la Logique*, trad. S. Jankelevitch, T. I, p. 195.

forme du *nombre*, mais celui-ci peut être remplacé par bien d'autres symboles de grandeurs. D'autre part, il peut être de deux sortes : extensif, « lorsque la limite est celle d'une *multiplicité* existante, auquel cas cette existence devient un être-pour-soi » ; et *intensif*, comme « quantité ayant une *limite indifférente* qui fait que la précision qu'elle possède lui est en partie immanente et lui vient en partie d'une source extérieure. C'est le degré ». Cette distinction correspond dans une certaine mesure à celle du nombre cardinal et du nombre ordinal. Le quantum extensif, le nombre, est la précision quantitative la plus vide, inerte, indifférente ; c'est avec elle qu'opère le calcul arithmétique. C'est pourquoi les modes de calcul, le langage propre aux mathématiques, ne nous apprennent rien sur eux-mêmes, ni sur l'objet auquel ils s'appliquent. Toutes les définitions qu'on en peut donner « n'impliquent aucune philosophie de ceux-ci », elles ne sont pas faites « pour donner une idée de leur signification interne, car [leur définition] ne résulte pas, en fait, du développement immanent du concept » (*Ib.* p. 229). Cette remarque est importante pour Hegel comme pour Marx. Car en passant du concept, qui seul confère un sens immanent, à la quantité déterminée et au *quantum* sous sa forme de nombre, nous passons du *logos* aux *mathemata*, de la dialectique totale à un langage symbolique qui ne nous apprend rien sur le sens profond du réel, tout en nous permettant d'y opérer. Ainsi, dans la sphère du travail, comme existence totale de l'homme, des concepts d'ensemble, des valeurs immanentes sont nécessaires pour en comprendre l'essence, alors que de simples données numériques ne nous le permettraient jamais (1). Le nombre, et les combinaisons de nombres, c'est-à-dire le calcul, ne sont pas faits pour nous permettre d'appréhender le réel comme totalité, comme concept vivant. Le nombre est abstraction, mais au sens d'extériorité, et reste lié au sensible : « Le nombre constitue le dernier degré de l'imperfection qui consiste à appréhender le général par le sensible » (*Ib.* p. 231). C'est un intermédiaire, analogue au *schéma* de Kant qui est à mi-chemin entre la perception et le concept. En tout cas,

(1) Marx écrit à propos de Petty : « Ce que Petty cherche dans la statistique de l'Irlande [pour mesurer la valeur], ce n'est pas la mesure immanente des valeurs, c'est la mesure des valeurs dans le sens où l'argent est la mesure des valeurs » *Hist. des Doctrines économiques*, T. I, p. 3. L'emploi du mot *immanent* est ici très significatif. Il vient souvent sous sa plume.

il y a une différence essentielle entre détermination conceptuelle et détermination quantitative — différence que Marx a cherché à réduire dans sa méthode du recours simultané à l'abstrait et au concret.

Si l'on considère le *quantum* lui-même, sa double expression extensive et intensive semble avoir été utilisée plus directement encore par Marx. Comme extension (qu'il ne faut pas confondre avec le continu) le quantum est avant tout le nombre, c'est-à-dire « la précision *simple*, qui est essentiellement un ensemble, mais l'ensemble d'une seule et même *unité* qui ne diffère du nombre que par le fait que celui-ci y est expressément posé comme multiplicité » (*Ib.* p. 236). Ainsi, nous pouvons dire qu'une journée de travail est un quantum extensif, composé de x unités de temps (heures, minutes, ou telle unité qu'on voudra). Mais comme grandeur intensive, le quantum est précisé quant à sa limite, et non plus quant à sa multiplicité: la précision dans la limite est le degré qui fonde un ordre. Une grandeur intensive est une grandeur qui se situe par rapport à d'autres dont la précision numérique n'est pas toujours donnée; elle est l'ordre, le plus ou le moins. « Lorsqu'on parle de 10, 20, etc... degrés, le quantum qui présente tant de degrés est seulement le 10°, le 20°, etc... degré, mais non l'ensemble ou la somme de ces degrés. Car alors il serait extensif; il n'est qu'un degré: le 10°, le 20°, etc... » (*Ib.* p. 237). L'extension et l'intensité sont donc aussi en rapports étroits: « De même que 20, en tant que grandeur extensive, contient les vingt unités en tant que grandeur discrète, de même le degré précis les contient sous la forme de la continuité qui est simplement cette pluralité définie; il est le vingtième degré, et il ne l'est que grâce à cet ensemble qui lui est *extérieur* » (*Ib.* p. 239). Pour reprendre le cas du travail, la journée ou l'heure de travail peut aussi être conçue comme grandeur intensive, ou travail qualitatif, car une heure de travail n'est pas seulement un nombre, une précision indifférente; c'est aussi une heure qui se place dans une série, qui vient avant ou après une autre, et toutes ses unités internes peuvent être aussi ordonnées d'une certaine façon, plus ou moins dense; de sorte que, comme Marx l'admet après Smith et Ricardo, une journée de travail n'équivaut pas à n'importe quelle autre journée de travail. Hegel précise qu'on peut faire une analyse un peu différente en disant que l'intensif correspond au rapport entre la force et sa manifestation, tandis que l'extension correspond au rapport

entre tout et partie: analogie intéressante, car si elle est à certains égards boiteuse, pour ce qui concerne la force, en physique et en chimie, elle est beaucoup plus valable — au moins en première approximation — dans le domaine du travail. Le langage vulgaire lui-même dit que le travail plus intensif est celui où se dépense plus de force (1).

Bien entendu les quanta, en se combinant, se transforment. Là comme ailleurs, il y a passage d'un quantum à l'autre. C'est tout le problème de l'infini mathématique qui est ainsi posé, mais nous n'y insisterons pas parce que la question est secondaire pour notre sujet. On sait qu'en vertu de l'analyse précédente, l'infini mathématique, tel qu'il sert de base au calcul infinitésimal, ne peut être aux yeux de Hegel qu'un compromis bâtard entre la pure additivité indéfinie de quanta extensifs, et la véritable infinité du concept, qui est totalité vraie, échappant au calcul, à savoir *qualité* pure. La progression infinie n'est qu'un « au-delà cherché », mais introuvable en dehors d'un passage à la qualité, au moment qualitatif du devoir-être. Or, au cours de ce passage, elle échappe aux mathématiques pour atteindre le domaine de la philosophie, du discours dialectique, c'est-à-dire pour Hegel de la logique. Toutefois, il existe une autre façon pour les grandeurs de se transformer sans sortir tout à fait du concept de la quantité: c'est l'établissement de *rappports* et de *mesures*. Or, c'est précisément sous cet aspect que Marx a considéré les variations de grandeurs sociales, alors qu'il n'a pas cherché à utiliser le calcul infinitésimal (2).

Le rapport (*das Verhältnis*) réintroduit la connexion entre quantité et qualité; c'est la proportion. Le quantum infini forme l'unité des moments de la précision qualitative et de la précision quantitative; il est le rapport entre les deux.

(1) Hegel donne des exemples tirés de la physique: la *masse*, extensive en poids, intensive en pression exercée; la *chaleur*, intensive en degré, extensive sous forme de dilatation; le *son*, la *couleur*, etc... Ces raisonnements ont dû retenir l'attention de Marx. Nous reviendrons sur ce point au chapitre suivant.

(2) Il semble toutefois qu'il se soit essayé vers la fin de sa vie à l'utiliser. Marx a laissé des cahiers d'études mathématiques, encore inédits, et Engels a écrit qu'il avait même esquissé une forme originale de calcul différentiel. Certains exposés modernes se sont efforcés de donner une forme purement mathématique à quelques développements de Marx. (Par exemple R. LOUZON, *L'économie capitaliste*). D'autres auteurs ont montré qu'on pouvait donner une formulation tirée de la logique symbolique à sa méthode (J. GORBEN, *Logique dialectique*, 1951).

Dans le rapport, deux quanta « ne se rapportent pas l'un à l'autre comme s'ils étaient extérieurs l'un à l'autre, mais chacun tire sa précision de son rapport avec l'autre. C'est ainsi qu'ils redeviennent eux-mêmes dans leur être-autre; ce que chacun est, il l'est aussi dans l'autre; c'est l'autre qui fait la précision de chacun » (*Ib.* p. 353). Il est à peine besoin de souligner que cette conception est celle que l'on retrouve dans la notion marxiste des rapports: lorsque Marx parle de rapports sociaux en général, ou de rapports de production, c'est dans ce sens profondément dialectique et non comme simple « mise en contact ». Le rapport a ici le sens de proportionnalité, et ce sens influe même sur celui du simple taux. Par exemple, lorsque Marx étudie le « degré d'exploitation » (*der Exploitationsgrad*) de la force de travail, c'est-à-dire un quantum intensif, il l'exprime comme taux (*Rate*), comme rapport entre deux quanta, dont la valeur ne résulte que du fait que chacun d'eux est déterminé dans son rapport avec l'autre. Ainsi, la plus-value est au capital variable (salaires) ce qu'est le surtravail au travail

nécessaire, soit $\frac{p}{v} = \frac{\text{surtravail}}{\text{travail}}$. Le rapport se présente ici

sous deux formes différentes: comme travail réalisé, et comme travail en mouvement. Chaque quantum du rapport ne tire sa précision que de son « être-autre », c'est-à-dire de l'existence de l'autre quantum. C'est ce qui a fait dire à certains critiques (B. Croce et R. Mondolfo) que le « surtravail » était un concept de *différence* (au sens de soustraction), difficilement interprétable de façon positive, alors qu'au contraire il s'agit d'un rapport positif, de l'émergence d'une tierce existence. Comme le dit Hegel, dans le rapport, le quantum unit la précision indifférente et la détermination conceptuelle; il ne s'agit pas de la transformation du quantum en un autre quantum, « mais de ce que le quantum a atteint sa précision, de ce qu'il se retrouve dans son au-delà, qui est représenté par un autre quantum. La qualité du quantum, sa détermination conceptuelle, correspond à son extériorité en général, et dans le rapport il est posé de façon à recevoir sa précision de son extériorité, c'est-à-dire d'un autre quantum, à être ce qu'il est grâce à son au-delà » (*Ib.* p. 354). Ainsi, le travail comme quantité pure, donne naissance au sur-travail, qui est à la fois concept et quantum, c'est-à-dire rapport de quanta. Hegel

distingue en outre le rapport direct (c'est-à-dire le nombre fractionnaire), le rapport indirect (où les deux grandeurs varient proportionnellement) et finalement le rapport potentiel, qui est la *mesure*, dans laquelle la limite des quanta en rapport n'est plus posée, mais existe en puissance dans la mesure.

Cette notion de la mesure est de la première importance, et Hegel ne se cache pas de la relier à la conception platonicienne et même pythagoricienne plutôt qu'à celle qui est courante en mathématiques modernes. Chez Hegel comme chez Marx, il ne faut pas entendre par mesure la simple application d'un « standard » numérique à un quantum indéfini. Elle-même est susceptible de degrés, comme le rapport : c'est d'abord, en effet, le quantum auquel sont rapportés les autres (comme le mètre, ou tout autre critère, « standard », ou échelle); ensuite, c'est le rapport entre quanta devenu mesure indépendante (par exemple, dans un Indice) qui peut elle-même être mise en rapport avec d'autres rapports — donc un rapport de rapports; enfin, c'est l'essence des rapports, sa simple potentialité, et elle échappe alors à toute symbolique purement mathématique. La mesure n'est donc jamais un absolu. D'autre part, elle fait ressortir les moments qualitatifs de la quantité, par exemple dans les notions d'ensemble et de correspondance. Tous ces aspects existent dans la dialectique du « tas », dans les « affinités » chimiques, et en général dans les « lignes nodales ». Certains d'entre eux ont d'ailleurs trouvé ultérieurement une formulation strictement mathématique, mais dans son langage Hegel les présente comme « ruses » du concept de quantité — ruses qu'a déjoué Marx, si l'on peut dire (1).

(1) A cet égard, il est intéressant de relever la remarque suivante de Hegel, qui montre comment il reliait le développement contradictoire de grandeurs sociales à sa théorie de la quantité. « Le quantum, dit-il, lorsqu'il est pris comme une limite indifférente [c'est-à-dire comme nombre] est le côté par lequel une existence est attaquée et détruite sans qu'elle s'en doute. C'est une *ruse* du concept que celle qui consiste à s'attaquer à une existence par le côté où sa qualité ne semble pas entrer en ligne de compte et même d'une façon telle que l'augmentation d'un Etat, d'une fortune, etc... faite pour être une cause de malheur pour l'Etat, pour le propriétaire, etc... apparaît tout d'abord et à première vue comme le plus grand bonheur de l'un ou de l'autre » (*Ib.* p. 380). Ainsi, l'accroissement quantitatif qui paraît devoir profiter à tous ses agents humains, engendre une polarité de richesse et de misère : cet accroissement quantitatif est « attaqué » par son côté qualitatif, c'est-à-dire qu'il dépend de *rapports* contradictoires,

4. *Le temps dans la mélodie.*

Hegel a donné ailleurs, de la mesure, une interprétation qui nous paraît aussi avoir son intérêt pour la compréhension de Marx. Il s'agit cette fois de la mesure en musique, c'est-à-dire du temps tels que le perçoivent l'oreille et le cerveau dans la durée des sons, et non du *devenir* qui joue chez Hegel un rôle beaucoup plus fondamental (1). La mesure est ici *der Takt* (la cadence), et non *das Maass*, mais leurs rapports sont étroits, et en français nous employons le même terme (2). L'analyse montre assez bien comment le temps peut aussi être conçu par rapport au travail, et l'analogie va assez loin. Hegel note que la musique est faite de sons qui par eux-mêmes reposent sur une base quantitative,

dont la *mesure*, établie par Marx, est le degré et la forme de l'exploitation. Tous ces raisonnements ont profondément influé sur l'interprétation de Smith et Ricardo par Marx.

Il va de soi qu'il ne faut pas confondre la conception dialectique du quantitatif-qualitatif (Hegel, Marx) avec les tentatives de certains économistes marginalistes. Ceux-ci n'ont jamais pu surmonter l'opposition du subjectif et de l'objectif. Pour eux la mesure qualitative n'est que l'appréciation subjective d'un état de conscience. cf. par exemple F. PERRoux, *La Valeur*, Paris, 1943, p. 162-164. M. Perroux reconnaît que dans ce cas il n'est pas très heureux de parler de « calcul économique » : « calcul évoque, dans le langage courant, l'opération que l'on fait pour trouver le résultat de la combinaison de plusieurs nombres. Or, il s'agit ici, et la différence est grande, d'une pesée ou appréciation de satisfaction que l'on fait pour se rapprocher d'une satisfaction globale ou maxima ». Cette appréciation ressortit à son avis à un qualitatif tout à fait hétérogène au quantitatif mesurable. L'avantage subjectif « ressortit à la catégorie de la qualité et de l'intensité et non à la catégorie de ce qui est quantitatif et extensif ». M. Perroux croit cependant, d'après von Wieser, que ce qualitatif est justiciable de l'ordre, du degré, sans voir que ce degré n'a de sens que dans son *rapport* avec un quantum mesurable. Il cite en ce sens von Mises : « l'activité range et ordonne ; elle ne connaît que le nombre ordinal et non le nombre cardinal ». Pareto a tenté de relier les deux catégories. Toutes ces tentatives, malgré les algorithmes qu'elles emploient, sont en retrait sur Hegel, sans atteindre la mathématique moderne.

(1) Dans *l'Esthétique*. Cf. la traduction de S. Jankelevitch, T. III (1^{re} partie), Paris, 1944, p. 317-326, « Détermination particulière des moyens d'expression musicale, a) le temps, la mesure, le rythme ».

(2) Notons qu'au XVIII^e siècle on emploie le mot *tact* pour parler de rythme ou cadence. Maurice de Saxe écrit : « Faites marcher [les soldats] en cadence... C'est ce qu'on appelle *tact*. » Et il ajoute : « Que l'on prenne un homme, qu'on le fasse danser pendant 2 heures sans musique et que l'on voit s'il y résistera ; cela prouve que les tons ont une secrète puissance sur nous qui disposent nos organes aux exercices du corps et les facilitent. » *Les Rêveries ou Mémoires sur l'art de la guerre*, 1756, p. 25.

sur des rapports d'extériorité, puisqu'ils peuvent être produits en proportions précises les uns par rapport aux autres; en quoi ils ne diffèrent guère des rapports architecturaux dans l'espace. Mais les sons expriment aussi l'intériorité libre, l'activité, et comme tels ils vivent dans le temps. L'émission des sons est donc liée « à une base abstraite », qui est l'élément général « encore sans spécificité *physique*, formé par le *temps*, dans lequel les sons évoluent », et à « la différence *réelle* qui existe entre les sons, aussi bien du point de vue des matériaux sonores sensibles, qu'à celui des rapports des sons entre eux et avec la totalité ». Mais le temps, comme élément général, non physique, apparaît ensuite sous deux formes: comme *temps abstrait*, c'est-à-dire des durées plus ou moins longues, avec des césures, des accentuations, etc... et comme *temps concret*; la différence des temps concrets entre eux dépend des qualités spécifiques des matériaux sensibles vibrants et du nombre de vibrations des différents corps résonnants. La combinaison de ces deux formes est donnée par la *mesure*. C'est un peu de la même façon que le déroulement de l'activité humaine, et particulièrement du travail, se produit dans un temps général indifférencié aux césures arbitraires, ce qui lui confère une forme abstraite, mais aussi comme spécification qualitative, c'est-à-dire comme travaux concrets, comparables comme le sont les sons, par l'intermédiaire d'une mesure. A certains égards, l'activité corporelle peut être en effet considérée comme une mélodie, c'est-à-dire une durée structurée par un rythme, et plus généralement une mesure. La mesure du travail combine des quanta extensifs et intensifs, comme la mesure musicale; ce n'est pas une mesure au sens métrique.

La mesure, dit Hegel en poussant son analyse, ne peut produire des sons qu'en provoquant un mouvement vibratoire dans des corps disposés dans l'espace; mais seule la succession des sons en fait l'élément de l'art. Ce n'est pas la forme spatiale des instruments producteurs de sons, mais leurs mouvements dans le temps et la durée de ces mouvements, qui en font une production mesurée, un art. De même, dirons-nous, les matériaux de l'opération fabricante ne sont pas du domaine du travail par leur forme spatiale, mais par les mouvements humains qui les organisent et qui sont *mesurés*. Le temps en général est un « matériau » abstrait de la musique comme du travail abstrait. Pour qu'il devienne concrètement musique et travail concret, il

faut qu'il soit *mesuré*, que la durée des sons et des actes soit *organisée*. La mesure est donc le moment structurel déterminant de la mélodie comme du processus de travail. Le travail dont il s'agit ici est le travail direct de l'homme, et non celui des machines, qui obéissent à d'autres lois physiques, bien qu'ils soient tous deux solidaires dans la production.

Le temps, dit Hegel, n'est pas un « côte à côte positif », comme l'espace; il est extériorité *négative*, car chaque moment supprime l'autre, le précédent. C'est pourquoi la mélodie *s'épuise*, comme l'énergie, tandis que l'espace est toujours *rempli*, inépuisable. Et cette succession a le double caractère d'être numérable, car les durées peuvent être mises en rapports quantitatifs, et simultanément d'apparaître « comme écoulement régulier et durée indifférenciée ». Cette combinaison de rapports quantitatifs et de l'indifférenciation s'opère dans la *mesure*. Ainsi, la musique donne au temps « une détermination précise, le soumet à une mesure, ordonne son écoulement d'après les règles de cette mesure ». Pourquoi cette mesure est-elle nécessaire? D'après Hegel, c'est parce que le moi qui perçoit la musique, ne vit pas dans une progression indéfinie, une persistance indéterminée: il est extériorisation et retour à soi, c'est-à-dire début et fin, processus de concentration qui interrompt la succession indéterminée. De ce point de vue, la durée d'un son ne peut se prolonger à l'infini, « mais supprime avec son commencement et sa fin, qui deviennent ainsi un commencement et une fin définis, la série indifférenciée des instants du temps ». Mais l'ensemble de ces durées finies ne formerait qu'un chaos, si le moi ne fondait pas plusieurs quanta en *une* unité, qui deviendra la détermination d'une mesure, d'un ordre. La mesure a donc d'abord « pour fonction d'établir une certaine unité de temps devant servir de mesure et de règle aussi bien à l'interruption accentuée de l'écoulement auparavant indifférencié du temps qu'à la durée également arbitraire des tons isolés, désormais réunis pour former une unité déterminée, et de laisser toujours se renouveler d'une façon uniformément abstraite cette mesure du temps ». Mais la mesure en musique ne marque pas seulement la *répétition uniforme* de la même unité de temps, comme c'est le cas pour les intervalles purement chronologiques (heures, minutes, secondes, etc...), car cette uniformité abstraite n'existe pas dans la nature ni dans le moi, et n'est qu'une détermination rationnelle. Pour que le

moi, qui perçoit toujours la même identité que celle qu'il est lui-même et dont il est la source, se retrouve toujours grâce à la mesure, « il faut, pour que l'unité définie soit ressentie comme une règle, qu'il existe également de l'irrégulier et du non-uniforme ». En définitive, « *c'est pour autant que la mesure, dans sa précision, domine et ordonne l'inégal, qu'elle se révèle comme l'unité et la règle de la variété contingente* ». Définition remarquable: la mesure doit faire apparaître l'uniformité dans le multiforme. La multiplicité ramenée à une mesure sera donc subordonnée à une norme définie, qui réglera ses divisions et son ordre. Et c'est le rythme qui donnera à la mesure son animation propre (1).

On voit tout ce qu'il y a de commun entre la terminologie de l'analyse musicale et celle du travail. La mesure, le rythme, la combinaison du quantum extensif et intensif y jouent un rôle analogue. On a pu parler de « *mélodie motrice* » (2) dans l'activité de l'organisme humain comme on parle de *mélodie* dans la production des sons. L'ambivalence intensive et extensive du travailleur individuel, par rapport au temps, est aussi celle de la qualité sonore par rapport à la durée des sons : elles introduisent les temps concrets dans l'uniformité vide du temps abstrait, comme les travaux concrets sont les seules formes que peut revêtir le travail abstrait. La mesure prend donc par rapport au travail un peu du caractère qu'elle a comme ordre et règle d'une progression. Ce n'est pas un simple mètre, une pure quantité chronologique, physique ou biologique. C'est un rapport plus complexe. Si le travail (ou la dépense de force de travail) peut en première approximation se déterminer par une mesure chronologique du temps, il doit être ensuite *mesuré* spécifiquement à une autre aune, qui a des caractères qualitatifs. Il doit même être rapporté à *plusieurs mesures*, selon le point de vue où l'on se place. D'où l'apparente opposition entre l'intensité et la quantité du travail, qui a pourtant une *commune mesure* générale.

(1) Que le rythme soit une mesure commune à l'activité vitale et au travail, c'est une vérité bien connue. Qu'il suffise de citer l'étude de G. BACHELARD, *Dialectique de la Durée* (Paris, 1936) à un pôle, et l'étude de L. WALTHER sur « Le rôle fonctionnel du rythme dans le travail en série » (*Rev. Philos.*, oct.-déc. 1951), à l'autre. Cf. aussi *Les rythmes et la vie*, ouvr. coll. (Paris, 1947, chapitre des Drs Cardot, Laignel-Lavastine et R. Biot).

(2) L'expression est de H. Wallon. Elle a été reprise par E. MOUNIER (*Traité du Caractère*, p. 194-210).

5. *L'expérience quantitative chez Marx.*

Nous ne croyons pas inutile de noter ici que l'on peut tracer un autre schéma de l'utilisation progressive de la conception quantitative dans la sociologie de Marx, que celui qui dérive directement de l'influence de Hegel. En effet, sous-jacent au progrès de la méthode chez Marx, se trouve un processus que l'épistémologie moderne a bien mis en valeur : c'est celui qui part de l'expérience immédiate, des perceptions et évidences du sens commun, pour remonter à des structures, à des expériences plus profondes, construites. En sociologie comme en mathématiques, il y aurait d'abord une prise du sens commun, qui voit des évidences là où le rationalisme élaboré ne verra plus tard qu'une « phénoménologie » encore assez distraite. La numération simple paraît d'abord une évidence simple ; le prix d'une marchandise aussi ; sur l'un comme sur l'autre on fonde alors des calculs, de complexité aussi grande qu'on voudra. Mais ces évidences ne sont telles qu'au regard d'une pensée superficielle, immédiate, « vécue » si l'on veut, qui souvent reflète des intérêts. L'esprit scientifique moderne consiste à chercher au delà de ces évidences premières des structures plus complexes, qui seules peuvent en définitive expliquer ces « évidences » apparentes.

Prenons par exemple ce que Marx appelle le « fétichisme » de la marchandise, c'est-à-dire le fait que l'économie politique, avec le sens commun, révere dans la marchandise un objet dont elle fait la substance de la vie économique. C'est là un fétichisme parce que l'analyse s'en tient à l'apparence prise pour la puissance réelle. Dans sa structure profonde la marchandise n'est pas un objet, mais la forme matérielle d'un rapport d'échange qui met en branle progressivement la dialectique de l'ensemble des rapports sociaux ; et cette dialectique ne peut être mise en œuvre qu'au moyen de concepts plus abstraits et plus complexes, qui sont le langage de la sociologie élaborée. On montre de la même façon que le capital n'est pas l'argent dans lequel il est matérialisé : bien que celui-ci soit déjà « l'abstraction » moderne de toutes les richesses, il réside en définitive dans des « rapports humains » spécifiques.

Le vocabulaire ordinaire de la sociologie et de l'économie politique répond à un « fétichisme », en effet, lorsqu'il prend la perception immédiate, le phénomène, pour la réalité scientifique fondamentale. Il parle de marchandises et

croit toucher en celles-ci l'essence de l'économie marchande ; il parle de monnaie, et croit palper le capital par excellence ; il parle de travail, de communauté, de famille et se réfère à l'individu actif, au groupe formel d'individus, aux familles juridiques, et pense atteindre ainsi le rationnel, les éléments de la science. Il saisit toutes ces données quantitativement, par des mesures numériques simples : des unités de production, des prix, des temps élémentaires, des dénombrements de population. En fait, il ne perçoit ainsi que l'apparence immédiate, sensible en quelque sorte, qui est toujours une première approximation réaliste, « cho-siste », mais d'autant plus éloignée du contenu scientifique profond, élaboré, qui recourt à l'abstraction et à ses contradictions. Ce vocabulaire naïf et prégnant, tyrannique, est un grand obstacle à la recherche, si l'on s'y borne. Il fonde une physique, une mathématique ou une sociologie naïves, « scientistes », que l'on prend pour la totalité du réel, mais dont l'élaboration vraiment scientifique éloigne de plus en plus pour atteindre des lois plus fines, pour *construire* des concepts qui informeront à proprement parler la réalité phénoménale. Du nombre, il faudra passer aux rapports et de ceux-ci aux mesures ; des équations aux fonctions, des dénombrements aux distributions, aux statistiques ; et au delà, à des concepts fonctionnels. En un mot, il faut atteindre des structures originales en mouvement. De ce point de vue, on pourrait faire pour le vocabulaire de la sociologie et de l'économie ce que M. Guillaume a fait pour celui de la psychologie et M. Bachelard pour celui de la physique et de la chimie, c'est-à-dire montrer le chemin qui va de la connaissance naïve, immédiate, « fétichiste », à une connaissance élaborée, construite, scientifique au sens moderne. C'est la donnée immédiate qui paraît alors « illusoire », et le concept construit qui devient plus réel. Ce processus se répète dans toutes les sciences. Ce chemin doit être sans cesse parcouru, car on retombe à tout instant dans le fétichisme des perceptions immédiates. Il faut aller du concret immédiat à l'abstrait, comme le veulent Marx et Clausewitz, pour revenir ensuite à un concret nouveau, enrichi, interprété, tout différent du concret primitif. Il faut pour cela vaincre les obstacles d'habitudes commodes, d'impressions sensibles difficile à surmonter, s'écarter du sensualisme naïf à la Feuerbach, du mathématisme ordinaire, ou du sociologisme superficiel, pour parvenir au réalisme conceptualisé, passer du matérialisme brut au matérialisme

rationnel et dialectique, informé. Cette dialectique, qui est un processus constant de la marche scientifique des idées, se retrouve dans tous les domaines, et c'est lui que Marx a décrit. Il fait passer d'un quantitatif sommaire, « physico-caliste », à un quantitatif complexe, aux puissances supérieures, abstraites et non susceptibles de représentations intuitives, mais d'autant plus vraies, puisqu'elles permettent une saisie plus fine des articulations du réel. Derrière la mesure directe et la sensation immédiate, il y a un quantitatif et un qualitatif unis de type logique où se pénètrent les moments du quantitatif et du qualitatif, de la grandeur et de l'ordre. Ainsi, l'objet-marchandise est bien la première évidence, mais c'est aussi une évidence primaire ; en développant les formes de son existence, la connaissance découvre la structure différenciée du travail, et dans celui-ci sa forme abstraite et concrète, son dédoublement dans l'opération et dans le produit, dans le producteur et l'appropriateur ; en définitive, la marchandise devient un rapport social entre personnes, susceptible de variations mesurables, où la valeur s'est substituée au prix. Cette marche est celle de toute la science moderne.

On a soutenu à ce propos que les faits sociaux et notamment le travail, ne pouvaient cependant pas être traités comme « des choses », et par conséquent n'étaient pas mesurables. La même objection a été faite à la psychologie de comportement. Pourtant, si elle atteint certaines analyses « chosistes », elle ne touche pas le principe. On ne peut s'offusquer de trouver dans les réalités sociales des « choses » que si on les y met d'abord, et si l'on entend par « choses » des objets immédiats du sens commun, social ou privé. Mais à ce compte, il n'existe pas non plus de choses de ce genre en physique ou en mathématiques. C'est le « fétichisme » qui est chosiste. Ni les nombres ni les grandeurs de l'intuition sensible ne sont exclusivement les objets dont traite la science moderne. Pour elle il n'existe que des « faits construits », et cela, quel que soit le domaine objectif auquel elle s'applique. Les faits sociaux ou plutôt les actes et les grandeurs sociales ne se mesurent certes pas avec un centimètre, et elles ne se mesurent pas seulement avec elles-mêmes (1), mais elles se mesurent tout de même, comme beaucoup d'autres « faits » qui ne sont pas pour

(1) Comme le veut la prétendue règle selon laquelle seul le social engendre le social.

cela des choses. C'est qu'en effet, il ne s'agit ni de choses ni de faits, mais d'actes, d'événements. Ce qu'il s'agit alors de mesurer, ce sont des rapports de mouvements. Il n'est nul besoin à ce propos de recourir expressément aux conceptions de Hegel. Il suffit de comprendre l'évolution de la science moderne, et l'on peut fort bien admettre que c'est par accident historique que Marx fut averti par Hegel des dangers de la mathématique naïve, à une époque où l'application directe des modèles physiques ou mathématiques élémentaires aux réalités sociales l'auraient peut-être empêché de donner une description complète des rapports sociaux — application qui a souvent encore de nos jours les mêmes effets.

On pourrait ajouter à l'appui de notre analyse que les études récentes de psychologie génétique ont démontré que les concepts mathématiques élémentaires, ceux de quantité et de nombre, ne sont nullement innés dans l'individu, et qu'ils ont une origine antérieure à celle que lui assigne le réalisme élémentaire, dit du sens commun. Que l'on consulte les travaux de M. Piaget, on verra que les évidences mathématiques du sens commun de l'adulte sont acquises par une lente mise au point, à partir de données très différentes. J. Piaget a retrouvé chez le jeune enfant une préhistoire qualitative de la quantité, elle aussi naïve, mais qui préfigure déjà certaines formes de l'élaboration scientifique qui intervient postérieurement à la cristallisation des données du sens commun. Il a exploré l'expérience topologique de l'espace qui précède son expérience euclidienne ; l'expérience des rapports et du continu qui anticipe celle des quantités discrètes ; l'expérience des ensembles et des ordres d'où germe celle des nombres (1). Et il a relié ces expériences à la structure du monde objectif. Il ne faut pas s'étonner, dans ces conditions, si la méthode quantitative qui est à la base des analyses de Marx paraît aujourd'hui bien moins obscure qu'à l'origine. Si toutefois sa formula-

(1) Il est assez curieux qu'Engels ait senti la difficulté. Il écrit : « Si les axiomes mathématiques semblent chez nous évidents par eux-mêmes à n'importe quel enfant de huit ans, et n'ont pas besoin d'être prouvés par l'expérience, c'est seulement comme résultat d'un « héritage accumulé » (*Dialectique de la Nature*, p. 360). Engels explique cette « évidence » par l'hérédité des caractères acquis, mais c'est cette hérédité qui n'est pas évidente et qui aurait encore besoin d'être prouvée. De fait, les axiomes paraissent évidents à huit ans, car ils sont enseignés comme tels, mais les études de Piaget ont montré que leur évidence s'élabore lentement chez l'enfant.

tion hégélienne est encore sommaire, il reste vrai que toutes les études de sociologie qui en dérivent peuvent aujourd'hui s'interroger avec fruit sur l'utilisation contemporaine de la méthode quantitative.

6. *Esquisse d'une préhistoire de la mesure en sociologie du travail.*

Nous ne pouvons nous attarder ici sur l'histoire et les formes anciennes de la mesure dans le domaine social. Il n'est pourtant pas inutile d'indiquer que la préoccupation quantitative y a toujours existé. Les groupes sociaux et l'activité de leurs membres ont toujours été conçus comme des grandeurs. Mais ces grandeurs, ces quantités, ont été longtemps exprimées dans le cadre d'une science imprégnée de mythologie et de cosmologie, c'est-à-dire d'une certaine conception des correspondances, que l'on peut d'ailleurs considérer comme une dialectique primitive. Les sciences de l'Orient ancien et de la Grèce ont été des sciences de la statique. Leur théorie du nombre et des grandeurs s'en ressent ; elle va de pair avec une structure sociale statique, ou plutôt stagnante. Si l'étude des grandeurs variables a fait des progrès tout nouveaux aux 16^e et 17^e siècles, notamment avec Descartes et Galilée, c'est aussi en liaison avec le développement d'une société dynamique, fondée sur une productivité croissante et un accroissement démographique presque ininterrompu.

Il y eut ainsi une première forme de l'usage des mathématiques dans la science sociale, qui consiste à faire une sorte de géométrie des groupements sociaux. En Chine, dans l'Inde ancienne, dans l'Égypte antique, la répartition des biens, la structure spatiale des groupements sociaux, la hiérarchie des castes humaines, devaient répondre à des structures numériques définies. Leur géométrie avait une correspondance cosmique, de sorte que l'ordre éternel de la cité correspondit d'une certaine façon à celui de l'univers. Les castes indoues étaient quatre. Les orientes de l'espace et les côtés de la ville sont aussi quatre. M. Dumézil, pour sa part, a pensé que l'on pourrait généraliser cette géométrie dans une triade cosmique-sociale (1). Platon déclare

(1) G. DUMEZIL, *Jupiter, Mars, Quirinus*, I (et II, *Naissance de Rome*, III, *Naissance d'Archanges*), Paris, 1941-1945. M. Dumézil distingue trois castes. Mais si l'on y ajoute les hors-caste (parias et esclaves), cela fait quatre.

que le législateur doit prescrire à tous les citoyens de ne jamais, autant qu'ils le peuvent, se départir de l'ordre dont les nombres sont le principe. C'est de ce point de vue qu'il fixe à 5.040 personnes le nombre des chefs de famille d'une cité (1). Et c'est en somme pour des raisons à peine plus arbitraires que Fourier fixera à 1620 le nombre des membres du phalanstère. Dans un cas comme dans l'autre nous avons une morphologie sociale *a priori*, statique à nos yeux, que nous avons transformé en une morphologie sociale *a posteriori*, fondée sur l'évolution. Mais la mesure en est toujours mathématique.

Sans doute, ces théories quantitatives semi-mythologiques, ne pouvaient convenir à la critique sociale moderne. Lorsque Petty avait écrit dans sa *Political Arithmetic*, (Préface), en 1699, qu'il fallait désormais parler *in terms of number, weight and measure*, et que le matériau général des mesures était le travail et non la cité, il s'avantçait dans la voie d'une théorie quantitative dérivée de la physique et des mathématiques modernes, celle des rapports et de la mesure du mouvement (2). De ce point de vue, la conception hégélienne de la quantité pouvait bien paraître au premier abord comme un recul, car elle s'ins-

(1) Platon, *Les Lois*, V. *Œuv. compl.* Trad. Robin, éd. de la Pléiade, p. 807. Pourquoi 5.040 ? Parce que c'est le produit de la multiplication successive des 7 premiers nombres les uns par les autres ; et parce qu'il est « dans la nature du nombre en question de se laisser diviser en quatre, en cinq, et ainsi de suite, jusqu'à dix », comme en deux et en trois (2.520, 1.680, 1.260, 1.008, etc...). On peut même trouver ainsi des divisions sans reste jusqu'au diviseur 59. Ainsi, « quiconque institue des lois doit à propos des nombres avoir, pour autant, réfléchi à la question de savoir quel est le nombre, et comment constitué, qui sera le plus commodément utilisable » (p. 793). Chez Fourier, 1.620 représente la combinaison pour les deux sexes de 810 caractères humains seuls possibles, qui épuisent toutes les combinaisons possibles des passions : 12 passions radicales \times 4 passions d'espèce (— 1 commune à chaque groupe) = 32. La série complète du « clavier passionnel » est 3, 12, 32, 134, 404 + le pivot commun = 405, soit 810 pour les deux sexes. Pour l'imprévu, il faut doubler = 1.620 (*F. Armand et R. Maublanc, Fourier*, 1937, T. I, p. 130). Chez Fourier comme chez Platon « la série distribue les harmonies ». Fourier, c'est la cosmologie platonicienne et chinoise plongée dans l'anarchie capitaliste.

(2) Le point de départ de Petty peut paraître étrange, mais il ne l'est guère plus que celui de bien des recherches récentes de méthodologie. C'est dans les statuts de la branche irlandaise (Dublin) de la Royal Society, dont il fut l'un des fondateurs, que Petty demande à ses membres de « provide themselves with rules of number, weight and measure ; not only how to measure the plus and minus of the quality and schemes of matter, but to provide themselves with scales and tables, whereby to measure and

crivait dans une logique dialectique dont la qualité était le moment essentiel. Cependant, c'est d'une sorte de synthèse entre la déduction semi-empirique de Petty-Ricardo et la logique hégélienne que Marx a fait un instrument d'analyse qui s'est révélé d'une puissance exceptionnelle.

Nous ne pouvons engager ici une discussion sur la conception hégélienne des mathématiques (1). En fait, elle s'est montrée stérile en mathématiques pures (comme toute la philosophie de Hegel fut inféconde dans le développement direct de toutes les sciences), bien qu'on ait pu soutenir qu'elle facilita à certains égards l'interprétation des développements ultérieurs des mathématiques et les contacts établis plus tard entre la logique et les mathématiques. Mais il faut bien admettre que la conception de Comte a connu le même échec. Pourtant, Comte orientait toutes les sciences « positives » vers la sociologie. Les mathématiques, la science positive la plus simple, fournit chez lui le modèle, qui, à travers la hiérarchie des sciences, conduit à la sociologie, et doit en devenir l'instrument. Mais il y voit surtout une leçon de méthode, de rigueur dans le raisonnement.

compute such qualities and schemes of their exact proportions » (cf. E. STRAUSS, *Sir William Petty*, 1954, qui cite ce texte). L'inspiration vient de Bacon et de Descartes, mais aussi de la sagesse de Salomon, où il a pris l'expression : « ...but by measure and number and weight thou didst order all thing » ; cette sagesse se relie elle-même à Pythagore.

C'est en comparant le travail du *marin* à celui du *cultivateur* que Petty en est venu à la mesure de la valeur par le travail, et à la valeur du travail par le prix des subsistances minima. Un marin, dit-il dans *Political arithmetic*, gagne environ 12 sh. par semaine, tandis que le journalier n'en gagne que 4. Par conséquent « a seaman is in effect *three* husbandmen... Husbandmen, seamen, soldiers, artisans and merchants are the very pillars of the Commonwealth ; all the other great professions do rise out of the infirmities and miscarriages of these ; now the seaman is three of these four. For every seaman of industry and ingenuity is not only a navigator, but a merchant and also a soldier ». Il est vrai qu'ensuite Petty donna d'autres bases à son calcul.

(1) La conception de la connaissance mathématique est déjà nettement exposée dans la Préface à la *Phénoménologie de l'Esprit*, (trad. Hippolyte, I, 36-40). D'après Hegel, les mathématiques sont indifférentes au temps, qui est esprit. « Le principe de la *grandeur* - la différence sans concept - et le principe de l'*égalité* - l'unité *abstraite* sans vitalité - ne sont pas en mesure de s'occuper de cette pure inquiétude de la vie et de ce processus d'absolue distinction ». C'est pourquoi les mathématiques sont pour Hegel le schéma du matérialisme : « Cette connaissance étant une opération extérieure, rabaisse ce qui se meut soi-même à une matière pour réussir à y avoir un contenu indifférent, extérieur et sans vitalité ». Cette critique a profondément impressionné Marx et sa conception du matérialisme « grossier », élémentaire.

Hegel, de son côté, voit dans cette rigueur un obstacle à la connaissance vraie du réel, social ou naturel ; et pourtant, sa conception du rôle des mathématiques, et de la « quantité » en général, a certainement influé sur la méthode d'exposition de Marx. Ni Comte, ni Hegel, pour des raisons différentes, n'ont pu véritablement fonder l'utilisation du calcul et de la mesure quantitative en sociologie ; Comte, par exemple, refuse tout intérêt à la statistique, tandis que Hegel repousse aussi bien le calcul différentiel que le calcul des probabilités, et plus généralement la pensée mathématique. Chez Comte, l'instrument mathématique finit ainsi par s'opposer à la « physique sociale », à la *politique positive*, c'est-à-dire à l'organisation de la société, bien qu'il ait eu l'intention de lui fournir un instrument mathématique. Chez Hegel, cet instrument est tout simplement hétérogène à la « logique », qui seule peut révéler le *sens* de la vie sociale. Pourtant, Marx sut trouver chez Hegel l'intuition de rapports et une conception de la quantité et de la mesure qui devaient l'aider à éviter les pièges d'une application stricte des procédés de calcul en usage à son époque (1).

(1) « [Comte] est lamentable quand on le compare aux travaux de Hegel (bien que Comte lui soit supérieur comme mathématicien et physicien de profession, c'est-à-dire supérieur dans le détail ; car même là Hegel est infiniment plus grand dans l'ensemble) », Marx à Engels, 7 juil. 1866. On voit que Marx reste touché par la conception hégélienne des mathématiques. En fait, Comte était un mathématicien, et Hegel ne l'était pas. Engels manifeste encore le même penchant dans la *Dialectique de la Nature*, vers 1882. (Edition Naville, 1950, p. 336). L'hostilité de Comte envers les premiers travaux statistiques de Quetelet est connue.

Des gens qui avaient eux-mêmes des connaissances scientifiques négligeables ont souvent accusé Marx de n'être pas scientifique. Même des auteurs instruits ont écrit dans le même sens. G. Sorel, qui était polytechnicien, écrivit en 1909 : « ... On est amené à se demander quelles idées se faisait Marx au sujet de l'emploi de la quantité dans l'économie ; il est évident qu'il ne comprenait pas cet emploi comme le comprennent les mathématiciens traitant des problèmes de physique. Il semble que les relations quantitatives lui aient paru seulement propres à fournir des indications sommaires, lointaines ou peut-être symboliques... » (Préface à A. LABRIOLA, *K. Marx*, p. XI). Il trouve étrange que Marx fut demeuré étranger aux travaux publiés après 1871 sur les moyens « qui permettraient de traiter l'économie d'une manière vraiment mathématique » (Jevons, Cournot, etc...). C'est pour cela, pense-t-il que Marx étudia sur le retard de sa vie le calcul infinitésimal : « Il ne dépassa point les éléments, c'est-à-dire les parties de l'analyse qui n'offrent pas un grand intérêt ; on ne voit point dans quel but Marx aurait pu s'imposer cette corvée désagréable, s'il n'avait pas cru nécessaire de se mettre en mesure de suivre les raisonnements des économistes mathématiciens » (Ib. p. XIII). C'est P. Lafargue qui annonça le premier la publication d'un travail de Marx sur le calcul infinitésimal

Ces procédés avaient commencé à être mis en œuvre à l'échelle de l'Etat dans des dénombrements de populations et de produits. La levée des impôts et des soldats nécessitait des statistiques, tout comme la surveillance des approvisionnements et le commerce. Sur le plan privé, la banque, le commerce de l'argent, fut soumis au calcul bien plus tôt que la production. Quant au travail proprement dit, on ne se souciait guère de sa mesure, avant que le paupérisme et la misère généralisée ne fussent venus l'imposer. Ce n'est qu'à la fin du xvii^e siècle et dans le cours du xviii^e qu'eurent lieu les premières estimations partielles sérieuses. La

(*Journal des Economistes*, 15 sept. 1884). Marx avait laissé à ce sujet des cahiers de cours et des notes originales.

En fait, Marx n'avait pas seulement étudié la forme courante du calcul différentiel et intégral. Il avait aussi élaboré une méthode originale, ou se retrouve une influence hégélienne (il cherche le *continu*, le bon infini de Hegel, en écrivant les accroissements $x \rightarrow x'$ au lieu de $x + dx$). Engels en avait discuté avec lui en 1887 (Cf. MARX-ENGELS, *Carteggio*, VI, Rome, 1953, p. 399-401). Il est certain que Marx s'était intéressé de plus en plus près aux mathématiques et espérait donner à certains développements du *Capital* une forme purement mathématique. A propos des crises (qui n'interviennent que dans le livre III du *Capital*) il écrit à Engels en mai 1873 : « J'ai communiqué à Moore une affaire qui me tourmente depuis longtemps *privatim*. Mais il estime que la chose est insoluble, ou du moins le restera *pro tempore*, à cause des facteurs, nombreux et encore en grande partie à découvrir, qui y rentrent. L'affaire est la suivante : tu connais les tableaux dans lesquels sont représentés par des lignes en zig-zag ascendantes et descendantes les prix, les taux d'escompte, etc... dans leurs mouvements au cours de l'année etc... J'ai essayé plusieurs fois, pour l'analyse des crises, de calculer ces *up and down* comme courbes irrégulières, et je croyais (je crois encore qu'avec un matériel suffisamment élaboré ce serait possible) pouvoir définir mathématiquement, sur la base de celles-ci, les lois principales des crises ».

La culture mathématique de Marx avait été longtemps déficiente, et bien des expressions de la *Critique de l'Economie politique* et même du *Capital* s'en ressentent. Mais s'il la perfectionna, ce ne fut évidemment pas pour rejoindre « l'économie mathématique », dont le principal défaut n'était pas l'instrument, mais l'objet. Sorel avait d'ailleurs compris Marx tout autrement dans ses premiers écrits, en établissant le rapport convenable entre les grandeurs mathématiques et le fonctionnement mécanique : « J'ai déjà appelé l'attention sur le caractère propre des constructions cinématiques : les formules mathématiques sont un accessoire, elles dépendent du mécanisme, mais l'étude de celui-ci peut être faite sans elles... K. Marx a fait ce travail, il a établi ses raisonnements d'une manière absolue, sans avoir besoin de lois mathématiques des prix et des besoins. Il est clair que cette argumentation est irréfutable, parce qu'elle est précédée d'une analyse de la valeur et que Marx a pu démontrer que la valeur possède la quantité, étant proportionnelle à un temps, etc... » (*L'ancienne et la nouvelle métaphysique*, 1884. Reproduit dans G. SOBEL, *d'Aristote à Marx*, 1935, p. 236).

naissance de la statistique fut l'œuvre de démographes, d'économistes, d'hommes d'affaires et d'hommes d'Etat. Les grandeurs établies, les quantités manipulées étaient de simples collections, des sommes, quelquefois des moyennes, et leurs corrélations étaient encore frustes. Néanmoins, elles permirent une première application du calcul des probabilités (notamment aux tables de survie) et l'on put ainsi passer de l'*arithmétique politique* de Petty à la *mathématique sociale* proposée par Condorcet (1).

A une époque ultérieure, les estimations statistiques furent doublées, par Dupuit et surtout par Cournot, d'un essai d'application du calcul infinitésimal (2). L'économie mathématique, puis l'économétrie se développèrent alors en absorbant l'étude des fonctions, puis les formes plus évoluées de l'analyse statistique. Il aurait pu sembler que l'usage direct d'instruments mathématiques définis et éprouvés devait ainsi conduire, en économie et en sociologie, à des résultats solides. Paradoxalement, c'est le contraire qui se produisit. L'application tout à fait hasardée de progressions logarithmiques par Malthus à la croissance des populations et des subsistances, par exemple, ne correspondait pas aux faits ; les rapports purement quantitatifs établis avaient un caractère artificiel, et ne pouvaient donc en imposer. Le calcul des utilités ou des prix n'eut pas plus de succès, pour une raison analogue : il s'appliquait en définitive à des éléments subjectifs, à des déterminations psychologiques dont les fluctuations dépendaient de lois plus générales, et qu'on ne pouvait donc prendre comme base d'élaboration de ces lois. La statistique elle-même,

(1) Dans le « Tableau général de la science qui a pour objet l'application du calcul aux sciences politiques et morales » (*Journ. d'Instruc. Sociale*, 22 juin et 6 juillet 1795). Il propose de substituer aux faits observés, qui diffèrent toujours, « un fait unique qui puisse les représenter avec exactitude. Le même fait individuel, s'il est observé plusieurs fois, peut aussi se présenter avec des différences qui sont une erreur des observations... Enfin, si nous considérons un grand nombre de faits de la même nature dont il naît des effets différents, soit qu'il s'agisse de faits de la même nature dont il naît des effets différents soit qu'il s'agisse de faits déjà arrivés, soit qu'il s'agisse de faits futurs également possibles, il en résulte, dans le premier cas, une valeur commune de ces effets, et dans le second... une situation qu'on doit chercher à évaluer pour pouvoir comparer, ou cet effet commun, ou cette expectative, à d'autres effets, à d'autres situations du même genre ».

(2) Cournot déclare dans ses *Recherches sur les Principes mathématiques de la théorie des Richesses* (1838), qu'il veut trouver « des relations entre des grandeurs que l'on ne peut évaluer numériquement ».

conçue comme instrument exclusif d'analyse, ne pouvait éclaircir que des processus partiels et des corrélations souvent arbitraires (1), et non une structure d'ensemble. Au fond, tous ces procédés avaient un caractère inductif, qui entraient en contradiction avec les nécessités déductives qui découlaient d'une théorie générale du *quantum*. Sans vouloir entrer dans ce sujet, nous pouvons nous borner à constater que l'utilisation de la mesure en économie sociale s'est montrée moins féconde en cherchant une application immédiate des mathématiques existantes, qu'en tentant une synthèse originale dépassant les procédés courants. Dans la première direction, on rencontre l'économétrie, dont on sait qu'aujourd'hui elle se heurte aux difficultés d'application de notions apparemment aussi simples que celles d'équilibre et de cohérence logique (2) : qu'elle le veuille ou non, il lui faudra, sous peine de stérilité, déborder une conception étroite des nombres, pour définir des rapports de concepts quantitatifs et qualitatifs. Dans la seconde direction (qui est celle de Marx) on trouve la considération des ensembles, des rapports globaux, qui permettent ensuite, sous une forme subordonnée, l'utilisation d'opérations de type mathématique courant (3). Ces deux directions ne sont d'ailleurs pas tout à fait étrangères l'une à l'autre. Et même chez ces « mathématiciens a priori » dont nous avons parlé, les considérations morphologiques quantitatives ont vivifié des intuitions aussi suggestives que les calculs prétendus empiriques comme ceux de Malthus (4).

Si l'on se limite aux formes du travail, on voit qu'une forme originale d'étude quantitative est nécessaire. Se borner aux concepts, c'est une attitude qui n'est plus acceptée

(1) Comme celle que S. Jevons crut découvrir entre la période des taches solaires et les crises industrielles par l'intermédiaire des récoltes. (Ses trois brochures à ce sujet sont de 1875-1879).

(2) Nous renvoyons sur ce point aux ouvrages de MM. Dumontier et Nogaro, cités à la bibliographie de ce chapitre.

(3) Nous soulignons que cette méthodologie n'est pas seulement valable pour des grandeurs sociales économiques. Il suffira de citer l'étude des affinités de choix dans les microgroupes, qu'a pu faire la « sociométrie », ou celle de formes élémentaires d'aggrégats parentaux, comme celles qu'a étudié M. Lévi-Strauss par une méthode quantitative originale. Pratiquement, toutes les études de sociologie relèvent d'une approche quantitative spécifique, parce qu'elles sont considérées objectivement.

(4) A titre d'exemple, citons un calcul fort curieux de Fourier, qui a souvent fourni des *modèles* très intéressants tirés de l'observation. La statistique d'aujourd'hui ne fait pas toujours mieux. Telle est, d'après

depuis le début du XIX^e siècle, où des enquêtes multiples ont fourni un matériel croissant de nombres dont il fallait interpréter la structure. Mais s'en tenir aux nombres, c'est se priver de toute compréhension étendue du phénomène. L'analyse des formes du travail risque ainsi d'être écartelée. Il faut donc montrer maintenant comment une combinaison originale, telle que Marx en a fourni le type, permet une analyse d'ensemble des grandes structures du travail, qui soit valable à travers les transformations historiques et les analyses de détail.

lui, l'échelle simple des fortunes, qui ne croît que d'un côté et non de l'autre. Si l'échelle était *composée*, on aurait le tableau suivant :

Accroissement de la fortune publique	Classes				
	Pauvre	Génée	Moyenne	Aisée	Riche
A	0	1	2	4	8
B	1	2	4	8	16
C	2	4	8	16	32
D	4	8	16	32	64
E	8	16	32	64	128

En fait l'échelle des pauvres reste à 0, et l'accroissement réel se fait dans la diagonale : 0, 2, 8, 32, 128. C'est un tableau à double entrée, une « matrice » très suggestive (C. FOURIER, *Œuv. Chois.*, éd. C. Gide, p. 57).

CHAPITRE XI

TRAVAIL ABSTRAIT ET TRAVAIL CONCRET

1. Usage et échange.

Dans *Le Capital*, la différence entre travail abstrait et travail concret joue un rôle essentiel (1). En fait, sans cette distinction, toute la portée sociologique et sociale du travail disparaît ; celui-ci demeure alors un phénomène superficiellement connu dont on se borne à décrire ou analyser plus ou moins bien les apparences de détail, même lorsqu'on les mesure. La connexion intime entre les différentes formes du travail fait défaut. Par contre, cette distinction détermine la première opposition fondamentale qui explique la fonction totale du travail dans la société contemporaine, qui est une société mercantile ; elle étend même cette explication à des sociétés où le marché concurrentiel n'est pas le foyer décisif de la vie économique. Or, dans toute société marchande, la marchandise a un double caractère : celui de valeur d'usage et de valeur d'échange. Cette dualité correspond à la dualité du travail, qui est à la fois travail concret et travail abstrait. Comme valeur utile, la marchandise est l'effet du travail concret ; comme valeur d'échange, elle provient du travail abstrait. Cette dualité est une polarité, car chacune de ces formes du travail trouve sa raison d'être dans l'autre. Tous les économistes ont admis que la valeur d'un objet ou marchandise ne peut être créée que par du travail. Mais cette constatation se heurte à une autre évidence, à savoir que les différents travaux, comme opérations pratiques, sont inégalement productifs dans la même unité de temps, en raison de l'inégalité dans les capacités

(1) On ne saurait trop insister sur l'importance que Marx lui accorde. Dans *Le Capital* (trad. Roy, Paris, 1948, I, p. 57), il dit d'un ton qu'il faut souligner : « J'ai, le premier, mis en relief ce double caractère représenté dans la marchandise (Dans *Zur Kritik...*). Comme l'économie politique pivote autour de ce point, il nous faut ici entrer dans de plus amples détails. »

corporelles, l'habileté et l'éducation, les moyens de travail disponibles. Le travail d'un joaillier ou celui d'un terrassier ne communiquent pas la même valeur à une heure de travail matérialisée dans le produit. Le travail de manœuvre et le travail qualifié ne s'équivalent pas : le même travail exécuté par deux ouvriers différents n'est pas non plus équivalent. Leurs qualités diffèrent malgré l'égalité de leur quantum réduit au temps. Comment leurs valeurs peuvent-elles alors être comparables ? Pour répondre à cette question, il faut introduire un rapport entre qualité et quantité, une *mesure*, au sens où nous l'avons définie précédemment, qui est fournie par le travail abstrait. Un quantum, une quantité déterminée de travail concret, qualitatif, doit être mise en rapport avec un quantum de travail mesuré par le temps. Ce rapport n'est possible que dans le cadre du travail abstrait. Comme travail concret, les opérations des producteurs de marchandises sont dissemblables ; comme telles elles créent la valeur d'usage. Mais comme travail abstrait, le travail produit toujours la même substance, la valeur générale, qui est la valeur d'échange : il est la substance générale de toutes les valeurs. La marchandise, l'objet produit, est donc à la fois le résultat d'un processus technique spécifique, et la concrétisation d'une substance générale, du temps de travail coagulé ou cristallisé. Cette dernière formule, Marx ne l'avait pas inventée. Dès 1840, Pierre Leroux avait écrit : « Toutes les marchandises du monde ne sont que du travail humain, de la sueur humaine, plus ou moins condensée » (1).

Le travail, sous sa forme abstraite ou concrète, est l'opération effectuée par le travailleur ou l'ensemble des travailleurs. Il ne faut pas le confondre avec la capacité, la force de travail, qui est le travailleur, l'individu lui-même comme corps humain. La terminologie actuelle ne les confond pas non plus, puisqu'elle appelle « forces de travail » les travailleurs dénombrés, et heures-hommes, les opérations (2). Puisque le travail est l'activité sociale de l'homme, l'opération productrice, il est déjà quelque chose d'abstrait par nature, saisissable seulement dans ses moyens et ses

(1) *Malthus et les économistes*, 1849, p. 47 (mais écrit vers 1840). Hegel avait aussi parlé du temps « concrétisé » dans le travail, cf. ch. I.

(2) On dit *labor force*, et plus expressivement encore *manpower*, ou *Arbeitskraft*, c'est-à-dire exactement la « force de travail » sous la forme corporelle du producteur. En français : la *population active*.

effets matériels. Il est le mouvement du corps, dirigé vers un but défini. Or, le mouvement est toujours abstraction, et c'est pour cela qu'il est mesurable par des intervalles de temps. A ce titre, tout processus de travail, même concret, c'est-à-dire spécifique, déterminé, est lui aussi « abstrait ». Il est une forme de l'activité humaine. Mais le travail abstrait dont nous parlons ici, par opposition au travail concret, est autre chose que le travail en général comme abstraction, comme « idée générale » ; c'est, si l'on veut, une abstraction à la seconde puissance, comme le concept d'une forme. La plupart des économistes et des sociologues confondent toutes les formes et conditions du travail ; les psycho-techniciens ou organisateurs, à l'inverse, le pulvérisent en une multitude de processus partiels, en perdant de vue son unité. D'où la tendance aux généralités infécondes, d'un côté, et aux analyses bornées de l'autre. Ces deux tendances doivent être remplacées par une articulation qui unisse les formes spéciales et les formes générales du travail. C'est à quoi répond cette première opposition entre travail concret et travail abstrait.

2. *Le travail abstrait comme catégorie opératoire.*

Nous disions à l'instant que le travail abstrait était un concept. Mais il ne s'agit pas d'un concept au sens du *Begriff* hégélien. C'est désormais un concept opératoire, ni plus ni moins que l'énergie ou la matière de la physique moderne, dont les formes spécifiques, déterminées par le procédé de leur appréhension, dépendent cependant de sa notion générale : l'énergie est une abstraction de la nature, qui n'est saisissable que dans ses expressions particulières, concrètes. De même, le travail en général est une forme générale de l'activité sociale productrice, qui s'exprime toujours comme processus spécifique. Comme processus particulier, mis en œuvre par un homme ou un groupe déterminé dans des conditions techniques précises, il est original et incomparable. Il ne devient comparable que comme forme particulière d'une activité générale, comme travail en général, qui n'est pas celui de tel ou tel homme, mais simplement « du travail ».

Il est indiscutable que l'origine de cette notion se trouve à la fois chez Hegel et chez Smith-Ricardo (1). Nous avons

(1) Et, comme nous l'avons vu au chapitre I, Hegel avait déjà subi l'influence de Smith-Ricardo sur ce point. Cf. G. LUKACZ, *Der junge Hegel*.

vu la première interprétation que Marx en donnait dans ses analyses de 1844 : le travail abstrait, il l'appelait alors *l'universalité* du travail, et en faisait remonter la première expression aux physiocrates. Le travail n'était déjà plus chez ceux-ci considéré sous sa forme immédiate, comme opération rigoureusement propre à un individu ou à un groupe social et professionnel donné, mais comme forme générale de la production, surtout agricole. C'est l'agriculture et l'industrie modernes qui avaient brisé ce lien spécifique. Dans l'antiquité, dans le système des castes, et dans celui des corporations, le métier est *attaché* à l'homme. L'homme est l'homme de son *état*. L'état forme un lien indissoluble entre l'homme et le travail qui lui est assigné par la tradition, par la force, et par toute la structure de la société, quelque fois par le hasard. C'est pourquoi la première réflexion sur le travail s'est portée sur le rapport immédiat du producteur individuel à son produit, rapport caractéristique de l'artisan, qui impressionnait si fort Proudhon, et qui est encore à la base de ce qu'on appelle de nos jours la « réforme de l'entreprise ». Mais l'industrie moderne, développant à fond la division du travail et la réunion de grands ateliers, introduisant les perfectionnements industriels à la campagne, multiplie l'usage des machines, et par suite fait disparaître « l'idiotisme » du métier, provoque l'interchangeabilité des tâches, la « mobilité de l'ouvrier en tous sens ». Le travail devient une « sphère universelle », un processus général, et la tâche propre à chaque individu n'y est que l'expression spécifique momentanée d'une notion universelle. Pour désigner cette notion, Marx s'est finalement arrêté à l'expression de travail *abstrait*, qui n'a plus alors un sens philosophique, mais scientifique.

Dans ces conditions, il existe une relation dialectique permanente entre la forme abstraite et concrète du travail, entre la production en général et les branches de production particulières, c'est-à-dire « entre la représentation scientifique et le mouvement réel » (1). Cette représentation scientifique, qui n'est plus simple concept ou notion philosophique, Marx lui donne le nom de *catégorie*. Il s'est exprimé très clairement à son sujet, et il est important de comprendre ce qu'il entend par là, car c'est dans la catégorie

(1) *Contribution à la Critique de l'Econ. polit.*, Introduction, 1928, p. 310.

que s'unissent l'abstrait et le concret, ou plutôt que l'analyse dialectique circule de l'abstrait au concret, et vice versa, dans un mouvement que toutes les études sociologiques de quelque profondeur ont dû tenter de retrouver. Toute étude commence par l'examen de généralités phénoménales immédiates, empiriques, par exemple la population, l'argent, le travail. Mais celles-ci doivent être analysées de plus en plus finement, jusqu'à ce qu'on arrive à des déterminations simples, abstraites, extraites du divers, mais qui n'expliquent plus le phénomène général. Il faut alors remonter de l'abstrait au concret, cette fois enrichi de toute l'analyse antérieure : il en résultera une catégorie, et non plus une généralité vague. L'abstraction n'est plus la *simplicité* de l'analyse, mais la *richesse* du concret unifié dans sa loi ; c'est une catégorie. Cette catégorie peut alors être séparée de ses expressions historiques, sans pour autant en être indépendante. Son antériorité est logique, et non génétique. La catégorie est le concret reconstruit, tout le contraire de l'abstraction vide ou indifférenciée obtenue par l'analyse. C'est aussi pourquoi elle relève de la mesure, c'est-à-dire du rapport, comme nous l'avons vu, et non de la simple appréciation quantitative numérique de la métrique ordinaire. Née du concret, elle sert ensuite à l'expliquer, sous ses différentes formes et à ses différentes phases historiques (1).

Prenons alors le cas du travail. C'est une catégorie tout à fait simple, dit Marx, et l'antiquité l'a connue comme telle. Mais il fallut le processus moderne de la production agricole et industrielle pour que le développement concret de l'histoire fit apparaître toute la richesse de cette catégorie simple. Les physiocrates considéraient encore l'agriculture comme le travail productif par excellence ; c'est Smith qui affirme définitivement la généralité du travail indépendamment de ses formes spéciales (2). Mais cette universalité ne

(1) « Quoique la catégorie simple ait pu exister historiquement avant la plus concrète, elle ne peut précisément appartenir dans son plein développement, interne et externe, qu'à des formations sociales complexes, tandis que la catégorie plus concrète était pleinement développée dans une forme de société moins avancée. » (*Ib.*, p. 338.)

(2) « Ce fut un progrès immense que fit A. Smith quand il rejeta tout caractère déterminé de l'activité qui crée la richesse, quand il posa le travail sans plus, ni la manufacture, ni le travail commercial, ni le travail agricole, mais aussi bien l'un que l'autre. Avec la généralité abstraite de l'activité qui crée la richesse, nous avons maintenant la généralité de l'objet déterminé comme richesse, le produit en général ou,

devint pleinement perceptible que lorsque les formes spéciales du travail furent à leur tour détruites par une réduction de plus en plus générale au travail *simple*, ou au simple travail. Le travail n'est donc pas une notion abstraite parce qu'on la tire, comme caractère commun, de formes spécifiques du travail ; il devient une véritable catégorie parce que la réalité concrète elle-même l'enrichit et est expliquée par elle. Les éléments concrets sont présents dans l'abstraction comme les phénomènes dans la loi qui les sous-entend. Alors, dit Marx, « l'indifférence à l'égard d'un genre déterminé de travail présuppose une totalité très développée de genres de travail réels, desquels aucun ne domine plus tous les autres. Aussi les abstractions les plus générales ne se produisent-elles que là où existe le développement concret le plus riche, où une chose apparaît comme commune à beaucoup d'individus, commune à tous. Alors elle cesse de pouvoir être pensée seulement sous une forme particulière. D'autre part, cette abstraction du travail en général n'est que le résultat d'une totalité concrète de travaux. L'indifférence à l'égard du travail déterminé correspond à une forme de société dans laquelle les individus peuvent passer avec facilité d'un travail à un autre et dans laquelle le genre déterminé du travail est fortuit et leur est par conséquent indifférent. Ici le travail est devenu non seulement catégoriquement, mais réellement un moyen de produire la richesse en général et il a cessé de se confondre avec l'individu comme une destination spéciale (1). Cet état de choses est le plus développé dans la forme d'existence la plus moderne de la société bourgeoise — aux Etats-Unis. Ici donc l'abstraction de la catégorie « travail », « travail en géné-

encore une fois, le travail en général, mais comme travail passé réalisé. Combien difficile et considérable était ce passage, c'est ce que prouve le fait que Smith lui-même retombe de temps à autre dans le système physiocratique. » (*Ib.*, p. 339.)

(1) Nous croyons utile de rapporter les termes mêmes de Marx dans ce passage si important : « Die Gleichgültigkeit gegen eine bestimmte Art der Arbeit setzt eine sehr entwickelte Totalität wirklicher Arbeitsarten voraus, von denen keine mehr die alles beherrschende ist... Andererseits ist diese Abstraktion der Arbeit überhaupt erst nur Resultat einer konkreten Totalität von Arbeiten. Die Gleichgültigkeit gegen die bestimmte Arbeit entspricht einer Gesellschaftsform, worin die Individuen mit Leichtigkeit aus einer Arbeit in die andere übergehen und die bestimmte Art der Arbeit ihnen zufällig, daher gleichgültig ist. Die Arbeit ist hier nicht mehr in der Kategorie, sondern in der Wirklichkeit als Mittel zur Schaffung des Reichthums überhaupt geworden und hat aufgehört, als Bestimmung mit den Individuen in einer Besonderheit verwachsen zu sein. »

ral », travail *sans phrases*, le point de départ de l'économie moderne, devient pour la première fois pratiquement vraie » (*Ib.* p. 340-341).

L'analyse historique et la conception théorique sont donc conjointement vraies et nécessaires, mais leurs rapports varient selon le phénomène considéré, justement parce qu'il n'apparaît pas dans la société à n'importe quel moment ni sous n'importe quelle forme. Par exemple, le machinisme n'a pas la même histoire que la monnaie. Pourtant, tous deux peuvent être considérés tout au long de l'histoire sous leur forme abstraite. Quant au travail, à la production, il est la catégorie la plus générale qui se soit manifestée dans l'histoire humaine, et par conséquent, il est la catégorie essentielle de la sociologie (1). Comme abstraction, le travail est donc un extrême, une totalité; mais puisque la catégorie est toujours en rapport avec la réalité historique, son expression, comme catégorie, prend diverses formes, utilisées dans *Le Capital*, dont nous allons parler.

La catégorie du travail abstrait a souvent paru difficile à admettre (mais nous allons montrer que le contraire est vrai), et presque aucun sociologue moderne ne l'a utilisée; de nos jours, la relation abstrait-concret est plutôt remplacée par ce qu'on appelle « psychologie du travail ». C'est pourquoi il est intéressant de signaler ici qu'un autre grand théoricien, contemporain de Fichte et de Hegel, s'en est servi — Clausewitz. Comme théoricien de la guerre, Clausewitz a aussi été le théoricien des rapports sociaux; il a vu la source dernière de ces rapports dans les « intérêts », et non dans le travail, mais il a compris que la collision des intérêts dégénéralant en guerre ne pouvait être analysée que

(1) Citons encore ce passage, qui exprime clairement la pensée de Marx : « Ainsi, l'abstraction la plus simple [le travail] que l'économie moderne place au premier rang et qui exprime un rapport ancien et valable pour toutes les formes de société, n'apparaît pourtant comme pratiquement vraie, dans cette abstraction, qu'en tant que catégorie de la société la plus moderne. On pourrait dire que ce qui apparaît dans les Etats-Unis comme un produit historique, apparaît chez les Russes par exemple — cette indifférence à l'égard du travail déterminé — comme une disposition naturelle... Cet exemple montre d'une manière frappante comment même les catégories les plus abstraites malgré leur vitalité — précisément à cause de leur nature abstraite — pour toutes les époques, sont néanmoins, dans ce qu'il y a de déterminé dans cette abstraction, tout aussi bien le produit de conditions historiques et ne possèdent une pleine validité que pour ces conditions et dans le cadre de ces conditions. » (*Ib.*, p. 341.)

dans sa « totalité ». Dans *De la Guerre* (1) il étudie donc les guerres réelles, historiques, telles qu'elles se déroulent effectivement, comme des formes du concept propre à la guerre, ou « guerre absolue ». La guerre absolue, c'est l'abstraction, la catégorie de la guerre. Le concept de guerre absolue est celui d'un conflit porté *aux extrêmes*, voué à la loi de la violence pure et illimitée. Mais comme la guerre réelle suppose l'action réciproque de deux antagonistes, le concept de guerre absolue tombe dans la contradiction, puisque l'opposition mutuelle, le moment négatif de la guerre (2), entraîne l'impossibilité pour l'acte de guerre de se développer jusqu'à son extrême logique. Dans la réalité on n'a à faire qu'à des actes de guerre partiels, déterminés de bien des façons, concrets, c'est-à-dire à des phénomènes variés, mais qui répondent tous au concept de guerre absolue. Dans chaque acte de guerre particulier, le concept de la guerre absolue reste présent comme un possible impossible, un infini limité; c'est pourquoi Clausewitz rapproche tellement la guerre du calcul des probabilités. Le rapport est ici dans une certaine mesure analogue à celui qui existe entre travail abstrait et concret. Le travail abstrait, c'est le travail « absolu », l'essence, la nature générale de tous les travaux particuliers. Et c'est une essence (3) qui ne peut se manifester pleinement parce que dans la réalité les hommes n'ont jamais à faire directement à la catégorie du travail, mais à des travaux déterminés, particuliers, soumis à divers processus et conditions techniques. Comme la guerre absolue est destruction pure, le travail abstrait est production pure. Et l'expression du travail abstrait en travaux

(1) Cf. P. NAVILLE, « C. von Clausewitz et la théorie de la guerre ». Introduction à *De la Guerre*, Paris, 1955.

C. von Clausewitz, *Vom Kriege*, Bonn, 1952, L. I, ch. I, p. 89-111.

(2) Clausewitz avait une conception profonde et tout à fait dialectique de la négation. L'un de ses principes essentiels est que l'acte de guerre est engendré non par l'attaque, mais par la défense. En effet, si l'attaquant ne rencontre aucune résistance, l'acte de guerre ne se développe pas. Seule la résistance du défenseur fait donc naître l'acte de guerre positif. D'où il découle que la défensive est une situation *plus forte* que l'offensive. On a dit que Clausewitz était « hégélien ». C'est une erreur. Il semble avoir subi plutôt l'influence de Maviavel, de Montesquieu, de Kant et de Fichte ; il a vraiment créé une dialectique à son propre compte.

(3) Le mot *essence*, terme philosophique, n'appartient plus au vocabulaire de la maturité de Marx. Pourtant, il emploie parfois les termes d'immanence, valeur immanente, etc... Le langage de Clausewitz est d'ailleurs souvent plus philosophique que celui de Marx.

concrets résulte de ce fait que les travaux concrets ne s'exécutent eux aussi socialement que sous la forme de contradictions et de « frictions », comme dit Clausewitz à propos de la guerre, multipliées, entre autres dans la division du travail.

3. *Le quantum de travail.*

Tombant dans le domaine de la *mesure*, disions-nous, il faut bien parler du travail abstrait sous différentes formes mesurables, formes qui ne sont pas exactement celles du travail concret (qui est le processus technique du travail). Ces diverses formes interfèrent pourtant, comme nous allons le voir. Au travail abstrait, Marx a donné une série de qualifications, très souvent répétées avec quelques modifications, il parle de travail général, social, indifférencié, indistinct, simple, uniforme, homogène, etc... Toutes ces expressions ne sont pas identiques, et cela parce qu'elles se rapportent à différents rapports, à des mesures qui ne sont pas identiques, mais seulement équivalentes (1). Cependant, il s'agit toujours de mesures *sociales*, rapportées à la valeur d'échange, c'est-à-dire aux produits du travail qui sont mis sur le marché; cette catégorie du travail est donc d'abord celle qui est applicable à la société capitaliste, où le travail est devenu universel. Le travail abstrait peut alors être compris comme *indifférenciation* ou indistinction des travaux spécifiques. C'est le travail simple, homogène, c'est-à-dire dont toutes les subdivisions possibles sont égales entre elles. Il peut aussi être compris comme *somme* des travaux partiels, ou plutôt comme ensemble, comme totalité, et c'est son caractère spécifiquement social, puisque la société se réfère toujours à un ensemble donné d'êtres humains. Mais il a aussi un caractère social comme *moyenne* ou *minimum* des temps de travail utiles: c'est alors le travail « socialement nécessaire ». Ces différents aspects se recouvrent et s'impliquent partiellement. L'analyse de détail devra y recourir à bon escient, en fonction du processus sous examen. Par exemple, la mesure du travail par le

(1) Dans la *Contribution à la Critique de l'Economie politique* et dans *Le Capital*, Marx emploie souvent ces expressions. Nous ne citerons ici que quelques exemples, au début de la *Critique...* : Les différentes valeurs d'échange représentent « du travail homogène, indifférencié, c'est-à-dire du travail dans lequel est oblitéré l'individualité des travailleurs. Le travail qui crée la valeur d'échange est donc du travail général-abstrait » (p. 17). C'est « du travail simple, uniforme » (p. 18), du « temps de travail coagulé » (p. 19).

temps, ou la division du travail à un niveau quelconque, peuvent être envisagés sous chacun de ces aspects.

L'importance de la catégorie du travail abstrait ressort mieux encore si on l'envisage en fonction du travail concret. Le travail concret, c'est avant tout la technologie, mais aussi les conditions immédiates et sociales du travail, pour autant qu'elles affectent une production donnée. Il ne faut pas assimiler travail concret et travail individuel. Tout travail déterminé est toujours aussi le travail d'un individu déterminé. Mais dans l'industrie moderne, le travail individuel est presque toujours parcellaire, et prend place directement dans un processus, une « division manufacturière du travail », de sorte que le travail concret que représente la production d'une locomotive, par exemple, est une longue chaîne de travaux particuliers. Le travail concret est donc toujours combiné, c'est un processus complexe qui englobe des individus plus ou moins nombreux, et qui a ses formes spéciales. On peut faire entrer dans le travail concret, non seulement la technologie proprement dite, mais les « conditions de travail » (nature du lieu de travail, site, matières premières utilisées, mode de division des tâches, risques, conditions d'hygiène, de rémunération, etc...). Presque tout ce qu'on appelle de nos jours « l'étude du travail », l'organisation industrielle, etc... se réfère à ce que nous appelons le travail concret. Son analyse concerne le côté utile, la valeur d'usage des productions (marchandises). Il existe donc aussi dans des rapports sociaux non-mercantiles, et nous verrons que dans ces conditions primitives, il tend à être lui-même une forme élémentaire, embryonnaire, du travail abstrait.

La caractéristique des travaux concrets, c'est d'avoir une forme propre, spécifique, c'est-à-dire incomparable. Ils peuvent être (et sont) mesurés en eux-mêmes; mais il ne s'agit pas alors d'une mesure sociale. Comme travaux concrets, ils sont immédiatement qualitatifs: une heure *d'un certain travail* n'est pas identique à une heure d'un autre travail. Pour être mesurés socialement, il faut donc que les travaux particuliers soient envisagés abstraitement. Encore une fois, il ne peut pas y avoir de science générale du travail sans recours à sa nature abstraite. Nous rencontrons donc ici la question de la mesure du travail, c'est-à-dire d'abord la question du temps.

Les premiers économistes, qui ne distinguaient pas entre travail abstrait et travail concret, savaient tout de même

que le travail pouvait être considéré comme une *quantité*; Marx dira un *quantum*. Comme quantité, il devenait un élément discret de la continuité et de l'ensemble de tous les travaux; à ce titre, il introduisait implicitement la notion de travail « en général ». Mais cette quantité elle-même, quelle est sa mesure? C'est d'abord le temps. Smith et Ricardo emploient souvent de façon indistincte les expressions de « quantité de travail » et de « temps de travail »; cependant, il est certain que cette quantité est toujours considérée par eux comme une quantité de temps, une durée. Historiquement, il est certain que la notion du travail abstrait s'est élaborée parallèlement à celle du temps abstrait, telles que la physique et l'astronomie l'employaient de façon de plus en plus précise grâce à l'horlogerie (1). Le temps de la physique, mesuré par les horloges, est une abstraction. Mesuré par le temps, le travail empruntait à son instrument de mesure un caractère essentiel, l'abstraction. L'utilisation du temps comme mesure générale du travail est donc inévitablement liée d'abord à la conception de celui-ci comme travail abstrait. Le chronométrage est devenu de nos jours un élément si connu et si essentiel de l'organisation du travail, son application a été poussée si loin dans le détail, qu'il paraît à peine nécessaire d'y insister. Tous les dénombrements directs du travail se réfèrent au temps; par exemple, la loi fixe la durée journalière ou hebdomadaire du travail dans les différentes industries, on décompte le travail « perdu » au cours des grèves en heures, l'extension de la journée de travail se mesure en « heures supplémentaires », etc... A l'intérieur de la journée de travail, l'étude des « temps élémentaires » est la base de l'établisse-

(1) L'horloge apparaît de plus en plus comme la *machine* essentielle inventée par les temps modernes, en liaison avec le développement des mesures astronomiques. Son rôle à cet égard a été bien mis en lumière par L. MUMFORD (*Technique et civilisation*, p. 26) : « Quand on pense au temps, non comme à une succession d'expériences, mais comme à une collection d'heures, minutes et secondes, on prend l'habitude de l'augmenter ou de l'épargner. Le temps prit le caractère d'un espace clos : il pouvait être divisé, rempli, il pouvait même être prolongé par l'invention des instruments économisant le travail. Le temps abstrait devint un nouveau « milieu », un nouveau cadre de l'existence. Il régla les fonctions organiques elles-mêmes. On mangeait non par faim, mais parce que la pendule le commandait... Une conscience généralisée du temps accompagna la diffusion de la pendule. » Marx avait déjà écrit à Engels, le 28 janvier 1863 que le mécanisme initial qui a permis la révolution industrielle est celui de l'horloge et du moulin à eau, c'est-à-dire les machines élémentaires qui permettent la production d'un *mouvement uniforme*.

ment de normes pour l'exécution des tâches: l'ouvrier doit se débrouiller avec les « temps » alloués, etc... Tout cela n'a plus besoin aujourd'hui d'être démontré, et toute sociologie du travail doit obligatoirement débiter par une étude du temps.

Cependant, les analyses courantes manipulent le temps de façon empirique, sans se préoccuper apparemment du cadre général auquel elles se rapportent. Dans toute entreprise, l'étude du temps que dure un processus partiel est considéré en lui-même: sa seule règle est la recherche du temps le plus court pour la production la plus élevée. L'étude des temps se détache ainsi de sa forme abstraite pour s'appliquer presque exclusivement à sa forme concrète, qualitative, sous forme de *rythme*. On pourrait dire que « l'organisation du travail » consiste en définitive à détacher le travailleur des conditions du travail « abstrait », social, pour le soumettre plus étroitement aux conditions concrètes du travail. C'est que le temps, comme mesure abstraite du travail, n'est pas élastique: une heure dure toujours une heure. Par contre, comme mesure concrète, comme rythme, le temps est élastique et peut donc être plus ou moins rempli.

On peut donc distinguer un « temps de travail » en dehors de sa simple spécification en intervalles chronologiques, sous plusieurs formes. La durée générale de la vie de travail est une de ces premières mesures. Elle varie selon les catégories de travailleurs et les types de travail, comme le montre la mortalité différentielle et l'analyse des courbes d'âges (1). A cette mesure générale s'ajoutent des mesures selon le rythme interne du temps total. Le rythme général du travail est réglé pour certaines pêches par les marées, pour le cultivateur par les saisons. Pour l'ouvrier, il est réglé beaucoup plus artificiellement en fonction de l'emploi des machines, du capital fixe; d'où la lutte des organisateurs du travail contre les temps morts, la « porosité » de la journée de travail; d'où aussi la différence de nature de la fatigue et de l'épuisement de l'organisme selon les types de travail (2):

(1) Cf. sur ces points : P. NAVILLE, *La Vie de Travail et ses problèmes*, Paris, 1954.

(2) Ces effets ont fait l'objet de multiples travaux. Nous citerons les indications données récemment par M. J. DARIC, *Villes et Campagnes*. Deuxième Semaine Sociologique, Paris, 1953, p. 417 et sqq.

on distingue la fatigue musculaire de la fatigue nerveuse, bien plus lente à s'effacer. Il y a donc des temps *concrets* qualitatifs, avec lesquels seul l'individu est en contact, et qui sont tout différents du temps abstrait, celui de la chronologie ordinaire. Cette dualité s'explique si l'on songe non plus à l'instrument de mesure, au critère, mais à *l'objet mesuré*. On dit que le temps est « la mesure du travail », qu'une quantité de travail est mesurée par une quantité de temps. Mais ce n'est là qu'une première approximation. Ce que l'intervalle de temps sert à mesurer, c'est en fait la dépense de force de travail de l'ouvrier, et non le travail lui-même. Pourtant, toutes les étapes du travail peuvent se mesurer. Mais les mesures dont elles relèvent ne sont pas identiques; ce sont toujours des descriptions particulières. Le « *faire* », l'opération, ne se mesure pas de la même manière que la *force* qui « *fait* », qui agit, et que le *produit* qui est le résultat, l'effet de cette force (1).

Ces distinctions ne sont pas facilement perceptibles, du point de vue de l'économie ou de la sociologie générales, bien qu'elles ressortent assez clairement des analyses empiriques de détail (2). Le produit du travail est assez facilement mesurable en unités finales du produit ou en prix,

(1) Aristote distinguait déjà, dans le cadre de l'économie esclavagiste, le producteur et le produit. « On appelle instrument, dit-il, ce qui opère l'effet, et propriété domestique ce qu'il produit. Le métier, par exemple, et le tour, outre l'exercice que nous procure leur usage, nous donnent encore de l'étoffe et des lits ; au lieu que l'étoffe et le lit qu'ils nous produisent se limitent à notre simple usage. Il y a aussi quelque différence entre « faire » et « agir » ; et comme tous deux ont besoin d'instruments, il doit y avoir entre leurs instruments la même différence. La vie consiste en usage, non en production. Le serviteur est le ministre de l'action ; on le nomme propriété de la maison, comme en faisant partie. » (*Politique*, p. 12.) Ce texte n'est d'ailleurs pas très clair. Ce qu'il faut comprendre c'est que tout instrument (outil ou esclave) agit et produit (fait). Comme opérateur, l'instrument « agit » en vue de l'usage par autrui ; mais il « fait » en même temps un produit, une propriété domestique. Le travail est donc à la fois une action et un produit, qui tous deux appartiennent au maître. Dans l'économie salariale moderne, la distinction est plus complète : l'opérateur (l'ouvrier) n'appartient pas à l'entrepreneur ; seul lui appartient l'action (l'usage de la force de travail) et le produit. C'est pourquoi c'est l'usage de la force de travail qui est le principal objet à mesurer.

(2) Proudhon avait distingué cette confusion du travail abstrait et du travail concret, mais sans parvenir à s'en dégager tout à fait : « La mesure du travail a été provisoirement prise du temps, écrivait-il en 1842.

encore que les estimations globales du revenu national aient montré que cette mesure est compliquée par l'entrée en compte des produits aux différents stades du processus de fabrication (matières premières, produits semi-finis, etc...). La dépense de force de travail, de son côté, n'est pas seulement mesurable en unités de temps, mais aussi en unités biologiques, caractéristiques de la pénibilité. Quant à l'opération elle-même, elle n'est mesurable que de façon plus complexe encore, car il faut se référer à la fois aux échelles de temps et de dépense physiologique, et aux descriptions cinétiques, dont la comparaison n'est pas aisée, puisqu'elle fait appel au facteur d'organisation proprement dit; les expériences de Taylor sont assez révélatrices à ce sujet. En somme la mesure du travail concret nécessite lui aussi une première échelle de grandeur, qui est additive, fournie par le temps, ou plutôt l'unité de temps. Mais le recours à des échelles intensives est aussi nécessaire, car dans l'unité de temps la dépense de force de travail peut être plus ou moins dense, intense, puisque son rythme et sa structure physiopsychologique varient. Le rythme lui-même, il est vrai, est une mesure de croissance et de décroissance des temps, mais cette mesure est alors en rapport direct avec la forme concrète de dépense de force de travail (1).

Si dans deux fonctions séparées toutes choses étaient égales, le talent, la diligence, le zèle, la bonne foi, la dépense de force physique et d'intelligence, on pourrait dire que dix heures de travail dans l'une payent dix heures de travail dans l'autre. Mais comme une semblable égalité ne se rencontre jamais, le temps, abstraction faite des différences industrielles, est une mesure arbitraire, un vrai lit de Procuste, sur lequel le travail mutilé ou distendu se révolte, où la liberté et l'égalité expirent.

« Toutefois, comme la société ne peut vivre sans ordre et sans échanges, on estime le travail ici à la journée, là au mois ou à l'année, ailleurs à la pièce, ce qui revient au même, puisque la moyenne de la production dans un temps donné est connue ; puis on tient compte des différences de spécialité en classant les fonctions en nobles et ignobles, savantes et grossières, libérales et serviles, publiques et privées, amovibles et inamovibles, etc... Le temps, pris pour mesure de travail est un mode artificiel de comparaison, dont l'usage suppose la détermination préalable de la spécialité industrielle, élément de la série politique... » *De la création de l'ordre dans l'humanité*, p. 324.

(1) Aristote, bien avant Proudhon ou Smith, avait eu l'intuition du rapport entre travail abstrait et concret lorsqu'il cherchait à déterminer le juste prix d'un objet, sa « valeur », le prix mutuel. Pour que deux choses puissent être échangées, il faut qu'elles soient comparables, et que la valeur ($\tau\iota\mu\acute{\eta}$, ici identique au prix, $\acute{\alpha}\xi\iota\alpha$) soit mesurée. La mon-

Le travail concret est donc la première forme sous laquelle se mesure le travail; mais même sous cette forme, en particulier dans l'agriculture (1), cette mesure est inséparable d'une mesure plus universelle, sociale, abstraite, fournie par le temps. Socialement, c'est celle-ci qui est fondamentale. Et c'est justement pour cette raison que les mesures immédiates du travail concret ne peuvent pas servir à elles seules de mesure générale du travail. Nous reviendrons au chapitre suivant sur cette question, mais il est nécessaire d'en bien marquer le sens dès à présent. Nous appelons mesures immédiates du travail concret, l'ensemble

naie, dont la valeur est fixée arbitrairement, servira de moyen terme. Mais elle doit exprimer un rapport de **proportionalité** entre travaux concrets. Si un architecte *a* offre sa maison *c* à un cordonnier *b* qui offre en échange ses chaussures *d*, on doit avoir :

$$\frac{a}{d} = \frac{b}{c}$$

C'est là un rapport d'utilité, puisqu'il s'agit d'un rapport croisé (diagonale, κατὰ διαμέτρον) entre objets et personnes. Chez les scolastiques, Albert le Grand confirmera ce rapport d'utilité, mais Thomas d'Aquin traduira : l'architecte doit recevoir autant de fois une paire de chaussures que le *travail* contenu dans la maison représente de fois le travail contenu dans une paire de chaussures. (Cité par A. CUVILLIER, *Manuel de sociologie*, T. II, p. 439.) Marx fait remarquer qu'Aristote ne pouvait faire intervenir directement le travail réservé aux esclaves, comme mesure de la comparabilité générale des activités et des produits, parce que l'égalité des hommes n'était pas reconnue. Mais à cela il faut ajouter l'idée qu'Aristote se fait du juste, de l'injuste, et de la mesure. (*Le Capital*, trad. Roy, 1948, T. I, p. 73..) Voyez ARISTOTE, *Ethique de Nicomaque*, trad. Voilquin, p. 221.

(1) Dans l'agriculture moderne, mécanisée, la quantité de travail est de plus en plus mesurée comme dans l'industrie. A titre d'exemple, nous citerons deux études récentes à ce sujet : B. POUILLAIN, *etc...* *Etude des temps et chronométrages en agriculture*. (Paris, Inst. d'organ. scientif. du travail en agric., 1946) et « Une enquête sur les temps de travail et les frais de production de la viticulture dans le Languedoc », *Etudes et Conjoncture*. Janv.-fév. 1953.

Encore récemment en Chine, un observateur notait la mesure de l'équivalence des travaux en force, et non en temps : « Ainsi une femme, si elle pouvait faire autant de travail qu'un homme, était comptée comme ouvrière à part entière et rétribuée en conséquence. Les vieillards et les enfants qui ne pouvaient pas travailler assez vite ou longtemps comptaient comme demi-ouvriers. Deux personnes valaient un mulet et une demi-personne valait un âne. » (J. BELDEN, *La Chine ébranle le monde*, Paris, 1951, p. 142).

Sous une forme beaucoup plus élaborée, les kolkhozes soviétiques comptabilisent aussi les travaux agricoles en « journées de travail », dont

de ce qu'on appelle aujourd'hui les mesures psycho-techniques ou psycho-physiologiques. Il est indiscutable que ces mesures, (portant sur les dépenses énergétiques, sur le métabolisme, sur la fatigue, sur les fonctions sensorielles, sur les rythmes du comportement, sur la morbidité, sur l'hygiène du travail, etc...) ont développé notre connaissance scientifique des formes de l'adaptation à des travaux variés. Elles ont servi dans certains cas à une adaptation plus satisfaisante au travail, et à des progrès méthodologiques dans l'apprentissage de certaines professions. D'autre part, elles ont en même temps servi à un ajustement plus serré et plus différencié des formes de rémunération, qui ont rarement été favorables au travailleur; c'est ce qui s'est traduit par la mesure corrélatrice du salaire et du rendement par rapport à une échelle de points propres à chaque type d'emploi. En fin de compte, ne s'attachant qu'au processus concrets du travail, ces mesures concernent surtout son aspect qualitatif, intensif, et ses variations à l'intérieur de mesures de temps plus générales, dont les fluctuations sont assez faibles. Pourtant, elles s'efforcent de ramener le qualitatif au quantitatif. Toutes les mesures « concrètes » peuvent se résumer sous le terme « d'ergologie », qui a été souvent employé pour parler de la forme générale du travail. Toutes les formes particulières de travail, ramenées à leur élément fondamental, pourraient être ainsi réduites à une dépense d'énergie, de force de travail. C'est l'unité d'énergie, mesurée d'une façon ou d'une autre, qui serait dans ce cas la mesure du travail « en général », la commune mesure de tous les travaux, et qui pourrait alors aussi servir de critère du travail abstrait, social.

Cette conception amène les remarques suivantes. D'abord, l'étude du travail comme « forme de dépense d'énergie » a montré que cette forme variait tellement qu'il était difficile de lui trouver une unité de base générale; de sorte que la comparabilité des travaux et par suite de la valeur des produits, est rendue d'autant plus vague que l'analyse a été

la durée varie en fonction du travail fourni (*trudodni*). La définition officielle du *trudoden* est « la quantité de travail que le kolkhozien doit fournir pendant une journée de travail ordinaire » : ce n'est pas le temps qui mesure le travail, c'est le travail qui mesure le temps, lequel servira de base à la rémunération. C'est ainsi qu'un travailleur kolkhozien peut fournir plus de « journées de travail » dans l'année qu'il y a de jours dans cette année.

poussée plus loin. Le recours aux distributions statistiques pallie en partie à cet effet, mais sans pouvoir l'écartier entièrement. (Par exemple, les conditions de la dépense d'énergie du péon dans un rancho argentin, et celle du professionnel dans une usine métallurgique de la région parisienne sont tellement hétérogènes que leur substance commune est difficilement saisissable). Le temps, au contraire, est une mesure universelle; mais, à l'inverse, sa seule mesure chronologique ne permet pas de préciser la façon dont ce temps est rempli. D'autre part, il est pourtant évident que tous les travaux, qui sont immédiatement une dépense d'énergie, ont quelque chose de commun en tant que tels. C'est en ce sens que Marx parle du travail abstrait comme travail « homogène », ou « simple ». N'importe quel travail peut être réduit à une forme élémentaire de dépense d'énergie, *unskilled labour* selon la terminologie anglaise du XVIII^e siècle qui est toujours en usage. C'est cette idée qui a conduit à considérer le travail du « manœuvre » comme type de base du travail, à partir duquel tous les autres peuvent être acquis et développés, et par suite, hiérarchisés, du point de vue de la mesure du rendement et de la rémunération; le travail du manœuvre sert ainsi à déterminer un salaire minimum pour un travail minimum. La tendance de l'industrie moderne à réduire tous les travaux à des opérations simples, qui supposent des formes standardisées de dépense d'énergie, a été constatée depuis longtemps. C'est elle qui entraîne ce que Marx appelle « la mobilité en tout sens de l'ouvrier », l'interchangeabilité de tous les emplois et de tous les postes de travail. De ce point de vue, on peut dire en effet que la réduction de tous les travaux concrets à leur valeur commune comme dépense simple d'énergie devient une forme du travail social, abstrait: la preuve en est que les estimations globales des ressources en main-d'œuvre se font de nos jours, grâce au dénombrement périodique de plus en plus détaillé et précis, en volume de capacité de travail brut.

Cependant, cette tendance à l'uniformisation des formes de travail va de pair avec la tendance contraire, qui a surtout des causes technologiques et sociales, à la spécialisation, à la diversification des emplois, à une division de plus en plus ramifiée et même cristallisée du travail social (1).

(1) Il y a toute une inertie psychologique et sociale qui s'oppose à la mobilité ou interchangeabilité.

Ces deux tendances s'impliquent mutuellement, et c'est précisément pour cela qu'une conception plus large du travail abstrait est indispensable. C'est le temps qui reste le fondement de cette conception. Autrement dit, la société dispose d'une masse donnée de temps de travail et de force de travail, concrétisées en *quanta* qui sont entre eux dans un certain rapport de proportionnalité. En tant que masse en activité, le travail « abstrait » peut être conçu comme substance énergétique commune à tous les travaux. En tant que masse potentielle, il doit être conçu comme temps disponible, mesurable en unités homogènes. Mais dans un cas comme dans l'autre, il ne peut être considéré sous sa forme abstraite, sociale, qu'en fonction de ses formes concrètes (1).

Il y a lieu de faire ici une remarque supplémentaire. Comme « abstraction », le travail est un ensemble, une « totalité ». Cet ensemble, nous l'avons dit, peut être considéré comme masse, comme somme, comme distribution (moyennes). Mais de toute façon, il a des limites; ce n'est pas un « concept », ni un infini, mais une catégorie qui se rapprocherait plutôt d'un « être mathématique ». Sans doute, lorsqu'on parle de « travail en général », et que l'on dit d'une activité particulière qu'elle est simplement « du travail », il semble que l'on vise une simple notion, c'est-à-dire justement un concept auquel le critère de limite ne

(1) Certains commentateurs ont soutenu que le travail abstrait créant la valeur d'échange, était sans rapport avec sa valeur concrète, utile, sauf « accidentellement » ; seul le travail abstrait, social, relèverait d'une mesure de grandeur. Marx s'est toujours élevé contre cette conception, qui fut celle de Hilferding. Dans un de ses derniers écrits consacrés à la critique d'Adolphe Wagner, qui lui reprochait d'avoir négligé la valeur d'usage et le travail concret, il souligne au contraire : « le *vir obscurus* n'a pas vu que déjà dans l'analyse de la marchandise, on n'en reste pas chez moi aux deux formes sous lesquelles elle se présente, mais qu'on continue immédiatement, en disant : que dans cette dualité de la marchandise, se reflète le *caractère double du travail*, dont elle est le produit, à savoir : le *travail utile*, c'est-à-dire les modes concrets des travaux qui créent des valeurs d'usage, et le *travail abstrait*, le *travail comme dépense de la force de travail*, peu importe de quelle façon « utile » elle est dépensée... ensuite, que dans le développement de la *forme-valeur de la marchandise*, et en dernière instance de sa forme-argent, donc de l'*argent*, la *valeur* d'une marchandise s'exprime dans la valeur d'usage, c'est-à-dire dans la forme naturelle de l'autre marchandise ; enfin, que la plus-value elle-même se déduit d'une *valeur d'usage* « spécifique » de la *force de travail*, appartenant exclusivement à celle-ci, etc... ; et que

s'applique pas. Cependant, il serait erroné de l'envisager ainsi, d'une façon quelque peu philosophique. La conception de Marx est différente parce que « général » signifie toujours chez lui social: la catégorie n'est une abstraction vraie que parce qu'elle est enrichie par le réel, qui est ici le social. Or, socialement et humainement, le travail social a une limite, qui est la totalité de la vie de travail d'un individu, avec ses subdivisions; si l'on prend la journée comme intervalle de temps, cela signifie que personne ne peut travailler plus de 24 heures par jour (1). Il résulte de là que le travail social, même pris dans sa totalité, est toujours mesurable. Le travail abstrait est ainsi à la fois la catégorie du travail, et la réalité sociale du travail.

Si nous considérons maintenant le travail comme forme de dépense d'énergie, comme masse sociale de capacité de travail, nous constatons qu'il a aussi une limite, mais celle-ci est malaisément assignable. La multiplication du nombre de la population valide et apte par 24 donne le nombre théorique maximum d'heures de travail disponible par jour. Mais comment faire cette opération pour la capacité de travail? Celle-ci a évidemment une limite supérieure: on ne saurait exiger d'un individu un effort qui dépasse un certain degré. Mais c'est une limite très variable, qui comprend comme dit Marx, un élément « moral ». Par contre, sa limite inférieure est aussi facile à déterminer que pour le temps: c'est l'absence d'effort. Envisagées dans leurs limites, les deux formes générales du travail sont donc très différentes. Mais comme elles sont liées, et dépendent l'une de l'autre, il en résulte que l'élasticité de la capacité de travail conditionne elle-même la limite de la durée du travail. En effet, nous faisons l'hypothèse d'une journée de travail de 24 heures. Mais celle-ci ne peut être que théorique. En fait, elle est inconcevable, car la dépense de force de travail suppose l'acquisition, la récupération ou l'entretien de cette force

par conséquent la valeur d'usage joue un rôle tout autrement important que dans l'ancienne économie, mais qu'elle n'est jamais, *nota bene* prise en considération, que là où une telle considération ressort de l'analyse d'une formation économique donnée, et non d'une ratiocination sur les termes ou les notions « valeur d'usage » et « valeur ». (Les mots soulignés le sont par Marx. *Notes marginales pour le Traité d'économie politique de A. Wagner* (1882), in *Le Capital*, trad. Roy, Paris, 1950, T. III. p. 248.)

(1) Nous n'envisageons pas ici le travail dans la suite des générations. De toute façon celle-ci n'est pas infinie, mais indéfinie.

ou capacité, qui prennent eux-mêmes du temps (sans compter l'oisiveté pure et bienfaisante). Il y a donc une partie de la journée qui n'est pas consacrée au travail, ni même à l'état de veille. Le travail social total, comme travail abstrait, est donc lui-même enfermé dans certaines limites oscillantes, qui sont pratiquement déterminées par les fluctuations de la durée journalière, ou hebdomadaire du travail (1). Encore une fois, travail concret et abstrait sont inséparables, et il n'existe aucune organisation sociale qui puisse faire disparaître cette dualité d'aspects, sauf à faire disparaître « le travail » lui-même. Dans le régime échangiste du capitalisme privé, leurs rapports sont marqués et travestis dans l'objet marchandise. Dans l'économie primitive, ils sont presque totalement confondus. Dans l'économie socialiste d'Etat, ils sont cristallisés par la planification.

4. *Dialectique des formes du travail.*

J'ai parlé de la relation dialectique abstrait/concret comme d'une dualité, d'une distinction, d'une différence, d'une opposition, d'une polarité. Il va de soi que tous ces termes ne doivent pas être confondus. Ce sont tout au plus des équivalents. Mais quel que soit le terme utilisé, il est évident qu'il doit être explicité méthodologiquement de façon plus précise. C'est ce que nous avons fait en exposant la forme spécifique de circulation entre l'abstrait et le concret par rapport au travail. Il est difficile de la qualifier d'un mot, et celui d'opposition convient en définitive moins que tout autre. Comme nous l'avons vu, il s'agit en définitive, selon les termes de Marx, de la relation entre « la représentation scientifique et le mouvement réel ». C'est donc une forme spécifique de relation qui n'est pas applicable à tous les rapports dialectiques. Comme nous le verrons, les rapports entre travail et surtravail, travail simple et complexe, etc... doivent être encore définis autrement. Nous avons là un exemple typique du besoin de *diversifier les formes de liaison dialectique en fonction des processus*

(1) Nous n'examinerons pas ici comment se déterminent ces limites. Elles résultent : 1) de la nécessité de payer au salarié un minimum qui permette son entretien : 2) des fluctuations de l'offre et de la demande (et des conflits que ceux-ci entraînent). L'opinion de Marx sur ces points était faite bien avant que ses idées sur le travail abstrait et le travail concret fussent tout à fait claires.

concrets. Comme nous le verrons aussi, seul le rapport du travail au non-travail peut être considéré de part en part comme une opposition, une tension extrême, et peut-être un déchirement (1).

(1) Nous avons souligné cette exigence d'une diversification de la méthodologie dialectique dans des travaux antérieurs, en particulier *Psychologie, Marxisme, Matérialisme* (1^{re} éd., 1946, cf. 2^e éd. 1948, en particulier l'Introduction et p. 171-223) et Introduction générale à la *Dialectique de la Nature* de F. Engels (1950). Nous avons indiqué à cette occasion que la substitution du terme *dialogique* à celui de dialectique serait peut-être avantageuse. Il va de soi que pour moi, l'analyse dialectique (ou dialogique), telle qu'elle découle d'un examen des processus spécifiques étudiés, n'est nullement assimilable à la dialectique des *distincts* de Croce, qui suppose l'hétérogénéité radicale des processus, et qu'elle a un caractère objectif. En restreignant la portée des structures dialectiques au subjectif et à l'humain, on irait au-devant de graves mécomptes, d'ailleurs longuement exposés dans les polémiques de Marx examinées dans la première partie de ce travail. Nous demanderons ici au lecteur de méditer comme il le mérite l'épisode suivant : « Le procureur traversa la pièce et se tint debout dans un coin, puis il désigna la chaise et dit : — Vous voyez, tout est relatif et dépend de l'angle sous lequel on le regarde. Par exemple, quand je regarde votre chaise, je lui vois en ce moment quatre pieds. Mais maintenant — il pencha légèrement la tête — je n'en vois plus que trois. Comprenez-vous ? — Je comprends, d'après votre exemple, qu'il est possible de ne pas voir, mais qu'en réalité la chaise a bien quatre pieds, indépendamment de l'angle sous lequel on la regarde... » (A. ECKART, *Echappé de Russie*, 1949, p. 229.)

CHAPITRE XII

TRAVAIL ET FORCE DE TRAVAIL

1. *Distinction entre l'opérateur et l'opération.*

La séparation du travail abstrait et du travail concret a déjà introduit une nouvelle distinction entre travail et force de travail (*Arbeit* et *Arbeitskraft*), qui est d'un autre type. Marx la considérait aussi comme ayant une importance centrale, puisque sans elle la théorie de la valeur (et par conséquent aussi de la survaleur) manque de base. Comme nous l'avons vu, le caractère précis de cette distinction mit longtemps à s'imposer à l'esprit de Marx. Que le travail fût la manifestation d'une certaine capacité de travailler, la mise en œuvre d'une certaine force de travail, c'était là une évidence première pour tout économiste ou tout anthropologue, et une expérience élémentaire pour tout travailleur. C'est même là un fait si évident qu'on n'éprouve pas toujours le besoin de l'examiner plus avant : il s'impose comme une donnée des formes les plus simples, naturelles, de la vie sociale. Le primitif aux techniques les moins évoluées ne travaille que s'il en a le minimum de capacités et de force ; il suffit aussi de voir grandir l'enfant pour le voir acquérir les moyens matériels qui feront plus tard de lui un participant de la vie active, productive.

Pourtant, cette vérité générale est loin de suffire à fonder une sociologie. Elle n'apprend rien sur la répartition des capacités et la division du travail qui la motive, sur leur caractère social, sur leur transmission, sur les variations de ces capacités, ni sur leur mesure. Une analyse est nécessaire, et celle-ci fut au moins tentée par les premiers philosophes qui s'occupèrent de la nature de l'homme. Bien entendu, cette analyse devait elle-même refléter certains rapports sociaux contemporains. Nous avons vu que Hegel (à la suite d'ailleurs des économistes anglais), distinguait fort bien entre le travail et le travailleur considéré comme capacité de travail, celui-ci pouvant aliéner cette capacité, mais non

la personne dont elle est la propriété : ce rapport est caractéristique du salariat. Mais si l'on remonte beaucoup plus haut, on retrouve déjà cette distinction. Platon l'a faite, mais comme il raisonne dans le régime de l'esclavage, il considère la force de travail comme une capacité corporelle liée à l'aliénation de la totalité de la personne du travailleur, de l'esclave ; il détermine cependant déjà le salaire comme prix de la force du travail (1). Dans l'Antiquité, et en général dans le régime esclavagiste, la force de travail est inséparable de la personne totale du travailleur : l'instrument et l'œuvre, l'opérateur et l'opération se confondent, le maître dispose à la fois de la force de travail et du travail lui-même. Hobbes reprit cette analyse, mais y imprima la marque du capitalisme naissant dans la société féodale anglaise. Dans *Léviathan*, il détermine la valeur de l'homme comme prix de la force, de sa puissance. Marx l'a plusieurs fois cité comme l'initiateur de cette distinction capitale, qui ne fut pas clairement perçue plus tard par les économistes classiques ; ceux-ci confondent en effet sous le terme de *labour*, à la fois le travail, l'opération, et la force de travail, confusion héritée des conditions du servage puis de l'organisation corporative (2). De nos jours, la force de travail est deve-

(1) « Il y a des gens, écrit Platon, qui, pour ce qui est de l'intelligence, ne valent guère qu'on les fréquente, mais dont la force physique convient aux tâches pénibles. Comme c'est de cette force qu'ils veulent l'utilisation et qu'il appellent salaire le prix dont cela se paie, on les a, je le crois bien, nommé des salariés. » (*La République*, Livre II. *Œuvres*, trad. L. Robin, T. I, p. 918.) La condition de l'esclave n'est d'ailleurs pas pour les Grecs une aliénation au sens hégélien. Elle est purement privative. L'esclave est en dehors de la cité des hommes libres, bien qu'il puisse lui-même y accéder.

(2) Marx cite Hobbes dans sa polémique contre Weston (*Salaires, Prix et Profits*, Paris, 1931, p. 120) et dans *Le Capital* (Paris, 1948, T. I, p. 173). Le texte de Hobbes est le suivant : « The Value, or Worth of a man, is as of all other things, his price, that is to say, so much as would be given for the use of his Power : and therefore is not absolute... And as in other things, so in men, not the seller, but the buyer determines the Price. For let a man (as most men do) rate themselves at the highest value they can ; yet their true value is no more than it is esteemed by others ». (*Léviathan*, ch. 10.) A. Anthony traduit : « La valeur de quelqu'un est, comme la valeur de toutes les autres choses, son Prix, c'est-à-dire ce par quoi l'on achèterait l'usage de sa Puissance... Il s'ensuit que la valeur de quelqu'un n'est pas absolue... Et il en est des hommes comme des autres choses, ce n'est pas le vendeur, mais bien l'acheteur qui en détermine le prix. Un homme (et la plupart sont dans ce cas) s'estime lui-même à la plus haute valeur possible ; cependant sa vraie valeur ne saurait être supérieure à celle que fixe l'estimation d'autrui. » (T. HOBBS,

nue l'objet de mesures excessivement précises et détaillées, et aucun industriel ni aucun ouvrier ne la confond dans ses calculs avec le travail lui-même, bien que tous deux soient en rapports étroits.

Il importe de comprendre comment Marx a été amené à donner à cette distinction une signification centrale. L'histoire et la catégorie s'éclairent ici mutuellement. Jusque vers 1850, nous l'avons vu, Marx parle indistinctement du travail et de la force de travail. Comme tous les économistes, il n'ignore pas que le travail est la mise en œuvre de certaines capacités, d'une certaine énergie, mais l'emploi d'une notion générale pour désigner cet ensemble suffisait. Dans la polémique contre Stirner et Proudhon, la distinction ne jouait aucun rôle; les traits les plus généraux de sa critique de l'économie politique, c'est-à-dire des conditions sociales de la production capitaliste, étaient déjà esquissés dans leurs grandes lignes avant qu'il fût amené à leur donner une forme rigoureuse. Pourquoi cette distinction s'imposa-t-elle donc en définitive ?

2. Salaire, opération et produit.

Il y a à cela plusieurs raisons. Les unes tiennent à la structure logique de la détermination du salaire, et les autres proviennent des progrès de la technologie et de la physiologie. Marx, prolongeant les réflexions de Petty et de Ricardo, et inspiré par les analyses des socialistes français, considère que la valeur du produit est déterminée par le temps de travail socialement nécessaire. Ce produit deviendra marchandise dans le circuit commercial. Mais sa production a été précédée d'un autre acte d'échange, celui qui a lieu entre le possesseur des moyens de production (l'entre-

Leviathan, T. I, Paris, 1921, p. 133). Il faut remarquer que Hobbes ne vise pas spécialement la *force du travailleur* au sens physique, mais plutôt la puissance. Voici sa définition : « La puissance de quelqu'un (en prenant le mot au sens universel) consiste en ses moyens actuels de parvenir à quelque bien apparent futur ». La puissance peut être naturelle : ce sont alors les capacités innées (ou facultés du corps ou de l'esprit : force (*strength*), beauté, prudence, habileté, éloquence, etc...). Elle peut être instrumentale, ou acquise (richesse, bonne réputation, amis, etc.). Réunies, les puissances sont celles de l'État. Il ne faut donc pas confondre cette puissance avec la force de travail proprement dite, mais Marx a eu raison de noter que Hobbes introduisait une séparation importante entre le travail et la puissance (en quoi d'ailleurs il exprime aussi la vieille polarité aristotélicienne de la puissance et de l'acte).

preneur capitaliste) et l'ouvrier qui loue ses services. Que l'ouvrier doive louer ses bras — puisqu'il est personne libre — pour que l'acte de production ait lieu, c'était un fait. Ce fait était la raison de luttes ardentes et déjà anciennes relatives au salaire, c'est-à-dire au prix que l'entrepreneur devait payer pour l'usage de ces bras. Qu'est-ce qui détermine, sinon les oscillations, du moins la valeur moyenne, ou le minimum de ce prix? Les employeurs le savaient bien avant que les économistes l'aient précisé: le critère, c'est le minimum de « ce qu'il faut pour vivre » — ou plutôt pour travailler. L'équivalence du salaire, (que ce fût en nature ou en argent) et de ce qu'il faut pour travailler, c'est-à-dire de la force de travail, s'établit ainsi assez naturellement. Mais une grandeur doit correspondre à une grandeur: si le salaire est quantité, la force de travail doit l'être aussi. Cependant, à l'ouvrier, le salaire apparaît d'abord comme le prix de son « travail », car ce qu'il mesure immédiatement, par le temps, c'est *l'opération* au cours de laquelle il fabrique l'objet; ce qu'il conteste d'abord dans le salaire, c'est sa « justice » par rapport à la forme de son opération, et non par rapport aux exigences de l'entretien de sa force de travail. L'efficacité de cette force est extrêmement variable, d'un individu à l'autre, et selon le moment chez le même individu: aussi ne sert-elle pas d'appréciation intuitive de la force de travail, surtout dans l'industrie moderne où les postes de travail diffèrent beaucoup entre eux qualitativement. Par contre, le temps total journalier du travail et son rythme sont plus intuitivement sentis comme la mesure du « travail » et de son prix, et il est naturel que les revendications ouvrières se soient d'abord attaquées aux « temps » et au « travail » (1). Dans sa polémique contre Proudhon, en 1847, Marx se place encore sur ce terrain. Cependant, si la force de travail pouvait être mesurée monétairement par

(1) La mesure du travail par le temps peut ainsi pallier à celle de l'énergie, car il existe une proportionnalité entre eux. « Le travail de l'organisme n'est pas facilement mesurable avec précision. Mais d'une part nous savons que, toutes choses égales d'ailleurs, il est proportionnel au temps: il se passe, dans chaque organisme fonctionnant dans les mêmes conditions, le double de réactions chimiques en deux heures de travail qu'en une heure. D'autre part, s'il se peut que le travail dépensé par l'organisme varie de grandeur quand l'homme est employé à des occupations différentes... (cette grandeur n'est) par très différente sans doute, si on en juge par la fatigue qui se produit également (dans divers cas). Il en résulte que le travail d'un homme est probablement à peu près

le salaire, c'est qu'elle était aussi dans un autre rapport de grandeur avec le produit de son travail, la marchandise. En effet, l'acheteur de la force de travail, le propriétaire des instruments de travail, vend la marchandise un certain prix; s'il veut faire un profit, il faut que ce prix dépasse le coût de production d'une marge suffisante. On a donc deux marchandises en présence: l'une, la force de travail, que l'entrepreneur achète à l'ouvrier, et qu'il paye d'un salaire; l'autre, qui est le produit de ce travail, un objet façonné, manufacturé. S'il apparaît un profit, un surplus, il faut nécessairement que ces deux marchandises n'aient jamais une valeur équivalente. Même sans profit proprement dit, l'équivalence est impossible, car il faut que l'entrepreneur tire au moins de quoi amortir, entretenir l'outillage, etc... La relation d'inéquivalence entre les deux marchandises en question provient de leur hétérogénéité naturelle, et des conditions sociales dans lesquelles elles sont produites. Apparemment, le premier acte d'échange a lieu entre le travail et le produit: l'entrepreneur paye le travail avec un salaire; mais que donne réellement l'ouvrier? Il ne remet pas entre les mains de l'entrepreneur « du travail »; il lui remet un produit qu'il a travaillé. Le travail, l'opération, a transmis quelque chose aux matières qui ont été travaillées; entre le travail et le produit, ce n'est pas un rapport abstrait, une relation théorique, qui s'est établie. Il s'est établi un rapport concret, qui n'est autre qu'une transformation d'énergie, de force. L'ouvrier, au cours de son travail, dépense des forces et utilise des capacités, et celles-ci se retrouvent en partie, métamorphosées, dans l'objet produit. Replacé dans son cadre naturel simple, le rapport entre travail et produit est un rapport entre énergie et produit, c'est-à-dire rapport producteur de valeur. Il va de soi que la métamorphose ainsi opérée n'est pas de même nature que celle qui se produit dans des systèmes physiques et physiologiques purs; le processus est plus complexe, mais c'est un processus unique et continu. Ce qu'il faut donc mesurer, en définitive, pour expliquer la source du profit (la plus value) et la grandeur du salaire, ce n'est pas « le travail », c'est la force de travail.

proportionnel à la durée durant laquelle ce travail a lieu, quelle que soit la nature de celui-ci. L'heure de travail d'un ouvrier moyen travaillant avec une intensité moyenne peut donc être considérée, en attendant des modes de mesure plus précis, comme l'unité de mesure de la quantité de travail. » (R. LOUZON, *L'économie Capitaliste*, 2^e éd., 1935, p. 26.)

Il est certain que les multiples enquêtes qui virent le jour dans la première moitié du XIX^e siècle sur le travail ouvrier, ainsi que les écrits des socialistes (pas toujours des ouvriers), avaient aussi poussé Marx dans cette voie. L'étude des conditions du travail industriel, du « paupérisme », du chômage, etc... s'attache d'abord aux effets qu'ils entraînaient sur le corps humain, sur son épuisement, sur la fatigue, les maladies, la mortalité dont ils sont la cause. On reconnut ces néfastes effets avant même d'étudier soigneusement la technologie et l'adaptation de l'être humain à ces nouveaux êtres mécaniques et aux ateliers où ils étaient mis en œuvre. Ce n'est pas l'opération qui attirait d'abord l'attention, mais l'épuisement qui lui est corrélatif. Ce ne sont pas seulement des socialistes ou des philanthropes, qui s'intéressèrent aux effets du travail dans l'individu, mais aussi des médecins, puis des physiologistes. Ils commencèrent à établir des mesures du « travail humain », pour des raisons d'hygiène, législatives, de recrutement, d'organisation du travail, etc... Ils étudièrent les effets différentiels du travail sur les enfants, les femmes, les vieux. Peu à peu, leurs études se concentrèrent sur l'organisme comme force de travail, comme « moteur vivant » selon la formule employée plus tard. Les progrès de la thermodynamique d'un côté, de la physiologie et de la chimie organique de l'autre, imposaient de plus en plus un rapprochement entre les machines de fer et la machine humaine, et ce rapprochement fut scientifiquement fructueux (1). Il montre que la sociologie du travail était inséparable d'une étude des fonctions organiques naturelles de l'homme, en vérifiant sur ce point la pensée de Comte.

3. *La mesure de la force de travail.*

La mesure de la force de travail elle-même posait de multiples problèmes, à peine abordés durant la vie de Marx et encore loin d'être tout à fait résolus. Le risque existait en effet d'identifier de trop près la force de travail humaine et la puissance mécanique telle que la définit la physique.

(1) Cabanis fut l'un des premiers, avec Lavoisier, à poser la question en termes développés. Il faut lire dans les *Rapports du physique et du moral de l'homme* (2^e éd., 1805, T. II) le passage où il étudie les effets physiologiques du travail. La différence la plus importante entre les divers travaux, dit-il, « est celle qui se tire du degré de force nécessaire pour chacun d'eux » (p. 145).

Cette identification apparut telle à certains savants comme un idéal, qui permit des mesures exactes, et dans l'enthousiasme des premiers travaux on alla trop loin. De nombreux psycho-physiciens et physiologistes se tiennent encore trop étroitement à cette analogie. Marx, pour sa part, avait défini la force de travail, comme « un ensemble de substances naturelles transformées en organisme humain » ; cet organisme, à son tour, produit du travail, façonne l'objet, de sorte que la « création de valeur est transformation de force de travail en travail » (1). Nous avons plusieurs fois employé côte à côte les expressions de force et de capacité de travail. Ce dernier terme convient mieux, en effet, et il désigne ce que Marx entend par force. Cette force n'est pas une entéléchie, pas plus que celle qui régna longtemps en physique. C'est tout simplement l'ensemble des capacités corporelles d'un individu d'un âge, d'un sexe et d'une région donnés. Celles-ci comprennent aussi bien des grandeurs biométriques de tous ordres, depuis les données anthropométriques comme le poids, la taille, la forme du squelette et du revêtement musculaire, jusqu'aux données du fonctionnement des divers organes, (en particulier les muscles), du chimisme interne, et du comportement affectif et intellectuel. L'ensemble constitue une capacité variable, en elle-même et en fonction du travail à accomplir. De plus, le déploiement de cette capacité n'est vraiment effectif que dans des groupes plus ou moins nombreux et plus ou moins

(1) *Le Capital*, trad. Roy, 1948, T. I, p. 213. G. Sorel, comme beaucoup d'autres critiques, estime que les connaissances de Marx en physiologie étaient insuffisantes : « En écrivant un si grand nombre de pages sur les maux causés par l'excès de travail imposé aux ouvriers, il n'avait pas éprouvé le désir de posséder des notions générales sur la physiologie moderne. » (Préface de Art. LABRIOLA, *K. Marx*, p. XIX). Il cite à ce propos *Le Capital*, où Marx écrit : « Un travail continu et uniforme finit par affaiblir l'essor et la tension des esprits animaux (die Spann und Schwungkraft der Lebensgeister) qui trouvent délassément et charme au changement d'activité. » La remarque de Sorel est irrecevable. Marx a au contraire suivi d'aussi près que possible les découvertes en physiologie, mais à l'époque de Bichat, et même de Claude Bernard, bien des choses restaient obscures, notamment en physiologie nerveuse. Le terme de *Lebensgeister* n'est guère moins inapproprié que bien des locutions plus récentes (influx nerveux, force musculaire, sans parler du psychisme, etc... que l'on trouve encore dans tous les manuels). L'important, c'est que Marx a défini la « force de travail » comme une quantité, dont il a recherché les variations de grandeur en fonction d'une série d'autres paramètres. Les progrès récents de la physiologie, et plus encore de la biochimie et de l'endocrinologie confirment ses vues au lieu de les infirmer.

dispersés, c'est-à-dire dans des ensembles sociaux plus ou moins denses et diversements ramifiés. Cette conception est toute différente de celle de « l'ergologie » étroite, qui ramène la force de l'organisme humain à la puissance d'une machine isolée. Il s'en faut d'ailleurs que l'analogie soit dépourvue de tout sens, et les études comparées du rendement des machines et des organismes, du travail fourni, etc... ont servi à mieux connaître les conditions concrètes de l'effort ouvrier (1). Mais la force humaine n'est pas identifiable à la force mécanique; pas seulement la force humaine, mais l'énergie telle qu'elle se manifeste dans la nature organique, dans les organismes vivants. Si le terme de force continue à être employé en physique, c'est comme un pis aller, et parce que le calcul a permis d'écartier toute équivoque à son sujet. En biologie, l'équivoque est plus dangereuse parce que les méthodes de mesure sont beaucoup plus variées et variables. Et lorsqu'il s'agit de l'organisme des vertébrés supérieurs, et surtout de l'homme social, le terme de force conduit presque inévitablement à des erreurs comme l'assimilation du travail humain à celui d'une machine « inerte ». C'est pourquoi l'expression de *capacité*, qui englobe les éléments plus proprement relatifs à l'énergie, est préférable à celui de force en relation avec le travail.

Marx et Engels n'ignoraient pas ces difficultés, que l'analyse psycho-physiologique moderne du travail a pleinement mises en valeur. Vers 1880, Engels eut l'occasion de les souligner dans ses notes sur la *Dialectique de la nature*. « Dans la nature organique, y écrit-il, la catégorie force [est] parfaitement insuffisante, et pourtant toujours employée. On peut, il est vrai, désigner l'action des muscles par force musculaire, et même la mesurer, à cause de son effet mécanique; on peut même appliquer la notion de force à d'autres fonctions mesurables, par exemple la capacité digestive de divers estomacs, mais on aboutit rapidement à l'absurde (par ex. force nerveuse); en tout cas, il ne peut être question ici de forces que dans un sens très restreint et figuré (la locution

(1) Marx lui-même s'est servi de cette analogie, par exemple à propos de la « reproduction » de l'organisme. Le 5 mars 1858, il écrit à Engels : « A propos de la reproduction de la machinerie, par opposition au capital circulant, on pense involontairement aux théories de Moleschott qui ne tient pas suffisamment compte du temps nécessaire à la reproduction du squelette osseux, ou qui plutôt, à l'instar des économistes, se contente du temps moyen de rotation du corps humain. » *Corresp.*, T. V, Paris, 1932, p. 204.

courante, reprendre des forces). Mais à force d'abus on est allé jusqu'à parler d'une force vitale. Si l'on veut dire par là que dans le corps organique la forme du mouvement est différente de la forme mécanique, physique, chimique, et les contient toutes en les dépassant, alors c'est une expression très vague, surtout du fait que la force — qui suppose transfert de mouvement — apparaît ici comme quelque chose qui est insufflé de l'extérieur à l'organisme, qui ne lui est pas inhérent, pas inséparable de lui, raison pour laquelle la force vitale fut le dernier refuge de tous les super-naturalistes » (1).

Et plus loin: « L'idée de force nous vient tout naturellement parce que nous disposons dans notre propre corps des moyens propres à transmettre du mouvement, moyens qui peuvent jusqu'à un certain point être mis en action par notre volonté, notamment les muscles des bras, qui nous permet d'obtenir des changements mécaniques de lieu, des mouvements d'autres corps, de soulever, porter, jeter, battre, etc... et, par suite, certains effets utiles [sont produits]. Ici, le mouvement semble *produit* et non transmis, ce qui donne à penser que la force peut en général *produire du mouvement*. C'est seulement maintenant qu'on a démontré physiologiquement que la force musculaire, elle aussi, est une simple transmission » (2). On remarquera que Engels met ici l'accent sur le fait que l'énergie corporelle n'est pas directement *productrice* de mouvement. Elle n'est qu'une *transformation*, une transmission d'énergie. Le potentiel énergétique du corps est accumulé avant d'être libéré, dépensé, transformé. N'importe quel manuel de physiologie fournit aujourd'hui une série de données précises à ce sujet. Le corps comme lieu d'échanges (métabolisme) a été bien exploré. Ces échanges se font sur plusieurs plans; comme rapports directs avec la nature et comme exercice d'un travail. L'organisation emprunte au milieu extérieur les éléments qu'il transforme et libère sous toutes sortes de formes (chaleur, énergie, travail). Le système nerveux et les muscles sont les principaux instruments de cette libération. Dans ces conditions, l'alimentation du travailleur, les conditions d'hygiène et climatiques de son travail, son éducation, jouent un rôle déterminant dans ses capacités. *L'output* est en relations quantitatives avec *l'input*, selon la terminologie économique qui peut

(1) *Dialectique de la Nature*, Paris, 1950, p. 257.

(2) *Ibid.*, p. 258.

s'appliquer ici. La « force de travail » est donc en rapport avec la quantité et la qualité de tout ce qui est nécessaire à l'organisme pour fournir le travail exigé. Ces grandeurs variables, passent par un minimum, qui détermine finalement un salaire minimum. Tel est l'enchaînement, aujourd'hui élucidé quantitativement avec une précision croissante, qui a conduit à chercher la détermination pratique du salaire, non plus dans le prix du « travail », mais dans celui de la force ou capacité de travail. C'est un point aujourd'hui reconnu par les employés comme par les employeurs (privés ou étatiques) (1).

Il ne faut pas conclure de là que c'est la quantité de force de travail dépensée qui détermine directement *la valeur* des produits (la valeur économique d'échange) ni leur prix, et encore moins la grandeur de la plus-value produite par le travail. Cette valeur est déterminée par des paramètres qui impliquent l'ensemble des rapports sociaux. On ne peut donc écrire une équation : énergie humaine acquise et dépensée = valeur des produits, contrairement à ce que croient certains analystes (2).

(1) Des théoriciens ont très souvent objecté l'impossibilité de mesurer la dépense d'énergie, l'effort et la fatigue ; il serait donc aussi impossible d'en faire la somme ou la moyenne, c'est-à-dire une grandeur sociale. Les innombrables travaux scientifiques réalisés dans ce domaine depuis Galilée et Lavoisier, peuvent servir de réponse. Il faut pourtant s'étonner que cette objection ait été élevée par des économistes qui prétendent mesurer l'utilité ou le plaisir. Leurs objections se répètent inlassablement jusqu'à nos jours. Il suffira de citer ARTURO LABRIOLA, *K. Marx* : « Qu'y a-t-il de commun entre le travail de l'un et le travail de l'autre ? Le travail comme « fatigue », comme effort personnel, ne trouve qu'en lui-même sa mesure. Personne, jusqu'ici, n'a encore découvert le moyen de ramener le travail de l'un au travail de l'autre... En tant qu'effort [l'heure du travail] exprime les degrés les plus divers de peine. Comment additionner tous les éléments hétérogènes ? », etc... (p. 145).

(2) Marx et Engels sont revenus plusieurs fois sur ce point. Marx craignait que De Paepe, donnant de la force de travail une analyse purement physiologique (dans son résumé du *Capital*), ne « se donne l'occasion de passer dans le camp de la médecine » (Lettre à Engels, 7 déc. 1873). Le 19 déc. 1882, écrivant à Marx au sujet des études de Podolinsky sur le travail comme accumulateur d'énergie naturelle, Engels affirme : « Le travail physique n'est pas... du travail économique... A mon avis, il est simplement impossible de vouloir exprimer les rapports économiques par des mesures physiques... Podolinsky, après sa découverte assez précieuse, a perdu la voie juste, parce qu'il voulait trouver dans le domaine des sciences naturelles une nouvelle preuve de la justesse du socialisme, et qu'il a par suite mélangé les choses de la physique à celles de l'économie. » Engels est revenu sur la question dans la *Dialectique de la Nature*, comme nous l'avons vu plus haut.

La force de travail, notion qui paraissait encore obscure il y a un siècle, n'entre que comme un élément dans la détermination de sa valeur, mais à ce titre, elle est devenue l'objet de deux types de mesures aujourd'hui courantes en économie industrielle et sociale: celui qui concerne l'établissement d'un « budget-type », et par suite d'un « salaire minimum » ou de base, et celui qui concerne l'échelle de points qui doit servir à préciser le salaire relatif réel en fonction du travail effectué. Il existe une grande variété de ces types de mesure selon les différents pays et les rapports de l'offre et de la demande. Mais leur principe reste le même: décomposer la formation et la dépense ou usage de la force de travail en leurs éléments simples. Cette analyse ne vise pas directement le travail, c'est-à-dire l'opération technique qui est du ressort de l'ingénieur et du psychotechnicien, de la technologie, et n'a pas son point de départ immédiat dans le travailleur, mais dans les machines et l'outillage. Elle vise le travailleur comme organisme capable de fournir un certain travail, comme force et capacité de travail indépendamment de la forme strictement technique de ce travail. Cette séparation entre le travail et la force de travail a donc été poussée très loin; ce n'est plus seulement le travail qui a été parcellisé, mais la force de travail elle aussi. Celle-ci a été conçue, indépendamment de la forme technique de l'opération, comme pure dépense d'énergie, décomposée en une succession d'efforts qui ont été analysés un à un, et que l'on cherche à recomposer et combiner en éliminant les éléments inutiles, les chaînons superflus. Le résultat de cette séparation consiste à intensifier le rendement au maximum. L'effet du travail, de l'opération, reste constant: c'est l'objet produit déterminé par des normes techniques. Mais l'effort fourni pour le produire, c'est-à-dire le quantum de force de travail dépensé, peut varier suffisamment pour que l'on ait poussé son analyse jusqu'au plus grand détail. Cette séparation entre force de travail et travail apparaît pourtant surtout comme un procédé d'analyse. Le travail et son noyau corporel deviennent ainsi des catégories de grande valeur méthodologique. Mais ils restent inséparables au cours du processus de travail réel.

Un des premiers effets de l'analyse de la force de travail a été de mettre en relief non seulement sa dépense, mais son entretien et sa formation. Avant d'entrer en action, il faut que la force de travail ait été elle-même produite; il faut qu'elle soit constamment entretenue. L'entrepreneur ne se

souciait que de l'usage de la force, et non de son entretien : ce que le salaire payait, c'était l'usage de la force de travail. Cependant, le salaire sert d'abord à faire vivre le travailleur ; celui-ci, en vendant sa force de travail, vend aussi un « produit ». Le salaire, en rétribuant le travail accompli, sert donc en réalité à reconstituer une nouvelle force, remplaçant celle qui a été dépensée. Un certain rapport de grandeur s'établit alors entre les moyens de formation et d'entretien de la capacité de travail, et les formes de sa dépense. Un effort plus grand nécessite aussi des moyens plus grands et plus durables de récupération. D'où la tendance à proportionner ceux-ci à celui-là. Il faut d'ailleurs remarquer que la relation n'est pas absolument réversible : l'entretien d'une capacité de travail peut n'être suivie d'aucun effort ; dans ce cas, cette capacité reste indéfiniment potentielle. Bien entendu, l'entretien et la dépense de force de travail ne sont pas distincts comme deux objets nombrables. Ce sont deux processus qualitatifs enchevêtrés, qui se conditionnent mutuellement, et dont l'échelle de mesure est donc très soumise à contestation. Il en résulte que l'analyse globale de la période de travail, d'effort, est devenue inséparable de celle de la période de repos, de récupération. Les économistes et les organisateurs du travail ont tendance à ne considérer l'organisme au travail qu'au cours de la période d'effort. Cependant, l'étude de la fatigue, de l'effet des pauses, de la distribution des temps d'opération, a eu pour conséquence l'examen de plus en plus poussé lui aussi des périodes de repos. Cet examen est d'autant plus nécessaire, d'un point de vue sociologique, que l'individu doit être considéré dans la totalité de sa vie, et pas seulement au cours des moments où il fournit un effort productif (1).

Du point de vue des échelles de mesure, le temps reste un élément commun à l'opération comme à l'effort, c'est-à-dire

(1) Nous examinerons plus loin la question de la productivité de l'effort. Il faut noter que même Proudhon ne considérait dans sa jeunesse comme effort productif que l'effort physique : « Le travail de tête est un effort, une fatigue souvent énorme... Cependant, au point de vue économique, ce n'est pas encore du travail. Car, il ne faut pas l'oublier, le travail est l'action intelligente de l'homme sur la matière.. Or, la spéculation n'est pas l'action ». (*De la création de l'ordre...*, p. 338.) Les sociologues modernes ont compris que l'effort (la dépense de la force de travail) était le domaine de l'étude du travail. Citons, à titre d'exemple : « Le travail peut être défini comme l'effort humain productif, c'est-à-dire créateur d'utilités ». (PATTERSON, *Social aspects in industry*, p. 138.) « Il est évident que le travailleur est payé pour son habileté, ses connaissances et

au travail comme à la dépense de force de travail. Cependant, les aspects abstrait et concret du temps peuvent s'y combiner de façon très variable. Deux travaux durant chacun une heure peuvent être plus ou moins intenses, c'est-à-dire impliquer un effort plus ou moins grand. Comme mesure, le temps chronologique est donc en relation avec ses formes concrètes à tous les niveaux où l'on peut l'enregistrer (1). Si l'on considère la vie totale moyenne de travail, soit plus de 40 ans aujourd'hui, le laps de temps homogène se décompose facilement en durées qualitatives, concrètes, qui n'ont pas la même qualité par rapport à l'effort à fournir : l'opération technique ne change pas, mais l'âge modifie l'effort, et finit par le rendre impossible. Tenir le manche de la charrue, coudre ou servir une fraiseuse sont des opérations invariables, et le temps qui sert à mesurer ces opérations reste constant dans des conditions techniques données ; mais que ces opérations soient réalisées par un enfant ou un vieillard, soit aux deux extrémités du temps d'une vie, la chose change complètement. On peut observer le même phénomène pour des périodes de temps de plus en plus courtes ; année, semaine, heures, minute. Chacune est un temps chronologique, abstrait, délimité et invariable. Mais dans ces temps astronomiques logent des temps concrets, c'est-à-dire des formes de dépense d'énergie spécifiques, plus ou moins tendues, dont la caractéristique principale est le

l'effort qu'il fournit dans son travail. En un sens, il est payé pour son effort passé et présent, ainsi que pour les aptitudes qu'il a acquises dans son héritage familial et sa première éducation. Cette affirmation est très simplifiée, mais lorsqu'on essaye d'établir des échelles de salaires, on voit que la mesure de l'effort se présente sous de nombreuses formes complexes. » T. RYAN, *Work and Effort*, 1947, p. 9.

(1) Les premiers économistes distinguaient mal le travail du temps qui le mesure. Mais cette confusion contenait une idée juste, à savoir que le temps et l'énergie se confondent pratiquement dans la valeur intuitive du travail. Steuart écrivait en 1767 que la valeur du travail était réglée par « what a workman can perform in a day ». (*An Inquiry into the Principles of Political Economy...*, p. 183.) De nos jours, les deux notions sont aussi assimilées, mais sur la base de mesures analytiques précises. On parle alors de *man-hours*, d'heures-hommes, et même d'*années-hommes*, de telle sorte qu'un travail peut nécessiter une fraction seulement d'année-homme. A titre d'exemple, citons un rapport du Ministre de la Reconstruction (17 janvier 1954) : « Actuellement, il faut deux hommes-an pour faire un logement. Dans un an ou deux, en simplifiant les normes et en spécialisant de plus en plus les ouvriers, on fera un logement avec 0 homme 30-an. » Il est évident que dans ces mesures, l'énergie d'un homme dépensée dans X heures par an n'est que le *quantum* d'une grandeur sociale, divisible comme toute autre.

rythme. Le rythme est en relation étroite avec l'effort fourni: il est moins fatigant, à rythme égal, de frapper avec un marteau de 500 gr. qu'avec un marteau de 1 kg. Sous sa forme la plus harassante, le rythme devient *cadence*. Dans la cadence, le temps concret rejoint le temps abstrait: il est alors pur battement du métronome, assujettissement intégral de l'effort à une mesure inhumaine et abstraite.

4. *Aliénation et opération*.

C'est ici qu'il faut se demander quel est le rapport du concept d'aliénation avec la distinction entre travail et force de travail. Cette distinction doit être en même temps mise en rapport avec le concept antagonique de celui d'aliénation: celui de réappropriation. Nous avons vu ce qui différencie Marx de Proudhon à ce point de vue. Proudhon voit toujours la relation du producteur au produit — du créateur à la créature — comme une relation directe, immédiate, individuelle; Marx la considère d'abord sous son aspect collectif, social, abstrait, donc indirect, du moins pour autant qu'il s'agit du salariat. L'ouvrier est aliéné dans son produit parce que dans le mode capitaliste de production sociale ce produit se met à vivre en dehors de lui, sous forme de marchandise, dans le cadre d'un marché abstrait. C'est un effet inévitable de ce système. Pour Proudhon, l'aliénation est plutôt une dépossession individuelle, une usurpation des droits de l'individu sur sa création, sur le fruit de son travail, sur son *œuvre*. Le produit est lié par un « droit » au producteur. Etant sa chose naturelle et personnelle, il doit rester sa chose sociale. Le système capitaliste la lui enlève; mais il doit la lui restituer: d'où le droit au « produit intégral du travail », où le travailleur retrouve l'équivalent du temps et de l'effort dépensés. Ce que Proudhon conteste, et contre quoi il proteste, Marx, à la suite de Hegel, en fait au contraire la condition d'une nouvelle forme de restitution, qui prend alors une forme sociale, et non personnelle. Chez Marx, l'aliénation produite par le système capitaliste, ne peut être amendée; elle ne peut être que « dépassée », parce qu'elle est en quelque sorte définitive. Elle tient ce caractère de sa forme sociale. Et c'est à cause de cette forme que la réappropriation de l'individu ne peut être, elle aussi, que sociale, mais dans une autre forme de société. Chez Proudhon, la réappropriation doit être directe; pour lui, le travail est naturellement libre et créateur, il est jouissance immédiate, et n'est une privation que par la faute du sys-

tème capitaliste d'appropriation. De la conception de Marx, il ressort au contraire que le travail, créateur immédiat de valeur, est en même temps un processus social d'aliénation. Dans ses premiers travaux de 1843-1844, il donne cependant à l'aliénation une extension considérable, et elle englobe le travail individuel lui-même. Elle est un fait primordial : avant d'être cause de jouissance pour le producteur, le travail est objet de jouissance pour le possesseur, le maître. C'est le non-travail, qui est satisfaction et jouissance vraies.

Cependant, ce schéma, qui sous-tend la conception des rapports d'antagonisme dans la société moderne, disparaît presque complètement du *Capital*. Marx, dans cette œuvre de sa maturité, devait fournir des explications scientifiques de la dépossession ouvrière. Le problème philosophique de l'aliénation prit donc une nouvelle forme, beaucoup plus précise (1). La question centrale devient la suivante : comment le travailleur transfère-t-il à l'objet produit plus de valeur qu'il n'en a lui-même ? Comment le possesseur des moyens de reproduction tire-t-il une plus-value de cette valeur ? A ces questions, on ne pouvait répondre qu'en précisant la nature de la force de travail, et les conditions de

(1) Dans la *Contribution à la Critique de l'Economie Politique* (1859) Marx emploie encore abondamment la notion d'aliénation. Il note par exemple que pour Steuart « le travail qui par son aliénation crée un équivalent général » s'appelle *industrie* (p. 69). Il s'agit ici de la location de force de travail, créant des valeurs d'échange, donc *Veräußerung*. Il note de même que la valeur d'échange dépend toujours de la valeur d'usage parce que « dans l'aliénation universelle des marchandises en qualité de valeurs d'usage, celles-ci sont rapportées les unes aux autres en vertu de leur différence matérielle », mais elles ne sont échangeables que parce qu'équivalentes, et équivalentes parce qu'elles représentent des quantités égales de temps de travail matérialisé, c'est-à-dire des quantités de travail social. Aliénation ne se rapporte plus ici aux hommes, mais aux marchandises qui les représentent, et a le sens d'échange.

Dans la première version du *Capital*, dont le brouillon a été récemment édité (*Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie* (1857-58, Berlin, 1953) on peut observer dans le détail comment a progressé la pensée de Marx. Le vocabulaire est encore très hégélien, comme celui de la *Contribution à la Critique*, qui n'est qu'un extrait élaboré de cette version. Voici par exemple comment Marx y parle de l'échange travail/salaire (p. 228) : « Ce que l'ouvrier échange contre le capital, c'est son propre travail (échange qui suppose la libre disposition de ce travail) ; il l'aliène (*entaüssert*). Ce qu'il reçoit comme prix, c'est la valeur de cette aliénation. Il échange une activité qui pose une valeur contre une valeur déjà déterminée, abstraction faite du résultat de son activité. Mais comment sa valeur est-elle déterminée ? Par le travail objectivé qui est contenu dans sa marchandise. Cette marchandise existe dans sa vitalité. »

son achat et de sa vente, de son entretien et de sa dépense. Il ne suffisait plus alors de dire que dans « le travail », l'ouvrier aliène sa personne, car ce que l'ouvrier vend à l'entrepreneur, ce n'est pas son travail, mais sa force de travail, qui lui est consubstantielle. Individuellement, le travailleur n'est donc aliéné que dans la mesure où il loue ses forces. Ce n'est plus une dépossession métaphysique, c'est l'effet d'un contrat — il n'y a plus *Entäusserung*, mais *Veräusserung*. Dans le *Capital*, les termes de *Entfremdung* et de *Entäusserung*, empruntés par Marx à Hegel, ne se retrouvent plus. Par contre — et presque uniquement dans le chapitre consacré à « l'achat et la vente de la force de travail » — Marx emploie le terme juridique courant de *Veräusserung*, au sens où la jurisprudence parle de l'aliénation d'un bien, ou d'un droit aliénable, c'est-à-dire de capacités dont le possesseur a la libre disposition. Nous sommes alors assez loin de la conception des premiers essais philosophiques.

« Une fois le contrat passé entre acheteur et vendeur, écrit Marx, il résulte de la nature particulière de l'article aliéné [*Veräussert*; il s'agit de la force du travail] que sa valeur d'usage n'est pas encore passée réellement entre les mains de l'acheteur... L'aliénation de la force et sa manifestation réelle ou son service comme valeur utile, en d'autres termes sa vente et son emploi, ne sont pas simultanés. Or, presque toutes les fois qu'il s'agit de marchandises de ce genre dont la valeur d'usage est formellement aliénée par la vente sans être réellement transmise en même temps à l'acheteur, l'argent de celui-ci fonctionne comme moyen de paiement, c'est-à-dire le vendeur ne reçoit qu'à un terme plus ou moins éloigné, quand sa marchandise a déjà servi de valeur utile... » (1). Il s'agit donc d'une aliénation à *terme*, en quelque sorte, et qui de plus ne peut jamais être totale. En effet, Marx écrit quelques lignes plus haut : « Si [le propriétaire de la force du travail, le travailleur] veut maintenir sa personnalité, il ne doit mettre sa force de travail que temporairement à la disposition de l'acheteur, de telle sorte qu'en l'aliénant il ne renonce pas pour cela à sa propriété sur elle » (2). Il est bien clair que ce sens nouveau (et classi-

(1) *Le Capital*, trad. Roy, 1950, I, p. 176.

(2) *Ibid.*, p. 171. Le texte allemand dit de façon moins elliptique : « Il faut que [le travailleur] conserve toujours, vis-à-vis de sa force de travail, le rapport du propriétaire vis-à-vis de sa propriété, et par suite

que) du terme d'aliénation est très éloigné de celui qui figure dans la *Phénoménologie de l'Esprit* : il ne s'agit plus de « l'homme » qui aliène sa personne dans le « travail », et par suite dans la personne du Maître, qui se rend étranger à lui-même du seul fait qu'il travaille pour autrui, mais du travailleur salarié, qui, juridiquement libre et indépendant de sa personne, vend, ou plutôt loue, aliène, l'usage d'une marchandise qu'il détient, et qui est sa capacité de travail. La vendrait-il dans sa totalité, il ne serait plus un salarié, mais un esclave. Or, l'esclave — celui de l'Antiquité gréco-romaine par exemple — est absolument aliéné, et ne peut être libéré que par un décret absolu, un acte juridique; le salarié, au contraire, étant juridiquement libre, peut envisager, par la transformation des conditions du travail, sa métamorphose en homme indépendant, désaliéné parce qu'il aura organisé une vie sociale où la capacité de travail, cessera d'être une marchandise, et parce qu'il transférera à la société, ou si l'on veut *aliénera au profit commun*, l'usage de ses capacités. L'aliénation changera ainsi de signe : elle deviendra don mutuel. Selon cette analyse, la « réappropriation », la « désaliénation », n'est pas une sorte de résurrection morale, une fonction éthique. C'est une modification pratique du rôle de la force de travail. De propriété temporairement aliénée, elle redeviendra une propriété authentique; mais le terme de propriété change ici de sens : on retrouve le raisonnement que Engels opposait naguère à Stirner. Cette réappropriation ne saurait pourtant avoir un caractère individuel, pour autant qu'elle concerne les valeurs produites. Elle prendra — étant donné le mode de production élaboré par le capitalisme et la technologie moderne, dont hériteront les producteurs associés — un caractère social ; elle coïncidera au contraire avec une reprise de soi par soi au profit mutuel de tous. Toutefois, et nous examinerons ce point plus loin, il est à prévoir que par ce détour inévitable la réappropriation, la restauration des « propriétés » humaines, ne sera pas immédiate ni absolue, mais le fruit d'une série de révolutions du travail, processus qui en définitive aboutit plutôt à une création de propriétés nouvelles, de manières d'être originales, qu'à un retour, un

de sa propre marchandise ; or, il ne le peut que s'il ne met que passagèrement et pour un temps limité sa force de travail à la disposition de l'acheteur, pour que celui-ci en use à son gré ; mais il ne doit pas, en l'aliénant, renoncer à sa propriété. » (Trad. Molitor, I, p. 191.)

rétablissement plus ou moins mythique d'une « personne » originelle, rêve d'un âge d'or révolu. La capacité de travail de l'homme se sera muée en capacité tout court — aux fins imprévisibles.

Il n'est pas inutile de souligner que c'est chez Hegel lui-même que Marx avait déjà pu trouver cette conception limitée de l'aliénation comme vente de la force de travail; mais c'était dans le Hegel de la *Philosophie du Droit* et non dans celui de la *Phénoménologie*. Dans le chapitre du *Capital* consacré à l'achat et à la vente de la force de travail, Marx donne cette référence à Hegel, et Hegel lui-même devait évidemment l'essentiel de cette observation aux économistes. Hegel écrivait : « Je puis aliéner à un autre pour un temps déterminé, l'usage de mes aptitudes corporelles et intellectuelles et de mon activité possible, parce que dans cette limite elles ne conservent qu'un rapport extérieur avec la totalité et la généralité de mon être; mais l'aliénation de tout mon temps réalisé dans le travail et de la totalité de ma production ferait de ce qu'il y a là-dedans de substantiel, c'est-à-dire de mon activité générale et de ma personnalité, la propriété d'autrui » (1).

Ce texte figure dans la première section de la première partie (Le Droit abstrait), qui concerne la propriété (§ c, Aliénation de la propriété). On remarquera d'après le texte allemand ci-dessous, que Marx a écarté quelques mots remplacés par quelques points. Ils sont pourtant assez importants puisque ce sont les suivants: *une production isolée*. Dans la traduction de M. P. Kaan (*Principes de la Philosophie du Droit*, 1940, p. 77) le texte est alors le suivant: « Je peux céder à autrui *une production isolée* due à mes capacités et facultés particulières d'activité corporelle et mentale, ou leur emploi pour un temps limité, etc... » La restitution du texte exact a son importance, car Hegel

(1) Nous citons ici la traduction de Joseph Roy, acceptée, vérifiée et améliorée par Marx (K. Marx, *Le Capital*, Livre I, Tome I, Paris, 1948, p. 171 en note). Cette traduction est pourtant assez discutable. Le texte de Hegel est le suivant : « Von meinen besonderen körperlichen und geistigen Geschicklichkeiten und Möglichkeiten der Thätigkeit kann ich... einen in der Zeit beschränkten Gebrauch an einen Andern veräußern, Totalität und Allgemeinheit erhalten. Durch die Veräußerung meiner ganzen, durch die Arbeit konkreten Zeit und der Totalität meiner Produktion würde ich das Substantielle derselben, meine allgemeine Thätigkeit und Wirklichkeit, meine Persönlichkeit zum Eigentum eines Andern machen ». (*Philosophie des Rechts*, § 67).

oppose l'aliénation de la *totalité du temps* de travail et du *produit* de celui-ci à l'aliénation des produits d'une partie de ce temps, ou de cette partie du temps total. Il y a donc pour lui, « aliénation » de *produits*, d'objets ou de services, tantôt partielle, tantôt totale, produits dans lesquels se *concrétise* un certain temps de travail — et non simple aliénation de temps ou de capacité de travail. Marx, bien qu'il se réfère à Hegel, s'exprime dans *le Capital* avec plus de précision : ce n'est plus le *produit* ou le *temps de travail* que cède l'ouvrier (totalement ou en partie), c'est *sa force de travail*.

Dans la *Philosophie du Droit*, Hegel mêle les termes de Veräußerung, Unveräußerlichkeit (aliénation, inaliénabilité, au sens juridique) et son propre terme de Entäußerung. C'est qu'il veut relier sa conception philosophique de l'extériorisation, à la pratique juridique de l'aliénation (et de l'inaliénabilité, dans le majorat). Ce qui est aliénable ou inaliénable, chez Hegel, c'est un bien ou un produit, qui est déjà extérieur à l'homme. « Je puis *aliéner* ma propriété. écrit-il (§65), puisqu'elle n'est à moi qu'autant que la chose est de par *sa nature* quelque chose *d'extérieur* » (1). Dans la *Critique de la philosophie de l'Etat*, en 1842, Marx discute encore la position de Hegel sur son propre terrain ; mais dans le *Capital*, il le cite seulement à l'appui d'une nouvelle conception, qui ne vise plus le produit ou le bien extérieur, mais la force de travail qui, étant une propriété, ne peut être aliénée que dans son usage. Chez le salarié, la capacité de travail ne peut être totalement aliénée comme chez l'esclave, sans quoi le travail ne serait plus juridiquement « libre ». Le salarié ne loue, n'aliène, ne cède sa capacité de travail que pour un temps ; quant à l'objet de son travail, à son produit, il est sous-entendu, d'après le contrat passé

(1) C'est la traduction de J. Molitor : K. MARX, (*Œuvres Philos.* I, p. 206). Le texte dit : « Meines Eigentums kann ich mich entäußern, da es das Meinige nur ist, insofern ich meinen Willen darin lege..., aber nur insofern die Sache *ihrer Natur* nach eine *äusserliche* ist. » Chez Hegel, entäußern renvoie à äusserlich, c'est-à-dire extériorisation à extérieur. La chose ne peut être aliénée (rendue extérieure) que parce qu'elle est déjà extériorité, et qu'elle n'était mienne que par l'acte de volonté qui fonde la possession. M. P. Kaan traduit plus exactement tout le paragraphe : « Je peux me défaire de ma propriété (puisque'elle est mienne seulement dans la mesure où j'y mets ma volonté), et abandonner ma chose sans maître (derelinquo), ou la transmettre à la volonté d'autrui — mais seulement dans la mesure où la chose par nature est extérieure. » (*Principes de la Philosophie du Droit*, p. 76.)

avec l'employeur, qu'il appartient à celui-ci. Sans ce contrat, c'est non seulement la capacité de travail, mais le travail lui-même et la vie totale du travailleur qui appartiendrait au Maître, comme dans le cas de l'esclavage. Et sans ce contrat attaché à la vente de la force de travail, c'est-à-dire d'une marchandise spécifique, l'acheteur de la force de travail ne pourrait pas s'approprier le surtravail et la plus-value qui en découle, sans pour autant s'approprier la personne du travailleur lui-même. Il faut alors examiner cette nouvelle distinction qu'introduit l'existence d'une force de travail temporairement aliénable entre le travail et le surtravail.

TRAVAIL ET SURTRAVAIL

1. *Qu'est-ce qu'un surplus de travail ?*

Comme quantum, toute dépense de force de travail a des limites; des limites dans le temps et des limites dans l'intensité de l'énergie mise en œuvre. Ce sont des limites naturelles. Mais la force de travail est une substance dont l'existence est quand même continue, unie, entre ces limites. Son interruption partielle, son atténuation, est la maladie ou l'infirmité; son interruption totale est la mort. Elle se crée d'abord par la naissance de l'individu, qui est la première production humaine; puis elle s'use peu à peu, après avoir atteint un sommet dans les années qui précèdent la vingtième, bien qu'elle puisse encore être éduquée bien au delà. Le travail, l'opération, n'a pas, lui, ce caractère d'unité. Il est discontinu, ne s'exerce que pendant des durées partielles. Autrement dit, la dépense de force de travail suppose des périodes de restauration, de reconstitution, d'entretien. Dans ces conditions, comment les rapports entre force de travail et travail peuvent-ils fournir un « surplus », une « valeur ajoutée », un « produit net »? A première vue, l'opération, mesurée par le temps ou par la dépense d'énergie, est une grandeur susceptible de variation, croissante ou décroissante, mais elle reste toujours une unité qui implique l'existence entière de l'individu. Est-il légitime de la décomposer, d'y considérer une partie que l'on peut appeler travail, et une autre que l'on appelle surtravail? Apparemment, un travail trop long, excessif, un effort trop intense, est pourtant toujours *un* seul travail, dont les phases initiale et terminale appartiennent au même cycle. L'analyse biophysique délimite différents moments dans le processus de travail, mais aucun d'eux n'apparaît spécifiquement dans sa mesure immédiate, comme surtravail par rapport aux autres. La physiologie et la sociologie du travail, même dans leurs efforts analytiques les plus poussés, n'ont ainsi guère dépassé le point de vue de la qualité immédiate. Toute

mesure du processus de travail n'est à leurs yeux que l'analyse d'un mouvement continu, qui trouve sa fin en lui-même et rien de plus. Pourtant, les économistes, qui furent les premiers à considérer le travail comme production de la vie sociale toute entière, se heurtaient à deux faits palpables, à savoir que l'accroissement ou accumulation de la richesse sociale était permanent, et que cet accroissement avait toujours lieu au profit des maîtres, des possesseurs de la terre ou des instruments de production, et au détriment des travailleurs. Le travail de l'ensemble des travailleurs fournissait non seulement de quoi remplacer les produits consommés, mais aussi de quoi les accroître en nombre et en valeur. Dans le régime du salariat, cet accroissement avait lieu sous forme d'accumulation de capital. C'est pourquoi les économistes furent d'abord presque seuls à étudier la productivité de la force du travail comme un problème central de l'économie et de la vie sociale toute entière. Ils élaborèrent pour cela une série de concepts comme ceux de « surplus », de « produit net », etc... Finalement, Marx fournit une explication définitive pour le régime capitaliste en élaborant la catégorie de plus-value (ou de survalueur, *Mehrwert*) liée à celle de surtravail (1). De ce point de vue, le processus social du travail se subdivise en deux éléments : il comprend toujours une partie qui est le travail et une autre qui est le surtravail. L'unité apparente du processus de travail, sous sa forme individuelle, telle que l'étudiait la physiologie ou même la sociologie à ses débuts, se résolvait en une dualité, et même un antagonisme, entre ces deux éléments. Et bien que cette dichotomie ait une importance capitale en économie, il est maintenant évident qu'elle en a une aussi grande pour la sociologie qui ne veut pas se borner à être descriptive. Pourtant, encore une fois, le « surtravail », s'il existe comme tel, n'est encore que du travail ; il entre dans la quantité de travail considérée, et se trouve en rapport quantitatif avec lui. De même, du point de vue de la force de travail, la quantité d'énergie qui produit le surplus, qui engendre la survalueur, la plus-value, n'est encore qu'une fraction de l'énergie dépensée au cours d'un travail unique. A première vue, le surtravail est donc un concept privatif, purement analytique, que certains auteurs ont appelé un

(1) Marx a lui aussi conservé l'expression de « produit net » : « Nous nommons produit net (*surplus produce*) la partie du produit qui représente la plus-value ». *Le Capital*, trad. Roy, T. I, p. 226.

concept de « différence », de « soustraction » : ce que l'acheteur de la force de travail considère comme un surplus apparaît au vendeur de cette force comme une soustraction, et moralement comme un vol, ou mieux : un dol. Mais qu'on la considère d'une façon ou d'une autre, l'existence de ce surplus est un fait indéniable, et qui n'est pas propre au seul régime capitaliste. Il existe aussi bien, sous des formes très différentes, dans l'économie agraire primitive, et dans le socialisme d'Etat. Pour autant qu'une sociologie du travail veuille explorer en profondeur la totalité de son domaine, elle doit donc donner une explication de sa production.

Il va de soi qu'une telle explication ne peut suffire de considérants psychologiques, ou psycho-sociaux, tels ceux qui se réfèrent à l'instinct d'acquisition, à la propension à l'épargne, à l'instinct de *workmanship*, à la « volonté de puissance », à la soif de jouissance, etc... c'est-à-dire à certaines formes d'acquisition et d'opération. Car pour œuvrer, acquérir, conquérir, posséder, encore faut-il qu'il y ait déjà quelque chose à œuvrer, posséder, etc...; quelque chose qui, pour exister, pour être l'objet du travail et de la dispute, doit avoir été produit, créé. Cependant, rien ne se crée de rien. Si la production n'est que la *transformation* de matière et d'énergie en objets, c'est-à-dire de produits en produits, la société n'est toute entière qu'une vaste tautologie économique, un circuit perpétuel où jamais rien ne « s'ajoute ». Dans une société marchande, et notamment dans une société capitaliste où la monnaie fonctionne comme équivalent général de toutes les marchandises, cette tautologie revient à dire que, toutes les marchandises étant échangées à leur valeur, le travail ne produit jamais de « survaleur » ; il produit seulement des valeurs, fruits de travaux comparables, évalués à leur quanta de travail. Ces valeurs peuvent être de grandeur croissante, mais n'impliquent au premier abord aucune survaleur. Accroissement et surplus sont des notions distinctes. Et pourtant, pour que du travail ait pu être accumulé, mis en réserve, sous forme de produits ou de monnaie, pour que cette accumulation ait pu être consacrée — outre les exigences de la reproduction — à la jouissance des maîtres, alors que les producteurs n'en reçoivent que juste ce qui convient à l'entretien plus ou moins misérable de leur capacité de travail, il faut bien que le travail ait fourni un surplus, que plus se soit créé de moins.

La psychologie étant sans recours devant ce phénomène, certains auteurs, comme Rousseau, Proudhon ou Dühring (sans parler de Bonald, d'Aristote et de bien d'autres) l'ont considéré comme le fruit d'une rapine, de la guerre et de la conquête. De toute évidence, la conquête guerrière a joué dans les sociétés primitives un rôle important dans l'acquisition des richesses. L'Antiquité gréco-romaine ne s'en cachait pas, et ce mode d'accumulation de « surplus » existe toujours à notre époque. Cependant, bien que la guerre et les conquêtes militaires ne puissent être considérées comme des moyens d'action psychologiques, il est bien évident qu'elles ont été elles-mêmes conditionnées par l'existence antérieure de biens déjà produits, de richesses. La guerre s'est développée entre groupes humains corrélativement à la production de richesses par ceux-ci: qu'il s'agit d'êtres humains, esclaves mâles ou femelles, de terres, de matières premières ou d'outillage, la razzia, le pillage et la conquête n'étaient concevables que comme instrument d'appropriation de produits existants: on se bat pour la possession de terres fertiles et non d'étendues incultivables; d'hommes en état de travailler et de femmes fécondes, et non de vieillards et de malades; de mines et d'ateliers, et non de déserts. Il faut que ces richesses soient au moins virtuelles. La guerre, comme le commerce, peut donc servir à disputer des produits et des moyens de production — et de ce point de vue, la sociologie du travail doit s'occuper des guerres — mais non à les créer, sinon indirectement; elle peut accélérer ou forcer des productions, mais elle n'est pas elle-même à la racine du mécanisme qui fait que les groupements sociaux, dès qu'ils sortent de la pure économie de subsistance et de semi-famine, produisent un surplus dont la répartition sociale détermine la structure hiérarchique de la société.

L'explication purement technologique n'est pas non plus suffisante. D'après elle, c'est la division du travail au sein de la coopération sociale qui produit naturellement un surplus. Ce que le travailleur isolé, ou le groupe familial, peut produire, n'est capable que de satisfaire des besoins immédiats; par contre, la division du travail et la coopération élargie permettraient d'obtenir une quantité globale et une qualité de produits qui dépasse la somme des travaux individuels possible: la coopération n'additionne pas, mais multiplie; d'où un surplus, qui a donc une valeur sociale, et qui appartient de droit à tous les coopérateurs. La « survaleur »

ne serait pas ainsi le fait du travail de l'homme, de sa force de travail, mais de la technologie employée; les vrais créateurs de valeur et de survaleur, seraient les machines. La productivité croissante, génératrice de survaleur, dépendrait de l'outillage, de son emploi judicieux, lié à l'emploi particularisé des hommes. Cependant, — et c'est ce que Marx répondait à Proudhon à propos du « produit net » — cette explication n'est pas non plus satisfaisante. Encore une fois, l'outillage dont dispose la société, ou les entrepreneurs indépendants, est lui-même le fruit d'un travail, c'est-à-dire d'une certaine application de force humaine à des moyens de travail, aussi primitifs qu'on voudra. La coopération technique et la division du travail qu'elle implique supposent à la fois une division sociale hiérarchique des hommes, des maîtres et des serviteurs, et un niveau déjà assez élevé des productions de base. La construction de monuments de pierre ou de navires dans la société grecque, par exemple, qui n'était possible que collectivement, supposait préalablement l'existence de tailleurs de pierre, de géomètres, de menuisiers, etc... Elle supposait la production antérieure de bois d'œuvre, de ciment, de fers, et d'outillage adéquat. Tous ces produits étaient eux-mêmes le fruit, non seulement d'un travail, mais aussi d'un surtravail qui se confondait avec lui dans le régime de l'esclavage. Il est inutile de souligner que la même remarque peut être faite avec beaucoup plus de force encore dans la société capitaliste industrielle moderne, où chaque travail implique des machines qui sont elles-mêmes le produit d'une longue chaîne de travaux — outillage qui constitue une accumulation formidable et croissante, vite reconstituée malgré les destructions massives occasionnées par les guerres. En définitive, si le problème du « surplus » social a un sens, il doit être d'abord ramené au niveau où il se pose fondamentalement: celui de *l'usage de la force de travail*, celui de *l'effort productif matériel de l'homme* (1).

2. La mesure du travail « nécessaire ».

Reprenons le schéma du processus de travail. Celui-ci se compose de « l'activité personnelle de l'homme », le travail proprement dit, puis de l'objet sur lequel opère le travail-

(1) Il va de soi que la coopération technique, qui permet la production de masse, accroît les profits. Mais elle n'est pas la source directe du surtravail.

leur, enfin des moyens qui lui permettent cette opération. L'objet et les moyens, dans une société industrielle, peuvent se remplacer mutuellement: les outils, avant d'être des moyens de travail, ont été eux-mêmes des objets de travail; avant de servir à façonner, ils ont été façonnés. L'activité personnelle de l'homme, au contraire, se dédouble: elle est l'opération elle-même, et elle est dépense de force de travail. Mais si l'objet de travail, le produit, peut être consommé productivement, c'est-à-dire devenir à son tour moyen de travail, il peut aussi être « consommé », c'est-à-dire servir à l'usage immédiat. L'alimentation et le vêtement, par exemple, appartiennent à cette catégorie de consommation finale. Cependant, cette consommation n'est « finale » qu'au sens où elle disparaît du circuit des marchandises semi-ouvrées, de la consommation productive. Une partie peut en être consommée comme pur luxe, peut même être détruite ou gaspillée par son possesseur; mais une autre partie rentre dans le circuit de la production sous une autre forme, justement parce qu'elle est définitivement consommée, absorbée: comme moyen d'entretien, de vie et de survie, de l'individu, c'est-à-dire comme renouvellement de la force ou capacité de travail. Le vêtement ou l'alimentation sont rapidement consommés comme produits commercialisés, comme marchandises, mais ils se retrouvent dans l'individu comme substance organique, comme vie et capacité de travail (1). « L'activité personnelle de l'homme », pour reprendre l'expression de Marx, comme élément du processus de travail, est donc l'opération qui dure un certain temps, 8 ou 10 heures par jour par exemple; comme dépense de force de travail, d'intensité variable, elle dure le même temps. Mais comme valeur des produits de consommation achetés par le salaire qui servent à reconstituer cette force de travail, à la maintenir en bon état, l'activité du travailleur dure-t-elle le même temps? Il est évident que non. Si l'entrepreneur, qui paye au salarié l'usage de sa capacité de travail, devait recevoir en produits l'équivalent de ce que le travailleur doit lui-même consommer pour être en état de travailler convenablement, il n'y aurait aucun surplus; il n'y aurait aucune plus-value, et par suite aucun profit et aucune accumulation possible. Il faut donc qu'il y ait une différence entre la valeur des produits qui servent à l'entre-

(1) L'alimentation se retrouve aussi comme fumure, et rentre dans le cycle de la production de la terre.

tien du travailleur (le salaire) et la valeur des produits que l'entrepreneur mettra sur le marché. Cette différence tient à ce que la valeur marchande de ce qui est nécessaire à produire la capacité de travail est inférieure à la valeur de ce que produit cette capacité de travail. Si donc on veut comprendre la production d'un surplus au cours du processus de travail, il ne faut plus considérer « le travail » comme une entité unitaire (comme opération ou comme dépense de force de travail), mais comme un processus qui peut être analysé en deux phases de grandeur variable: 1) le travail *nécessaire*, c'est-à-dire le temps et l'énergie qui correspondent à la valeur des produits qui sont nécessaires à l'entretien du travailleur (dont le salaire est l'équivalent); 2) le *surtravail*, c'est-à-dire le temps et l'énergie qui correspondent — ajoutés au travail nécessaire — à la valeur des produits totaux mis sur le marché, valeur qui dépasse celle des produits réservés à la consommation ouvrière. L'existence d'un « surproduit » ne tient donc pas aux conditions psychologiques, physiologiques ou technologiques de la production, mais au rapport que la productivité immédiate de l'homme, l'usage de sa force de travail, établit entre le quantum des valeurs qui servent à sa propre production, et l'ensemble de celles qui sont mises sur le marché. Rapporté à la durée totale du travail comme opération, le phénomène est le suivant: si l'entrepreneur loue la force de travail pour une journée de travail, 8 ou 10 heures par exemple, il suffit que 4 ou 5 heures de travail équivalent à la valeur de la consommation nécessaire au travailleur pour qu'il y ait une plus-value. Celle-ci apparaît dans les produits finaux de la journée de travail comme matérialisation du temps de travail en excédent sur ces 4 ou 5 heures. Plutôt que d'un concept de différence, il s'agit donc ici d'un type de distribution, d'un rapport variable entre grandeurs produites.

La contre-partie historique de ce rapport, c'est la lutte relative à la durée et à l'intensité du travail, et au taux de sa rémunération. Et ce raisonnement n'est pas seulement valable pour la « journée de travail », mais pour n'importe quel autre intervalle de temps, que ce soit le mois ou la vie entière.

Le concept d'aliénation, sous la première forme où Marx l'avait tiré de Hegel, n'aurait pas pu lui servir à grand'chose pour éclaircir le problème de la création de la plus-value. Dire que l'ouvrier s'aliène dans son produit, ce n'est encore qu'une généralisation philosophique. L'accroissement de ce

produit, et l'appropriation par le propriétaire des moyens de travail d'une valeur plus grande que celle qu'il payait à l'ouvrier, ne pouvait être expliquée par le simple concept d'aliénation. Si l'ouvrier s'aliène tout entier dans son travail, il n'y a plus de problème (c'est le cas de l'esclavage); il est purement et simplement la chose du maître, du propriétaire. Mais le problème existe justement parce que l'ouvrier ne s'aliène pas totalement, qu'il est lui-même juridiquement libre, et propriétaire inaliénable de sa capacité de travail, qu'il peut seulement louer. Il faut alors considérer la capacité de travail, et non le travail; c'est elle qui est une marchandise, tandis que le travail n'est que son usage, sa consommation. Ainsi peut s'établir un rapport d'échange entre grandeurs inégales, car *l'entrepreneur paye l'usage d'une capacité qui produit plus que son propre entretien*. Il nous faut ici plutôt remonter au premier sens du mot aliénation, qui est chez Hegel celui d'*extériorisation*. L'extériorisation, qui est prise de possession de l'objet, façonnage et création, n'est pas simple opération technique. Elle caractérise une projection des forces de l'individu, et c'est en définitive de la nature propre à cette force que découle l'existence d'une plus-value. Non seulement celle-ci n'est pas aliénation totale, mais elle n'est même possible que parce que le travailleur ne peut pas être totalement aliéné, et que si l'échange des marchandises, le marché, apparaît plus tard comme totalement étranger au producteur, il reste cependant lié à cet échange par la vente de ce produit dont il reste *naturellement* détenteur, sa force de travail.

En un certain sens, le « surtravail » a donc une origine biologique; mais il ne peut se faire valoir comme tel que dans certaines relations sociales. Comme catégorie, il a un sens bio-physiologique et historique à la fois. La sociologie du travail est obligée ici de recourir à l'histoire et aux sciences naturelles, tout comme lorsqu'il fallait étudier les rapports du travail abstrait et du travail concret. Du point de vue de l'histoire, en effet, la plus-value serait impossible si la production sociale n'avait pas atteint un certain niveau. mais cet accroissement n'est lui-même possible que parce que la force de travail de l'homme possède des qualités particulières. « Si l'ouvrier avait besoin de toute sa journée pour produire ses subsistances, c'est-à-dire une marchandise égale à la valeur de ses propres subsistances, il n'y aurait pas de plus-value, donc pas de production capitaliste ni de travail salarié. Il faut que la production du travail

social soit suffisamment développée pour qu'il y ait un excédent quelconque de la journée de travail totale sur le temps de travail nécessaire à la reproduction du salaire, qu'il y ait du surtravail d'une grandeur quelconque » (1). Telle apparaît la plus-value dans le régime du salariat, c'est-à-dire dans une forme de société historique. A d'autres niveaux de développement social, elle prend d'autres formes. Mais quelle que soit sa forme sociale, elle repose sur le fait que la capacité de travail humaine a des qualités qui lui sont propres, bien qu'elle partage certaines d'entre elles avec quelques autres espèces animales ou organismes vivants.

3. *Le caractère spécifique de la force de travail.*

Marx a désigné plus d'une fois la faculté, capacité ou force de travail de l'homme comme une marchandise « particulière » ou spécifique ; elle est déjà particulière en tant que marchandise, puisqu'on ne peut vendre que son usage, et non sa substance (du moins hors du cas de l'esclavage). Mais elle est aussi spécifique comme substance : en effet, l'organisme humain élabore une certaine quantité d'énergie, qu'il puise spontanément ou de façon concertée dans la nature ambiante, il l'assimile, l'accumule, et la libère dans une action modificatrice du milieu, qui est le travail. Cette action modificatrice lui procure des produits d'usage, utiles. L'organisme humain a élaboré un système nerveux hautement différencié, qui contrôle et règle un comportement excessivement plastique. En particulier, celui-ci est susceptible d'anticipation et de mémoire à long terme. Comme corps naturel, l'être humain est donc déjà directement productif ; il a la faculté de modifier les objets de son activité grâce à un processus réglé de transformation d'énergie, dans des conditions toutes différentes des machines mortes. Il *transforme*, ce qui est le seul équivalent rationnellement concevable d'une création, quoiqu'en pensât Proudhon. Alimenté en oxygène, azote, protéines et albumines, il transforme des substances chimiques en énergie nerveuse et musculaire, dont il coordonne la dépense. Le mouvement de ses membres provoque ainsi dans les objets de son activité des modifications en quantité et en qualité. L'être humain est un organisme nourri, abrité et éduqué, susceptible dans ces conditions de faire subir aux objets de son activité une

(1) K. MARX. *Histoire des doctrines économiques*, T. I (ch. sur Ricardo), p. 154.

métamorphose. Telle est la particularité de la « capacité de travail ». C'est une propriété naturelle, d'abord assez fruste, mais susceptible de complications extraordinaires comme l'histoire de la civilisation l'a montré; son principe reste cependant toujours le même, qu'il s'agisse du cueilleur-chasseur primitif, usant de ses mains et d'outils rudimentaires, ou de l'ouvrier servant une machine automatique moderne. Les formes de l'énergie dépensée peuvent varier, demander plus ou moins au système nerveux ou au muscles: il s'agit toujours d'une énergie qui permet un effet utile d'une toute autre nature que celle dont elle procède. Ce fait, qui est le trait caractéristique de la force de travail, n'a qu'un rapport indirect avec la forme sociale dans laquelle elle s'exerce. Marx écrivait sur ce point: « Dans le sens rappelé ci-dessus [à savoir que la source du profit est une loi du monde matériel d'après laquelle il y a des produits en excédent sur la quantité qu'il en faut pour remplacer en nature le capital fixe employé, et pour entretenir et perpétuer la race des ouvriers], nous pouvons dire que la plus-value, etc... repose sur une loi naturelle, sur la productivité du travail humain dans son échange avec la nature » (1). Lorsque les chefs de tribus primitives engrangent à leur profit une partie des cultures de la communauté, ils s'approprient directement une partie de cette « productivité du travail humain », qui apparaît ainsi directement comme plus-value, de même que dans les corvées du servage; le surplus apparaît ici lié aux prestations directes de la personne. Mais ces prestations ne sont possibles que parce qu'il existe à l'origine une productivité naturelle du travail humain. Plus tard, dans le régime capitaliste du salariat, ce phénomène naturel est masqué par l'existence d'un outillage lui-même très productif, et par les conditions juridiques du contrat de travail; mais il existe toujours.

Cela ne signifie nullement que cette propriété naturelle de l'organisme vivant soit simplement réductible aux processus vitaux élémentaires, aux combinaisons chimiques des substances, ou plus généralement aux échanges matériels qui ont lieu dans le cosmos. Cette vue un peu simpliste

(1) *Histoire des doctrines économiques*, T. VII, p. 223, à propos de Ramsay.

« La force de travail en activité, le travail vivant, a donc la propriété de conserver de la valeur en ajoutant de la valeur; c'est là un don naturel qui ne coûte rien au travailleur, mais qui apporte beaucoup au capitaliste. » *Le Capital*, L. I, trad. Roy, p. 205.

réduit tous les phénomènes de la « vie », conçus comme processus chimiques, à la production d'un « excédent ». Comme dans la nature les effets qualitatifs particuliers ne sont pas proportionnés aux causes, bien que la quantité d'énergie qui circule dans l'univers reste constante, on en déduit trop vite que ce qui se passe dans le corps humain ne diffère pas de ce qui se produit dans n'importe quel système physico-chimique. Une petite quantité d'explosif peut avoir des effets immenses, une étincelle provoque un incendie dévastateur, et ainsi de suite. De même, dit-on, un moteur alimenté par du pétrole permet le déplacement de charges disproportionnées. Tous ces exemples sont souvent donnés pour expliquer la vertu spécifique du travail humain, qui est de fournir un excédent. Toutefois, ils n'ont aucune valeur. Les transformations chimiques ou physiques qui interviennent dans les systèmes naturels engendrent des accroissements et des décroissements. Mais ceux-ci ne sont pas à proprement parler des « excédents », des « surplus ». La croissance d'un système biologique, par exemple le passage de la graine à l'arbre, ne produit pas un excédent; elle n'est rendue possible que par des échanges naturels constants. Quand l'organisme vivant meurt, sa décomposition est à nouveau une transformation chimique: elle ne laisse pas d'excédent. Quand l'arbre perd ses branches, il « abandonne » une partie de lui-même; mais cette partie « morte » entre directement dans le circuit des transformations naturelles; elle ne subsiste pas comme excédent. La lumière irradiée par le soleil ou les étoiles n'est pas un excédent, un « luxe » de leur existence, mais un processus naturel et inutile en soi (1). Ce qui différencie le travail humain des processus naturels immédiats de croissance, c'est que le comportement de l'homme (et déjà en partie de certaines espèces animales

(1) En fait, les transformations qui ont lieu dans l'organisme vivant obéissent au principe de la conservation de l'énergie. L'énergie reçue de l'extérieur grâce aux aliments, à l'oxygène, etc., se retrouve tout entière sous forme de chaleur et de travail. Soit Q' la chaleur équivalant à l'énergie apportée par les aliments, Q la chaleur dégagée, T le travail effectué et Y l'équivalent mécanique de la chaleur. On aura pour un certain temps t , $JQ' = JQ + T$. Si $T = 0$ (homme au repos), la relation devient $Q' = Q$. Pour un adulte fournissant un travail moyen, les aliments doivent correspondre à 2.500 calories environ, à 3.500 environ pour l'ouvrier d'usine et 4.000 pour le terrassier.

Rappelons que la *calorie*, unité de chaleur, est la quantité de chaleur qu'il faut pour élever de 0 à 1 degré centigrade un kilogramme d'eau. Le *kilogrammètre* représente l'unité de travail mécanique ou travail nécessaire

comme nous l'avons dit) permet une *utilisation* technique et sociale caractéristique de l'accumulation d'énergie. Cette utilisation devient fabrication d'objets, de produits, qui loin de rester inutilisés comme les branches mortes de l'arbre, entrent dans un circuit social utile, sont des objets d'usage. Ce qui fait que la force de travail de l'homme produit des « excédents », c'est qu'elle est capable de produire et d'utiliser plus de moyens de consommation qu'elle n'en a besoin pour sa subsistance immédiate. La cueillette des fruits sauvages est déjà un exemple de ce fait : l'oiseau ou l'animal ne s'en appropriera que ce qui suffit à sa satiété du moment ; l'homme en recueillera bien au delà : il saura dépouiller un arbre entier et mettre en réserve une partie de sa récolte. Plus tard, lorsqu'il produira mécaniquement, il saura accumuler d'immenses réserves, et même produire au delà de la de la consommation possible. Dans les rapports sociaux du capitalisme, la production en vue des besoins cessera même d'être la fin de l'économie ; elle se poursuivra pour le profit, générateur de consommation inutile, luxueuse. La plus-value *repose* donc en définitive sur une loi naturelle propre au comportement humain, mais elle n'est pas elle-même cette loi. C'est pourquoi, sa formation s'opère de façon différente selon les régimes sociaux.

4. *Les formes historiques du surplus.*

Ce n'est pas le capitalisme qui a inventé le surtravail. Ce qu'il a inventé, c'est la forme sous laquelle le surtravail est transformé en plus-value, et la façon dont celle-ci est appropriée et répartie par la classe capitaliste. Il est impossible à une partie de la société de vivre sans produire, si la partie productive ne produit pas plus qu'il ne lui est nécessaire à elle-même. Cela est vrai même dans le « communisme primitif », qui connaissait déjà une répartition hiérarchique des tâches et des appropriations. Déjà dans le clan, dans le

pour soulever 1 kg, unité de poids, à 1 mètre, unité de hauteur. (Galilée avait déjà remarqué qu'il faut aussi du travail pour *descendre* un poids ou un escalier.)

On peut donc convertir les unités les unes dans les autres. Ces mesures sont à la base de la partie alimentaire des divers « budgets-types ».

L'Energétique du travail dit « intellectuel » ne peut se mesurer de la même façon. Nous verrons pourquoi au chapitre 15. L'étude de l'énergétique « sensorielle » a ouvert une nouvelle voie à ce sujet.

groupe de familles, cette exigence ne découle pas seulement de la structure hiérarchique de la communauté, mais aussi des besoins de la reproduction de l'espèce: l'enfant est la première production de l'être humain, mais avant qu'il puisse lui-même devenir producteur, il faut bien qu'il ait vécu assez longtemps comme improductif, et que sa part de subsistance ait été prélevée sur la production générale. On peut en dire autant des vieillards inaptes, et en général de tous les membres de la communauté qui sont temporairement hors d'état de travailler. L'enfant et partiellement la femme ont été longtemps considérés comme des produits, échangés, achetés ou vendus comme instruments de production potentiels. Et l'esclavage se généralisa comme système social lorsque la productivité du travail eut atteint un niveau qui permettait à l'individu de produire au delà de ce qui était strictement nécessaire à ses besoins.

L'esclavage se maintenait par la force, le droit de conquérir, la guerre; mais la force ne pouvait que cristalliser un système possible grâce à l'existence d'une plus-value sociale suffisante. Pour l'esclave et son maître, le travail et le surtravail se confondaient dans l'aliénation totale d'une personne. Mais le surtravail existait, et c'est lui qui permettait l'entretien d'une oligarchie d'hommes « libres » dont certains membres s'adonnaient à la jouissance pure tandis que d'autres faisaient quelquefois progresser les arts, les sciences, les techniques, c'est-à-dire à la fois les moyens d'action et de jouissance.

Pour que l'esclavage disparût comme forme générale de la production sociale, il fallait que la productivité du travail, en particulier foncière, s'élevât beaucoup, en même temps que les cités étaient provisoirement amoindries au profit des domaines féodaux. Et pour que le salariat à son tour, qui existait déjà dans la société antique et le servage féodal, devînt la forme dominante des rapports économiques et sociaux, il fallait que la gestion capitaliste de la société permit une transformation de l'appropriation de la plus-value dans de nouveaux rapports juridiques contractuels, les rapports de « libre disposition de la personne ». Dans l'esclavage, le surtravail n'apparaît que comme travail. Pendant une partie de la journée, l'esclave produit la valeur de ce qu'il doit bien consommer, et travaille donc pour lui-même; mais comme il n'est pas libre, il semble qu'il travaille toute la journée pour son propriétaire, que tout son

travail soit du surtravail. Dans le servage, la séparation est au contraire radicale. Le paysan serf sait combien de temps il travaille pour lui-même, et combien de temps il doit faire gratuitement des corvées pour son seigneur. Le surtravail apparaît ici sous une forme distincte. Il conserve sa forme confuse dans les tributs fournis en nature, et non en travail, comme on peut encore le voir même dans le métayage moderne. Dans le salariat, enfin, la distinction est apparemment abolie. Le salaire ne se présente pas comme paiement d'une partie donnée de l'usage de la force de travail, mais comme « travail » tout court. Ce que l'industriel paye par le salaire à la tâche ou au temps, ce qu'il mesure par diverses méthodes, c'est « le travail ». Il semble donc qu'en touchant un salaire, le travailleur reçoive la valeur de la totalité du travail accompli. Dans l'esclavage, c'est le rapport de propriété (non-disposition de la personne) qui cache la partie du travail que l'esclave exécute pour lui-même; dans le salariat, c'est le rapport d'argent contractuel qui masque la partie du travail exécutée gratuitement pour l'entrepreneur. Pour que cette forme de production et d'appropriation d'un surplus, d'une plus-value, soit possible dans le capitalisme, il fallait donc que la capacité de travail prit elle-même la forme d'une marchandise, élément fondamental de cette société. Il fallait que l'entrepreneur, qui ne peut qu'acheter ou louer des marchandises, trouvât sur le marché cette marchandise particulière qui est la force de travail, susceptible de produire plus de valeur qu'elle n'en use à se reproduire elle-même. Il fallait donc une forme historique donnée de rapports sociaux se combinant avec une propriété naturelle. Selon les termes de Marx, « pour pouvoir tirer une valeur échangeable de la valeur usuelle d'une marchandise, il faudrait que l'homme aux écus eût l'heureuse chance de découvrir au milieu de la circulation, sur le marché même, une marchandise dont la valeur usuelle possédât la vertu particulière d'être source de valeur échangeable, de sorte que la consommer, serait réaliser du travail et par conséquent créer de la valeur » (1). Autrement dit, la force de travail ne crée pas un accroissement quelconque. Elle crée un accroissement de valeur, parce qu'elle est vendue (ou plutôt louée) comme *objet d'usage*: le changement de valeur résulte de l'usage de l'objet.

(1) *Le Capital*, trad. Roy, T. I, p. 170.

5. *Le surtravail dans les rapports socialistes.*

La catégorie du surtravail, et par suite de la plus-value, ne limite pas son histoire à celle des rapports sociaux du capitalisme, fondés sur la propriété privée des moyens de production et d'échange. Elle conserve sa validité dans des rapports socialistes, qui éliminent cette propriété, du moins dans le socialisme d'Etat [tel qu'il s'est développé jusqu'à présent en U.R.S.S.]. Marx n'a pu prévoir les formes particulières que prendrait le surtravail dans ce cas; néanmoins, il s'est expliqué avec assez de netteté sur le fond, et il est possible aujourd'hui de confronter son analyse avec des données de fait. Contre Proudhon déjà, il avait montré que le « droit au produit intégral du travail » était pour les individus une simple phrase, puisque la disparition de la propriété privée n'abolissait pas la nécessité de constituer un fonds de reproduction sociale, des services sociaux, etc... dont la valeur provenait forcément de la même source qu'en régime capitaliste, c'est-à-dire du contrat de travail. Le fait que ce contrat soit passé entre l'individu et l'Etat (ou entre individus dans l'Etat, dans une collectivité) au lieu de l'être seulement entre individus, ne modifie rien d'essentiel au mécanisme; le régime capitaliste lui-même connaît des contrats de travail collectifs, en particulier ceux qui existent pour les ouvriers « à statut » ou fonctionnaires. Comme le salaire subsiste même dans ce cadre, et en général que la loi de la valeur règle encore la production et l'échange des « marchandises » dans le cadre d'un plan de production et de consommation d'où la concurrence est bannie, le travailleur travaille une partie du temps pour lui-même, et fournit au delà du surtravail. Mais la grandeur et l'usage de ce surtravail peuvent être contrôlés. « Si on ramène, dit Marx, le salaire à son fondement général, c'est-à-dire à la portion du propre produit qui entre dans la consommation individuelle de l'ouvrier ; si l'on débarrasse cette portion de l'entrave capitaliste et qu'on lui donne l'extension de la consommation permise d'un côté par la force productive de la société (c'est-à-dire la force productive sociale de son propre travail considéré comme travail social) et exigée d'un autre côté par le plein développement de l'individualité ; si l'on ramène en outre le surtravail et le surproduit à la mesure qui est exigée, dans les conditions données de la production de la société, d'une part pour la constitution d'un fonds d'assurance et de réserve, d'autre part pour l'agran-

dissement continu de la reproduction suivant le degré déterminé par les besoins sociaux ; si l'on comprend enfin dans le travail nécessaire et dans le surtravail le quantum de travail que les membres capables de travailler doivent faire pour ceux qui ne peuvent pas encore ou ne peuvent plus travailler, *c'est-à-dire si l'on débarrasse le salaire aussi bien que la plus-value, le travail nécessaire aussi bien que le surtravail, du caractère capitaliste spécifique, il ne reste que les fondements communs à tous les modes sociaux de production* » (1).

Nous avons ici une description particulièrement nette de ce que serait, dans un système socialiste élémentaire « débarrassé » des conditions capitalistes de la propriété et de la production, le néo-salariat social, si l'on peut dire. Avec le salaire subsiste aussi le surtravail et la plus-value, mais l'un et l'autre « débarrassés » de leur caractère d'exploitation, puisque cette plus-value n'est plus à la disposition de capitalistes privés (qui se la partagent en fonction des capitaux investis), mais à la disposition de l'Etat qui représente une première étape de la socialisation véritable de la production, et doit agir dans l'intérêt de la collectivité.

Marx ne considère cependant pas que ce régime transitoire, qui peut s'étendre sur une longue période, signifie que le producteur soit définitivement libéré ; de plus, il ne

(1) *Le Capital*, Livre III, ch. 48 (trad. Molitor, T. XIV, p. 205). Il faut noter ici que la question a été débattue il y a longtemps déjà dans le mouvement socialiste. A ce passage de Marx, on en a opposé un autre, qui affirme : « La disparition du mode de production capitaliste permet de restreindre la journée de travail au travail nécessaire. Néanmoins, ce dernier, dans des circonstances restant à cela près égales, augmenterait de durée. D'un côté, parce que les conditions de vie du travailleur seraient meilleures et les exigences de la vie plus grandes. D'un autre côté, une partie du surtravail actuel compterait comme travail nécessaire, savoir le travail nécessité par la réalisation d'un fonds social de réserve et d'accumulation. » (*Das Kapital*, L. I, 4^e éd., p. 492.) G. Deville estime que ce texte est plus près de la position vraie de Marx (*Principes socialistes*, p. 221-222). Dans ces conditions, la rémunération ne sera pas non plus un salaire ; le travail social sera totalement rémunéré. Il n'y aura plus d'oisifs. A vrai dire, Marx envisage ici un cas théorique. Ce qu'il dit dans le Livre III, d'une façon plus étendue, va dans le même sens, mais il y appelle encore le surtravail - « surtravail ». Il défend le même point de vue dans la *Lettre sur le Programme de Gotha*, (1873). K. Kautsky raisonne dans le même sens, quoique moins nettement (*Le programme socialiste*, 1909, paru en 1892, et *La révolution sociale*, 2^e éd., 1921, notamment p. 160-176). Pour une discussion critique, voir Maurice BOURGUIN, *Les systèmes socialistes et l'évolution économique*, Paris, 1904.

l'envisage pas dans des limites nationales précises. Il n'y voit que des *conditions préliminaires* de cette libération, car en fin de compte, il y a dans toute forme de surtravail un résidu de nécessité, de dépendance mutuelle qui ne peut disparaître qu'avec l'extension du nouveau régime à toute l'humanité et une productivité immensément accrue. Ce que doit permettre la socialisation du surtravail, c'est d'abord une élévation considérable de la valeur du travail nécessaire, grâce à une extension de la consommation et à une limitation de ce surtravail aux besoins sociaux qui deviendront ainsi de plus en plus équitablement répartis (bien que toujours en fonction du salaire, c'est-à-dire de l'équivalent du travail nécessaire).

Dans une page souvent citée, Marx a exprimé avec la plus grande clarté cette situation à partir d'une analyse du surtravail. Nous la citerons en entier (1).

« Le surtravail, écrit-il, s'exprime en une plus-value, qui existe dans un surproduit. *Le surtravail comme tel, c'est-à-dire le travail dépassant les besoins immédiats, devra toujours exister.* Dans le mode capitaliste comme dans le système esclavagiste il affecte simplement la forme d'un antagonisme, puisqu'il a pour complément l'oisiveté absolue d'une partie de la société. Une certaine quantité de surtravail est exigée par l'assurance contre les accidents, par l'extension progressive, correspondant au développement des besoins et aux progrès de la population, du procès de reproduction, par ce que du point de vue capitaliste on appelle l'accumulation. Un des côtés civilisateurs du capitalisme consiste à faire produire ce surtravail d'une manière et dans des conditions qui sont plus favorables que l'esclavage et le servage au développement des forces productives, des relations sociales et de la constitution d'éléments devant servir à des progrès nouveaux. D'une part le capital parvient à un degré de développement où une partie de la société ne peut plus exploiter et monopoliser de force de travail de l'autre, y compris les avantages matériels et intellectuels; et d'autre part, les moyens matériels sont créés ainsi que *le germe d'un état de choses qui, à un degré plus avancé de la société permettront d'allier ce surtravail à une réduction plus grande du temps consacré au travail matériel.* Le surtravail peut en effet, suivant le développement de la force produc-

(1) Nous citons la traduction de J. Molitor. *Le Capital*, Livre III, ch. 48 (Ed. Costes rectifiée, T. XIV, p. 113).

tive du travail, être considérable, bien que la journée de travail totale soit petite, ou relativement faible, bien que la journée de travail totale soit grande. Avec un temps de travail nécessaire = 3 et un surtravail = 3, la journée de travail totale est égale à 6 et le taux de surtravail est de 100 %. Si le travail nécessaire = 9, le surtravail = 3, la journée de travail = 12, le taux de surtravail n'est plus que de 33 1/3 %. Mais c'est la productivité du travail qui décide combien l'on peut, dans un temps donné, produire de valeur d'usage, et combien l'on peut, par conséquent, en produire dans un temps donné de surtravail. La véritable richesse de la société et la possibilité d'un élargissement continu de son procès de reproduction ne dépend donc pas de la durée du surtravail, mais de sa productivité et des conditions plus ou moins fécondes dans lesquelles le surtravail s'accomplit. Le règne de la liberté ne commence en réalité que lorsqu'il n'existe plus d'obligation de travail imposée par la misère (1) ou les buts extérieurs; il se trouve donc par la nature des choses en dehors de la sphère de la production matérielle proprement dite. Tout comme le sauvage, le civilisé est forcé de lutter contre la nature pour satisfaire ses besoins, conserver et reproduire sa vie; et il en est ainsi dans toutes les formes sociales et tous les modes de production possibles. Plus il évolue, plus l'empire de la nécessité naturelle s'élargit ainsi que les besoins, et avec lui les forces productives qui donneront satisfaction à ces besoins. Dans cet état de choses, la liberté consiste uniquement en ceci : l'homme social, les producteurs associés, règlent de façon rationnelle leurs échanges avec la nature et les soumettent à leur contrôle collectif, au lieu de se laisser dominer par eux comme par une puissance aveugle ; et ils accomplissent ces échanges avec le moins d'efforts possible et dans les conditions les plus dignes et les plus conformes à leur nature humaine. Mais ce domaine reste celui de la nécessité. *C'est au delà que commence ce développement des forces humaines qui est à lui-même son propre but, qui constitue le véritable domaine de la liberté, mais qui ne peut éclore que sur la base de cet empire de la nécessité* (2). La

(1) *Not.* Le terme signifie plutôt détresse et nécessité (*notwendig* = nécessaire).

(2) Cette dernière phrase est omise dans la traduction de J. Molitor. M. Rubel l'a rétablie dans ses *Pages Choisies* de Marx, et M. Weil l'a citée correctement dans *Critique*, janv.-févr. 1947. Nous la citons dans le texte de M. Weil.

réduction de la journée de travail en est la condition fondamentale. »

La deuxième partie de ce texte, sur lequel nous reviendrons plus loin, montre que la véritable liberté est liée pour Marx à une extension de la situation de non-travail. Mais en attendant que la société en arrive là, il lui est loisible, même dans le cadre d'un socialisme d'Etat, ou multinational, fédératif, d'envisager une situation où le surtravail serait considérablement réduit par rapport au travail nécessaire, c'est-à-dire à cette partie du travail qui est consacrée directement à la vie du producteur (1) : Cette réduction du surtravail est liée à sa productivité la plus haute possible, de telle sorte qu'elle puisse aller de pair avec une très forte réduction de la journée de travail. Dans ces conditions seulement le surtravail, transformé en plus-value socialisée, loin d'être un facteur d'exploitation peut devenir un facteur d'élévation de la productivité, des besoins, et de la progressive libération humaine qui en résulte. Mais il va de soi que cette conclusion exige des conditions politiques et des relations sociales d'un nouveau type, qui ne s'installeraient pas spontanément, mais dans des conflits d'envergure. De toute façon, les catégories du travail et du surtravail conservent longtemps leur validité; c'est pourquoi la sociologie doit les maintenir au premier plan de ses études.

(1) C. Bettelheim lui aussi admet que la plus-value est encore produite dans l'économie soviétique, bien qu'on n'en prononce pas le nom : « ... On est obligé de ne payer le travail fourni qu'à une fraction de la valeur qu'il produit, ce qui fait apparaître une différence entre le prix de revient et la valeur. Ce sont les sommes qui correspondent à cette différence qui permettent de financer les dépenses improductives (et les investissements) sans fausser le mécanisme des prix. Pratiquement, lorsqu'il en est ainsi, la valeur de chaque produit peut se décomposer en : coût des matières, dépenses de salaires, impôts, profits et intérêts ; ces trois derniers postes correspondent à la fraction de la valeur produite par le travail « non payé » (*Problèmes théoriques et pratiques de la planification*, 2^e éd., 1951, p. 309).

CHAPITRE XIV

TRAVAIL PRODUCTIF ET TRAVAIL IMPRODUCTIF

Pour que l'activité humaine soit du travail, il faut qu'elle soit productive. Cela signifie-t-il que tout travail soit productif? A première vue, tout travail considéré comme dépense d'énergie, et utile, est du même coup productif. Et tout ce qui concourt, même indirectement, à cette dépense, est aussi productif. Jusqu'à présent, nous avons parlé du travail et de la dépense de force de travail comme s'il s'agissait toujours de travail productif, par opposition à l'oisiveté, ou plus généralement au non-travail. Cependant, il est évident que l'activité de jouissance, le loisir lui-même, le sport par exemple, représente aussi du travail physique. Il est donc évident que le travail immédiat du corps peut aussi exister sous une forme improductive, sans même parler de l'oisiveté proprement dite. Cette analyse n'est pourtant pas décisive si l'on s'en tient là. La question se pose de savoir de quelle nature est le travail productif: le travail intellectuel, le travail de gestion et d'organisation sont-ils improductifs? Et les éléments du travail « accumulé » sont-ils productifs? Quel sens faut-il donner à la productivité du travail ?

1. *Activité et productivité.*

La sociologie du travail courante se satisfait volontiers à cet égard de notions qui n'atteignent pas le fond du problème, parce qu'elle s'appuie sur des critères superficiels qui sont ceux d'*activité* ou d'*occupation*. Les statistiques officielles divisent la population en *actifs* et *inactifs*. Sans entrer dans le détail de la signification des critères requis (par exemple: un chômeur temporaire est-il un inactif? Un intermédiaire commercial, « superflu » ou non, est-il un actif?) il faut noter que la notion d'actif ou d'occupé, ou d'employé, se réfère dans les dénombrements statistiques, à la *rémunération*. Des services considérés comme individuellement et

socialement actifs sont ceux qui sont rémunérés sous une forme quelconque — *gainful* — c'est-à-dire dont l'exécution est évaluée en monnaie ou en nature, autrement dit qui ont un prix, et interviennent comme tels dans la comptabilité économique. A ce titre, toute activité qui peut être évaluée monétairement est considérée par les statistiques officielles comme un travail actif et productif. Productif de quoi? D'un revenu. Dans ce cas, la notion de revenu est d'ailleurs étendue de l'individu à la collectivité, par exemple par l'intermédiaire de budgets sociaux. Les soldats sont rémunérés surtout en nature, par l'intermédiaire du budget de l'Etat; le « revenu » de chaque soldat n'est que la fraction d'un coût global des forces armées. Mais leur « revenu » ne correspond en général à aucun travail, bien qu'il constitue un service au profit de telle ou telle collectivité. Comme ils sont rémunérés, la statistique les classe parmi les « actifs ». Par contre, les enfants ne sont jamais considérés comme actifs, puisqu'ils consomment sans acquérir de revenu. Cependant, ils sont des travailleurs potentiels, nourris et élevés comme tels, et les allocations que les parents touchent pour aider à leur élevage et leur éducation peuvent être considérées socialement comme un salaire « anticipé », tout comme les retraites sont des salaires « différés ». Ces exemples suffisent à montrer que la rémunération, comme critère du travail productif, ne peut mener qu'à de graves confusions; et la notion « d'activité » elle-même, par rapport à celle de travail, ne peut qu'accroître cette confusion. L'emploi de ces critères insuffisants explique à lui seul l'incertitude de la mesure du poids des « inactifs » sur le revenu national.

La production du travail doit donc être abordée d'un autre point de vue. L'inactivité doit être distinguée de l'improductivité. Il existe des degrés dans l'une et dans l'autre, comme il en existe pour la productivité. Mais aucune de ces notions ne peut être éclaircie en dehors d'une référence précise à la structure d'un système social donné.

La productivité de leur effort est apparue de longue date aux hommes comme une combinaison active d'un processus de la nature et de l'entretien concerté de leur propre existence. La forme la plus ancienne de cette prise de conscience se trouve dans les mythes de *fécondité*. L'élément essentiel de cette fécondité, c'est la terre, avec l'eau et l'air. La terre donne naturellement des fruits, même si elle n'est pas cultivée. Les espèces animales se disputent aussi des végétations et des proies animales, qui sont données naturelle-

ment. Mais la prédation et la déprédation ne deviennent fécondité que lorsque l'activité humaine, qui est, elle aussi, donnée d'abord dans des conditions purement naturelles, s'applique de façon ordonnée à l'accouchement de la nature. Le développement de l'agriculture, lié à de lents progrès de la technique, des moyens de travail, fut ainsi longtemps considéré comme l'essence de toute fécondité, puis de toute productivité. Marx a souligné que cette conception, finalement exposée par les physiocrates sous une forme rationnelle, était un progrès décisif, car elle mettait en avant le travail, appliqué à la terre, c'est-à-dire un effort humain dans certaines conditions naturelles, comme fondement de toute productivité sociale; en cela, Quesnay voyait plus juste que les économistes qui cherchèrent plus tard la source de la productivité dans les machines, l'épargne, le capital, c'est-à-dire partout sauf dans l'effort humain, la force de travail humaine. Mais les phénomènes de jouissance et d'oisiveté frappaient l'imagination tout autant que ceux du travail productif. Une partie de la société semblait évidemment improductive et inactive par nature; enfants, vieillards, malades ou mutilés. Mais une autre partie ne travaillait pas, bien qu'elle fût en état de le faire: les chefs, les maîtres, les guerriers, les prêtres et les savants, les artistes, et toutes les clientèles oisives qui les entourent. Il n'était cependant pas facile de déterminer dans quelle mesure ces groupes étaient parasites, ou simplement improductifs. Dans l'Antiquité gréco-romaine, le non-travail était la caractéristique reconnue de l'homme libre. Et seul l'homme libre était vraiment constitutif de la Cité. Mais parmi les hommes libres, les guerriers jouaient un rôle éminent, et par leurs conquêtes ils apparaissaient à bien des égards comme productifs. Les activités nobles — la guerre et la politique, la Maîtrise sociale — qui n'étaient pas un travail directement appliqué à la matière, le disputèrent longtemps en prestige — et le disputent encore — au labeur de la terre, ou de l'atelier, au négoce et surtout aux occupations intellectuelles. Elles passaient en définitive pour seules vraiment productives, comme la tête conduit la main. Il fallut le développement industriel, l'agglomération dans les villes, la division de plus en plus avancée du travail, la prolifération croissante d'oisifs de la misère polarisée à celle des oisifs de la domination, pour que l'on cherchât à déterminer scientifiquement quels étaient les éléments vraiment productifs de la société. Les premiers efforts qui furent faits

dans ce sens témoignent de grandes incertitudes. D'abord, le paupérisme, la mendicité, qui atteignait des proportions considérables au Moyen âge comme à la veille de la Révolution française, créait une classe « oisive », mais inférieure; celle-là était injustifiée. Les ordres religieux et l'Eglise (celle du Bouddha comme celle de Jésus) la protégeaient en quelque mesure comme l'image ternie et souillée de leur propre improductivité. Mais de sa simple existence germe déjà la revendication du « droit au travail » : du travail ou du pain. D'autre part, la différenciation sociale et les grands progrès en Occident de la circulation commerciale et de l'économie monétaire suscitaient nombre d'emplois bien rémunérés, mais que le travailleur considérait d'instinct comme improductifs. D'où les interdits moraux contre l'usure, la réprobation envers le luxe des cours, les attaques contre le profit commercial et les émoluments des « chats-fourrés », sans parler des « bénéfiques » ecclésiastiques, des pensions de tous ordres et des privilèges de la noblesse. Au parasitisme d'en bas répondait ainsi un parasitisme des somnolents sociaux.

D'un trait de plume, les physiocrates ramenèrent ces rapports à une nouvelle proportion. Ils établirent que toute la société, y compris ses emplois apparemment productifs de richesses, ne vivait que du labeur agricole, du travail productif des paysans. Seul le travail humain appliqué à la productivité naturelle du sol fournissait un surplus sur lequel vivait la société entière. Le travail industriel lui-même n'y ajoutait rien à leurs yeux, puisqu'il ne faisait que transformer des matières premières qu'il avait bien fallu tirer d'abord du sol. Mais cette intuition fondamentale, qui avait l'énorme mérite de mettre en relief le travail humain comme source de toutes les valeurs (et non des richesses), s'effaça quelque peu lorsque le travail industriel commença à prendre le pas sur le travail agricole, et que la population ouvrière crût sérieusement en nombre. Au début du XIX^e siècle, nous l'avons vu, la population ouvrière est encore en petite proportion par rapport à la population paysanne, même en Angleterre et en France. Mais le mouvement était ascendant. Le poids de l'industrie dans la vie économique croissait; la révolution technique, l'utilisation de machines, apparaissait comme l'aurore d'une ère absolument nouvelle, et les premiers réformateurs sociaux de l'époque industrielle furent conduits à étendre à nouveau la notion de travail productif à l'ensemble des éléments qui

concouraient au processus du travail industriel. Comment nier que les machines ajoutaient de la valeur aux produits, et qu'elles étaient donc par elles-mêmes productives de valeur? Comment refuser du même coup aux fonctions de l'ingénieur, du savant, du comptable, du commerçant, de « l'industriel », le caractère de travailleur productif? Il était déjà hardi de faire du travail seul, la source des valeurs sociales. Ne devait-on pas alors considérer comme travail toutes les fonctions qui permettent apparemment à celui-ci de s'exercer — non seulement celles de l'ingénieur ou du commerçant, mais aussi en fin de compte celles de l'épargnant, du capitaliste et des intellectuels qui dirigeaient l'Etat? C'est dans ce sens que s'engagèrent Saint-Simon et Fourier. Ils opposaient oisifs ou inutiles aux producteurs. Saint-Simon se servit d'abord concurremment, comme nous l'avons vu au chapitre 2, des termes de « producteur », « industriel », et il faisait entrer dans cette catégorie le travailleur immédiat comme les entrepreneurs capitalistes et les gestionnaires de l'économie. Sur ce point, il fut encore le disciple des Encyclopédistes. Vers la fin de sa vie, il eut tendance à ne considérer comme vraiment producteurs que les travailleurs immédiats, et chez ses disciples cette orientation est encore accusée. Chez Fourier, la distinction est plus nette, bien que l'association du travail, du capital et du talent, préconisée par lui, l'empêchât d'aboutir à une notion rigoureuse des sources fondamentales du travail productif. Il s'est même efforcé de préciser, avec sa minutie coutumière, quelles catégories étaient improductives dans la société. Il distingue, selon ses propres termes, les travailleurs *actifs* (ou positifs) des *nuls* (ou négatifs). Il estime les *actifs* au 1/3 de la population, car « un ouvrier utile en apparence ne fait souvent qu'un travail « *négatif* ». On a en « fonctionnaires nuls » les 2/3 de la population, savoir :

Tableau des improductifs en civilisation

Parasites domestiques	Parasites sociaux	Parasites accessoires
1. Femmes.	4. Armées.	9. Chômage.
2. Enfants.	5. Fiscaux.	10. Sophistes [légistes].
3. Valets.	6. Manufacturiers.	11. Oisifs [dont les prisonniers et les malades].
	7. Commerce.	12. Scissionnaires [hors la loi, <i>Lumpen</i>].
	8. Transports.	

La moitié au moins des manufacturiers « sont improductifs relativement par la mauvaise qualité des objets fabriqués » (1).

Ce qu'il est important de considérer ici, c'est la dialectique de Fourier, qui eut une grande influence sur Marx. En « civilisation », toute une série de fonctions sont rendues improductives parce qu'elles vivent parasitairement du travail des autres; mais elles pourraient changer de sens en vie « sociétaire ». Chez Saint-Simon, la distinction, telle qu'elle apparaît dans la fameuse Parabole, est logique et statique: certains individus sont improductifs par la nature même de leurs occupations. En ce sens, il s'agit plutôt d'une distinction entre parasites et producteurs qu'entre improductifs et productifs. Fourier fait un pas de plus en soulignant le caractère dialectique de l'improductivité: celle-ci dépend du régime social, celui de la « civilisation », qui stérilise une quantité de fonctions qui pourraient être rendues « actives » (c'est-à-dire aussi pour Fourier attrayantes, source de jouissance) en régime sociétaire. Sans doute Fourier confond il les travaux, les services, les fonctions, les activités en général, en accord avec sa théorie des passions. Mais il considère que leur nature est double. Il oppose dialectiquement les agents de « destruction positive » aux agents de « création négative », et note que les manufacturiers peuvent être improductifs *relativement* si leur production est de mauvaise qualité. Fourier avait observé de près et a décrit avec une verve extraordinaire les faux-frais et les escroqueries du circuit commercial, les gaspillages de la concurrence: il a vu qu'en « civilisation » (c'est-à-dire dans le capitalisme concurrentiel) le commerce devient ainsi improductif. Dans les conditions de l'association, il pourrait redevenir productif. Le travail manuel non plus n'est pas toujours productif à ses yeux, parce qu'il est « repoussant », qu'il crée des richesses accaparées par autrui, un luxe mal réparti, qu'il méprise les vrais talents; c'est lorsqu'il deviendra « attrayant », en association, qu'il sera jouissance perpétuelle, productif au sens humain. Ce qui compte ici, ce n'est pas tant l'analyse exacte de la production de valeur, mais l'esprit dialectique qui anime l'étude de la production et de la consommation sociales, et le sentiment que la productivité humaine est comme entraînée, asservie, équarrie dans un

(1) Cf. FOURIER, *Œuvres choisies*, édit. C. Gide, p. 62.

système qui n'en retient que ce qui est nécessaire à la jouissance des classes dominantes.

2. *La productivité du travail matériel.*

Les socialistes comme Pierre Leroux, Proudhon, ou même Louis Blanc, ont senti plus exactement le travail qui s'exerce sur la matière comme seul vrai travail productif. Le travail fondamental est le travail qui se traduit par des mouvements effectifs du corps et qui aboutit à la production d'objets d'usage. Sans l'existence de ces objets devenus marchandises, c'est-à-dire valeurs d'échange, toutes les autres activités seraient sans fondement. Pecqueur et tous les Sismondistes étaient du même avis, même en croyant à la Providence. « Toute richesse matérielle, écrit Pecqueur, est due au travail combiné avec la matière, ou plutôt à la force intelligente de l'homme agissant sur la matière... La matière nous est donnée collectivement et également par Dieu; mais le travail, c'est l'homme » (1). Et il ajoute à l'adresse de Rossi: « Produire, c'est travailler: dire que nos capitaux travaillent à notre place, c'est dire une absurdité... Pour produire réellement, il faudrait payer de votre personne, et vous ne le faites pas. Le capital est une matière qui ne peut rien sans le travail de l'homme; car toute richesse vient de labeur. Donc, le capital ne saurait travailler à la place de l'homme... En fait de travail, l'homme ne peut représenter l'homme. *La présence personnelle est de rigueur* » (2). Proudhon ne pensait pas autrement, dès ses premiers écrits, et il n'a jamais cessé de montrer que le travail est avant tout l'effort de l'homme appliqué à la nature qui l'entoure et aux objets qu'il a lui-même fabriqués. Son caractère productif tient là tout entier (3).

Les activités qui ne sont pas du travail de cette sorte ne sont pas pour autant inutiles, mais elles sont improductives au sens strict. Déjà au milieu du XIX^e siècle, il devenait

(1) PECQUEUR, *Théorie nouvelle de l'économie sociale et politique*, 1842, p. 497.

(2) *Ibid.*, p. 512.

(3) « En effet, la terre ne donne qu'à celui qui la fouille et la cultive, en un mot, qui la travaille ; l'agriculture est la forme originelle de ce travail, dont elle a même pris le nom (labourer de *laborare*) ; l'industrie est un démembrement de l'agriculture... » *De la Création de l'ordre...*, p. 293. « ... Si, par travail, on entendait seulement une application quelconque de l'activité humaine, on pourrait douter que le travail fut par lui-même producteur, plutôt que le sol ou les capitaux. Le travail, abstraction faite des conditions d'intelligence, de matière convenable, et

évident que la prolifération des activités commerciales et de gestion, les fonctions d'enseignement, de recherche, d'invention technique, jouaient un rôle croissant, sans parler de la « fonction du capital » qui les coiffait toutes, et des oisifs proprement dits. Les apologistes de la société existante ne manquaient pas eux-mêmes de vitupérer à l'occasion contre les « fonctions improductives », mais s'efforçaient surtout de les réduire à l'échelle de l'entreprise individuelle, rendant ainsi un hommage à la conception adverse, selon laquelle le travail vraiment productif, c'est-à-dire en fin de compte productif de plus-value, était le travail producteur de marchandises, d'objets et de services aliénables sur le marché. Cette ambiguïté se poursuit jusqu'à nos jours, y compris dans le socialisme d'Etat : d'une part, les économistes soutiennent que toute activité qui *concourt* à la production sociale est productive, et d'autre part les entrepreneurs font tous leurs efforts pour réduire les « dépenses improductives », qu'il s'agisse des frais de gestion à l'échelle de l'entreprise ou de l'Etat (1).

Ce sont Smith et Ricardo qui commencèrent les premiers à montrer que le travail appliqué à la matière était le fondement de toute la production sociale, et ils en avaient esquissé une démonstration scientifique. Marx la développera, comme il développera la dialectique de Fourier, pour aboutir à une conception originale qui met en rapport la productivité du travail humain avec la création de la plus-

d'instrument appropriés à l'œuvre demandée, n'est qu'une peine stérile, un déploiement insignifiant de force, une consommation en pure perte de l'énergie vitale, enfin une vexation de la matière sans résultat. En ce sens, j'ai donc pu dire que le travail, considéré en lui-même, était improductif, et que la production résultait synthétiquement de ces trois choses, le travail, la matière, l'instrument. » *De la Création de l'ordre...*, p. 296.

(1) Comme exemple du premier jugement, citons Arturo Labriola : « Celui qui travaille matériellement produit, mais celui qui ne travaille pas matériellement peut produire aussi. Identifier toute production avec le travail n'est possible que si, par travail, on entend tout ce qui a un rapport même indirect, avec la production. Nous dirons donc que produire c'est travailler, mais à la condition d'entendre par travail non seulement toute modification de la matière, mais aussi tout ce qui concourt à satisfaire nos besoins personnels, que ces besoins soient physiques ou intellectuels, peu importe. » (*K. Marx*, p. 157.) Pour le second jugement, on pourra consulter d'innombrables travaux sur les coûts de distribution, les frais de gestion (en particulier ceux des fonctionnaires). A titre d'exemple, citons : *Does Distribution cost too much ?* (Conseil de l'Economie Nationale, 1945), et M. P. GUIBERT. *Productifs et improductifs*, Paris 1950 (analyse relative à l'industrie aéronautique).

value, et la répartition de celle-ci, comme « forme générale », en profit et rente (1). L'idée fondamentale des économistes classiques de l'Angleterre (et de Hegel, remarquons-le), c'est que seul l'homme « travaille », c'est-à-dire a une activité productive autonome et orientée vers une fin consciente. Les outils et les machines fournissent du travail mécanique, au sens de la physique, mais ils ne travaillent pas au sens humain. Il faut toujours que les hommes les aient fabriqués et les emploient ou les conduisent. En fin de compte, les machines simples ou complexes ne font donc que transmettre la valeur incluse dans la force de travail humaine. Leur productivité se ramène donc à celle de l'homme, est en rapport avec celle de l'homme. C'est la raison pour laquelle plus les machines sont socialement productives de richesses, de biens, d'objets, plus diminue la valeur relative que lui transmet le travailleur: autrement dit, la mécanisation augmente la quantité des produits et en diminue la valeur (et le prix), puisqu'elle requiert moins de force de travail par unité de produit. « Abstraction faite des conditions naturelles, fertilité du sol, etc... et de l'habileté (*skill*) des producteurs travaillant indépendamment et isolément les uns des autres, habileté qui se manifeste dans la qualité plutôt que dans la quantité du produit, le degré de productivité sociale du travail s'exprime par l'étendue relative des moyens de production qu'en un temps donné, avec une dépense donnée de force de travail, un ouvrier convertit en produit. La masse des moyens de production avec lesquels il fonctionne croît avec la productivité de son travail. Ces moyens de production jouent un double rôle ici. L'accroissement des uns est la conséquence, l'accroissement des autres la condition de la productivité croissante du travail. Avec la division manufacturière du travail, par exemple, et l'emploi des machines, il se consomme dans le même espace de temps une plus grande quantité de matières premières, et il entre par conséquent une plus grande quantité de matières premières et de matières accessoires dans le procès de travail. Voilà la conséquence de la productivité crois-

(1) La théorie définitive de la productivité du travail est exposée par Marx dans *Le Capital*, L. I, en particulier dans l'Annexe à la 5^e section (Nouvelles recherches sur la production de la plus-value). Mais il faut étudier son élaboration dans *Histoire des doctrines économiques* (Théories de la plus-value), T. I et II, « Adam Smith et l'idée du travail productif », surtout l'annexe sur « l'idée du travail productif » (T. II, p. 189).

sante du travail. Mais d'autre part, la masse des machines employées, du bétail, des engrais chimiques, des conduites de drainage, etc... est la condition de la productivité croissante du travail. Même observation pour les bâtiments, les hauts-fourneaux, les moyens de transport et autres moyens de production concentrés. Mais, condition ou conséquence, la grandeur croissante des moyens de production, comparativement à la force de travail qui s'y incorpore, exprime la productivité croissante du travail. L'augmentation de cette dernière se manifeste donc dans la diminution de la somme de travail, proportionnellement à la masse des moyens de production qu'elle met en mouvement, ou encore dans la dimension quantitative de l'élément subjectif du procès de travail comparé avec ses éléments objectifs » (1). Ce qui est ici décrit, c'est la productivité telle qu'elle est calculée aujourd'hui par n'importe quel groupe d'entrepreneurs. Mais il faut bien noter que la « diminution de la somme de travail » dont il est question est *relative* à la masse des moyens de production. Sous sa forme *absolue*, la somme de travail augmente, grâce à l'accroissement de l'intensité de l'effort. La productivité totale croissante du processus de travail s'accompagne ainsi d'une *productivité* croissante de l'effort individuel, d'une plus grande dépense de force de travail (2). La productivité de l'ensemble du processus de travail est donc d'une part un *rapport* entre l'effort ouvrier et les moyens de travail, et de l'autre un rapport à l'échelle sociale entre travail abstrait et travail concret.

3. *Productivité, division du travail et plus-value.*

Refaisons la genèse de ce mouvement. Dans le travail, l'homme crée un produit en appropriant un objet à ses besoins. Il est directement productif, et son travail implique aussi bien le travail manuel qu'intellectuel: son comportement opératoire est unifié. Cependant, dans une production *sociale*, la division des opérations s'introduit: il n'est donc pas nécessaire que chaque travailleur mette lui-même la main à la pâte pour participer à l'œuvre collective; il suffit qu'il soit l'un des organes du travailleur collectif, et cet

(1) *Le Capital*, Livre I, ch. XXII, trad. Molitor, T. IV, p. 85.

(2) Nous verrons au chapitre suivant que la marge des écarts de *cette* productivité est incomparablement plus faible que celle qui revient directement aux machines.

organe peut être la tête ou la main (1). La division du travail social entraîne donc une séparation entre les fonctions productives et en particulier entre fonctions intellectuelles (direction) et fonctions manuelles (exécution). Cette séparation prend rapidement un caractère organique. Mais dans le système capitaliste de production, la production n'a pas lieu pour la satisfaction directe des besoins; son objectif essentiel, c'est de produire de la plus-value. Si l'entreprise ne crée pas de plus-value, elle cesse de produire, d'être « rentable », comme s'exprime l'économie ordinaire; on la ferme. Dans ces conditions, seul sera *productif* dans le système le travail productif de plus-value. Mais dans ces conditions, il semble que tout travail qui crée du profit à l'employeur soit productif, même s'il n'est pas manuel. Marx donne l'exemple du professeur rétribué et dit qu'il sera travailleur productif non parce qu'il forme l'esprit de ses élèves, mais parce qu'il rapporte des pièces de cent sous à son patron. Par conséquent, la notion de travail productif n'est pas seulement celle d'un rapport entre activité et effet utile, entre producteur et produit, c'est-à-dire un rapport direct de création; il faut aussi que ce soit un rapport social entre producteur et appropriateur de plus-value. Comme tout rapport, il est fondé sur la relativité des parties, et ôte toute valeur absolue à l'idée de productivité. Mais il reste à savoir pourquoi, malgré ce que nous venons de dire, les travaux opérés sur la matière sont la condition de la productivité des autres, bien qu'ils ne le soient pas pour cette raison, mais à cause de leur valeur sociale. En effet, pour que le travail social soit productif, il faut qu'il provienne en dernière analyse d'une transformation de matière, d'une action matérielle sur la nature; mais cette relation n'est pas réversible: un travail sur la matière peut n'être pas productif, si les produits qu'il engendre n'entrent pas dans le circuit des marchandises, s'ils sont directement consacrés à l'usage personnel; dans ce cas, en effet, le travail produit bien de l'utilité ou de la jouissance, mais non de la valeur sociale, d'échange, et seule cette dernière permet de réaliser la plus-value à l'échelle sociale. La notion de travail productif est dialectique: le même travail concret peut être productif ou non, selon sa fonction sociale.

(1) Pour le dire en passant, Durkheim s'en tient dans son ouvrage sur la *Division du travail social* à ce moment du processus, qui ne dépasse guère ainsi Saint-Simon.

Mais la condition essentielle de la productivité du travail reste la nature de la force de travail. Nous avons déjà examiné au chapitre précédent la question de savoir dans quelle mesure la plus-value, comme conséquence de la nature particulière de la force de travail, a une origine *naturelle*. Marx a souvent repris cette question. Si le travail nécessaire à l'entretien du producteur et de sa famille absorbe tout son temps disponible, celui-ci ne trouve évidemment pas le temps de travailler gratuitement pour autrui: il faut donc une certaine productivité naturelle du travail pour qu'un surplus soit possible. Mais ce « fait naturel » n'est pas quelque chose de mystérieux, une « qualité occulte du travail », innée, toute prête, « dont la nature aurait doué l'homme en le mettant au monde » (1). Il a fallu que peu à peu, au long d'un processus historique qui se compte non par siècles, mais par *milliers de siècles*, dit Marx, l'homme s'élevât au-dessus de l'animalité, qu'il apprit à travailler en groupe, et que sa productivité commencât peu à peu à se « socialiser », en parvenant ainsi à nourrir gratuitement quelques chefs oisifs encore peu nombreux. Il est donc vrai que la productivité du travail ait initialement des conditions naturelles (celles du sol et des espèces animales et « la nature de l'homme lui-même »), mais elle ne peut s'épanouir que dans le mode social de production. Historiquement, le capitalisme lui a donné ses meilleures chances: on ne peut donc aujourd'hui considérer la productivité du travail indépendamment de ses conditions sociales, de sorte que l'on peut affirmer: « C'est la nécessité de diriger socialement une force naturelle, de s'en servir, de l'économiser, de se l'approprier en grand par des ouvrages d'art, en un mot de la dompter, qui joue le rôle décisif dans l'histoire de l'industrie » (2): *la faveur des circonstances naturelles fournit, si l'on veut, la possibilité, mais jamais la réalité du sur-travail, ni, par conséquent du produit net ou de la plus-value*. On pourrait dire que la nature ne demande d'abord au primitif que peu de temps de travail pour satisfaire tous ses besoins qui sont encore très limités: elle lui laisse donc beaucoup de loisir. C'est vrai, et c'est pourquoi il faut un long développement historique, des besoins accrus, pour qu'il diminue ce temps de loisir en en faisant du travail productif pour lui-même. Et pour qu'il en vienne à consacrer

(1) *Le Capital*, trad. Roy, 1948, T. II, p. 185.

(2) *Ibid.*, p. 187.

une partie de ce temps à autrui, il faut qu'il y soit contraint par la force. En définitive, le travail doit « posséder un certain degré de productivité avant qu'il puisse être prolongé au delà du temps nécessaire au producteur pour son entretien; mais ce n'est jamais cette productivité, quel qu'en soit le degré, qui est la cause de la plus-value. Cette cause, c'est toujours le surtravail, quel que soit le mode de l'arracher » (1). Comme le remarque Marx, l'école de Smith-Ricardo fit un grand progrès en admettant que la source de la plus-value se trouvait dans la productivité du travail et non dans les échanges (bien que l'échange fut nécessaire à son existence et à sa réalisation). Mais elle ne sut pas clairement comprendre que cette productivité devait revêtir une certaine forme sociale au delà de sa forme naturelle: la forme dans laquelle la force de travail est elle-même devenue une marchandise. *Toute dépense de force de travail peut être productive ou improductive selon qu'elle s'échange contre du capital ou du revenu.* Si le simple revenu veut s'échanger contre du travail productif, il faut d'abord le convertir en capital et le faire fonctionner comme tel. Autrement dit, le travail n'est pas productif ou improductif selon sa nature technologique et l'aspect concret de son produit, mais selon qu'il produit de la plus-value ou non. Or, pour produire de la plus-value, il faut que la dépense de force de travail soit échangée contre un salaire (travail nécessaire), et qu'une partie du surtravail soit consommée productivement et accumulée comme capital reversé dans le procès de production, c'est-à-dire que le travail soit échangé contre du capital; ce travail-là est dit productif. Mais le travail qui n'est échangé que contre un revenu, c'est-à-dire qui est payé sur les moyens de consommation, est improductif parce qu'il ne produit pas de plus-value, étant au contraire payé sur une partie de celui-ci. Quant au travail ou à l'activité produits directement pour la consommation, il est évident qu'il est socialement improductif.

Dans ces conditions, il est clair que ce n'est pas la nature concrète du travail qui règle le degré de productivité ou d'improductivité de ce travail, mais sa fonction dans les rapports de production du système prévalant (c'est-à-dire, en ce qui concerne le capitalisme, un système dont la fin est la production de plus-value ou, comme on l'admet couramment aujourd'hui, une « économie de profit »). Un travail

(1) *Ibid.*, p. 189.

matériel, la production d'un objet, peut être improductif s'il est payé par du revenu, comme consommation et non comme production de capital. Il deviendra productif, s'il est produit pour être vendu sur le marché en réalisant la plus-value que comprend son produit. Le même travail matériel peut donc être productif ou improductif. Le travail du cuisinier est improductif par rapport au consommateur, qui le paye sur son revenu; il est productif pour le patron qui le consomme en s'appropriant le surtravail. Et la même chose peut être dite des « services », c'est-à-dire des travaux immédiatement consommés, qui ne subsistent pas sous forme d'un objet matériel extérieur. La même chose peut être dite aussi des travaux « intellectuels », des productions littéraires, des soins médicaux, etc... (1). On ne peut donc se borner à dire, comme les physiocrates, puis Smith en certains cas, Proudhon, et bien d'autres, que seul le travail appliqué à la matière est immédiatement productif, même si l'on y ajoute les travaux qui concourent à la production matérielle. La définition de la productivité du travail n'est pas naturelle ou technique; elle est sociale. Mais cela ne signifie nullement, comme l'ont soutenu les critiques de Smith (et de Marx) que tous les services ou activités intellectuelles et sociales soient toujours productives à leur façon: d'abord, parce que certaines de ces activités sont à proprement parler parasitaires et ne constituent même pas l'échange d'un travail contre un revenu, le prix d'un service réel, mais aussi parce qu'il faut que ces services soient rémunérés comme quantum d'un travail générateur de plus-value. La notion de productivité est toujours liée à celle de surtravail, et donc de travail. D'où la distinction entre *travail* productif et *travail* improductif, qui est tout autre chose qu'une distinction psychologique, morale ou purement physique entre travail et oisiveté, activité professionnelle et loisir.

4. *Travail manuel et travail intellectuel.*

La séparation entre travaux manuels et intellectuels prend ainsi tout son sens. A l'origine, les travaux ne sont

(1) « Le caractère spécifique de travail productif n'est en rien lié au contenu déterminé du travail, à son utilité particulière, à la valeur d'usage spéciale où il se réalise. La même espèce de travail peut être du travail productif ou improductif. » (*Histoire des doctrines économiques*, T. II, p. 201.) Marx cite quantité d'exemples. Par exemple, Milton écrivain

pas plus manuels qu'intellectuels, et ils ne sont pas plus séparables aujourd'hui. La main ne peut agir sans la tête; et une tête privée de corps serait, elle aussi, impuissante. L'activité, le comportement réel de l'homme est un. Il n'y a donc pas de force de travail corporelles distincte d'une force de travail intellectuelle : l'ouvrier qui loue ses bras loue en même temps sa tête avec tout ce qu'il y a enregistré. Sans doute, la force musculaire et la force nerveuse peuvent être utilisées en proportions variées au cours du processus de travail ; l'usage de l'outillage automatique moderne, fixe ou ambulante, exige par exemple une dépense de force nerveuse proportionnellement plus grande. Mais ces deux forces de l'organisme sont inséparables. C'est aussi pourquoi la force de travail « intellectuelle » ne peut être mesurée séparément, comme une substance autonome. S'il n'y a pas d'énergétique spécifique de l'intelligence, c'est parce qu'il n'y a pas d'intelligence fonctionnant « immatériellement ». Les mesures d'énergie et de travail doivent donc atteindre le comportement global dans ses effets totaux. Les tests d'intelligence eux-mêmes ne mesurent pas autre chose que certains effets d'une énergie totale. Le comportement « intellectuel » a pourtant une propriété particulière de grande importance; c'est de pouvoir se manifester exclusivement par la parole (ou son substitut l'écriture). La force de travail, dans ce qu'elle a d'intellectuel, se dépense aussi en mouvements, mais ces mouvements peuvent se limiter à ceux de la langue, à la voix, à la parole et à ceux du graphisme — en particulier au *commandement*. Les premières paroles des hommes entre eux sont des ordres et des interjections ; plus tard le langage humain devient le véhicule électif du travail de la « pensée », de tout ce qui se dit et s'écrit. Avec la division de plus en plus grande du travail (sous sa forme technique comme sous sa forme sociale) ,les fonctions intellectuelles se séparent peu à peu des fonctions manuelles. Elles ne sont jamais tout à fait dissociables *naturellement*, mais *socialement* elles finissent par se cristalliser dans des métiers, des professions tout-à-fait distinctes. Le capitalisme et l'industrie moderne accélèrent ce processus qui est une coopération technique en

le *Paradis Perdu* est un improductif ; mais comme auteur qui fournit du travail au libraire, à l'imprimeur, etc., il est productif. Une chanteuse « qui vend ses roulades à son propre compte est une ouvrière productive » (p. 201). « Un acteur, un clown même, est un ouvrier productif s'il travaille au service d'un capitaliste » (p. 13), etc...

même temps qu'une opposition sociale, qui s'exprime dans la division systématisée par C. Clark (selon des critères discutables parce qu'ils se réfèrent surtout à l'aspect technologique du travail) en travaux primaires, secondaires et tertiaires. La division en travaux manuels et intellectuels a donc un aspect *historique*, et n'est pas fondée sur l'apparence productive ou improductive des uns et des autres (1). Comme le dit Marx contre Storch, « quand on veut examiner la connexion entre la production intellectuelle et la production matérielle, il faut avant tout ne pas envisager cette dernière comme une catégorie générale. Par exemple, au mode de production capitaliste correspond un mode de production du moyen-âge. Si l'on n'envisage pas la production matérielle sous sa forme historique spécifique, il est impossible de voir ce qu'il y a de précis dans la production intellectuelle correspondante et dans leur action réciproque... En négligeant cette conception historique, en ne voyant dans la production matérielle que la production de biens matériels, au lieu d'y voir une forme historiquement développée et spécifique de cette production, Storch quitte le terrain qui permet seul de comprendre soit les éléments idéologiques des classes dirigeantes, soit la libre production intellectuelle de cette organisation sociale. » (2)

Si les travaux intellectuels, de gestion, d'administration, du commerce, si les services sont productifs, bien qu'ils ne soient pas toujours productifs de *biens* matériels immédiats, ce n'est pas parce qu'ils « concourent » socialement à la production de ces biens, c'est 1) parce qu'ils sont eux aussi une dépense de capacité de travail ; 2) parce que cette dépense peut être aussi productive de plus-value. Mais il va

(1) « Dans une usine, les manœuvres n'interviennent pas dans le façonnage de la matière première. Les ouvriers chargés de surveiller ceux qui travaillent à ce façonnage sont déjà un peu supérieurs ; l'ingénieur travaille surtout de tête. Mais l'ensemble de ces ouvriers qui possèdent des forces de travail de valeur différente produit le résultat... C'est en effet la caractéristique du mode de production capitaliste de séparer et de confier à des personnes distinctes les différents travaux, intellectuels ou manuels ; ce qui n'empêche pas le produit matériel d'être le produit commun de ces personnes ou de réaliser en richesse matérielle leur produit commun ; et ce qui n'empêche pas davantage ces personnes d'être, vis-à-vis du capital, un ouvrier salarié. Toutes ces personnes ne sont pas seulement occupées directement dans la production de richesse matérielle, mais elles échangent directement leur travail contre l'argent en tant que capital et reproduisent donc directement, on outre de leur salaire, une plus-value pour le capitaliste. » *Histoire des doctrines économiques*, T. II, p. 214.

(2) *Histoire des doctrines économiques*, T. II, p. 157.

de soi, comme le dit Marx, que les activités intellectuelles (à des degrés très variables d'ailleurs) ne sont elles-mêmes possibles que comme production historique de certaines formes de production matérielle. (1). L'idée fausse que l'activité intellectuelle est autonome et séparée de la production matérielle — idée qui s'est imposée à la suite du processus social de division du travail — a engendré deux conclusions opposées également fausses : l'une est que les travaux non-manuels sont productifs *au même titre* que les travaux portant directement sur la matière, et l'autre est que ces travaux sont *naturellement improductifs*, puisqu'isolément ils ne sont pas productifs de biens. En réalité, la différence est ailleurs. Elle tient à ce fait que la dépense de force de travail est en général moins forte dans les activités non-manuelles, et d'autre part au fait qu'en tant que celles-ci sont productives, elles doivent être associées à la production de biens porteurs de valeurs. La discrimination du travail improductif par rapport au travail productif se rapporte donc en définitive à la création de valeur, qu'il s'agisse du travail de l'ingénieur ou de celui de l'ouvrier ; et encore une fois il ne faut pas confondre travail improductif et simple parasitisme, bien que la distinction entre les deux ne soit pas toujours facile à faire. L'agriculteur, propriétaire individuel exploitant lui-même avec la seule main-d'œuvre familiale, confond dans une même activité toutes ces formes de travaux, comme sont pour lui confondus le travail et le surtravail. Il organise et exécute lui-même ses travaux, se rend lui-même au marché, tient lui-même sa propre comptabilité. Les fonctions intellectuelles et manuelles sont remplies par la même personne. Mais les fonctions intellectuelles, le travail de gestion est réduit chez lui au minimum, parce que ces fonctions ne sont pas l'acte décisif de la production. Dès que l'agriculteur emploie de la main-d'œuvre

(1) Marx remarque que dans les secteurs de la production dite non-matérielle, le système de production capitaliste « ne trouve à s'employer que dans une faible mesure et, *du fait même de la nature des choses*, ne peut être adopté que pour certains secteurs ». *Ibid.*, T. II, p. 211-212.

« A mesure que le capital accapare toute la production, la différence matérielle augmentera entre l'ouvrier productif et l'ouvrier improductif. Déduction faite de minimes dépenses, le premier ne produira que des marchandises et le second ne rendra que des services personnels. La première classe produira donc la richesse immédiate, matérielle, composée de marchandises, c'est-à-dire toutes les marchandises que ne se composent pas de la seule force de travail. » Marx, commentant Smith, T. II, p. 18.

salariée et devient capitaliste, ces fonctions tendent à se séparer dans son entreprise. Elles sont encore plus différenciées dans l'industrie, puis dans la société toute entière. Plus le coût de gestion augmente pour des raisons techniques, plus il pèse sur le profit tiré du surtravail, et plus ceux qui se consacrent à la gestion sont donc considérés comme improductifs dans l'exacte mesure où ils sont de faibles producteurs de plus-value (car la production *en masse* de l'activité intellectuelle n'est pas possible dans les mêmes conditions que la production de biens matériels), et où ils tendent à diminuer la plus-value produite par les producteurs immédiats de marchandises. Et lorsque certains « intermédiaires », employés de bureau ou gestionnaires sont réellement inactifs, ce qui arrive souvent, leur improductivité devient pur et simple parasitisme. De même que si une machine peut être servie par un ouvrier au lieu de deux, l'un des deux sera supprimé comme improductif, deux comptables ou deux ingénieurs ne sont pas nécessaires là où un seul fournit le travail suffisant à la production de l'entreprise.

On voit donc pourquoi la question de l'improductivité ou de la productivité du travail ne peut être résolue en partant de la description technique des emplois, ni d'une division psychologique entre rémunérés et non rémunérés, ni plus généralement entre actifs et inactifs. La sociologie du travail ne peut s'y retrouver dans la poussière des dizaines de milliers d'emplois et de postes de travail de la société moderne qu'en ayant recours à la structure fondamentale de la société, et aux catégories essentielles qui expliquent son fonctionnement. La productivité du travail résulte d'un *rapport social*, et non d'une classification de métiers ou de travaux concrets. C'est pourquoi il faut se garder des nomenclatures qui prétendent décider de la productivité du travail individuel d'après la nature pratique de l'activité. La même activité d'une même personne au même moment peut être productive ou non selon le processus dans lequel l'analyse la fait entrer. La productivité du travail est donc relative à certains concepts opératoires, une fois dépassée la simple constatation des vertus fabricatrices de l'homme. *Homo faber*, c'est en définitive une description psychologique ou biologique. De l'homme fabricant d'outils de Franklin au producteur de Marx, il y a toute la différence d'un concept primitif, d'ailleurs justifié, à une catégorie historique indispensable.

5. La productivité dans les rapports socialistes.

Tout ce que nous avons dit jusqu'à présent à ce sujet devrait permettre d'examiner maintenant comment on peut envisager le travail productif dans une société qui ait aboli la fonction privée du capital et qui règle production et consommation d'après un plan d'ensemble, c'est-à-dire un socialisme d'Etat dont l'U.R.S.S. offre un premier exemple. Le surproduit y est socialisé entre les mains de l'Etat. La plus-value ne peut servir à l'accumulation de capitaux dans des branches concurrentes de la production; sa répartition est réglée par le plan et les rapports sociaux et politiques des différentes catégories sociales. Il va de soi que dans ce cas non plus, la productivité du travail ne peut être rapportée à sa nature concrète; mais la transformation de sa structure sociale ne fait pas disparaître pour autant les travaux improductifs, ni les activités parasitaires, comme le montre en particulier chaque jour la pléthore bureaucratique. Les économistes soviétiques ont jusqu'à présent traité la question d'une façon trop générale et juridique, et les données statistiques publiées sont trop insuffisantes, pour que l'on puisse pousser l'analyse bien loin. Il faut cependant rapporter leur point de vue comme point de départ. En régime socialiste, écrit T. Riabouchkine (1), le travail crée « non de la plus-value et du capital variable, mais la valeur des fonds de consommation nationale et de l'accumulation socialiste (2). Il n'existe pas, dans notre régime, de contradiction économique entre le secteur de la production et le secteur des services. L'organisation socialiste du travail embrasse les deux secteurs. Le caractère économique des services produits par une entreprise socialiste est voisin du caractère économique de la production. Le travail dans le secteur des services renferme un contenu économique déterminé. De même que les produits, le service intervient dans l'échange des valeurs matérielles produites dans l'économie nationale. Il est vrai qu'à première vue, il semble que la par-

(1) T. RIABOUCHKINE, *Essais de Statistique économique* (Moscou, 1950), trad. dans *Statistiques et Etudes financières*, Paris, 1953, p. 108. Voir en particulier les ch. II et III consacrés à la production dans l'économie nationale et au revenu national.

(2) Le changement du mot ne suffit pas à expliquer la modification survenue dans les choses. Nous avons vu au chapitre précédent que Marx ne craignait pas de parler de surtravail et de plus-value dans des rapports socialistes. D'ailleurs, en U.R.S.S. on emploie toujours les termes de salaires, prix, travail, etc...

ticularité du service consiste en ce qu'il est payé directement par l'usager... [mais] avant que le consommateur puisse acheter un certain service, les organisations d'Etat et coopératives doivent effectuer des dépenses pour la création des entreprises productives de services, pour embaucher de la main-d'œuvre, etc... La prospérité des branches produisant des services accroît directement le revenu de l'Etat socialiste ». Même le service qui « ne présente pas une forme économique... constitue une des conditions principales de la reproduction de la main-d'œuvre employée dans le secteur économique ». Le commerce, lui aussi, occupe « une place beaucoup plus importante » (p. 86) du secteur productif que dans l'économie capitaliste.

A première vue, il semble donc que la totalité des travaux entrent directement ou indirectement dans le secteur productif, pour autant qu'ils contribuent à créer le « fonds de consommation nationale et de l'accumulation socialiste », c'est-à-dire le salaire individuel et la plus-value socialisée. De ce point de vue, la comptabilité soviétique de la production nationale distingue: 1) Les branches productives de marchandises, 2) les branches productives de services (qui ne peuvent être rendus que grâce à une certaine base matérielle: transports, P.T.T., services culturels, logements; 3) les branches ne créant ni production, ni consommation (commerce intérieur et extérieur (1), finances, crédit); 4) les superstructures (appareil administratif d'Etat, forces armées, santé, éducation, beaux-arts, organisations sociales et politiques.) Toutes ces branches sont classées par T. Riabouchkine comme « services au sens économique ». Parallèlement à celles-ci, qui entrent dans la sphère du travail socialisé, existent encore des catégories « intermédiaires et désuètes » de travail (petites exploitations paysannes, artisanat, production domestique). Il est clair que ce tableau ne peut suffire à préciser le critère qui préside à la distinction du travail productif et improductif dans le socialisme d'Etat, sans parler des activités parasitaires. Pourtant, cette distinction est faite pratiquement chaque jour, en particulier dans la répartition des forces de travail dans l'industrie et les kholkhoses, où l'on constate des fluctuations assez importantes dans la proportion des services de gestion par

(1) Dans le *Dictionnaire vade-mecum de statistique économique et sociale*, Moscou, 1944, le commerce est tout entier classé dans le secteur de production de biens.

rapport au travail immédiatement productif. La même chose pourrait être dite des appareils administratifs d'Etat et politiques. Ils sont considérés dans la classification ci-dessus comme « services au sens économique », mais ce sens est très loin d'être clair. Ce sont en fait des activités non productives de services, non consommées sur les revenus privés. Elles sont consommées sur la plus-value sociale. De toute évidence elles sont *dans une certaine mesure* assimilables à des services utiles, voire indispensables, et sont plutôt improductives au sens économique. Mais dans une certaine mesure aussi — comme cela se passe dans le système capitaliste — elles sont simplement parasitaires. La particularité du travail improductif dans le socialisme d'Etat (sans parler du parasitisme), étant donné la socialisation générale du processus de travail, c'est de prélever une part difficilement contrôlable (socialement et politiquement, sinon au point de vue comptable) sur le revenu net national (1). Dans l'économie capitaliste, ce contrôle s'opère sur la base des revenus privés et de la rentabilité des entreprises concurrentes; dans le socialisme d'Etat il est effectué jusqu'à présent par ses propres bénéficiaires, bien que les consommateurs individuels qui vivent directement du « fonds de consommation », c'est-à-dire de leurs salaires, commencent à y jouer un rôle croissant. L'appréciation de la dualité travail productif - improductif, et de l'opposition travail - oisiveté, dépend ainsi d'une étude de la répartition détaillée de revenu national, selon de multiples coupes sociales, que l'absence de documentation rend jusqu'à présent impossible.

(1) Riabouchkine indique que la production nette, c'est-à-dire l'accroissement réel de la valeur sociale du revenu national, s'analyse de la façon suivante. La valeur des produits se compose dans le capitalisme de $C + V + pl$ (C = capital constant, V = capital variable, salaires, pl = plus-value). Dans la société socialiste C devient la valeur des « éléments des moyens de production » ; V est « la rémunération du travail des effectifs occupés dans la production sociale », c'est-à-dire encore le salaire ; pl devient « la valeur transférée au fonds social de répartition et de redistribution », c'est-à-dire la plus-value socialisée. $V + pl$ donne la valeur nouvellement créée, c'est-à-dire la valeur du travail présent et du surtravail. Tout dépend donc de cette répartition et redistribution.

CHAPITRE XV

TRAVAIL SIMPLE ET TRAVAIL COMPLEXE

1. *La qualification, mesure sociale.*

Nous avons parlé jusqu'à présent des travaux complexes sous leur forme globale, comme production déterminée. Mais l'étude d'une série de processus concrets de travail fait apparaître entre eux de notables différences qualitatives de plusieurs sortes. Ces différences peuvent apparaître d'abord comme relatives à la technologie, ou aux matières premières employées; on s'aperçoit alors qu'elles entraînent des différences dans la qualité du travail des ouvriers. Les travaux concrets sont donc plus ou moins *qualifiés*, selon la terminologie française. C'est ce que les économistes appellent l'hétérogénéité des forces de travail. Comment toutes ces capacités de travail si différentes, ces savoirs particuliers qui se surajoutent à un pouvoir général, sont-ils comparables? Y a-t-il un élément objectif de comparaison entre eux? Une bonne partie de la sociologie du travail, celle qu'on pourrait nommer descriptive, phénoménologique, tourne autour de ce problème. Elle a poussé très loin la description des processus concrets de travail, depuis celui des premiers tisserands sur métiers mécaniques et des antiques potiers jusqu'aux ouvriers sur chaîne des usines modernes. Mais elle s'est heurtée et se heurte toujours au problème de la comparabilité objective de ces travaux. Certains nient qu'elle soit possible. D'autres, tout en la constatant comme réelle par l'intermédiaire de la hiérarchie des salaires, estiment qu'elle résulte du jeu de la concurrence, de l'offre et de la demande, sans que rien d'autre permette sa détermination objective. Pratiquement, la question se pose aujourd'hui comme rapport de la valeur des travaux qualifiés aux travaux non-qualifiés, de l'activité du manœuvre à celle du professionnel.

Notons d'abord que chez Marx l'appréciation et la *mesure* du travail qualifié se posent dans le cadre social : la quali-

fication du travail concret doit donc être mise en rapport avec le travail abstrait, le quantum de travail socialement nécessaire lié à une espèce donnée de travail concret. Ce rapport, qui fournit la mesure de la qualification du travail, est un rapport de simple à composé, ou d'une unité à sa puissance supérieure. Pour que cette mesure soit socialement valable, il faut donc qu'elle se rapporte non seulement au travail comme producteur de valeur utile, mais aussi et surtout de valeur d'échange, et par conséquent aussi de sur-valeur. Le problème devient alors le suivant : comment un travail qualifié transmet-il au produit une valeur plus élevée qu'un travail qualifié, à temps égal ? Résumant la question, Engels écrit : « Tout travail n'est pas uniquement une dépense de force de travail humain simple ; un grand nombre d'espèces de travail impliquent l'application d'aptitudes ou de connaissances acquises avec plus ou moins de peine, au prix de plus ou moins de temps et d'argent. Ces espèces de travail composé produisent-elles dans des temps égaux la même valeur de marchandises que le travail simple, que la dépense de simple force de travail ? Evidemment non. Le produit de l'heure de travail composé est un article de valeur plus considérable, double ou triple, comparé au produit de l'heure de travail simple. En vertu de cette comparaison, la valeur des produits du travail composé s'exprime en quantités déterminées de travail simple, mais cette réduction du travail composé s'accomplit par le moyen d'un processus social, derrière le dos des producteurs... » (1) Le processus social au cours duquel a lieu cette réduction est celui de l'établissement du salaire en fonction du minimum de subsistances socialement nécessaires à l'entretien de la force de travail (2). Si cette force doit être qualifiée, selon les exigences techniques du processus de travail, il faut faire entrer dans son prix les frais d'éducation, d'instruction, et d'entretien supérieur. La valeur d'une heure de travail qualifié sera donc supérieure à celle d'une heure de travail de manœuvre (3). Cette différence est l'une des causes de la

(1) F. ENGELS. *M. E. Dühring bouleverse la science*. Trad. Bracke, T. II, p. 98

(2) Bien qu'il n'y ait pas de limite absolue à ce minimum.

(3) « Dans la société de producteurs privés ce sont les individus ou leur famille qui font les frais de la formation du travail éduqué ; c'est en conséquence aux individus également que revient le prix supérieur de la force de travail éduqué : l'esclave habile est vendu plus cher, le travail salarié habile est mieux payé. Dans la société socialiste, c'est la société

concurrence ouvrière, qui tend par contrecoup à abaisser le prix du marché du travail qualifié. La réduction du travail qualifié au travail simple est donc une *mesure sociale*, et non une mesure immédiate, concrète. Au producteur immédiat, son travail apparaît toujours comme une opération unique et unitaire, comme un processus intégré et continu, qui n'est pas susceptible de subdivisions, et moins encore d'une composition hétérogène réductible à un dénominateur commun (bien que, comme nous allons le voir, l'analyse scientifique du travail se soit justement développée dans ce sens). Le travail d'une journée lui apparaît comme une succession de tâches, très précises et de qualités différentes, mais dont l'ensemble forme un tout. Le travail qualifié n'apparaît pas d'abord comme multiple d'un travail simple, c'est-à-dire comme une grandeur extensive, mais comme qualité différente (1). Le travail d'une journée est une succession de travaux concrets, qui n'apparaissent immédiatement que comme tâches qualitativement différentes dans le cadre d'une même unité de temps (2). Mais ce n'est pas le travail, l'opération, qui est productif de valeur ; c'est la dépense de force de travail, comme quantum des forces sociales de travail. Or, la force de travail transmet de la valeur dans la mesure où elle en possède et en a acquis elle-même. Un quantum de force de travail éduqué peut donc contenir plus de valeur que la force de travail non éduquée ou non apte, c'est-à-dire *simple*, indifférenciée.

Nous avons employé indifféremment les termes de travail qualifié, composé, complexe ; on peut dire aussi spécialisé,

qui fait face à ces frais d'éducation, et c'est donc à elle que reviennent les fruits, les valeurs supérieures produites par le travail composé. » *Ibid.*, p. 104.

(1) Engels a souligné le danger des catégories du simple et du composé comme critères de la vie organique : « Simple et composé : catégories inutilisables et auxquelles rien ne correspond même dans la nature organique. Ni la composition mécanique des os, du sang, des cartilages, des muscles, tissus, etc., ni la composition chimique des éléments ne représentent un animal... Si compliqué soit-il, l'organisme n'est *ni* simple, *ni* composé. » *Dialectique de la Nature*, Paris, 1950, p. 253.

(2) G. Sorel écrit que « l'ancienne production suppose une *addition de tâches* qui sont comme des corps durs entre lesquels existent de petits intervalles ; le but poursuivi par le chef d'atelier est de rendre la journée moins poreuse, comme dit Marx ; l'ouvrier résiste à cette prétention parce qu'à ses yeux la journée normale comprend un nombre déterminé d'opérations, *fixé* par l'usage ; il entend se louer seulement pour ce nombre de tâches élémentaires ». *Introduction à l'économie moderne*, p. 205.

habile, éduqué, etc... Tous ces termes ne sont d'ailleurs pas équivalents, et pour mieux s'en rendre compte il faut recourir à l'histoire. L'habileté, ou l'aptitude à exécuter un certaine tâche technique, est ici le concept originel. En un sens, toute activité, même la plus primitive, recèle un certain degré d'habileté. Celle-ci peut tenir dans une mesure plus ou moins grande à des qualités organiques, en ayant ainsi un caractère « inné ». Mais plus se développe l'outillage et l'usage de machines (dont la fabrication a elle-même nécessité de l'habileté), plus le travail nécessite d'habileté, de capacité technique. La production de type agraire ou artisanal exigeait une habileté en quelque sorte intégrée. C'est la division croissante du travail dans l'atelier qui entraîna la différenciation individuelle des tâches, en confiant des opérations plus ou moins difficiles aux différentes catégories de travailleurs. Certaines tâches apparurent ainsi comme plus faciles, ou plus simples que d'autres.

La notion d'habileté ou de qualification se transforme alors. Pour A. Smith, le *skilled labour*, c'est avant tout le travail spécialisé, la tâche partielle, mécanisée, qui permet une exécution plus parfaite. L'*unskilled*, ou plutôt le *common labour*, c'est surtout le travail simple, indifférencié, celui du manœuvre, la tâche qui a un caractère de simplicité et de généralité. Le travail habile, traditionnel, celui de l'artisan, qui produit un objet complet, et que le producteur doit être capable de réaliser à toutes les étapes, Smith l'appelle « properly qualified ». Ce travail comporte des éléments simples, mais son résultat final, son ensemble, est un travail très qualifié, et qui fut d'ailleurs longtemps protégé par le secret. Les éléments *simples* du travail habile de l'ancien type sont seulement les opérations ou fractions distinctes d'un processus, elles-mêmes qualitativement hétérogènes. Les éléments *simples* du travail qualifié de nouveau type sont plutôt son élément commun sous forme de dépense de travail immédiat. Avec la division des tâches impulsée par des machines de plus en plus compliquées, chaque tâche est simplifiée, mais peu à peu se dégagent certaines opérations qui requièrent elles aussi un niveau croissant d'habileté et de connaissances (d'où le développement de l'enseignement technique). Cette habileté, que l'on nomme couramment qualification, est d'un nouveau type : elle concerne une opération partielle du processus de fabrication, mais une opération compliquée qui exige parfois une longue préparation, et qui se greffe sur une masse de tra-

vaux simples. Le travail de l'ingénieur fait alors lui-même partie du travail hautement qualifié. Les qualifications nouvelles, apparues surtout vers la fin du 19^e siècle, avec le moteur à explosion, l'électromagnétisme, et l'usage généralisé de l'énergie mécanique et électrique dans la production, sont souvent concurrencées par les anciennes qualifications qui essaient de se maintenir ; ces anciennes qualifications tentent aussi souvent de se maintenir, malgré la généralisation du travail simple, en arguant des formes négatives de la spécialisation, de l'effort, de la pénibilité, de l'insalubrité, etc... A la qualification exigée par l'emploi ou la surveillance de certains outillages, on oppose la « qualité » de l'effort brut que doit fournir le travailleur (1).

La question se pose alors de savoir si ce n'est pas la machine, plutôt que l'homme, qui possède la qualification. Les analystes empiriques modernes définissent souvent l'habileté comme l'adaptation à une opération donnée ; si l'opération est complexe en fonction des mécanismes et de l'outillage utilisé, alors que le travail de l'ouvrier est lui-même complexe et qualifié (2). C'est donc ici la machine qui détermine la qualification, qui lui prête sa propre habileté. Cette conception, qui ne voit que les apparences, est née d'une considération importante, à savoir que la productivité naturelle de l'organisme humain borné à lui-même est assez limitée. Le fait que la productivité indéfiniment croissante, considérée dans les produits, est due avant tout à l'outillage, au processus technique et aux machines de plus en plus automatisées, résulte évidemment de ce fait naturel que les capacités de travail directes de l'être humain individuel sont elles-mêmes peu extensibles. Leur élasticité est faible. Le rendement différentiel du corps humain ne dépasse pas la proportion 1 à 2 ou 3, tandis que le rendement par la machine peut dépasser des centaines et des milliers de fois

(1) Marx notait que « la distinction entre le travail complexe et le travail simple (*skilled and unskilled labour*) repose souvent sur de pures illusions, ou du moins sur des différences qui ne possèdent depuis longtemps aucune réalité et ne vivent que par une convention traditionnelle. C'est aussi souvent une manière de parler qui prétend colorer le fait brutal que certains groupes de la classe ouvrière, par exemple les manœuvres, sont plus mal placés que d'autres pour arracher la valeur de leur force de travail ». *Le Capital*, trad. Roy, T. I, p. 197.

(2) Par exemple : « Skill may be defined as proficiency at following a given method », talent de suivre une méthode donnée. (LOWRY, MAYNARD et STEGEMERTEN, *Time and motion study and formulas for wage incentives*, ch. XVI, Skill, p. 207, New-York, 1940).

celui de l'homme (1). De plus, les machines peuvent exécuter un nombre immense d'opérations que l'homme ne peut pas exécuter lui-même, et avec une précision hors de sa portée. Les études modernes du rendement différentiel humain ne font que vérifier ce que l'on savait déjà au XIX^e siècle. Proudhon fixait déjà avec netteté le rapport de certains rendements humains fondamentaux en écrivant « qu'au point de vue de l'action musculaire, il n'y a pas d'homme qui en vaille réellement trois. » (2) C'est justement ce nombre qu'ont confirmé les investigations récentes. D. Wechsler note que la marge des valeurs extrêmes donne les rapports suivants : pour les mesures morphologiques, de 1 à 1.3 ; mesures physiologiques, 1 à 1.4 ; mesures de métabolisme, 1 à 1.4 ; fréquence cardiaque ou respiratoire, 1 à 2 ; capacités motrices et sensori-motrices, 1 à 2-3 ; mesures mentales, 1 à 3 (3). En moyenne, les variations vont de 1 à 2.25. Des

(1) Nous ne parlons pas ici du rendement au sens de la physique (production du travail mécanique utile), mais de l'amplitude, en rythme ou en produits, d'un même mouvement.

(2) *De la Justice...*, T. III, p. 216. Voici tout le passage : « On voit que dans chaque espèce animale prise à part, la puissance d'instinct, de même que la puissance organique, entre individus appartenant à cette espèce, est sensiblement égale. Il y a des différences, sans nul doute ; mais elles sont pour nous, la plupart du temps, inappréciables. Il en est de même de l'homme, dont l'organisme est si compliqué, sujet à tant d'accidents, par conséquent à tant d'inégalités. En premier lieu, la puissance organique varie dans des limites assez étroites. Supposons que la force musculaire de l'individu moyen soit de 10 kg. élevés à la hauteur de un mètre par chaque seconde pendant 12 h. de travail quotidien : une force de 20 kg. serait déjà chose fort rare ; une force de 30 kg. ne se trouverait presque plus. Au point de vue de l'action musculaire, il n'y a pas d'homme qui en vaille réellement trois. » Cette formule vaut aussi, dit Proudhon, pour le « génie », c'est-à-dire les capacités intellectuelles : « x étant la valeur moyenne du génie dans le sujet humain, il se rencontrera peut-être des individus d'élite dont le génie égale $x \times z$; il n'y en aura point dont le génie = $x \times 3$ ». Proudhon ajoute que si l'éducation vraiment intégrale était donnée à tous, cela ne ferait que multiplier le « génie naturel ». Si les différences naturelles donnent dans leur plus grand écart 1 à 16 (soit le génie naturel maximum multiplié par lui-même : $4 \times 4 = 16$. C'est ce qu'on traduit de nos jours : les biens doués profitent mieux de l'apprentissage que les autres). Tout le principe de l'analyse statistique des capacités et performance est là.

(3) D. WECHSLER. *The range of Human capacities*, 1935, 2^e éd., 1952. Il faut noter que la base 1 est un minimum dans l'énergie dépensée, et non une moyenne. Par rapport au rendement moyen, la marge supérieure dépasse donc rarement 70 à 80 %. Cf. P. NAVILLE. « L'anthropologie différentielle en orientation et sélection professionnelle », *La Semaine Médicale*, 26 août 1951. S. BARKIN, « Concepts in the measurement of human application », (*Industr. and lab. relat. Review*, oct. 1953) montre l'insuffisance des

ingénieurs américains ont calculé qu'un ouvrier très qualifié, assumant le même travail qu'un ouvrier moyen et dans les mêmes conditions, produit 13 à 15% de plus que ce dernier, si l'on n'envisage que l'effort fourni. C'est pourquoi la lutte pour le rendement a débuté par la substitution de groupes d'ouvriers (grands ateliers) à l'ouvrier individuel, puis par la substitution de machines à ces groupes. Proudhon et Marx ont attaché la plus grande importance au travail collectif, à la coopération technique, c'est-à-dire à la division *manufacturière* du travail, sans d'ailleurs leur accorder exactement le même sens. Le travail « complexe », *envisagé dans l'organisme individuel* n'est donc jamais un très fort multiple du travail simple. Par contre, envisagé dans son rapport avec l'outillage et le processus concret de travail, et du même coup dans sa mesure sociale, comme producteur de valeur et de survaleur, la force de travail peut devenir le multiple d'elle-même à un très haut degré. C'est alors une certaine qualification du travail qui permet une haute productivité de l'appareil de production. La « révolution industrielle » du début du XX^e siècle a souvent fait perdre de vue cette situation, qui se répète d'ailleurs à un niveau plus élevé de nos jours avec l'organisation progressive d'ateliers et même d'usines, entièrement automatiques. On en a alors déduit que le travail composé ou qualifié était devenu le fait des machines et non plus celui de l'homme. L'ancienne habileté était déjà liée à l'emploi de *machines*. Mais ce transfert ne change rien au fait que pour construire ces machines qui embrassent un nombre croissant d'opérations, il a fallu des dépenses croissantes de travail qualifié, et en particulier de travail intellectuel. Marx a vu le point décisif — assez tard, semble-t-il, entre 1860 et 1863 — lorsqu'il a précisé la différence entre l'outil et la machine (1).

critères scientifiques de la détermination moyenne : est-ce le minimum ou la moyenne qui est le travail *simple* ? Il paraît en tout cas difficile de dire qu'il y a « d'énormes différences de capacités... à la suite de spécialisations prolongées ». (H. PIERON, *Psychologie différentielle*, 1949, p. 46), si l'on ne précise pas cet *énorme*.

(1) Il est assez curieux de constater à ce sujet que Marx se plaignait de comprendre avec difficulté le travail technique. Il écrit à Engels le 28 janvier 1863 : « J'ajoute certains détails dans le chapitre de la machinerie [dans le Livre I du *Capital*]. Il y a là quelques questions curieuses que j'ignorais lors de mon premier travail. Pour me faire des idées claires à ce sujet, j'ai relu en entier mes cahiers sur la technologie (extraits), j'ai suivi un cours pratique, purement expérimental, pour ouvriers, du professeur Willis (à Yesmynstreet, l'Institut pour géologie, où Huxley a

Ce n'est pas la nature de la force motrice qui les différencie, mais le mécanisme initial qui permet à l'outil d'œuvrer automatiquement l'objet. Ces mécanismes initiaux, qui permettent la production du mouvement uniforme, sont l'horloge et le moulin à eau, c'est-à-dire des machines élémentaires. « La révolution industrielle, dit-il, commence dès que le mécanisme est employé là où de tout temps le résultat final exigeait du travail humain ; où donc... la matière à travailler n'était jamais soustraite à la main de l'homme. » (1) Or, le travail qui permet de construire ces mécanismes est lui-même complexe et qualifié, mais l'utilisation de ceux-ci ne l'est pas toujours. Certains d'entre eux peuvent être servis par des gestes extrêmement simples, par exemple les presses de centaines de tonnes qui fonctionnent sur simple pression d'un bouton. Certaines machines sont conduites par la simple lecture d'un index. Cela prouve que la distinction des emplois qualifiés et non-qualifiés ne répond pas seulement à l'usage de l'outillage, mais aussi à sa formation.

2. *Mesure directe des qualifications.*

Et c'est pour la même raison que la hiérarchie qualitative des emplois, en fonction de leur qualification, est si difficile à établir directement. De nombreux essais en ce sens ont été faits depuis une vingtaine d'années, de façon à établir une échelle correspondante des salaires. Ces essais, connus sous le nom de *job evaluation*, ou *point system rating*, s'efforcent de décomposer un poste de travail (et non plus un métier) en éléments qualitatifs distincts, affectés chacun d'un coefficient, de sorte que le total des points pour les différents emplois établisse une échelle. Le chiffre de base est évidemment l'équivalent d'un travail simple, du travail de manœuvre, sans spécialité, c'est-à-dire celui que n'importe quel individu normalement constitué peut accomplir sans éducation préalable, étant donné le niveau culturel et technique moyen de la société. Les coefficients supplémentaires de qualification, de pénibilité, de risque, etc... viennent s'y ajouter, de sorte que leur somme peut apparaître directement comme un multiple du travail simple.

fait lui aussi ses cours). Il m'arrive avec la mécanique ce qui m'arrive avec les langues. *Je comprends les lois mathématiques, mais la plus simple des réalités techniques, où il faut de l'intuition, m'est plus difficile que la difficulté la plus grande.* »

(1) A Engels, *ibid.*

On a dû cependant déborder le cadre de l'appréciation immédiate du travail exécuté. En particulier, les systèmes les plus complets font intervenir le niveau d'éducation et l'apprentissage préalable, de sorte que la valeur de la qualification (et le salaire qui la définit) apparaît finalement mesurée par le *temps* qu'il a fallu pour la créer (1), à quoi s'ajoutent les formes négatives du travail (intensité de l'effort). On obtient ainsi une mesure apparemment objective de la qualification du travail, dans toute sa complexité. Mais cette mesure « objective », c'est-à-dire ici immédiate, se heurte au processus social de la qualification et de la détermination des salaires moyens. En dépit de cette mesure, si l'intensification de l'effort, la mécanisation, la rationalisation, l'organisation du travail, permettent de baisser les salaires réels, la valeur de la qualification baissera aussi et du même coup sa définition. A la rigidité de la mesure « par points » s'opposent la concurrence et les fluctuations du marché du travail. D'où les déclassements et reclassements constants, c'est-à-dire les modifications de la mesure sociale du travail qualifié par rapport à sa mesure technique. L'évaluation par points s'est ainsi heurtée à la fois aux intérêts des entrepreneurs et à ceux des ouvriers, les uns et les autres trouvant avantage à modifier le rapport de forces en dehors de cette évaluation rigide (et pour cela perpétuellement contestée). Les dénombrements de catégories de travailleurs (manœuvres, semi-qualifiés, qualifiés), qui sont elles-mêmes subdivisées en sous-catégories fluctuantes, ne forment donc que des repères assez vagues de la structure de qualification de la main-d'œuvre. Dans le cadre actuel de la division du travail, ces dénombrements sont utiles et inévitables, mais ils sont loin de fournir l'explication profonde des rapports entre travail simple et travail qualifié, puisque ce rapport reste relatif à la forme de la division du travail.

Certains observateurs, avons-nous dit, en arrivant ainsi à définir le travail qualifié par le simple adaptation à un

(1) Ce temps n'est pas seulement réductible à celui que durent l'école et l'apprentissage proprement dit, mais contient aussi le perfectionnement « sur le tas ». Dès 1891, J. Crichton-Brown avait étudié la capacité d'ouvriers industriels et estimait que les centres de la main et du bras n'atteignent leur maturité complète que vers 30 ans. Les capacités « intellectuelles » ne sont souvent à leur maximum que bien plus tard. Il y a donc un décalage chronologique dans les capacités maxima acquises, et la force ou énergie brute applicable au travail.

poste de travail donné. La plupart des entrepreneurs en jugent de même, et ramènent par conséquent la valeur du travail qualifié à la possibilité de trouver la main-d'œuvre convenable étant donné les salaires moyens socialement déterminés. Nous citerons comme exemple l'opinion d'un industriel du textile (1). D'après lui, les capacités du sujet et la difficulté du travail ne peuvent être appréciées que subjectivement; les tests (ou les essais professionnels que préfèrent les entrepreneurs) prouvent simplement que le sujet peut ou ne peut pas accomplir correctement la tâche imposée. S'il y avait exacte adaptation des capacités aux difficultés, objectivement mesurées, tous les salaires devraient être égaux, puisque chacun ferait exactement ce qu'il peut faire : le travail « qualifié » n'aurait pas plus de valeur que les autres. Il estime qu'en fait l'établissement des coefficients de catégories établies lors des discussions relatives au niveau minimum et aux échelles de points ne comporte pas la moindre trace d'objectivité, car leur valeur « est le fruit de marchandages et les reflet du rapport des forces des partenaires de la discussion ». Les « faits », ajoute-t-il, infirment la proposition marxiste : le travail complexe est un multiple du travail simple. Il n'y a qu'un compromis entre jugements de valeurs (2). Cette position exprime parfaitement la situation de l'entrepreneur privé dans le système du capitalisme concurrentiel. Mais elle laisse subsister ce fait que certains travaux nécessitent des qualités que d'autres ne nécessitent pas au même degré, et que la classe capitaliste a *socialement* tendance à ramener à son minimum la valeur du travail « habile », c'est-à-dire à celle du travail simple, du travail de manœuvre. Devant ce problème considérable, la sociologie du travail ne peut donc se borner à une description des faits apparents : il lui faut chercher là aussi à éclairer les concepts qui peuvent lui permettre d'analyser les rapports sociaux où s'inscrivent les variétés qualitatives de travail (3).

(1) J. GABBIC. « Qualification professionnelle et marché libre. » *Hommes et Techniques*, sept. 1945.

(2) En définitive « le marché libre, et lui seul, qualifie objectivement et indiscutablement toutes les activités... La qualification généralisée hors du marché libre aboutit à une cristallisation de la hiérarchie qui emprisonne chaque individu dans une alvéole de termitière... »

(3) Nous avons traité ce problème plus en détail dans *Essai sur la qualification du Travail* (M. Rivière, 1956).

CHAPITRE XVI

TRAVAIL ET NON-TRAVAIL

Travail et Comédie

1. *Un travail attrayant ?*

Il importe de méditer cette phrase de Simone Weil : « Nul n'accepterait d'être esclave deux heures ; l'esclavage, pour être accepté, doit durer assez chaque jour pour briser quelque chose dans l'homme » (1). Dans l'homme totalement aliéné, l'esclave antique, s'il est la chose du propriétaire, la question ne se pose même pas ; son rachat ne dépend pas de lui, et ne peut être que le décret de son maître. Mais « l'esclave » moderne ne l'est pas juridiquement. La loi l'a fait libre, mais sans propriété : donc contraint de travailler pour autrui, esclave du système. D'où ce conflit : il ne doit pas seulement subir sa condition, mais « l'accepter ». Le système veut son « aveu », et pour l'obtenir, il brise en l'homme ce quelque chose qui se rebelle, et qui tient à sa personne. Seul le *temps de travail* y parvient, pourvu qu'il soit assez long et bien contrôlé. Le travail est une contrainte (2) ; si cette contrainte est assez persévérante, si l'homme ne peut y échapper assez longtemps, il finit par s'y identifier dans la narcose et la détresse. Il n'est pas difficile alors de comprendre pourquoi même un *travail* de deux heures par jour est incompatible avec toute forme d'esclavage : il resterait à l'homme trop de temps où son activité pourrait s'exercer librement pour qu'il acceptât de bon gré, ou de mauvais gré, sa situation d'aliéné. Ne discutons pas ici l'objection technique : que les forces productives mondiales, quel que soit le régime où elles s'exercent présentement, ne peuvent suffire à satisfaire les besoins essentiels

(1) *La condition ouvrière*, p. 253.

(2) Une « activité forcée », dit H. Wallon. *Principes de Psychologie appliquée*, p. 1.

avec un travail journalier de deux heures. Cette objection préjuge du système social qui la fait naître. Il ne manque pas de techniciens, ni même de technocrates, qui ont calculé que l'appareil de production dès à présent au service de la planète permettrait sans délai une réduction du travail moyen à 3 ou 4 heures par jour, sinon à deux. Retenons seulement cette conséquence plus générale : que l'antithèse fondamentale du travail, ce n'est pas le travail amélioré ou valorisé, mais le non-travail. La sociologie du travail voit ainsi son domaine s'élargir à ce qui est sa négation : le non-travail, la sphère des activités libres. Elle s'essaye assez timidement à l'aborder sous son aspect le plus mesuré, et encore tout imprégné de ce qui fait la répulsion du travail lui-même : les loisirs. Loisirs dont on reconnaît que la société les « dirige », les rend « actifs », et même productifs au sens que nous avons précédemment rappelé. Les loisirs, comme le pur repos, le sommeil, ou la distraction sous sa forme la plus égarée, subissent encore l'empreinte, ou plutôt le stigmate, des formes sociales du travail. Le cinéma ou le sport sont des distractions, mais ce sont aussi des industries. De cette ambiguïté naissent les querelles entre l'amateurisme et le professionnalisme, c'est-à-dire entre le caractère productif et improductif de la même activité. Dans le monde social actuel, il devient difficile d'affirmer que le loisir lui-même n'est pas à certains égards une forme de travail. Il l'est d'abord, comme nous venons de le dire, par son aspect directement productif ; il l'est ensuite parce qu'il est tout orienté, surtout lorsqu'il est pratiqué en masse et par l'intermédiaire de ces *mass media* que sont les stades, les postes de radio et les écrans, vers la préparation du travail, vers la récupération des forces et du minimum d'équilibre indispensable à la bonne exécution du travail. Dans un système social que règle la nécessité de fer du travail, salarié ou autre, les périodes de détente ne peuvent être dans leur ensemble que des temps de préparation à l'effort productif. Le repos n'est que le maigre prix de l'épuisement, et la promesse d'une prochaine tension. Mais là comme ailleurs, la division sociale des activités a engendré une répartition inégale des efforts, et par conséquent aussi de l'oïveté. Le travail est la mesure de la société ; mais cette mesure s'applique à des groupements qui la subissent fort inégalement : d'où l'existence, à côté des classes travailleuses, de classes non seulement improductives, mais oisives. On conçoit que les premières plaintes et les premières

revendications des classes travailleuses aient été le droit au travail, c'est-à-dire l'assurance de n'être pas mis du jour au lendemain dans l'impossibilité de gagner un salaire, et l'affirmation corrélatrice : « qui ne travaille pas ne mange pas », que Paul de Tarse apportait à la société nouvelle. Comment l'oisiveté pure des privilégiés, le non-travail affiché, n'aurait-elle pas été considérée d'abord comme l'insulte majeure envers ceux que la dépossession obligeait au travail pour autrui ? Comment les premiers socialistes n'auraient-ils pas jugé que l'homme, s'il ne peut vivre qu'en travaillant, ne doit pourtant le faire qu'à son propre profit, et non au bénéfice des oisifs et des maîtres, et que le travail, de repoussant, devait alors devenir pour tous une œuvre attrayante ? Fourier disait que le travail était odieux « en civilisation » par l'insuffisance du salaire, l'inquiétude d'en manquer, l'injustice des maîtres, la tristesse des ateliers, la longue durée et l'uniformité des fonctions (1). Mais il est remarquable que pour rendre le travail attrayant Fourier ait songé à en modifier l'exercice, le rythme et le climat, plutôt que la durée totale par jour. Les séances industrielles, dit-il, seront variées environ huit fois par jour, l'enthousiasme ne pouvant se soutenir plus d'une heure et demie ou deux heures dans l'exercice d'une fonction agricole ou manufacturière. Cela fait des journées de 10 à 12 heures au moins : travail attrayant peut-être, mais travail tout de même, car l'attraction passionnée reste ici le pivot d'un travail *productif* nécessaire à l'entretien et à l'accumulation d'un surplus. Il est vrai que Fourier, et tant d'autres après lui, parlent de travail attrayant, et qu'il nous décrit celui-ci sous les formes d'un plaisir sans mélange. Mais il semble que tout le plaisir fut dans son imagination *solitone*, et qu'à son insu il ouvrit ainsi la porte à toutes les formes de ce qu'on baptisa plus tard « joie au travail », vernis des journées de labeur toujours fastidieuses. Dans l'imagination de Fourier comme de presque tous les socialistes du XIX^e siècle, le travail pouvait lui-même trouver des formes *agréables*, presque devenir un jeu, une dépense luxuriante, et même luxurieuse, de forces : il lui suffisait pour cela de retourner aux sources du plaisir, qui est l'activité créatrice de l'organisme, si fièrement vantée par Proudhon. Pourtant, cette confusion du jeu de l'activité libre et du travail productif moderne masquait la dialectique plus profonde

(1) Pages choisies, *Fourier*, édit. Maublanc, T. II, p. 153.

qui s'y manifeste. L'activité de l'organisme est d'abord un besoin au sens d'une propriété. Le mouvement est son mode fondamental d'existence, et il culmine dans une forme particulière d'irritabilité et de réactivité. Il s'en faut que la satisfaction de ce besoin soit toujours source de plaisir, même chez l'enfant. Le jeu musculaire, nerveux et hormonal déchaîné accroît ses effets à travers des déséquilibres et des crises qui sont déjà générateurs de troubles et de peines. La souffrance et le souci ne sont pas étrangers aux conditions les plus naturelles de l'activité, en admettant qu'elles fussent vraiment séparables d'un embryon de vie sociale ou commune. La simple joie du corps est la joie de l'instant, elle aussi. Encore est-elle pure, tandis que sous l'empire du travail social elle est infectée d'un souci généralisé, qui font au visage et aux mains des rides supplémentaires. Canalisée dans les formes modernes de la production, toute activité devient travail: source, condition ou effet. Les fins humaines qui transparaissent dans l'activité originelle, et dont les réformateurs sociaux ont trop parlé comme d'un âge d'or oublié, avaient leur sens en elles-mêmes. Dans le travail, elles deviennent des fins sociales, et n'ont plus dans l'homme qu'un objet indirect. Il ne suffit plus alors de faire appel aux déterminations morales ou naturelles pour donner à ces fins un nouveau tour, pour réapproprier l'homme à lui-même. Il y faut un puissant effort qui prenne appui sur des conditions déjà faites, c'est-à-dire dans le travail lui-même, tel qu'il s'exerce. D'où cet aspect si mal compris de la sociologie de Marx, qui combine l'analyse la moins hypocrite qui soit des conditions réelles du travail et le recours à l'antithèse la plus profonde qui anime l'espèce humaine, celle qui oppose le travail au non-travail, à la jouissance.

2. *L'antithèse du non-travail.*

Dès leurs premières polémiques contre les hégéliens de gauche, contre Stirner et contre Proudhon, Marx et Engels avaient substitué à tous les plans de valorisation du travail salarié et de justice sociale une revendication plus totale. Ce que le *communisme* veut supprimer en définitive, écrivaient-ils dès 1844, ce n'est pas seulement la condition féodale ou capitaliste du travail, c'est le travail lui-même. Et cette suppression, seule fin avouable de l'humanité, n'est pas possible par l'établissement dogmatique ou utopique, *hic et nunc*, d'un état social heureux, mais par

une lente évolution traversée de bouleversements dont l'orientation doit trouver son point d'appui dans une étude scientifique de tout le mouvement social, à commencer par celui du système désormais prévalant de la production, celui du capitalisme et du travail salarié. Marx s'opposait ainsi à ses prédécesseurs à un double point de vue : d'abord parce qu'il posait en principe que la véritable liberté humaine n'était possible que dans des conditions qui excluraient ce que l'on appelle aujourd'hui le travail, et ensuite parce que cet état ne pouvait être atteint avec la soudaineté du désir, et qu'il fallait d'abord comprendre *dans toute leur rigueur*, les lois de fonctionnement de la société actuelle. Pour ses critiques, c'était là marier une nouvelle sorte d'utopie et une forme inédite de manichéisme, promettre l'éden à travers la science de l'enfer, et en quelque sorte grâce à elle. Toutes les investigations sociologiques devaient pourtant se départager par rapport à cette méthodologie apparemment ambiguë. Au stade descriptif, elles prétendaient bien y échapper, en se gardant de toute interprétation du *sens* d'une civilisation du travail. Mais elle ne pouvaient alors esquiver le reproche de se borner, sous prétexte de ne recourir à aucun « dogme », à justifier l'état social existant, comme Hegel lui-même l'avait fait sous forme spéculative. Ni les statistiques ni les schémas ne suffirent par eux-mêmes à fonder une critique. Or, ce que Marx cherchait, c'était justement le fondement d'une critique qui fut inscrite dans les lois de l'évolution sociale. Une société, un mode de travail, qui évoluent, se critiquent eux-mêmes. Elucider leur structure fonctionnelle, c'est élucider aussi le sens dans lequel elle évolue, les contradictions les plus profondes qu'elle recèle, la critique qu'elle est envers elle-même. La critique d'un mode de travail, de production, suppose alors la critique du non-travail qui lui est corrélatif. Le non-travail apparaît à son tour comme catégorie historique, plutôt que comme critère moral.

La réflexion des premiers « penseurs sociaux », à commencer par Aristote, avait bien conçu le problème, mais ces penseurs n'avaient pu le traiter en dehors du statut de l'éternité, incarné dans la Cité grecque idéale, ou, chez Saint Augustin, dans la Cité de Dieu. La séparation du travail et du non-travail apparaissait comme l'effet d'un décret divin, d'une sagesse suprême, conforme aux équilibres harmonieux de la nature. Et c'est cette même fiction qui fut décrite beaucoup plus tard comme une satire par Mande-

ville, et par Bastiat comme une idylle. Sous la poussée de l'évolutionnisme social naissant qui imprègne l'œuvre des premiers socialistes, de Saint-Simon, d'Auguste Comte, la pensée de Marx et d'Engels prit un autre cours. L'étude des conditions du travail dans le système capitaliste de production devint à leurs yeux indissociable des conditions du non-travail, et celui-ci ne pouvait aussi être traité que comme une catégorie historique. La dialectique du travail et de son contraire prend alors toute son importance. En même temps qu'il faut savoir comment se transforme le travail, il faut étudier comment évoluent les formes du non-travail. Si la sociologie étudie l'homme tout entier, vingt-quatre heures sur vingt-quatre, il faut que la vie humaine toute entière soit impliquée dans l'analyse, y compris son repos, son sommeil, son loisir et son oisiveté. En tant que l'être tout entier est visé, le travail ne peut constituer qu'une partie de l'existence sociale humaine. C'en est la partie fondamentale; mais elle ne peut être comprise qu'en fonction de l'autre partie. Le champ du travail apparaît à la faveur du champ du non-travail, comme sa condition. Dans l'individu, l'enfance est l'époque par excellence du non-travail; dans les sociétés très primitives, avec une productivité encore très faible, le non-travail remplit encore de grands intervalles de temps, qui existent d'ailleurs toujours à l'état naturel dans les pays de longs hibernages ou de chaleurs excessives périodiques. Mais avec la croissance des sociétés des zones tempérées, et surtout de l'Europe, et le développement de plus en plus envahissant de l'économie marchande, puis capitaliste, le non-travail se confondit de plus en plus avec l'usage du surplus de la production sociale.

C'est ainsi qu'à l'époque où Marx parvient à la maturité de sa pensée, le problème de la formation et de la répartition de la plus-value était déjà devenu depuis longtemps chez les économistes le centre d'une réflexion sur le non-travail. La nouveauté de la position de Marx, c'est d'avoir compris que l'adage: qui ne travaille pas ne mange pas, que le « droit au travail », et le « droit au produit intégral du travail », étaient seulement les formes transitoires d'une revendication ouvrière qui conduisait plus loin, jusqu'à la perspective du non-travail absolu, c'est-à-dire d'une forme complètement inédite de l'usage de la plus-value sociale. Marx ne fut pas pour autant un hédoniste. Sans doute, il n'ignorait pas que la recherche du plaisir et du repos, et plus généralement du bonheur, est inscrite dans le compor-

tement de l'homme. Mais l'étude de l'homme réel, de la société réelle, montre que cette recherche est désormais inséparable d'une action pour la transformation même des conditions du travail. C'est par un renversement dialectique que les conditions présentes du travail, qui n'offrent que les prémisses d'une forme mutilée de jouissance, peuvent devenir la source d'une désaliénation radicale. Les économistes que l'on appelle « pessimistes », ont maintes fois souligné que l'homme a l'instinct du travail tout autant que celui du délassement. Comment n'aurait-il pas l'un par l'autre, puisque l'un n'existe que par l'autre? Veblen, qui a étudié le phénomène de l'oisiveté dans les classes supérieures américaines de la fin du 19^e siècle, n'admettait pas non plus que l'homme eût instinctivement horreur du travail, qu'il cherchât toujours à réduire son effort au minimum, et que son idéal fût seulement de consommer des biens obtenus gratuitement. Au penchant vers le plaisir, il joint l'instinct du *workmanship*, du travail ouvré, bien fait, humain, qui libère la satisfaction tirée de l'action sur les choses par le travail. Mais la théorie des instincts mène loin; on n'a jamais fini de dénombrer les penchants. Veblen ajoute à l'instinct du travail le *bent of idle curiosity*, le penchant à la curiosité oisive, désintéressée, qui, lui, est libéré par la satisfaction des besoins matériels élémentaires. Dans les classes oisives, la consommation prend alors un caractère ostentatoire, dont le caractère est dû à l'origine de la richesse et de la propriété, c'est-à-dire à la violence, à la fraude, aux guerres, au pillage du travail d'autrui. Mais le recours aux instincts ne facilite pas l'appréciation objective. Si l'on veut atteindre celle-ci, il faut donc en revenir aux conditions sociales de la production et de l'oisiveté, du travail et du non-travail.

Pour l'entrepreneur, le travailleur est toujours paresseux en quelque mesure. Lorsque la contrainte finit par entraîner un travail incessant chez l'ouvrier européen, c'est l'africain que l'on taxe de paresse. Mais cette façon « psychologique » de réagir ne tient pas compte des conditions économiques et sociales du travail, c'est-à-dire de la signification sociale de la paresse. Dans une brochure célèbre, *Le Droit à la paresse*, Paul Lafargue retourna contre l'employeur la psychologie de l'oisiveté et du loisir. Il y montre que le non-travail ne peut aujourd'hui être envisagé qu'en fonction du travail ou plutôt du surtravail, qui est le fondement de la

consommation oisive, de la distraction (1). Si les producteurs ont « droit du travail » dans un système de production fondé sur la haute productivité du travail, puisque le prix du travail nécessaire, le salaire, est le moyen essentiel d'entretien de la vie, ils ont aussi « droit à la paresse », à la consommation oisive. Certes, dans les conditions présentes, cette « paresse » est surtout une détente dans l'intervalle d'efforts soutenus, un temps de récupération qui s'introduit dans la chaîne continue de la dépense de force de travail. Mais elle doit tendre de plus en plus à devenir délassément pur — ce qui n'est possible, pour commencer, que par l'abolition du salariat. Si l'on s'en tient à la psychologie des instincts, très vivace depuis Darwin, la question prend un sens biologique ou moral, mais devient sociologiquement insoluble. Où commence et où finit la paresse, et surtout la paresse « blâmable »? On sait assez que les « congés payés » n'ont pas été concédés aux producteurs de bon gré, et que les retraites — qui sont la période d'oisiveté finale de la vie — sont souvent contestées jusque dans leur principe. L'inactivité pure est contraire à la manifestation de l'existence des organismes vivants. L'organisme est le siège d'échanges actifs constants avec le milieu proche ou lointain. L'inactivité totale, c'est la mort. Mais le non-travail n'est pas l'inactivité; c'est au contraire l'activité, mais l'activité *qui n'a plus de prix*. Comme telle, elle devient jouissance, *Genuss*, satisfaction des besoins de l'homme. Si la jouissance est « désintéressement », c'est parce qu'elle ne peut être conçue qu'en opposition avec l'intérêt tel qu'il se présente dans la société antagonique où les appropriateurs de la plus-value s'approprient du même coup de « droit à la paresse ». En fait, la jouissance est elle aussi intérêt, mais dans un autre sens: comme participation directe au mouvement de la nature, c'est-à-dire comme liberté. Cette conception n'a plus guère de rapport avec la théorie du « bon sauvage », ou du retour aux « conditions naturelles ». Il ne s'agit pas d'un rêve moral, d'une compensation, ou d'une psychologie de l'imaginaire. La société humaine est développée, et la puissance productive comme les besoins,

(1) Il est intéressant de constater que les vues de Lafargue sont pleinement sur ce point celle de Marx. M. Dommanget nous a communiqué un ouvrage sur l'oisiveté annoté par Marx, qui appartenait à la bibliothèque de Lafargue. Il ressort des notes marginales de Marx que Lafargue s'est directement inspiré de celles-ci.

nouveaux qui en découlent ont évolué de telle sorte qu'une réappropriation de l'homme à soi, et par suite des hommes entre eux, n'est concevable que comme métamorphose des formes *sociales* du travail. La condition première de cette transformation, c'est la réduction considérable de la journée de travail, et le bouleversement des formes de répartition de la plus-value sociale. On se demande souvent comment cette transformation est psychologiquement possible, et si vraiment le travail n'est pas indéfiniment lié à la contrainte, si l'incitation systématique au travail par l'aiguillon de la faim n'est pas la seule forme possible de survie de nos sociétés hautement productives. Dans ces conditions, la « joie au travail » n'est-elle pas un mythe? Certes, l'exercice du travail peut être plus ou moins pénible et son cadre plus ou moins agréable. Mais il faut bien reconnaître que ces différences ne sont elles aussi possibles que moyennant une division du travail qui réserve à certains les tâches les moins rebutantes, tandis que d'autres sont confinés aux travaux ruineux et dégradants; que la distinction des travaux intellectuels et les travaux manuels, des postes de direction et des postes d'exécution n'en est pas pour autant abolie (1); et qu'en définitive le travail, dans les conditions sociales présentes, reste une pénible exigence, même saupoudrée d'un peu de « joie » planifiée.

Déjà ceux qui s'étaient heurtés à la question dans la perspective de Marx avaient tenté un compromis. Ils avaient escompté qu'avec la socialisation des moyens de production et d'échange, l'intérêt des producteurs pour leur travail pourrait prendre un autre sens, et devenir une coopération volontaire. Le capitalisme, écrivait par exemple Kautsky (2), a vaincu l'ancienne paresse de l'homme, et « quand la journée de travail sera raisonnablement réduite, la masse des ouvriers se livrera, par pure habitude, à un travail régulier »; la discipline syndicale, qui est « assez forte pour arracher l'ouvrier à la fabrique [durant les grèves], le sera aussi pour l'y maintenir »; enfin, « on devra s'efforcer de faire un plaisir du travail; si le travail devient

(1) « Il y a dans le travail des mains, écrit Simone Weil avec une amertume peut-être trop personnelle, et en général dans le travail d'exécution qui est le travail proprement dit, un élément irréductible de servitude que même une parfaite équité sociale n'effacerait pas. » *La Condition ouvrière*, p. 261.

(2) *La Révolution Sociale*, Paris, 1921, ch. IV.

agréable, on s'y rendra gaiement ». Ce n'était pas tenir un compte suffisant des contradictions les plus profondes que Marx avait décelées dans le régime du salariat, même socialisé. C'était faire bon marché d'une différence essentielle entre le travail tolérable et le non-travail, entre la consommation improductive et la jouissance libre. Cette différence peut n'être pas immédiatement réductible, elle n'en existe pas moins. Il n'est pas nécessaire, pour envisager qu'elle puisse être comblée, de croire qu'elle n'est pas encore durable sous certaines formes. L'important, c'est que le problème soit compris dans ses termes réels; et il suffit que la société puisse s'engager dans la voie d'une forte réduction à la fois du surtravail et du travail nécessaire, ce qui paraît impossible sans une réappropriation sociale des moyens de production essentiels. Marx, loin d'exiger la réalisation immédiate de la totale liberté pressentie, a plus d'une fois montré quels gains partiels pouvaient être acquis dans ce sens, même sous une forme limitée. « Le temps de travail, écrit-il en paraphrasant un critique de Ricardo, reste toujours, même si la valeur d'échange disparaît, la substance créatrice de la richesse et la mesure des frais qu'en exige la production. Mais le temps libre, le temps dont on dispose, soit pour jouir du produit, soit pour se développer librement, voilà la richesse réelle; et ce temps n'est pas, comme le travail, réglementé par le but extérieur dont la réalisation constitue au choix soit une nécessité naturelle, soit un devoir social. Par le fait même que le temps de travail est limité à une mesure normale, que je l'occupe pour moi et non plus pour autrui, que l'opposition sociale entre maîtres et serviteurs disparaît; que le travail devient réellement du travail social; ce travail a un caractère tout autre, beaucoup plus libre, et le temps de travail d'un homme disposant de temps libre est forcément de qualité plus élevée que le temps de travail de la simple bête de somme » (1).

Avec l'extension du « temps libre », le travail et le non-travail commencent tous deux à changer de sens. Mais le temps libre des individus ne peut s'élargir que s'il devient pleinement le revers du temps de travail social, c'est-à-dire si la satisfaction des besoins est elle-même répartie socialement. Ces besoins sociaux ne seront encore longtemps que des besoins solvables, et non des désirs; ils auront donc par

(1) *Histoire des Doctrines économiques*, T. VII, p. 122.

là un caractère limité. Mais dès ce moment, c'est une limite que l'on peut espérer reculer indéfiniment. Certes, le socialisme d'Etat est encore loin d'avoir permis de grands progrès dans ce sens. Il en a pourtant posé historiquement le germe, et il n'a pu le faire que comme héritier du capitalisme, régime social qui avait déjà développé une haute productivité. Seul, le communisme pleinement réalisé, c'est-à-dire un type de communauté et d'échanges sociaux dont la forme développée est encore presque imprévisible, permettra la disparition du besoin solvable, puisque par définition, tous les besoins s'y exprimeront dans la sphère de la liberté, et que le non-travail et le travail y seront métamorphosés en pure activité créatrice. La production ne sera plus le prix de la consommation : tous deux seront les pôles d'un même acte social et personnel de création. Encore une fois, le socialisme d'Etat ne fait que donner l'espoir de ces développements. Dans ses réalisations pratiques, on a vu ce qu'il y a d'étatique en lui (à savoir la pérennité d'une certaine hiérarchie sociale fondée sur le partage inégal de la plus-value en fonction du travail) tenir en des rênes serrées la sphère du non-travail et de la jouissance. C'est donc par un simple abus de termes que l'on a cherché à y définir le travail, non plus par sa fonction toujours nécessaire, mais par le sentiment du devoir et de l'honneur. Marx avait appris à voir dans les préceptes moraux le déguisement des contraintes sociales. Les contraintes étatiques existent encore, même lorsqu'elles n'ont plus les mêmes fonctions que dans le régime du capitalisme privé ; leurs formes administratives ont même tendance à prendre une allure encore plus rude, et elles recouvrent des contradictions nouvelles tout aussi puissantes, puisqu'elles conservent une même racine, qui est l'aliénation partielle du travail. Le sentiment de l'honneur et du devoir est alors avantageusement prôné par ceux qui en profitent, et qui s'approprient dans la plus grande mesure le « droit à la paresse », plutôt qu'il n'est ressenti par les producteurs qui en éprouvent les déterminations pénibles.

L'aliénation du travail reste encore l'aliénation, mais au sens où Marx la définissait dans le *Capital*, comme moment scientifiquement élucidé de l'échange de force de travail contre un salaire, échange producteur de plus-value. Mais l'accent se déplace ici du domaine de la production à celui de la consommation. Lorsque l'Etat est le seul employeur, directement ou indirectement, le contrat de louage des forces

de travail n'est pas réglé comme avec l'employeur privé. L'ensemble des forces de travail est transféré en bloc à l'employeur, qui les répartit en fonction du besoin social. Que cette répartition s'effectue au milieu de nombreuses contradictions, il est à peine besoin de le souligner; que le plein-emploi permanent qui résulte de cette situation comporte des inégalités graves, cela est aussi évident; que la durée du travail, toujours de 8 à 10 heures par jour, ou plus, provoque des tensions extrêmes, c'est encore certain. Et c'est pour cela que la part du non-travail, le « temps libre », reste l'enjeu le plus chèrement disputé de la société, au milieu de souffrances durables. Mais cette fois, il est disputé directement comme consommation, comme partage de la plus-value socialisée. Paradoxalement en apparence, « l'aliénation » devient ici un phénomène clair, et non plus un mystère. Les fruits sociaux du travail sont comptabilisés comme ils ne pouvaient pas l'être auparavant, et par conséquent les producteurs deviennent moins *étrangers* à leur œuvre. En tout cas, ils disposent peu à peu de moyens beaucoup plus puissants qu'ils n'en ont jamais eus pour faire de la *réappropriation* une réalité. L'affirmation du travail comme honneur est ici à double tranchant, comme celle de la liberté dans l'économie bourgeoise. S'il est vraiment un *honneur*, c'est qu'il doit cesser d'être une propriété — *Eigentum*, d'un particulier ou de l'Etat, et qu'il doit devenir une propriété — *Eigenschaft*, une qualité de l'homme, et rien de plus. C'est qu'il doit ouvrir des perspectives sur ce qui est son contraire, à savoir le non-travail, puisque c'est la proportion croissante du temps libre et la forme sociale de la production qui doivent permettre en définitive de métamorphoser le travail comme contrainte en activité libre.

Telles sont les antithèses les plus fondamentales qu'une sociologie du travail qui embrasse toutes les formes sociales aujourd'hui en gestation sur la planète ne doit pas perdre de vue. Au terme de cet examen, nous pouvons seulement affirmer que ce ne sont pas les généralisations philosophiques qui peuvent permettre d'en élucider le sens, mais l'emploi de méthodes scientifiques qui ne reculent devant rien.

NOTES BIBLIOGRAPHIQUES

Les ouvrages fondamentaux de Marx et Engels dont nous nous sommes servis sont les suivants :

K. MARX. *Kritik des Hegelschen Staatsrechtes*. In *Der historische Materialismus*, hg. S. Landshut et J. P. Mayer, Leipzig, 1932.

K. MARX, F. ENGELS. *Gesamtausgabe*. T. I. *Kritik des Hegelschen Staatsrechtes*. (Introduction de D. Riazanov.)

K. MARX. *Die Frühschriften*. (Ed. par S. Landshut), 1953. (Textes principaux de Marx de 1840 à 1847.)

K. MARX. *Œuvres Philosophiques*. Tomes VI, VII, VIII et IX. *Economie politique et philosophie. L'Idéologie allemande*. Trad. par J. Molitor, Paris, 1937, 1938, 1947. (Trad. d'après l'édition de Landshut et Mayer.)

K. MARX. *Arbeitslohn*. Avec une Introd. de D. Riazanov, « Eine Neue Arbeit von Marx über den Arbeitslohn ». *Unter dem Banner des Marxismus*, n° 1, mars 1925, p. 134-159. Ces notes de 1847 sont reproduites en français sous le titre « K. Marx sur le salaire ouvrier », dans *Travail salarié et capital, suivi de Salaires, prix et profits*, Paris, 1931.

K. MARX. *Das Kapital*. Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band, Buch I. Hg. von F. Engels. Hamburg, 7^e éd., 1914.

K. MARX. *Das Kapital*. Nouvelle éd. complète en 3 vol. Berlin, Dietz, 1951.

K. MARX. *Le Capital*. Critique de l'économie politique. Livre I, trad. de J. Roy entièrement révisée par l'auteur. Paris, 1948, 1949 et 1950. 2 vol.

K. MARX. *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie* (Rohentwurf, 1857-1858) Moskau, 1939-41. 2 vol. Extraits de ces brouillons dans : K. MARX. *Formen, die der kapitalistischen Produktion vorhergehen*. Die Analyse jenes « Prozess, der Bildung des Kapitalverhältnisses oder der ursprünglichen Akkumulation vorhergeht ». Berlin, 1952. Réédition intégrale des *Grundrisse...*, Berlin, 1953, 1102 p.

K. MARX. « Le travail aliéné ». Textes éd. par M. Rubel. *La Revue Socialiste*, fév. 1947.

« Marx lecteur ». Les carnets d'extraits de Paris, 1844-45, éd. par M. Rubel. *La Revue Socialiste*, nov. 1946.

K. MARX, F. ENGELS, *Die Deutsche Ideologie*. Kritik der neuesten deutschen Philosophie in ihren Repräsentanten, Feuerbach, B. Bauer und Stirner, und des deutschen Sozialismus in seinen verchiedenen propheten, 1845-46. Hg. von V. Adoratzki, Wien/Berlin, 1932.

K. MARX. *Misère de la Philosophie en réponse à la Philosophie de la Misère de M. Proudhon*. Préface de F. Engels, avec les annotations marginales de Proudhon sur son exemplaire. Paris, 1950.

K. MARX. *Contribution à la critique de l'Economie politique*, trad. L. Lafargue. Paris, 2^e éd., 1928.

F. ENGELS. *Herrn Eugen Duhrings Umwälzung der Wissenschaft. Dialektik der Natur*, 1873-1882. Moskau, 1935.

F. ENGELS. *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen Philosophie*. Mit einem Auhang. Hg. von H. Dunker, Wien/Berlin, 1927.

F. ENGELS. *Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie classique*. Trad. Bracke, Paris, 1952.

Nous avons cité en note d'autres textes de Marx et d'Engels. On trouvera des commentaires ou des indications dans les ouvrages suivants.

Chapitre 1

Les œuvres de jeunesse de Hegel, inédites jusqu'en 1907, n'ont pas été connues de Marx ; et certaines œuvres de jeunesse de Marx et d'Engels (critique de Hegel, de Feuerbach et de Stirner) n'ont été connues de nous qu'à partir de 1925. C'est donc seulement depuis vingt-cinq ans environ que l'on a pu étudier de plus près l'influence de Hegel sur Marx, ainsi que les origines de la pensée de Hegel, en modifiant quelque peu certaines interprétations traditionnelles. Le rôle joué par la conception du *travail* y apparaît de plus en plus important.

Il faut d'ailleurs distinguer les interprétations dans le mouvement ouvrier socialiste, de celles qui sont données dans le cadre de la philosophie traditionnelle ; elles diffèrent beaucoup.

L'ouvrage fondamental est celui de G. LUKACS, *Der Junge Hegel. Über die Beziehungen von Dialektik und Ökonomie* (Zurich-Wien, 1948). Lukacs en a donné un bref commentaire en français (« Les nouveaux problèmes de la recherche hégélienne », Conférence à la Sté Franç. de Philosophie, 29 janv. 1949. *Bull. de la Soc. franç. de Philosophie*, avr.-juin 1949 ; avec des remarques de MM. Hyppolite et Wahl). La tendance de Lukacs à

« traduire » Hegel en termes marxistes se retrouve sous une forme accentuée dans les commentaires très riches de A. KOJEVE, *Introduction à la lecture de Hegel. Leçons sur la Phénoménologie de l'Esprit* (Paris, 1947), ainsi que dans son étude « Hegel, Marx et le christianisme » (*Critique*, n° 3-4, août-sept. 1946, p. 339-366). E. WEIL, pour sa part, estime aussi que Hegel a donné une description définitive de l'Etat moderne (*Hegel et l'Etat*, Paris, 1950). Pour la discussion de ce point de vue, cf. A. PATRI, « Hegel était-il marxiste ? », *Rev. Internationale*, janv. 1947, et P. NAVILLE, « Introduction Générale » à la *Dialectique de la Nature* de F. ENGELS, 1949 (p. 93-99).

Citons le travail de pionnier de Léopold LESEINE, *L'influence de Hegel sur Marx*, Paris, 1907, thèse de Droit. Récemment, R. MAUBLANC, « Hegel et Marx » dans *A la Lumière du Marxisme* (Paris, 1935, I., p. 189-232), et H. LEFEBVRE, *Le Matérialisme dialectique*, Paris, 1939, ont exprimé la tentation de donner une interprétation hégélienne de la pensée achevée de Marx.

J. HYPOLITE a publié plusieurs travaux d'inspiration plus classique : *Genèse et structure de la phénoménologie de Hegel*, Paris, 1946, avec une importante bibliographie (cf. en particulier les chapitres sur la « conscience malheureuse », « l'œuvre humaine et la dialectique de l'action » et « le monde de la culture et de l'aliénation » ; *Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel*, Paris 1948 ; « De la structure du *Capital* et de quelques présuppositions philosophiques de l'œuvre de Marx », *Bull. de la Soc. franç. de Philosophie*, oct.-déc. 1948 ; « La conception hégélienne de l'Etat et sa critique par Karl Marx », *Cahiers Intern. de Sociologie*, vol. II, 1947, p. 142-161. Ces deux derniers articles sont repris dans *Etudes sur Marx et Hegel*, Paris, 1955.

Il faut évidemment se référer à G. PLEKHANOV, « La signification de Hegel », *Rev. Internationale*, n° 22, avr.-juin 1950, traduction d'un article de 1891, et à LÉNINE, *Cahiers sur la dialectique de Hegel*, Paris 1938. Ce sont toutes deux des études auxquelles reviennent les travaux de Lukacs, mais auxquelles manquaient les références aux textes de Hegel et de Marx publiés depuis. Les commentateurs les plus récents de Hegel « anticipateur » de Marx ne font guère que reprendre après soixante ans la substance de l'étude citée de Plekhanov, sans l'améliorer. Dans le même sens, G. PLEKHANOV, *Sur la question du développement de la théorie moniste de l'Histoire* (1895, en russe) ; traduction en anglais, *In defence of materialism. The development of the monist view of history.* (Trad. A. Rothstein, London, 1947. Cf. en particulier les ch. IV et V, Idealist German philosophy and modern materialism.) F. MEHRING, *Zur Geschichte der Philosophie*, Berlin, 1931, en particulier p. 102-144, sur Hegel, Strauss, Feuerbach, Stirner. M. F. « Zum Parteienkampf um Hegel »,

Unter dem Banner des Marxismus, déc. 1931. K. A. WITTFOGEL, « Hegel über China », *Unter dem Banner des Marxismus*, déc. 1931. Karl KORSCH, *Marxismus und Philosophie*, 1930.

Les commentateurs italiens méritent d'être cités à part. D'abord, et dès la fin du siècle dernier, ANTONIO LABRIOLA, *Essais sur la conception matérialiste de l'histoire*, trad. franç., 2^e éd., Paris 1928, et *Discorrendo di socialisme e di filosofia*, 5^e éd., Bari, 1947. Dans la même ligne, beaucoup plus tard, A. GRAMSCI, *Il materialismo storico e la filosofia di B. Croce*, Turin, 1948, et *Note sul Machavelli, sulla politica et sullo stato moderno*, Turin, 1949. Ces deux ouvrages sont composés de notes rédigées en prison. Dans sa jeunesse, G. GENTILE avait écrit *La filosofia di Marx*, 1909, où la parenté hégélienne est soulignée. La critique simultanée de Hegel et de Marx a pris il y a plus de cinquante ans un tour qu'elle a conservé chez beaucoup d'auteurs modernes avec les études de B. CROCE, *Saggio sullo Hegel*, Bari, 1913, dont une partie a été traduite en français ; *Cio che è vivo e ciò che è morto della filosofia di Hegel*, Bari, 1907 ; et plus tard, *Come il Marx fece passare il comunismo dall utopia alla scienza*, Bari, 1948 ; à quoi il faut ajouter sa critique bien connue, *Materialismo storico ed economia marxista*, Bari, 8^e éd. revue avec un appendice, 1946. Cf. aussi ANTONI, *Considerazioni su Hegel e Marx*, Napoli, 1946.

La critique des origines hégéliennes de Marx a été faite en Allemagne par Ed. BERNSTEIN, *Grundprobleme des Sozialismus*, 1899, et par Thomas MASARYK, *Die philosophischen und soziologischen Grundlagen des Marxismus, Studien zur sozialen Frage*, Wien, 1899, et *Die Wissenschaftliche und philosophische Krise innerhalb des gegenwärtigen Marxismus*, Wien, 1898, qui inaugurent une longue série d'auteurs qui se répètent infatigablement au nom du kantisme ou du néo-positivisme (en particulier C. CORNELISSEN, *Über den Hegelschen Dialektiks. Einfluss auf die Sozialistische Doktrin von K. Marx. Sozialistische Monatshefte*, 1898 ; S. MARCK, *Hegelianismus und Marxismus*, 1922 ; MAX ADLER, *Marx als Denker*, 1908 ; VORLAENDER, etc...). La traduction française du livre de Bernstein (*Socialisme théorique et social-démocratie pratique*, Paris 1900) contient une importante préface originale en réponse à ses critiques. D'innombrables exposés élémentaires de la question ont paru en allemand depuis cinquante ans, dans les cadres du mouvement ouvrier ou de l'université ; citons l'un des plus récents : Konrad BEKKER, *Marx' philosophische entwicklung, sein verhältnis zu Hegel*, Zürich, 1940. Bien entendu, il faut connaître le *Karl Marx, geschichte seines Lebens*, de F. MEHRING, livre durable et d'un style élevé.

Les critiques de l'influence hégélienne sur le marxisme au nom de diverses variétés de pragmatisme se trouvent chez Max EASTMAN, *Science of Revolution* (trad. franç. *La science de la*

révolution, Paris, 1927) et chez S. HOOK, *Pour comprendre Marx*, Paris, 1936.

Pour une thèse opposée à celle de Lukacs, cf. J. WAHL, *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*, Paris, 1929. Les commentaires émanant des milieux catholiques sont assez nombreux et récents ; certains sont polémiques, d'autres ne prétendent qu'à être des exposés. Parmi les plus élaborés, citons, Gustavo A. WETTER S. J., *Il materialismo dialettico sovietico*, Turin, 1949 ; I. M. BOCHENSKI, *Der sowjetrusische dialektische Materialismus*, Bern, 1950 (ces deux ouvrages contiennent des bibliographies étendues) ; F. GRÉGOIRE, *Aux sources de la pensée de Marx, Hegel, Feuerbach*, Louvain, 1947 ; Paul ASVELD, *La pensée religieuse du jeune Hegel. Liberté et aliénation*, Louvain, 1953 (notamment le ch. III, art. 2, Le maître et l'esclave).

Parmi les auteurs soviétiques il faut citer N. BOUKHARINE, *Théorie du Matérialisme historique*, Paris, 1927 ; A. DEBORIN, *Gegelia i materialis tilches kaia Marksa*, 1934 ; M. MITIN, *Marks i Gegel*, 1923 ; L. I. AXELROD, *Idealisticheskaja dialektika i teoria materialisticheskoi dialektiki, Pod znamenem marxizma*, 1931, n° 11-12.

On trouvera aussi des données dans K. KAUTSKY, *Die materialistische Geschichtsauffassung*, 1927 ; W. FALK, « Hegel Freiheitsidee in der marxistischen Dialektik », *Arch. f. Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, 1933.

Chapitre 2

On trouvera une bibliographie de Saint-Simon dans les ouvrages suivants :

Exposition de la Doctrine de Saint-Simon, éd. par C. Bouglé et M. Moysset, Paris, 1935. - *Textes choisis*, par C. BOUGLÉ, Paris, 1924. - *Textes choisis*, par J. DAUTRY, Paris, 1951.

Consulter M. LEROY, *Histoire des idées sociales en France*, t. II, ch. VI, « La doctrine de Henri de Saint-Simon », en particulier p. 214-223 sur le travail. - S. CHARLÉTY, *Histoire du Saint-Simonisme (1825-1864)*. Nouv. éd., Paris, 1931, qui contient une bibliographie étendue. - Voir aussi E. DURKHEIM, *Le socialisme*, Paris, 1930. - H. SÉE, *La notion de classe sociale et les Saint-Simoniens*, Paris, 1925.

Les rapports de la philosophie allemande et du saint-simonisme ont été souvent abordés. Cf. L. VON STEIN, *Der sozialismus und Communismus des heutigen Frankreichs*, Leipzig, 1842. - WEISENGRUN, *Die sozialwissenschaftlichen Ideen St Simons. Ein Beitrag zur geschichte des Sozialismus*, Basel, 1895. - G. ECKSTEIN, *Der alte und der neue St-Simonismus. Archiv fur die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung*, t. II,

1912. - G. SALOMON, *St-Simon und der Sozialismus. Wege zum sozialismus*, Berlin, 1919. - W. CAROVE, *Der St-Simonismus und die neue französische philosophie*, Leipzig, 1932. - SCHIEBLER, *Der St-Simonismus der die Lehre St-Simons und seine Anhänger*, Leipzig, 1932. - Le *Globe* du 16 janvier et 26 février 1832 a analysé des écrits de WORNKONIG relatifs à la parenté des doctrines saint-simoniennes avec Kant, Schelling, Hegel.

M. G. GURVITCH a repris récemment la question dans *Les fondateurs français de la sociologie contemporaine : Saint-Simon et P. J. Proudhon. I. Saint-Simon sociologue*, Paris, 1955. - E. M. BUTLER, *The Saint-Simonian religion in Germany*, Cambridge, 1926, contient une abondante bibliographie.

On trouvera une bibliographie des Œuvres de Fourier et des Extraits dans :

F. ARMAND et R. MAUBLANC, *Fourier*, Paris, 1937, 2 vol. ; C. GIDE, CHARLES FOURIER, *Œuvres choisies*, Paris, Guillaumin.

Chapitres 3, 4 et 5

Ch. ANDLER, *Les origines du socialisme d'Etat*, Paris, 1897. - H. P. ADAMS, *Karl Marx in his Earlier Writings*, London, 1940. - M. BEER, *K. Marx*, Paris, 1927. - V. BASCH, *Les doctrines politiques des philosophes classiques de l'Allemagne*, Paris, 1927. - H. CUNOW, *Die Marxsche Geschichts-, Gesellschafts-, und Staatstheorie. Grundzüge der Marxschen Soziologie*, Berlin, 2 vols, 1923. Le tome I, ch. 10, 11, 12, concerne l'Etat chez Hegel et Marx. - J. JAURÈS, *Les origines du socialisme allemand, in Œuvres complètes*, T. I. - LANDSHUT et J. P. MAYER, *Importance pour une intelligence nouvelle de Marx, de ses œuvres de jeunesse* (Introd. à Marx, Œuvres philosophiques, T. IV, trad. Molitor, Paris 1935).

Chapitre 6

A. CORNU, *Karl Marx. L'homme et l'œuvre. De l'hégélianisme au matérialisme historique*, Paris, 1934 ; « Marx et la pensée romantique allemande », *Europe*, nov. 1935. - R. MONDOLFO, *Le matérialisme historique d'après F. Engels*, Paris, 1917. - G. MAYER, *Friedrich Engels. Eine biographie*. Bd. I, 1829-1851, Berlin, 1920, Bd. II, 1852-1895, 1930. - H. POPITZ, *Der entfremdete Mensch. Zeitkritik und Geschichtsphilosophie des jungen Marx*, 1953. - E. RENAN, *Etudes d'Histoire religieuse*. Chap. sur « Feuerbach et la nouvelle école hégélienne ».

Chapitre 7

J. Mackay, lorsqu'il rédigea sa biographie de Stirner, essaya, sans succès, d'avoir communication du manuscrit de *Sankt Max* d'Engels. Antonio Labriola écrivit à Engels (21 fév. 1891) : « E' qui a Roma il poeta anarchico Mackay, fanatico ammiratore

dello Stirner, et raccoglitore di quanto si è scritto e detto su quel solitario filosofo. Sapendo dell' opera sua e del Marx rimasta inedita, che considerava tra gli altri filosofi post-hegeliani anche lo Stirner, la prega per mezzo mio di dirgli per quali mezzi et vie, e con quali garanzie lei permetterebbe la lettura di quel manoscritto » (A. LABRIOLA, *Lettere a Engels*, 1949, p. 10).

Le 6 mars 1892, Labriola mande à nouveau à Engels : « Ma giunse una circolare di John Mackay per le onoranze da rendere a Stirner. Non sarebbe ora il caso di pubblicare nelle *Neue Zeit* i brani piu notevoli di quello scritto suo e di Marx, che risale al 1845, perche la gente halbgebildet capisca che non val la pena di risuscitare i morti ? » (*Ibid.*, p. 46). Nous n'avons pas la réponse d'Engels, mais elle ressort d'une note de Labriola (en 1897) dans *Discorrendo di socialismo e di filosofia* (5^e éd., Bari, 1947, p. 77) qui déclare : « Chiesi una volta all'Engels se volesse dar vicione di quel manoscritto non a me, ma all' anarchiste Mackay, che tanto s'interessa dello Stirner, e mi rispose trovarsi pur troppo quelle carte già mezzo rose dai topi » (il y avait déjà trop de pages rongées par les souris). Qu'Engels attachait pourtant de l'importance à ce manuscrit ressort de ce qu'il a écrit à Sorge au lendemain de la mort de Marx, le 29 juin 1883 : « De la période qui précède 1848, presque tout est sauvé. Non seulement les manuscrits que nous fimes alors, lui et moi, sont presque au complet (réserve faite de ce qu'ont mangé les souris), mais aussi la correspondance » (*Corresp. F. Engels-K. Marx et divers*, publiée par F. A. SORGE, Paris, T. I, p. 285).

MAX STIRNER, *Der Einzige und sein Eigentum* parut chez Wigand en 1844. Le livre fut réédité dans la Bibl. Reclam en 1882. Deux traductions françaises de *l'Unique et sa propriété* parurent simultanément en 1891 par R. Reclaire chez Stock, et par H. Lasvigne à *La Revue Blanche*, toutes deux dans des collections à tendances anarchistes. La traduction de Lasvigne a été rééditée en 1948, avec une Préf. de E. Armand. V. ROUDINE a donné une préface à la traduction italienne (Milano, 1922). M. GIMENEZ IGUALADA a préfacé la plus récente traduction espagnole (Valencia, 1937). S. T. BYINGTON avait traduit le livre en anglais en 1892.

Sur Stirner, un certain nombre d'ouvrages apportent des éclaircissements utiles à la compréhension de la polémique de Marx-Engels. Cf. J. H. MACKAY, *Max Stirner, sein Leben und sein Werk*, 1897. - V. BASCH, *L'Individualisme anarchiste : Max Stirner*, Paris, 1904. - J. L. WALKER, *The philosophy of egoism*, 1905. - F. LUCCHESI, *La philosophie de Stirner*, 1912. Réemment, R. ARVON, *Stirner*, Paris, 1954. Citons aussi quelques articles :

M. P. STAHL, « Max Stirner's philosophy of egoism », *The Mirror* (St Louis, U.S.A., 26 avr. 1907) ; J. WEINBERGER, « Stirner, father of trade-unionism » (*The Mirror*, 1912) ; H. READ, « Stir-

ner et l'existentialisme », *Freedom*, 27 juill. 1946 ; G. ADLER, « Stirners anarchistische Sozialtheorie », *Festgaben für W. Lexis*, Iéna, 1907 ; H. ARVON, « Une polémique inconnue ; Marx et Stirner », *Les Temps Modernes*, n° 71, sept. 1951.

Les ouvrages suivants consacrent certains développements à Stirner :

G. PLEKHANOV, *Anarchisme et socialisme*. Préf. de A. Dunois, Paris, 1923. Un chapitre est consacré à Stirner : c'est la reconstitution perspicace de la critique d'Engels-Marx, que Plekhanov ne connaissait pas. D'autre part, la position générale de Plekhanov a été nettement critiquée par Lénine dans l'Etat et la Révolution. - B. CROCE, « L'anarchia dedotta dal sistema hegeliano », dans *Come il Marx fece passare il comunismo dall' utopia alla scienza*, Bari, 1948. C'est une préface à la réédition de *L'anarchia*, de Giuseppe Sarno (Napoli, 1890), sous ce titre *L'anarchia criticamente dedotta dal sistema hegeliano*, Bari, 1947. - A. LÉVY, *La philosophie de Feuerbach*, Paris, 1904 (2^e partie, ch. IV, l'influence de Feuerbach sur Stirner). - B. HEPNER, *Bakouline et le panslavisme révolutionnaire*, Paris, 1950. - Eugène DIETZGEN, « Max Stirner and Joseph Dietzgen. An illustration of the proletarian method of research and conception of the world » (1905). Cette étude a été reproduite dans *Some of the philosophical essays on socialism and Science, religion, Ethics, etc...*, de J. DIETZGEN (Chicago, 1^{re} éd., 1906). Eugène Dietzgen oppose à l'individualisme spiritualiste de Stirner le monisme de son père, tout à fait dans le sens de la critique d'Engels, qu'il ne connaissait pas.

Sur l'*Idéologie allemande* en général, le Pr GALVANO DELLA VOLPE a donné deux commentaires : *La teoria marxista dell' emancipazione umana*, Messina, 1945, et *La liberta comunista*, Saggio di una critica della ragion « pura » pratica, Messina, 1946. Ce sont deux longs contresens. L'auteur estime que pour Marx « il lavoro è il primo bisogno o il fine dell'esistenza ».

Chapitre 8

Les *Œuvres complètes* de Proudhon sont réimprimées chez Marcel Rivière.

On pourra se référer aux commentaires suivants :

C. A. SAINTE-BEUVE, *P. J. Proudhon. Sa vie et sa correspondance, 1838-1848*, Paris, nouv. éd. 1947. - H. BOURGIN, *Proudhon*, Paris, 1901. - C. BOUGLÉ, *La sociologie de Proudhon*, Paris, 1911. - CHEN KUI-SI, *La dialectique dans l'œuvre de Proudhon*, Paris, 1936. - M. BOURGUIN, Des rapports entre Proudhon et Karl Marx, *Rev. d'Econom. politique*, mars 1893. - A. CUVILLIER, Marx et Proudhon, dans *A la lumière du Marxisme*, T. II, Paris, 1937. - P. HAUBTMANN, *Marx et Proudhon. Leurs rapports personnels*, 1844, Paris, 1947. - A. LOZOVSKY, *Marx et les syndicats*, Paris,

1933. - M. DOMMANGET, *Les grands éducateurs socialistes : Proudhon*, Paris, 1950. - G. DUVEAU, *Les idées ouvrières sur l'éducation pendant la seconde République et le second Empire*, Paris, 1948.

Chapitre 10

La théorie hégélienne de la quantité et de la mesure se trouve dans HEGEL, *Wissenschaft der Logik*. Ed. Lasson (1932), T. I, p. 177-384 (*Science de la Logique*, trad. S. Jankelevitch, Paris, 1947, T. I, p. 195-423). Pour le commentaire, consulter aussi L. NOEL, *La logique de Hegel*, Paris, 1897 (discuté par Lénine, dans W. LENIN, *Aus dem philosophischen Nachlass, Excerpte und Randglossen*, Moskau, 1933). - Mc TAGGART, *Studies in the Hegelian dialectic*, Cambridge, 1896. - ALAIN, *Idées*, Paris, 1939. - Art. MASSOLO, « La hegeliana dialettica della quantita », *Societa*, n° 4, 1945. - J. HYPOLITE, *Logique et Existence*, Paris, 1953.

La structure logique du *Capital* a été bien élucidée par H. GROSSMANN, « Die Aenderung des Aufbauplans des Marxschen Kapitals und ihre Ursachen », *Archiv fur die Geschichte des Sozialismus*, 1929 ; et par A. BARBON, « La dialectique du *Capital* », *La Revue Internationale*, n° 8, sept. 1946. Voyez aussi A. LEONTIEV, *Le « Capital » de Marx* (1945, en russe. Trad. anglaise *Marx's « Capital »*, New-York, 1946).

Sur différents aspects de la théorie quantitative et des mathématiques en sociologie évoqués dans ce chapitre, cf. A. MARCHAL, *Méthode scientifique et science contemporaine*, Paris, 1952, T. I. - B. NOGARO, *La valeur logique des théories économiques*, Paris, 1947. - J. DUMONTIER, *Equilibre physique, équilibre biologique, équilibre économique*, Paris, 1949. - J. PIAGET, *Introduction à l'Epistémologie génétique*, T. I et T. III, Paris, 1950. - L. BRUNSCHVIG, *Les étapes de la philosophie mathématique*, 3^e éd., Paris, 1947, en particulier les chapitres consacrés à la philosophie mathématique d'A. Comte. - A. CASANOVA, *Mathématiques et matérialisme dialectique*, Paris, 1947. - C. W. CHURCHMAN, A materialist theory of measurement, in *Philosophy for the future*, New-York, 1949.

Chapitre 11

Outre les ouvrages classiques de Marey, Amar, A. Gauthier, on pourra se référer à E. ENGEL, *Der preis der Arbeit*, 1898. - L. DUBLIN et A. LOTKA, *The money value of man*, 1930. - A. LIESSE, *Le travail aux points de vue scientifique, industriel et social*, Paris, 1899. - P. CHAUCHARD, *Le moteur vivant*, Paris, 1945. - A. BOUTARIC, *La physique de la vie*, Paris, 1945. - B. I. T., *Le Standard de vie des travailleurs*, 1938. - *La mesure du travail en France* (Bureau des Temps élémentaires, Paris, 1952). -

S. LOWRY, H. MAYNARD, G. STEGEMERGEN, *Time and motion study*, New-York, 1940. - R. MUTHER, *Production-Line technique*, New-York, 1944. - E. SOLVAY, *Formules d'introduction à l'énergétique*, Bruxelles, 1902.

Chapitre 12

Pour un exposé de la conception de Marx, A. BARJONET, *Plus-value et salaire*, Paris, 1950. - J. BÉNARD, *La conception marxiste du capital*, Paris, 1952. - G. PIETRANERA, « La teoria del valore-lavoro nell'economia capitalistica », *Critica Economica*, janv.-fév. 1947. - AYMARD, *Etude critique du travail comme élément constitutif de la valeur chez les économistes*, Paris, 1905.

On trouvera des discussions dans : P. BESSAIGNET, « La force de travail, valeur d'usage exceptionnelle », *La Revue Internationale*, n° 8, 1946 et C. BETTELHEIM, « A propos du double caractère du travail », *La Revue Internationale*, n° 10, 1946. - A. GRAZIADEI, *Le prix et le surpris dans l'économie capitaliste. Critique de la valeur selon Marx*, Paris, 1925. - A. GRAZIADEI, *La concezione del sopralavoro e la teoria del valore. Il sopralavoro come fenomeno di classe*, Roma, 1925. Pour la critique de Graziadei, voir RUDAS, « Graziadei, ein Ökonom und Kommunist von Gottes Gnaden », *Unter dem Banner des Marxismus*, 1926, n° 3 et 4.

Sur la plus-value en régime socialiste : G. DEVILLE, « Le salaire et la rémunération future », dans *Principes socialistes*, Paris, 1896. - LAPIDUS et OSTROVITIANOV, *Précis d'économie politique*, Paris, 1930. - M. DOBB, *The economic development of Russia since 1917*, London, 1947. - J. BÉNARD, « La loi de la valeur en régime socialiste », *Cahiers de l'Econom. soviétique*, janv.-mars 1947.

Chapitre 13

La productivité du travail. Préf. de J. Pronteau. Doc. écom. édités par le PCF. - M. P. GUIBERT, *Productifs et improductifs*, Paris, 1950. - T. RIABOUCHKINE, *Essais de statistique économique*, in *Statistiques et Etudes financières*, supp. n° 17-18, 1953. - F. BARTLETT, *Men, machine and productivity*. *British Medic. Journ.*, 1948. - S. P. ZOEBEL, « On the measurement of the productivity of Labor. », *Journ. Amer. statist. Association*, juin, 1950

Chapitre 14

G. H. WAGNER et H. WENG, *Arbeitsschwierigkeit und Lohn, Darstellung und Anleitung der Arbeitsbewertung nach Rangreihen*, Köln, 1952. *Job evaluation*. *British Institute of Management*, 1951. - H. WALLON, *L'habileté manuelle. Ses conditions psychophysiologicals*. *Rev. de la Science du Travail*, juin, 1929. -

A. SIEGFRIED, Le rôle de l'ouvrier qualifié dans l'industrie. *Conf. du Musée social*, 1949 ; La crise de l'ouvrier qualifié, *Cah. du Musée social*, n° 1, 1948. - A. T. WELFORD et coll. *Skill and Age*, London, 1951. - F. BARTLETT, The measurement of human skill. *British Medic. Journ.*, 1947, I, et *Occupational Psychol.*, 1948. - K. J. CRAIK, Theory of the human operator on control systems. *British Journ. of Psychol.*, 1946, et 1948. - R. L. RAIMON, The indeterminateness of wages of semi-skilled workers. *Industrial and Lab. Relations Rev.*, janv. 1953. - G. FRIEDMANN, Les conséquences sociales du progrès technique. *Bull. Intern. des Sciences sociales*, 1952, n° 2. - L. DOR, Solutions statistiques de quelques problèmes posés par la qualification du travail. *Rev. des Sc. économ.*, mars 1951. - K. KNOWLES et D. J. ROBERTSON, Differences between the wages of skilled and unskilled workers, 1880-1950. *Bull. of Oxford Inst. of statistics*, avr. 1951. - J. BRETEAU, La hiérarchie des valeurs professionnelles et des salaires. *Le Guide du métallurgiste*, déc. 1948, janv. 1949. - C. A. LINDBURY, L'évaluation par points des salaires industriels, *Echo*, fév. 1947. - S. LÉVITAN, Union attitudes toward job evaluation and in-grade progression. *Ind. and Labor relations rev.*, janv. 1951. - W. GOMBERG, *A Labor Union manual on job evaluation*. Chicago, 1947. - J. PACOTTE, *La pensée technique*, Paris, 1931. - E. PACORET, *Le machinisme universel*. - P. NAVILLE, *Essai sur la qualification du travail*, Paris, 1956.

Chapitre 15

P. LAFARGUE, *Le droit à la paresse*, Paris, 1922. - T. VEBLEN, *The theory of leisure class*. Ed. préfacée par C. W. Mills, New-YORK, 1953.

ERRATA

- p. 16, 3ème ligne Lire *erscheint*, et non *arscheint*
- p. 27, 2ème ligne Lire *intuition*, et non *intention*
- p. 31, 27ème ligne Lire *perdre de vue ce que Hegel ...* et non *perdre de vue ce que Hegel...*
- p. 38, 2ème ligne Lire *au système*, et non *du système*
- p. 49, 2ème ligne de la fin Lire *d'une panique*, et non *d'un panique*
- p. 50, 17ème ligne Lire *d'adhésion*, et non *adhésion*
- p. 62, 2ème ligne Lire (1), et non (2)
- p. 65, 11ème ligne Supprimer *qu'il*
- p. 89, 5ème ligne fin Lire *s'estime vraiment rationnel, elle est grosse ...*, et non *s'estime un Etat vraiment rationnel, il est gros ...*
- p. 98, note 1, 4ème ligne fin Lire *die er als ...*, et non *die et als...*
- p. 116, 12ème ligne fin Lire *les états à l'Etat* et non *les Etats à l'Etat*
- 11ème ligne fin Lire *états envers l'Etat*, et non *états à l'Etat*
- p. 137, 8ème ligne fin Lire *n'était*, et non *n'étant*
- p. 138, 5ème ligne fin Lire *jacobite* et non *jacobiste*
- p. 146, 9ème ligne Lire *la*, et non *le*
- p. 154, 20ème ligne Lire *revenu* et non *revenue*
- p. 166, 10ème ligne Lire « *un vase*, et non *un vase*
- p. 181, 3ème ligne fin Lire *Entwicklung*, et non *Entwickluns*
- p. 182, 7ème ligne Supprimer *de*
- p. 210, 6ème ligne fin Lire *mein* et non *mien*
- p. 216, 5ème ligne Lire *Marx*, et non *Max*
- p. 218, 5ème ligne fin Lire *organiciste*, et non *organisciste*
- p. 219, note 2 Lire *Contradictions*, et non *Contradicteurs*
- p. 236, 14ème ligne Lire *rapport*, et non *apport*

- p. 244, 17ème ligne Lire *puissance*, et non *puissance* »
- p. 262, note 2, 2ème ligne Supprimer *sans*
- p. 265, 2ème ligne Lire *turn-out*, et non *tun-out*
fin
- p. 304, 2ème ligne Lire *portent garants*, et non *porte garant*
fin
- p. 310, 7ème ligne Lire *leibnizien*, et non *leibnitzien*
fin
- p. 371, 1ère ligne Lire *aspects*, et non *aspect*
- p. 374, 9ème ligne Lire *1858*, et non *1848*
- p. 377, 12ème ligne Lire *peuvent*, et non *peut*
fin
- p. 402, note 1, 3ème ligne Lire *Totalität* et *Arbeitsarten*, et non *Totalität* et *Arbeitsarten*
- p. 403, note 1, 2ème ligne Lire *travail*, et non *pravail*
- p. 409, 2ème ligne Lire *empiriques*, et non *empirisques*
fin
- p. 419, 7ème ligne Lire *sa force*, et non *la force*
fin
- p. 424, note 1, 9ème ligne Lire *Lebensgeister*, et non *Lebensgeiter*
- p. 427, note 2, 5ème ligne Lire *Podolinsky*, et non *Padolinsky*
- p. 435, 6ème ligne Lire *A. Kaan*, et non *P. Kaan*
fin
- p. 436, note 1, 8ème ligne id.
- p. 440, 13ème ligne Lire *se suffire*, et non *suffire*
- p. 445, 17ème ligne Lire *détenteur*, et non *déteneur*
fin
- p. 455, 16ème ligne Lire *en est ainsi*, et non *en ainsi*
fin
- p. 458, 15ème ligne Lire *productivité*, et non *production*
fin
- p. 471, 5ème ligne Lire *corporelle*, et non *corporelles*
- p. 473, note 1, 2ème ligne Lire *qui*, et non *que*
- p. 491, sous-titre Lire *l'antithèse du travail, le non-travail*
- p. 495, 9ème ligne Lire... *coup le*, et non *coup de*
fin
- p. 497, 1ère ligne Lire *C'était ne pas*, et non *Ce n'était pas*