

L'équipe des Cahiers d'Ithaque et le comité de direction de la publication tiennent à remercier cordialement leurs partenaires :

- **Le Collège de Valleyfield**
- **L'Association des étudiants de philosophie de l'Université de Montréal (ADÉPUM)**
- **Le Département de philosophie de l'Université de Montréal**
- **La Société de philosophie du Québec (SPQ)**



Les Cahiers d'Ithaque

www.revueithaque.org/cahiers

Département de philosophie

lescahiersdithaque@gmail.com

Université de Montréal

ISBN 978-2-9814181-3-5

C.P. 6128, succursale Centre-ville

Montréal, Québec, H3C 3J7

Dépôt légal – Bibliothèque et Archives nationales du Québec (2016)

Dépôt légal – Bibliothèque et Archives Canada (2016)

Les textes de ces actes de colloque sont publiés sous licence Creative Commons : Attribution – Pas d'utilisation commerciale – Partage à l'identique.



Imprimé par Le Caïus du livre inc. (Montréal).

Pour citer cet ouvrage :
Daoust, M.-K. (dir.). 2016, *Capitalisme, propriété et solidarité*, Montréal,
Les Cahiers d'Ithaque, 202 p.

Capitalisme, propriété et solidarité

Sous la direction de
Marc-Kevin Daoust

Avec l'aide du comité local de sélection

Julie Roussil
Philippe Dumesnil
Jason Grenier
Claude-Émilie Roy
Mathieu Bélanger

Évaluation

L'équipe des Cahiers d'Ithaque et le comité de direction tiennent à remercier les professeurs et chercheurs qui ont accepté de former, de manière anonyme, son comité de lecture.

Les Cahiers d'Ithaque

Direction

Aude Malkoun-Henrion
Marc-Kevin Daoust

Coordination

Jérôme Gosselin-Tapp

Comité scientifique

Jeanne Allard
Babette Chabout-Combaz
Hugo C. Lefebvre
Dominic Morin

François Papale
Étienne Pelletier
Sophia Rousseau-Mermans
Xander Selene

Mise en page

Arthur Lacomme

Webmestre

Marc-Kevin Daoust

Correction

Jeanne Allard
Babette Chabout-Combaz
Hugo C. Lefebvre
Jérôme Gosselin-Tapp

Dominic Morin
François Papale
Étienne Pelletier
Xander Selene

Table des matières

- 1 Introduction
- 3 La Solidarité et le problème de la propriété dans l'œuvre de Proudhon
Emmanuel Chaput
- 17 Extraits des § 4 et § 5 du Chapitre III de *Qu'est-ce que la propriété ?*
Pierre-Joseph Proudhon
- 31 La conception matérialiste de l'histoire et la critique de l'idéologie dans *L'Idéologie allemande*
Samuel-Élie Lesage
- 49 Extraits de *L'Idéologie allemande*
Karl Marx et Friedrich Engels
- 61 Le capitalisme, les animaux et la nature chez Marx
Christiane Bailey
- 77 Extraits du *Manifeste du parti communiste* et de *Travail salarié et capital*
Karl Marx et Friedrich Engels
- 87 L'exploitation du travail par le capital
Mathieu J. Lainé
- 97 Extraits du livre I, section II, chapitre VI du *Capital*
Karl Marx
- 107 La *Solidarité* de Léon Bourgeois
Éliot Litalien

- 119** Extraits de *Solidarité*
Léon Bourgeois
- 135** Quel rapport entre science et justice ? – La leçon de
Léon Bourgeois
Simon-Pierre Chevarie-Cossette
- 149** Extraits de l'*Essai d'une philosophie de la solidarité*
Léon Bourgeois
- 163** Emma Goldman : *Du mariage et de l'amour*
Tara Chanady
- 181** *Du mariage et de l'amour*
Emma Goldman
- 191** Conclusion. Hayek et la question du capitalisme
Marie-Eve Jalbert

Mot de présentation des éditeurs des Cahiers d'Ithaque

Les textes de ce recueil ont été produits pour accompagner l'Intercollégial de philosophie, qui se tiendra au Collège de Valleyfield du 1^{er} au 3 avril 2016. Leur but est d'offrir des commentaires accessibles et introductifs aux textes classiques qu'ils accompagnent, en ouvrant des perspectives de discussion sur le thème du capitalisme, objet de la 11^e édition de l'Intercollégial. C'est en ce sens qu'Emmanuel Chaput lance le débat en commentant le texte de Pierre-Joseph Proudhon, « Qu'est-ce que la propriété ? ». Les textes de Karl Marx ne sont bien sûr pas laissés pour compte : Samuel-Élie Lesage s'engage fermement dans cette voie en discutant *L'idéologie allemande* de Karl Marx, Christiane Bailey nous offre d'approcher différemment l'œuvre marxienne en abordant son traitement de la question animale dans des extraits du *Manifeste du parti communiste* et du *Travail salarié et capital*, et Mathieu Joffre-Lainé nous présente une analyse fine des questions proprement économiques du *Capital*. Abordant les alternatives au capitalisme dans la pensée de Léon Bourgeois, Éliot Litalien commente *La Solidarité* et Simon-Pierre Chevarie-Cossette s'attaque à l'analyse de l'*Essai d'une philosophie de la solidarité*. Enfin, en liant capitalisme, patriarcat et pouvoir politique, Tara Chanady propose une lecture du texte *Du mariage et de l'amour* de Emma Goldman. La conclusion de Marie-Eve Jalbert se situe dans une perspective contemporaine et critique en décortiquant la critique du socialisme avancée par Friedrich A. Hayek.

La Solidarité et le problème de la propriété dans l'œuvre de Proudhon

Emmanuel Chaput*

Introduction

Dès sa publication en 1840, l'ouvrage de Pierre-Joseph Proudhon (1809-1865) *Qu'est-ce que la propriété ?*, initialement présenté sous la forme d'un mémoire à l'Académie de Besançon, fit scandale¹. Proudhon n'y écrivait-il pas d'entrée de jeu : « *La propriété, c'est le vol !*² » ? Lorsqu'on sait qu'avec le Code Napoléon, la propriété privée avait, à l'époque de Proudhon, un caractère absolu et véritablement sacré, une telle proposition représentait certainement quelque chose d'inquiétant pour les membres de la bonne société : « Les juristes le présentaient [le droit de propriété] comme un droit *sacré* ; les économistes affirmaient que seul il pouvait assurer le maintien de l'ordre social et faciliter le développement de l'épargne, fondement de toute prospérité³ ». Et pourtant, au-delà du ton virulent et pamphlétaire d'une plume trempée dans le vitriole, Proudhon s'acharne de manière rigoureuse et argumentée à faire ressortir les contradictions inhérentes à la propriété privée telle que définie par les économistes classiques et réalise par là un travail critique proprement philosophique. Nous dirions aujourd'hui qu'un tel travail appartient à l'épistémologie des sciences sociales, car, en s'attardant aux antinomies de la propriété privée telle qu'elle est définie par les sciences économiques de son époque, Proudhon ne fait pas que

* L'auteur est étudiant au doctorat en philosophie (Université d'Ottawa). Je tiens à remercier le comité de rédaction et l'évaluateur-trice anonyme pour ses commentaires.

¹ Cf. James, É. (1966), « Introduction », p. 25.

² Proudhon, P.-J. (1966), *Qu'est-ce que la propriété ?*, p. 57.

³ James, É. (1966), « Introduction », p. 26.

questionner la consistance logique d'un élément de l'économie politique parmi d'autres. Au contraire, pour autant que la propriété privée constitue non pas simplement un élément, mais le fondement sur lequel s'établissent à la fois l'économie politique et le droit aux XVIII^e et XIX^e siècles, sa critique remet en cause la scientificité même de l'économie politique d'un point de vue tant logique qu'éthique. Si la philosophie des sciences s'applique notamment à établir les fondements logiques et la cohérence du discours scientifique, le travail critique et polémique de Proudhon s'inscrit justement dans cette lignée lorsqu'il s'intéresse à la propriété.

Paradoxalement, la propriété privée, comme substance (du latin *sub-stancia*, « ce qui se tient dessous », *i.e.* les fondations), constitue également un impensé de la théorie économique classique. Et c'est justement la cohérence de ce fondement que Proudhon, en bon épistémologue, remet en question. Pour le dire avec Marx, qui dans *La Sainte Famille* (1845) fera l'éloge du travail de Proudhon pour ensuite s'en distancer à partir de 1847⁴ :

[t]ous les développements de l'économie politique supposent la *propriété privée*. Cette hypothèse de base, l'économie politique la considère comme un fait inattaquable : elle ne la soumet à aucun examen et même, pour reprendre l'aveu naïf de Say, n'en parle qu'« accidentellement ». Et voici Proudhon qui soumet la *propriété privée*, base de l'économie politique, à un examen critique, au premier examen catégorique, aussi impitoyable que scientifique⁵.

⁴ Voir à ce sujet *Misère de la philosophie* (1847) que Marx écrit en réponse à l'ouvrage de Proudhon intitulé *Système des contradictions économiques ou philosophie de la misère* (1846) et où il traite ce dernier de « réformiste » et de « petit bourgeois » tout en critiquant le caractère abstrait de la méthode proudhonienne qui, à ses yeux, n'oppose aux fictions des économistes classiques que de nouvelles fictions plutôt que d'analyser de manière rigoureuse la genèse historique des mécanismes de l'économie capitaliste. L'anti-proudhonisme de Marx joua certainement un rôle important dans l'oubli de Proudhon par la pensée socialiste à la fin du XIX^e et au cours du XX^e siècle.

⁵ Marx, K. et Engels, F. (1972), *La Sainte Famille*, p. 42.

Marx poursuit son éloge de Proudhon en écrivant : « C'est là le grand progrès scientifique qu'il a réalisé, un progrès qui révolutionne l'économie politique et rend pour la première fois possible une véritable science de l'économie politique⁶ ».

Lorsqu'on aborde *Qu'est-ce que la propriété ?*, l'une des difficultés de lecture est de savoir discriminer ce qui relève de la provocation rhétorique, dans la plus pure tradition du pamphlet politique, de ce qui fait œuvre scientifique et politique en démontrant rationnellement l'inconsistance de certains concepts centraux de la tradition de l'économie politique classique. C'est ce que nous pourrions appeler une lecture véritablement critique, compte tenu de la parenté étymologique des termes « critique » et « discriminer » tous deux dérivés de *κρίνω* (*krino*) signifiant « trier, trancher, juger ».

Bien entendu, il ne s'agit pas de faire abstraction de la dimension pamphlétaire de l'ouvrage pour s'intéresser uniquement à l'argument scientifique sous-jacent. Ce serait là, en effet, négliger la raison d'être du texte de Proudhon qui cherche à allier la théorie à la pratique, le geste à la parole. Autrement dit, *Qu'est-ce que la propriété ?* cherche autant, d'un point de vue théorique, à rendre possible, comme l'écrivait Marx, « une véritable science de l'économie politique⁷ », autant, d'un point de vue pratique et politique, le texte cherche-t-il à insuffler une volonté de changement et de prise de conscience en vue de réformer le droit et l'économie⁸.

Cependant, l'un des dangers, à la lecture du texte de Proudhon, est de se laisser emporter par la vigueur de la prose de celui dont Sainte-Beuve a dit qu'il était l'un des meilleurs prosateurs de son temps⁹ et d'en oublier la rigueur argumentative. C'est pourquoi nous suggérerons, dans une première partie, quelques réflexions sur la méthode argumentative de Proudhon pour ensuite, dans une seconde

⁶ Marx, K. et Engels, F. (1972), *La Sainte Famille*.

⁷ *Ibid.*

⁸ Au demeurant, on retrouve encore aujourd'hui une certaine actualité à cette pensée politique proudhonienne, cf. Dardot, P. et Laval, C. (2014), *Commun – Essai sur la révolution au XXI^e siècle*, p. 368 sq., 546 sq. ; Karmis, D. (2002), « Pourquoi lire Proudhon aujourd'hui ? Le fédéralisme et le défi de la solidarité dans les sociétés divisées », p. 43-65 ; Langlois, J. (2009), *Des causes de la crise – Modèle libéral et proudhonien*.

⁹ Cf. Sainte-Beuve, C.-A. (1875), *P.-J. Proudhon, sa vie et sa correspondance*.

partie, nous intéresser plus directement à l'argument qu'il développe dans l'extrait choisi, à savoir que la propriété privée se présente telle qu'elle est déterminée par les économistes comme une spoliation et sape ainsi les liens de solidarité qui existent entre les êtres humains et qui seuls permettent richesse et prospérité.

1. Questions de méthodes

Formellement, la lecture de Proudhon n'est pas sans rappeler celle requise par le type d'arguments mobilisé par le sophiste Gorgias dans son livre *Sur le Non-être ou sur la nature*. Dans cet ouvrage, dont il ne nous est resté que des fragments, Gorgias pose trois principes : « le premier, qu'il n'y a rien, le second, que, s'il y a quelque chose, ce quelque chose est inconnaissable à l'homme ; le troisième, que, même si ce quelque chose est connaissable, il ne peut être ni divulgué ni communiqué à autrui¹⁰ ». Chaque proposition semble ainsi faire fi de la précédente. S'il n'y a rien, pourquoi ensuite admettre quelque chose et, qui plus est, réunir ces deux positions au sein d'un même argument ?

On pourrait être tenté de déceler la même incohérence dans l'argument proudhonien. N'affirme-t-il pas d'emblée l'impossibilité de la propriété ou encore, « [q]ue le travail n'a par lui-même, sur les choses de la nature, aucune puissance d'appropriation¹¹ » ? Et pourtant, il poursuit en affirmant que néanmoins, si l'on reconnaît une telle puissance au travail, « on est conduit à l'égalité des propriétés, quelles que soient, d'ailleurs, l'espèce de travail, la rareté du produit et l'inégalité des facultés productives¹² ». À l'instar de Gorgias, donc, ce qu'il semble refuser d'une main, il semble le concéder de l'autre. Dans un premier temps, il n'admet ni la puissance d'appropriation du travail, ni la propriété qui pourrait en découler, mais, dans un deuxième temps, il en affirme la possibilité et pose comme résultat l'égalité universelle des propriétés. Ainsi, bien qu'une telle propriété égalitaire reste très éloignée du concept de propriété privée des économistes classiques, défendre une telle position revient à

¹⁰ Cité dans Voilquin, J. (1966), *Les Penseurs Grecs avant Socrate de Thalès de Milet à Prodicos*, p. 218.

¹¹ Proudhon, P.-J. (1966), *Qu'est-ce que la propriété ?*, p. 145.

¹² *Ibid.* (Nous soulignons).

admettre, du moins en apparence, l'existence possible de la propriété¹³, aussi étrange qu'une telle notion puisse paraître aux yeux des économistes contemporains de Proudhon. Dès lors, en quoi Proudhon, qui accuse lui-même les économistes de son époque – en la personne, dans l'extrait choisi, de Charles Comte (1782-1837), auteur d'un *Traité de la propriété* (1835) – d'agir en « sophistes¹⁴ », échappe-t-il à sa propre accusation ?

La méthode argumentative qu'adopte Proudhon – qui à quelques différences près est aussi celle qu'utilise Gorgias dans son ouvrage – n'a rien de proprement sophistique ; elle est même constitutive de la dialectique socratique et fut popularisé par Aristote : il s'agit du raisonnement par l'absurde. Cette méthode consiste à adopter une position contraire à la nôtre pour en rendre manifeste les contradictions internes. Dans la situation où seules deux positions contraires sont possibles (*i.e.* soit A, soit non-A), l'incohérence manifeste d'une position confère à la position contraire un statut de vérité, dans la mesure où il n'existe aucune tierce possibilité¹⁵.

C'est pourquoi Proudhon adopte systématiquement le point de vue de l'économie politique pour ensuite en dénoncer les positions comme autant de sophismes contradictoires et oiseux. Ce faisant, Proudhon développe une méthode critique immanente à son objet. C'est d'ailleurs l'une des qualités qu'aura reconnue Marx à l'entreprise de Proudhon : « Il a fait tout ce que la critique de l'économie

¹³ Il faut en effet ici parler plutôt d'une admission de la propriété *en apparence*, puisque la propriété égalitaire que semble admettre Proudhon correspond davantage à son concept fondamental de *possession*. Proudhon opposera en effet de façon constante dans son œuvre, la possession – fondée sur l'usufruit et donc sur une *pratique* – à la propriété fondée sur un *droit*.

¹⁴ *Ibid.*, p. 158.

¹⁵ Si, en les faits, il existait d'autres possibilités que A ou non-A, le raisonnement par l'absurde serait en effet invalide. Nous serions alors plutôt devant le sophisme du faux dilemme, qui pose un problème en termes d'alternative binaire alors que d'autres possibilités existent (ex : « Tu es avec nous, ou bien tu es contre nous », alors que dans les faits, une autre position est possible, par exemple, la neutralité).

politique peut faire en se plaçant au point de vue de l'économie politique¹⁶ ».

Marx lui-même adoptera le même constat méthodologique dans ses travaux critiques de l'économie politique culminant avec son *magnum opus*, *Le Capital* (1867). Comme l'écrit Moishe Postone, l'entreprise de Marx « se structure rigoureusement comme [une] critique entreprise d'un point de vue immanent à son objet d'étude¹⁷ ». Et pourtant, impossible d'imaginer une plus grande différence de ton que celle existant entre *Le Capital* et *Qu'est-ce que la propriété ?* Si dans les deux cas, la critique se veut immanente, elle l'est en deux sens bien différents.

Tout d'abord, elle diffère par son objet même. Contrairement à Proudhon, dont la critique immanente porte plus précisément sur la *science économique* et son discours désireux de légitimer l'ordre économique réel, Marx propose une critique de l'économie réelle sous le capitalisme et des contradictions inhérentes qui en découlent. Autrement dit, plutôt que de laisser l'économie politique aux économistes et de simplement souligner les incohérences de leurs hypothèses, Marx propose en outre une description des mécanismes structurants du capitalisme industriel de son époque. Ce faisant, les contradictions qu'il souligne opèrent si l'on en croit sa théorie critique, dans l'ordre de la réalité matérielle et non simplement dans l'ordre du discours. Ainsi, par exemple, Marx souligne la tendance inhérente à l'accumulation et à la concentration, voire la centralisation, des capitaux dans un nombre de plus en plus restreint de mains :

[L]e bas prix des marchandises dépend, *caeteris paribus* [toutes choses étant égales par ailleurs], de la productivité du travail, mais celle-ci dépend de l'échelle de production. Il s'ensuit que les capitaux plus grands battent les plus petits [...] les capitaux plus petits affluent vers des sphères de la production dont la grande industrie ne s'est jusqu'alors emparée que de façon sporadique ou

¹⁶ Marx, K. et Engels, F. (1972), *La Sainte Famille*, p. 44. Voir également *Ibid.*, p. 41 : « *Qu'est-ce que la propriété ?* est la critique de l'économie politique du point de vue de l'économie politique.

¹⁷ Postone, M. (2009), « Théorie critique et réflexivité historique », p. 144.

imparfaite. La concurrence y fait rage en raison directe du nombre, et en raison inverse de la grandeur des capitaux qui rivalisent entre eux. Elle se termine toujours par la ruine de nombreux petits capitalistes, dont les capitaux passent, pour une part, entre les mains du vainqueur¹⁸...

Or, pour Marx, une telle tendance à la centralisation sonnera le glas du capitalisme. En cela, affirme Marx, le capitalisme porte en lui-même sa propre fin :

[à] mesure que diminue régulièrement le nombre de magnats du capital qui usurpent et monopolisent tous les avantages de ce procès de mutation continue s'accroît le poids de la misère, de l'oppression, de la servitude, de la dégénérescence, de l'exploitation, mais aussi de la colère d'une classe ouvrière en constante augmentation, formée, unifiée, et organisée par le mécanisme même du procès de production capitaliste. Le monopole du capital devient une entrave au mode de production qui a mûri en même temps que lui et sous sa domination. La centralisation des moyens de production et la socialisation du travail atteignent un point où elles deviennent incompatibles avec leur enveloppe capitaliste. On la fait sauter. L'heure de la propriété privée capitaliste a sonné. On exproprie les expropriateurs¹⁹.

Rien de tout cela dans *Qu'est-ce que la propriété?* Proudhon ne cherche pas à montrer comment le capitalisme produit lui-même les outils qui l'abattront²⁰. Il propose plutôt une critique à partir des grands principes que sont la Justice, la Raison et la Morale. Ainsi, écrit-il, à titre d'exemple :

[d]ans ce siècle de moralité bourgeoise où j'ai eu le bonheur de naître, le sens moral est tellement affaibli, que je ne serais point du tout étonné de m'entendre demander par maint honnête propriétaire, ce que je trouve à tout cela

¹⁸ Marx, K. (2009), *Le Capital Livre I*, p. 702.

¹⁹ *Ibid.*, p. 856.

²⁰ Cf. Marx, K. et Engels, F. (2011), *Manifeste du parti communiste*, p. 89.

d'injuste et d'illégitime [dans le fait d'employer autrui contre salaire pour faire fructifier sa propriété privée]. Âme de boue ! cadavre galvanisé ! comment espérer de vous convaincre si le vol en action ne vous semble pas manifeste²¹ ?

En effet, pour Proudhon le fait de payer un montant x pour une durée déterminée à un ouvrier salarié demeure un vol dans la mesure où la valeur de la propriété est décuplée par le travail de l'ouvrier. En défrichant la terre, en la labourant et en la cultivant, l'ouvrier agricole n'a pas simplement produit une valeur déterminée sous forme de récolte, il a en outre augmenté la valeur de la terre elle-même sur le long terme en assurant son rendement pour les années à venir. De plus, pendant la période de temps où il travaillait pour autrui, l'ouvrier ne pouvait travailler pour lui-même. L'appauvrissement de ses propres terres est le corrélat de l'enrichissement de son patron. Pour Proudhon cependant, une telle injustice n'est nullement réparée par le maigre salaire touché par l'ouvrier qui ne correspond qu'au strict minimum nécessaire à sa survie pour le temps où il travaille pour un autre.

Mais en quoi l'approche de Proudhon demeure-t-elle immanente à son objet – comme le prétend Marx dans *La Sainte Famille* – si elle est faite au nom de la Morale, de la Justice et de la Raison ? Pour répondre à cette question, il faut prendre deux éléments en ligne de compte.

D'abord, la critique proudhonienne de la propriété porte sur les théories de la propriété développées par les économistes classiques. Autrement dit, son objet, c'est avant tout la *science* de l'économie politique. Or, la science (du latin *scientia*, i.e. « connaissance ») constitue un discours rationnel et juste sur son objet (la vie, la terre, les astres, etc.) et sur le monde. En ce sens, la cohérence logique est nécessaire à tout discours scientifique et rationnel. Or, selon Proudhon, l'économie politique ne répond pas à ce critère de cohérence. Elle présuppose ainsi que tout échange est légitime dès lors qu'il est équitable et librement consenti, alors qu'il appert que l'échange entre le propriétaire et son salarié n'est pas autre chose qu'une spoliation par le premier de ce qui revient – ou devrait

²¹ Proudhon, P.-J. (1966), *Qu'est-ce que la propriété ?*, p. 154.

revenir – de droit au second. Par conséquent, en se référant à la raison pour critiquer la science économique de son temps, Proudhon demeure dans une perspective strictement immanente pour autant que la rationalité est un présupposé nécessaire de l'économie politique entendue comme *science*.

Le deuxième élément à prendre en compte, c'est le profond kantisme de Proudhon : « Dans ses lettres à Tissot, traducteur de la *Critique de la Raison pure*, il avoue “lire Kant tous les jours”²² ». Cette influence amène Proudhon à rejeter le matérialisme hobbesien qui tendait à réduire la raison à sa forme strictement instrumentale (*i.e.* comme ce qui me permet simplement de définir les moyens les plus appropriés, efficaces, en vue d'une fin donnée). Pareillement, pour Kant, la raison est à la fois théorique et pratique. De ce fait, et dans la mesure où l'économie est une science *humaine*, elle doit également se soumettre aux impératifs de la raison pratique. C'est pourquoi, aux yeux de Proudhon, la critique d'un point de vue moral demeure immanente à la science économique, pour autant que l'on accepte la notion kantienne de raison pratique et que l'on convienne que l'économie politique est une science humaine.

C'est en reconnaissant en l'approche rationaliste de Proudhon l'influence de Kant qu'on est donc le plus à même de comprendre sa critique immanente de l'économie politique tout en la démarquant de celle d'un Marx qui refusait de formuler sa propre critique dans une perspective morale. Mettre en relief ces éléments permettront, je l'espère, de faciliter la compréhension des extraits à lire en révélant ce qui se cache en quelque sorte derrière le texte, à savoir sa structure argumentative et méthodologique.

2. La théorie proudhonienne de la coopération

L'un des passages les plus mémorables de l'extrait à lire est le célèbre exemple de l'obélisque de Louqsor. Il résume parfaitement la théorie de la coopération de Proudhon et sa critique corrélative de l'appropriation capitaliste du travail collectif : « Deux cents grenadiers ont en quelques heures dressé l'obélisque de Luqsor sur sa base ; suppose-t-on qu'un seul homme, en deux cents jours, en serait venu à

²² Gurvitch, G. (1965), *Proudhon*, p. 16.

bout ? Cependant, au compte du capitaliste, la somme des salaires eût été la même²³ ».

L'argument est simple et élégant²⁴ :

[]Le capitaliste, dit-on, a payé *les journées* des ouvriers ; pour être exact, il faut dire que le capitaliste a payé autant de fois *une journée* qu'il a employé d'ouvriers chaque jour, ce qui n'est pas la même chose. Car, cette force immense qui résulte de l'union et de l'harmonie des travailleurs, de la convergence et de la simultanéité de leurs efforts, il ne l'a point payée²⁵.

La coopération constitue un exemple où le tout est plus grand que la somme de ses parties. L'organisation en commun du travail, qu'il soit le fruit de la solidarité humaine (Proudhon) ou le résultat d'une contrainte exercée par le capitaliste (Marx) permet un résultat inatteignable pour un être humain seul. Comme l'écrit Marx : « Dans l'action conjuguée et planifiée avec d'autres, le travailleur se défait de ses limites individuelles et développe les capacités propres à son espèce²⁶ ».

Or, le capitaliste, bien qu'il profite de cette force collective, ne la paie jamais, il ne paie que les forces individuelles, alors que c'est leur mise en commun comme force collective qui engendre la valeur dont profite le capitaliste. Autrement dit, si, au moment de la production, le capitaliste profite des résultats de la coopération, au moment de payer, il préfère morceler cette force – bien que dans les faits, il soit impossible de distinguer, pour Proudhon, ce qui, dans le produit de la force collective, revient comme la juste part de chacun – pour calculer le salaire sur une base individuelle :

²³ Proudhon, P.-J. (1966), *Qu'est-ce que la propriété ?*, p. 155.

²⁴ Il sera d'ailleurs plus ou moins repris par Marx dans *Le Capital*, sans pour autant que ce dernier daigne mentionner le nom de son rival proudhonien : « La capitaliste paie ainsi la valeur de 100 forces de travail autonomes, mais ne paie pas la force de travail combinée des 100 » (Marx, K. (2009), *Le Capital Livre I*, p. 375).

²⁵ Proudhon, P.-J. (1966), *Qu'est-ce que la propriété ?*, p. 154-155.

²⁶ Marx, K. (2009), *Le Capital Livre I*, p. 371.

Divide et impera : divise, et tu régneras [...] Séparez les travailleurs l'un de l'autre, il se peut que la journée payée à chacun surpasse la valeur de chaque produit individuel : mais ce n'est pas de cela qu'il s'agit. Une force de mille hommes agissant pendant vingt jours a été payée comme la force d'un seul le serait pour cinquante-cinq années ; mais cette force de mille a fait en vingt jour ce que la force d'un seul, répétant son effort pendant un million de siècles, n'accomplirait pas : le marché est-il équitable ? Encore une fois, non : lorsque vous avez payé toutes les forces individuelles, vous n'avez pas payé la force collective ; par conséquent, il reste toujours un droit de propriété collective que vous n'avez point acquis, et dont vous jouissez injustement²⁷.

Mais, pour Proudhon, la théorie de la coopération n'a pas qu'une dimension négative et critique, consistant à rendre manifeste l'injustice de la spoliation proprement capitaliste. Elle fournit aussi l'occasion de faire apparaître le moment positif de la culture, car la coopération est l'exemple parfait de la solidarité inhérente à toute société humaine. En effet, pour Proudhon, la coopération, la force collective constitue une véritable puissance civilisationnelle : « La plus petite fortune, le plus mince établissement, la mise en train de la plus chétive industrie, exige un concours de travaux et de talents si divers, que le même homme n'y suffirait jamais²⁸ ». Toute société, toute culture, bref, toute tentative faite par l'homme de transformer son environnement en vue de s'y adapter sont le produit de la collaboration mutuelle et de la solidarité. *Exit* le mythe de l'individualisme libéral. Même Robinson perdu sur son île mobilise les outils produits par d'autres qu'il découvre dans l'épave de son bateau, tout comme il mobilise des savoir-faire hérités des générations antérieures, et qui lui avaient été transmis pas sa culture avant qu'il n'échoue sur son île.

Cependant, comme nous l'avons vu, sous le joug de la propriété privée et du capitalisme, cette grande puissance de coopération est travestie, détournée par un petit nombre personnes qui deviendront

²⁷ Proudhon, P.-J. (1966), *Qu'est-ce que la propriété ?*, p. 157.

²⁸ *Ibid.*, p. 155.

de ce fait les grands propriétaires à la fois de la terre et des moyens de production²⁹. Faisant main basse sur les terres et les autres moyens de subsistance, ces grands propriétaires produisent ainsi des rapports asymétriques de dépendance. Pour survivre, l'ouvrier agricole n'a plus le choix de travailler pour autrui puisqu'en travaillant initialement pour un autre, il n'a pu, pendant ce temps, cultiver ses propres champs, de sorte que sa terre n'est pas en état de lui fournir ses moyens de subsistance, son autonomie. Cette mauvaise terre qui était sienne, ne pouvant rien en tirer pour se nourrir, il n'a eu d'autre choix que de la vendre à bon prix, de sorte qu'il n'a plus d'autre choix que de vendre quotidiennement sa force de travail pour survivre.

Acculé à la misère par le grand propriétaire capitaliste, l'ouvrier peut difficilement réprimer sa colère, son ressentiment. On le voit, les rapports asymétriques résultant de l'appropriation de la force collective par le propriétaire privé sont la source, aux yeux de Proudhon, des conflits sociaux entre la classe des possédants et celle des dépossédés.

Ainsi, pour Proudhon, le conflit ou ce que les marxistes appelleront plus tard, en s'inspirant de Saint-Simon³⁰, la lutte des classes demeure un phénomène dérivé de l'appropriation privée par un petit nombre des fruits de la force collective et de la solidarité sociale. En cela, il semble donc refuser par anticipation le schéma marxien qui, dans le *Manifeste du parti communiste*, fait de la lutte des classes le moteur de l'histoire³¹. Pour Proudhon, du moins dans *Qu'est-ce que la propriété ?*, c'est d'abord la collaboration, la solidarité entre les hommes et les femmes qui font avancer l'histoire et la culture, les divisions sociales que l'on connaît n'étant pour lui que le résultat funeste d'une appropriation privée venue subvertir les formes de solidarités originaires.

Les conceptions de l'histoire changent donc du tout au tout de Proudhon à Marx. Si pour le premier, la coopération est originaire, elle n'est pour Marx qu'un produit inhérent au mode de production capitaliste³². Inversement, alors que le conflit social n'est qu'un sous-

²⁹ Cf. *Ibid.*, p. 153-154.

³⁰ Claude Henri de Rouvroy, comte de Saint-Simon (1760-1825), socialiste utopiste français.

³¹ Cf. Marx, K. et Engels, F. (2011), *Manifeste du parti communiste*, p. 73 sq.

³² Cf. Marx, K. (2009), *Le Capital Livre I*, p. 373, 377.

produit des formes d'appropriation privée, selon Proudhon, elle est au contraire, pour Marx, ce qui permet d'expliquer le développement de l'histoire jusqu'à la genèse du capitalisme et le développement du capitalisme lui-même.

Conclusion

Ce bref tour d'horizon n'entend pas se substituer à la lecture directe de l'ouvrage de Proudhon. Elle entend simplement en faciliter (espérons-le !) le premier contact, d'une part, en explicitant les présupposés méthodologiques de l'écrit et, d'autre part, en comparant ce dernier à certaines positions de Marx qui, d'abord admiratif, s'est rapidement vu comme un rival de la pensée proudhonienne, avant d'en éclipser la pensée aux yeux de la postérité. Et pourtant, le fédéralisme démocratique et le mutualisme économique développés par Proudhon dans ses œuvres ultérieures continuent à s'imposer dans un dialogue permanent avec le marxisme, surtout depuis la faillite du soi-disant « communisme réel »³³.

Bibliographie

- Dardot, P. et C. Laval (2014), *Commun – Essai sur la révolution au XXI^e siècle*, Paris, La Découverte, 592 p.
- Gurvitch, G. (1965), *Proudhon*, Paris, Presses universitaires de France, 116 p.
- James, É. (1966), « Introduction » dans Proudhon, P.-J., *Qu'est-ce que la propriété ?*, Paris, Garnier-Flammarion, p. 25-34.
- Karmis, D. (2002), « Pourquoi lire Proudhon aujourd'hui ? Le fédéralisme et le défi de la solidarité dans les sociétés divisées », *Politique et Sociétés*, vol. 21, n^o. 1, p. 43-65.
- Langlois, J. (2009), *Des causes de la crise – Modèle libéral et proudhonien*, Paris, Éditions Libertaires, 304 p.
- Marx, K. (2009), *Le Capital Livre I*, trad. J.-P. Lefebvre et al. Paris, Presses universitaires de France, 940 p.
- Marx, K et F. Engels (1972), *La Sainte Famille*, trad. E. Cogniot, Paris, Éditions sociales, 256 p.

³³ Voir encore à ce sujet, Dardot, P. et Laval, C. (2014), *Commun – Essai sur la révolution au XXI^e siècle*.

- Marx, K. et F. Engels (2011), *Manifeste du parti communiste*, Paris, GF-Flammarion, 206 p.
- Postone, M. (2009) « Théorie critique et réflexivité historique » dans Fischbach, F. (dir.), *Marx – Relire Le Capital*, Paris, Presses universitaires de France, p. 139-168.
- Proudhon, P.-J. (1966), *Qu'est-ce que la propriété ?*, Paris, Garnier-Flammarion, 315 p.
- Sainte-Beuve, C.-A. (1875), *P.-J. Proudhon, sa vie et sa correspondance*, Paris, Michel Lévy Frères, Éditeurs, 352 p.
- Voilquin, J. (1966), *Les Penseurs Grecs avant Socrate de Thalès de Milet à Prodicos*, Paris, Garnier-Flammarion, 247 p.

Extraits des § 4 et § 5 du Chapitre III de *Qu'est-ce que la propriété ?*

Pierre-Joseph Proudhon (1841)

§ 4. – Du travail. – Que le travail n'a par lui-même, sur les choses de la nature, aucune puissance d'appropriation

Nous allons démontrer, par les propres aphorismes de l'économie politique et du droit, c'est-à-dire par tout ce que la propriété peut objecter de plus spécieux :

1. Que le travail n'a par lui-même, sur les choses de la nature, aucune puissance d'appropriation ;
2. Qu'en reconnaissant toutefois cette puissance au travail, on est conduit à l'égalité des propriétés, quelles que soient, d'ailleurs, l'espèce du travail, la rareté du produit et l'inégalité des facultés productives ;
3. Que, dans l'ordre de la justice, le travail *détruit* la propriété.

À l'exemple de nos adversaires, et afin de ne laisser sur notre passage ni ronces ni épines, reprenons la question du plus haut qu'il est possible.

M. Ch. Comte, *Traité de la propriété* :

« La France, considérée comme nation, a un territoire qui lui est propre »

La France, comme un seul homme, possède un territoire qu'elle exploite ; elle n'en est pas propriétaire. Il en est des nations entre elles comme des individus entre eux : elles sont usagères et travailleuses ; c'est par abus de langage qu'on leur attribue le domaine du sol. Le droit d'user et d'abuser n'appartient pas plus au peuple qu'à

l'homme ; et viendra le temps où la guerre entreprise pour réprimer l'abus du sol chez une nation, sera une guerre sacrée.

Ainsi, M. Ch. Comte, qui entreprend d'expliquer comment la propriété se forme, et qui débute par supposer qu'une nation est propriétaire, tombe dans le sophisme appelé *pétition de principe* ; dès ce moment, toute son argumentation est ruinée.

Si le lecteur trouvait que c'est pousser trop loin la logique que de contester à une nation la propriété de son territoire, je me bornerai à rappeler que du droit fictif de propriété nationale sont issus, à toutes les époques, les prétentions de suzeraineté, les tributs régales, corvées, contingents d'hommes et d'argent, fournitures de marchandises, etc., et, par suite, les refus d'impôts, les insurrections, les guerres et les dépopulations.

« Il existe, au milieu de ce territoire, des espaces de terres fort étendus, qui n'ont pas été convertis en propriétés individuelles. Ces terres, qui consistent généralement en forêts, appartiennent à la masse de la population, et le gouvernement qui en perçoit les revenus les emploie ou doit les employer dans l'intérêt commun. »

Doit les employer est bien dit ; cela empêche de mentir.

« Qu'elles soient mises en vente... »

Pourquoi mises en vente ? Qui a droit de les vendre ? Quand même la nation serait propriétaire, la génération d'aujourd'hui peut-elle déposséder la génération de demain ? Le peuple possède à titre d'usufruit ; le gouvernement régit, surveille, protège, fait les actes de justice distributive ; s'il fait aussi des concessions de terrain, il ne peut concéder qu'à usage ; il n'a droit de vendre ni d'aliéner quoi que ce soit. N'ayant pas qualité de propriétaire, comment pourrait-il transmettre la propriété ?

« Qu'un homme industriel en achète une partie, un vaste marais, par exemple : il n'y aura point ici d'usurpation, puisque le public en reçoit la valeur exacte par les mains de son gouvernement, et qu'il est aussi riche après la vente qu'il l'était auparavant.

Ceci devient dérisoire. Quoi ! Parce qu'un ministre prodigue, imprudent ou inhabile, vend les biens de l'État, sans que je puisse faire opposition à la vente, moi, pupille de l'État, moi qui n'ai voix consultative ni délibérative au conseil d'État, cette vente sera bonne et légale ! Les tuteurs du peuple dissipent son patrimoine, et il n'a point de recours ! — J'ai perçu, dites-vous, par les mains du

gouvernement ma part du prix de la vente : mais d'abord je n'ai pas voulu vendre, et, quand je l'aurais voulu, je ne le pouvais pas, je n'en avais pas le droit. Et puis, je ne me suis point aperçu que cette vente m'ait profité. Mes tuteurs ont habillé quelques soldats, réparé une vieille citadelle, érigé à leur orgueil quelque coûteux et chétif monument ; puis ils ont tiré un feu d'artifice et dressé un mât de cocagne : qu'est-ce que cela, en comparaison de ce que je perds ?

L'acquéreur plante des bornes, se clot et dit : Ceci est à moi, chacun chez soi, chacun pour soi. Voici donc un espace de territoire sur lequel désormais nul n'a droit de poser le pied, si ce n'est le propriétaire et les amis du propriétaire ; qui ne peut profiter à personne, si ce n'est au propriétaire et à ses serviteurs. Que ces ventes se multiplient, et bientôt le peuple, qui n'a pu ni voulu vendre, qui n'a pas touché le prix de la vente, n'aura plus où se reposer, où s'abriter, où récolter : il ira mourir de faim à la porte du propriétaire, sur le bord de cette propriété qui fut son héritage ; et le propriétaire le voyant expirer dira : Ainsi périssent les fainéants et les lâches !

Pour faire accepter l'usurpation du propriétaire, M. Ch. Comte affecte de rabaisser la valeur des terres au moment de la vente.

« Il faut prendre garde de s'exagérer l'importance de ces usurpations : on doit les apprécier par le nombre d'hommes que faisaient vivre les terres occupées, et par les moyens qu'elles leur fournissaient. Il est évident, par exemple, que si l'étendue de terre qui vaut aujourd'hui mille francs ne valait que cinq centimes quand elle fut ravie. Une lieue carrée de terre suffirait à peine pour faire vivre un sauvage dans la détresse : elle assure aujourd'hui des moyens d'existence à mille personnes. Il y a neuf cent quatre-vingt-dix-neuf parties qui sont la propriété légitime des possesseur ; il n'y a eu d'usurpation que pour un millième de la valeur. »

Un paysan s'accusait en confession d'avoir détruit un acte par lequel il se reconnaissait débiteur de cent écus. Le confesseur disait : Il faut rendre ces cent écus. – Non, répondit le paysan, je restituerai deux liards pour la feuille de papier.

Le raisonnement de M. Ch. Comte ressemble à la bonne foi de ce paysan. Le sol n'a pas seulement une valeur intégrante et actuelle, il a aussi une valeur de puissance et d'avenir, laquelle dépend de notre habileté à le faire valoir et à le mettre en œuvre. Détruisez une lettre de change, un billet à ordre, un acte de constitution de rentes ;

comme papier, vous détruisez une valeur presque nulle ; mais avec ce papier, vous détruisez votre titre, et en perdant votre titre, vous vous dépouillez de votre bien. Détruisez la terre, ou ce qui revient au même pour vous, vendez-la : non seulement vous aliénez une, deux ou plusieurs récoltes, mais vous anéantissez tous les produits que vous pouviez en tirer, vous, vos enfants et les enfants de vos enfants.

Lorsque M. Ch. Comte, l'apôtre de la propriété et le panégyriste du travail, suppose une aliénation de territoire de la part du gouvernement, il ne faut pas croire qu'il fasse cette supposition sans motif et par surrogation ; il en avait besoin. Comme il repoussait le système d'occupation, et que d'ailleurs il savait que le travail ne fait pas le droit, sans la permission préalable d'occuper, il s'est vu forcé de rapporter cette permission à l'autorité du gouvernement, ce qui signifie que la propriété a pour principe la souveraineté du peuple, ou, en d'autres termes, le consentement universel. Nous avons discuté ce préjugé.

Dire que la propriété est fille du travail, puis donner au travail une concession pour moyen d'exercice, c'est bien, si je ne me trompe, former un cercle vicieux. Les contradictions vont venir.

« Un espace de terre déterminé ne peut produire des aliments que pour la consommation d'un homme pendant une journée : si le possesseur, par son travail, trouve moyen de lui en faire produire pour deux jours, il en double la valeur. Cette valeur nouvelle est son ouvrage, sa création ; elle n'est ravie à personne : c'est sa propriété. »

Je soutiens que le possesseur est payé de sa peine et de son industrie par sa double récolte, mais qu'il n'acquiert aucun droit sur les fonds. Que le travailleur fasse les fruits siens, je l'accorde ; mais je ne comprends pas que la propriété des produits emporte celle de la matière. Le pêcheur, qui, sur la même côte, sait prendre plus de poissons que ses confrères, devient-il, par cette habileté, propriétaire des parages où il pêche ? L'adresse d'un chasseur fut-elle jamais regardée comme un titre de propriété sur le gibier d'un canton ? La parité est parfaite : le cultivateur diligent trouve dans une récolte abondante et de meilleure qualité la récompense de son industrie ; s'il a fait sur le sol des améliorations, il a droit à une préférence comme possesseur ; jamais, en aucune façon, il ne peut être admis à présenter son habileté de cultivateur comme un titre à la propriété qu'il cultive.

Pour transformer la possession en propriété, il faut autre chose que le travail, sans quoi l'homme cesserait d'être propriétaire dès qu'il cesserait d'être travailleur ; or, ce que fait la propriété, d'après la loi, c'est la possession immémoriale, incontestée, en un mot, la prescription ; le travail n'est que le signe sensible, l'acte matériel par lequel l'occupation se manifeste. Si donc le cultivateur reste propriétaire après qu'il a cessé de travailler et de produire ; si sa possession, d'abord concédée, puis tolérée, devient à la fin inaliénable, c'est par le bénéfice de la loi civile et en vertu du principe d'occupation. Cela est tellement vrai, qu'il n'est pas un contrat de vente, pas un bail à ferme ou à loyer, pas une constitution de rente qui ne le suppose. Je n'en citerai qu'un exemple.

Comment évalue-t-on un immeuble ? par son produit. Si une terre rapporte 1 000 f, on dit qu'à 5 p. 100 cette terre vaut 20 000 f, à 4 p. 100, 25 000 f, etc. ; cela signifie, en d'autres termes, qu'après vingt ou vingt-cinq ans le prix de cette terre aura été remboursé à l'acquéreur. Si donc, après un laps de temps, le prix d'un immeuble est intégralement payé, pourquoi l'acquéreur continue-t-il à être propriétaire ? A cause du droit d'occupation, sans lequel toute vente sera réméré¹.

Le système de l'appropriation par le travail est donc en contradiction avec le Code ; et lorsque les partisans de ce système prétendent s'en servir pour expliquer les lois, ils sont en contradiction avec eux-mêmes.

« Si des hommes parviennent à fertiliser une terre qui ne produisait rien, ou qui même était funeste, comme certains marais, ils créent par cela même la propriété tout entière. »

A quoi bon grossir l'expression et jouer aux équivoques, comme si l'on voulait faire prendre le change ? *Ils créent la propriété tout entière* ; vous voulez dire qu'ils créent une capacité productive, qui, auparavant, n'existait pas ; mais cette capacité ne peut être créée qu'à la condition d'une matière qui en est le soutien. La substance du sol reste la même ; il n'y a que ses qualités et modifications qui soient changées. L'homme a tout créé, tout, excepté la matière elle-même. Or, c'est de cette matière que je soutiens qu'il ne peut avoir que la possession et l'usage, sous la condition permanente du travail, lui

¹ « racheté » (NduPré).

abandonnant pour un moment la propriété des choses qu'il a produites.

Voici donc un premier point résolu : la propriété du produit, quand même elle serait accordée, n'emporte pas la propriété de l'instrument ; cela ne me semble pas avoir besoin d'une plus ample démonstration. Il y a identité entre le soldat possesseur de ses armes, le maçon possesseur des matériaux qu'on lui confie, le pêcheur possesseur des eaux, le chasseur possesseur des champs et des bois, et le cultivateur possesseur des terres : tous seront, si l'on veut, propriétaires de leurs produits ; aucun n'est propriétaire de ses instruments. Le droit au produit est exclusif, *jus in re* ; le droit à l'instrument est commun, *jus ad rem*.

§ 5. – Que le travail conduit à l'égalité des propriétés.

Accordons toutefois que le travail confère un droit de propriété sur la matière : pourquoi ce principe n'est-il pas universel ? Pourquoi le bénéfice de cette prétendue loi, restreint au petit nombre, est-il dénié à la foule des travailleurs ? Un philosophe², prétendant que tous les animaux naquirent autrefois de la terre échauffée par les rayons du soleil, à peu près comme des champignons, et à qui l'on demandait pourquoi la terre ne produit plus rien de la même manière : Parce qu'elle est vieille et qu'elle a perdu sa fécondité, répondit-il. Le travail, autrefois si fécond, serait-il pareillement devenu stérile ? Pourquoi le fermier n'acquiert-il plus, par le travail, cette terre que le travail acquit jadis au propriétaire ?

C'est, dit-on, qu'elle se trouve déjà appropriée. Ce n'est pas répondre. Un domaine est affermé cinquante boisseaux par hectare ; le talent et le travail d'un fermier élèvent ce produit au double : ce surcroît est la création du fermier. Supposons que le maître, par une rare modération, n'aille pas jusqu'à s'emparer de ce produit en augmentant le fermage, et qu'il laisse le cultivateur jouir de ses œuvres, la justice n'est pas pour cela satisfaite. Le fermier, en améliorant le fonds, a créé une valeur nouvelle dans la propriété, donc il a droit à une portion de la propriété. Si le domaine valait primitivement 100 000 f, et que, par les travaux du fermier, il ait

² Proudhon fait ici référence au philosophe Thomas Hobbes (1588-1679), cf. T. Hobbes (1982). *Le Citoyen*, Paris, GF-Flammarion, p.180. (NduPré).

acquis une valeur de 150 000, le fermier, producteur de cette plus-value, est propriétaire légitime du tiers de ce domaine. M. Ch. Comte n'aurait pu s'inscrire en faux contre cette doctrine ; car c'est lui qui a dit :

« Les hommes qui rendent la terre plus fertile ne sont pas moins utiles à leurs semblables que s'ils en créaient une nouvelle étendue. »

Pourquoi donc cette règle n'est-elle pas applicable à celui qui améliore, aussi bien qu'à celui qui défriche ? Par le travail du premier, la terre vaut 1 ; par le travail du second, elle vaut 2 ; de la part de l'un et de l'autre, il y a création de valeur égale : pourquoi n'accorderait-on pas à tous deux égalité de propriété ? A moins que l'on n'invoque de nouveau le droit de premier occupant, je défie qu'on oppose à cela rien de solide.

Mais, dira-t-on, quand on accorderait ce que vous demandez, on n'arriverait pas à une division beaucoup plus grande des propriétés. Les terres n'augmentent pas indéfiniment de valeur : après deux ou trois cultures, elles atteignent rapidement leur maximum de fécondité. Ce que l'art agronomique y ajoute, vient plutôt du progrès des sciences et de la diffusion des lumières, que de l'habileté des laboureurs. Ainsi, quelques travailleurs à réunir à la masse des propriétaires ne seraient pas un argument contre la propriété.

Ce serait en effet recueillir de ce débat un fruit bien maigre, si nos efforts n'aboutissaient qu'à étendre le privilège du sol et le monopole de l'industrie, en affranchissant seulement quelques centaines de travailleurs sur des millions de prolétaires ; mais ce serait aussi comprendre bien mal notre propre pensée, et faire preuve de peu d'intelligence et de logique.

Si le travailleur, qui ajoute à la valeur de la chose, a droit à la propriété, celui qui entretient cette valeur acquiert le même droit. Car, qu'est-ce qu'entretenir ? c'est ajouter sans cesse, c'est créer d'une manière continue. Qu'est-ce que cultiver ? c'est donner au sol sa valeur de chaque année ; c'est par une création, tous les ans renouvelée, empêcher que la valeur d'une terre ne diminue ou ne se détruise. Admettant donc la propriété comme rationnelle et légitime, admettant le fermage comme équitable et juste, je dis que celui qui défriche et que celui qui améliore ; et que chaque fois qu'un fermier paye sa rente, il obtient sur le champ confié à ses soins une fraction de propriété dont le dénominateur est égal à la quotité de cette rente.

Sortez de là, vous tombez dans l'arbitraire et la tyrannie, vous reconnaissez des privilèges de castes, vous sanctionnez le servage.

Quiconque travaille devient propriétaire : ce fait ne peut être nié dans les principes actuels de l'économie politique et du droit. Et quand je dis propriétaire, je n'entends pas seulement, comme nos économistes hypocrites, propriétaire de ses appointements, de son salaire, de ses gages ; je veux dire propriétaire de la valeur qu'il crée, et dont le maître seul tire le bénéfice.

Comme tout ceci touche à la théorie des salaires et de la distribution des produits, et que cette matière n'a point encore été raisonnablement éclaircie, je demande permission d'y insister ; cette discussion ne sera pas inutile à la cause. Beaucoup de gens parlent d'admettre les ouvriers en participation des produits et des bénéfices ; mais cette participation que l'on demande pour eux est de pure bienfaisance ; on n'a jamais démontré, ni peut-être soupçonné, qu'elle fut un droit naturel, nécessaire, inhérent au travail, inséparable de la qualité de producteur jusque dans le dernier des manœuvres.

Voici ma proposition : *Le travailleur conserve, même après avoir reçu son salaire, un droit naturel de propriété sur la chose qu'il a produite.*

Je continue à citer M. Ch. Comte :

« Des ouvriers sont employés à dessécher ce marais, en arracher les arbres et les broussailles, en un mot à nettoyer le sol : ils en accroissent la valeur, ils en font une propriété plus considérable ; la valeur qu'ils y ajoutent leur est payée par les aliments qui leur sont donnés et par le prix de leur journées : elle devient la propriété du capitaliste. »

Ce prix ne suffit pas : le travail des ouvriers a créé une valeur ; or, cette valeur est leur propriété. Mais ils ne l'ont ni vendue, ni échangée ; et vous, capitaliste, vous ne l'avez point acquise. Que vous ayez un droit partiel sur le tout pour les fournitures que vous avez faites et les subsistances que vous avez procurées, rien n'est plus juste : vous avez contribué à la production, vous devez avoir part à la jouissance. Mais votre droit n'annihile pas celui des ouvriers, qui, malgré vous, ont été vos collègues dans l'œuvre de produire. Que parlez-vous de salaires ? L'argent dont vous payez les journées des travailleurs solderait à peine quelques années de possession perpétuelle qu'ils vous abandonnent. Le salaire est la dépense qu'exigent l'entretien et la réparation journalière du travailleur ; vous avez tort d'y voir le prix

d'une vente. L'ouvrier n'a rien vendu : il ne connaît ni son droit, ni l'étendue de la cession qu'il vous a faite, ni le sens du contrat que vous prétendez avoir passé avec lui. De sa part, ignorance complète ; de la vôtre, erreur et surprise, si même on ne doit dire vol et fraude.

Rendons, par un autre exemple, tout ceci plus clair et d'une vérité plus frappante.

Personne n'ignore quelles difficultés rencontre la conversion d'une terre inculte en terre labourable et productive : ces difficultés sont telles que le plus souvent l'homme isolé périrait avant d'avoir pu mettre le sol en état de lui procurer la moindre subsistance. Il faut pour cela les efforts réunis et combinés de la société, et toutes les ressources de l'industrie. M. Ch. Comte cite à ce sujet des faits nombreux et authentiques, sans se douter un moment qu'il amoncelle des témoignages contre son propre système.

Supposons qu'une colonie de vingt ou trente familles s'établisse dans un canton sauvage, couvert de broussailles et de bois, et dont par convention, les indigènes consentent à se retirer. Chacune de ces familles dispose d'un capital médiocre, mais suffisant, tel enfin qu'un colon peut le choisir : des animaux, des graines, des outils, un peu d'argent et des vivres. Le territoire partagé, chacun se loge de son mieux et se met à défricher le lot qui lui est échu. Mais, après quelques semaines de fatigues inouïes, de peines incroyables, de travaux ruineux et presque sans résultat, nos gens commencent à se plaindre du métier ; la condition leur paraît dure ; ils maudissent leur triste existence.

Tout à coup, l'un des plus avisés tue un porc, en sale une partie, et, résolu de sacrifier le reste de ses provisions, va trouver ses compagnons de misère. Amis, leur dit-il d'un ton plein de bienveillance, quelle peine vous prenez pour faire peu de besogne et pour vivre mal ! Quinze jours de travail vous ont mis aux abois !... Faisons un marché dans lequel tout sera profit pour vous ; je vous offre la pitance et le vin ; vous gagnerez par jour tant ; nous travaillerons ensemble, et, vive Dieu ! mes amis, nous serons heureux et contents !

Croit-on que des estomacs délabrés résistent à une pareille harangue ? Les plus affamés suivent le perfide invitateur : on se met à l'œuvre : le charme de la société, l'émulation, la joie, l'assistance mutuelle doublent les forces ; le travail avance à vue d'œil ; on

dompte la nature au milieu des chants et des ris ; en peu de temps le sol est métamorphosé ; la terre ameublie n'attend plus que la semence. Cela fait, le propriétaire paye ses ouvriers, qui en se retirant le remercient, et regrettent les jours heureux qu'ils ont passés avec lui.

D'autres suivent cet exemple, toujours avec le même succès ; puis, ceux-là installés, le reste se disperse : chacun retourne à son essart. Mais en essartant il faut vivre ; pendant qu'on défrichait pour le voisin, on ne défrichait pas pour soi : une année est déjà perdue pour les semailles et la moisson. L'on avait compté qu'en louant sa main d'œuvre on ne pouvait que gagner, puisqu'on épargnerait ses propres provisions, et qu'en vivant mieux on aurait encore de l'argent. Faux calcul ! on a créé pour un autre un instrument de production, et l'on n'a rien créé pour soi ; les difficultés du défrichement sont restés les mêmes ; les vêtements s'usent, les provisions s'épuisent, bientôt la bourse se vide au profit du particulier pour qui l'on a travaillé, et qui seul peut fournir les denrées dont on manque, puisque lui seul est en train de culture. Puis, quand le pauvre défricheur est à bout de ressources, semblable à l'ogre de la fable, qui flaire de loin sa victime, l'homme à la pitance se représente ; il offre à celui-ci de le reprendre à la journée, à celui-là de lui acheter, moyennant bon prix, un morceau de ce mauvais terrain dont il ne fait rien, ne fera jamais rien ; c'est-à-dire qu'il fait exploiter pour son propre compte le champ de l'un par l'autre ; si bien qu'après une vingtaine d'années, de trente particuliers primitivement égaux en fortune, cinq ou six seront devenus propriétaires de tout le canton, les autres auront été dépossédés philanthropiquement.

Dans ce siècle de moralité bourgeoise où j'ai eu le bonheur de naître, le sens moral est tellement affaibli, que je ne serais point du tout étonné de m'entendre demander par maint honnête propriétaire, ce que je trouve à tout cela d'injuste et d'illégitime. Âme de boue ! cadavre galvanisé ! comment espérer de vous convaincre si le vol en action ne vous semble pas manifeste ? Un homme, par douces et insinuantes paroles, trouve le secret de faire contribuer les autres à son établissement ; puis, une fois enrichi par le commun effort, il refuse, aux mêmes conditions qu'il a lui-même dictées, de procurer le bien-être de ceux qui firent sa fortune : et vous demandez ce qu'une pareille conduite a de frauduleux ! Sous prétexte qu'il a payé ses ouvriers, qu'il ne leur doit plus rien, qu'il n'a que faire de se mettre au

service d'autrui, tandis que ses propres occupations le réclament, il refuse, dis-je, d'aider les autres dans leur établissement, comme ils l'ont aidé dans le sien ; et lorsque, dans l'impuissance de leur isolement, ces travailleurs délaissés tombent dans la nécessité de faire argent de leur héritage, lui, ce propriétaire ingrat, ce fourbe parvenu, se trouve prêt à consommer leur spoliation et leur ruine. Et vous trouvez cela juste ! prenez garde, je lis dans vos regards surpris le reproche d'une conscience coupable bien plus que le naïf étonnement d'une involontaire ignorance.

Le capitaliste, dit-on, a payé *les journées* des ouvriers ; pour être exact, il faut dire que le capitaliste a payé autant de fois *une journée* qu'il a employé d'ouvriers chaque jour, ce qui n'est pas la même chose. Car, cette force immense qui résulte de l'union et de l'harmonie des travailleurs, de la convergence et de la simultanéité de leurs efforts, il ne l'a point payée. Deux cents grenadiers ont en quelques heures dressé l'obélisque de Luqsor sur sa base ; suppose-t-on qu'un seul homme, en deux cents jours, en serait venu à bout ? Cependant, au compte du capitaliste, la somme des salaires eût été la même. Eh bien, un désert à mettre en culture, une maison à bâtir, une manufacture à exploiter, c'est l'obélisque à soulever, c'est une montagne à changer de place. La plus petite fortune, le plus mince établissement, la mise en train de la plus chétive industrie, exige un concours de travaux et de talents si divers, que le même homme n'y suffirait jamais. Il est étonnant que les économistes ne l'aient pas remarqué. Faisons donc la balance de ce que le capitaliste a reçu et de ce qu'il a payé.

Il faut au travailleur un salaire qui le fasse vivre pendant qu'il travaille, car il ne produit qu'en consommant. Quiconque occupe un homme lui doit nourriture et entretien, ou salaire équivalent. C'est la première part à faire dans toute production. J'accorde, pour le moment, qu'à cet égard le capitaliste se soit dûment acquitté.

Il faut que le travailleur, outre sa subsistance actuelle, trouve dans sa production une garantie de sa subsistance future, sous peine de voir la source du produit tarie, et sa capacité productive devenir nulle ; en d'autres termes, il faut que le travail à faire renaisse perpétuellement du travail accompli : telle est la loi universelle de reproduction. C'est ainsi que le cultivateur propriétaire trouve : 1. dans ses récoltes, les moyens non seulement de vivre lui et sa famille, mais d'entretenir et d'améliorer son capital, d'élever des

bestiaux, en un mot de travailler encore et de reproduire toujours ; 2. dans la propriété d'un instrument productif, l'assurance permanente d'un fonds d'exploitation et de travail.

Quel est le fonds d'exploitation de celui qui loue ses services ? le besoin présumé que le propriétaire a de lui, et la volonté qu'il lui suppose gratuitement de l'occuper. Comme autrefois le roturier tenait sa terre de la munificence et du bon plaisir du seigneur, de même aujourd'hui l'ouvrier tient son travail du bon plaisir et des besoins du maître et propriétaire : c'est ce qu'on nomme posséder à titre précaire³. Mais cette condition précaire est une injustice, car elle implique inégalité dans le marché. Le salaire du travailleur ne dépasse guère sa consommation courante et ne lui assure pas le salaire du lendemain, tandis que le capitaliste trouve dans l'instrument produit par le travailleur un gage d'indépendance et de sécurité pour l'avenir.

Or, ce ferment reproducteur, ce germe éternel de vie, cette préparation d'un fonds et d'instruments de production, est ce que le capitaliste doit au producteur, et qu'il ne lui rend jamais : et c'est cette dénégation frauduleuse qui fait l'indigence du travailleur, le luxe de l'oisif et l'inégalité des conditions. C'est en cela surtout que consiste ce que l'on a si bien nommé exploitation de l'homme par l'homme.

De trois choses l'une, ou le travailleur aura sa part à la chose qu'il produit avec un chef, déduction faite de tous les salaires, ou le chef rendra au travailleur un équivalent de services productifs, ou bien enfin il s'obligera à le faire travailler toujours. Partage du produit, réciprocité de services, ou garantie d'un travail perpétuel, le capitalisme ne saurait échapper à cette alternative. Mais il est évident qu'il ne peut satisfaire à la seconde et à la troisième de ces conditions : il ne peut ni se mettre au service de ces milliers d'ouvriers, qui, directement ou indirectement, lui ont procuré son établissement ; ni les occuper tous et toujours. Reste donc le partage de la propriété. Mais si la propriété est partagée, toutes les conditions seront égales ; il n'y aura plus ni grands capitalistes ni grands propriétaires.

Lors donc que M. Ch. Comte, poursuivant son hypothèse, nous montre son capitaliste acquérant successivement la propriété de

³ *Précaire*, de *precor*, je prie, parce que l'acte de concession marquait expressément que le seigneur avait concédé aux prières de ses hommes ou serfs la permission de travailler.

toutes les choses qu'il paye, il s'enfoncé de plus en plus dans son déplorable paralogisme ; et comme son argumentation ne change pas, note réponse revient toujours.

« D'autres ouvriers sont employés à construire des bâtiments ; les uns tirent la pierre de la carrière, les autres la transportent, d'autres la taillent, d'autres la mettent en place. Chacun d'eux ajoute à la matière qui lui passe entre les mains une certaine valeur, et cette valeur, produit de son travail, est sa propriété. Il la vend, à mesure qu'il la forme, au propriétaire du fonds, qui lui en paye le prix en aliments et en salaires. »

Divide et impera : divise, et tu régneras ; divise, et tu deviendras riche ; divise, et tu tromperas les hommes, et tu éblouiras leur raison, et tu te moqueras de la justice. Séparez les travailleurs l'un de l'autre, il se peut que la journée payée à chacun surpasse la valeur de chaque produit individuel : mais ce n'est pas de cela qu'il s'agit. Une force de mille hommes agissant pendant vingt jours a été payée comme la force d'un seul le serait pour cinquante-cinq années ; mais cette force de mille a fait en vingt jour ce que la force d'un seul, répétant son effort pendant un million de siècles, n'accomplirait pas : le marché est-il équitable ? Encore une fois, non : lorsque vous avez payé toutes les forces individuelles, vous n'avez pas payé la force collective ; par conséquent, il reste toujours un droit de propriété collective que vous n'avez point acquis, et dont vous jouissez injustement.

Je veux qu'un salaire de vingt jours suffise à cette multitude pour se nourrir, se loger, se vêtir pendant vingt jours : le travail cessant après ce terme expiré, que deviendra-t-elle, si, à mesure qu'elle crée, elle abandonne ses ouvrages à des propriétaires qui bientôt la délaisseront ? Tandis que le propriétaire, solidement affermi, grâce au concours de tous les travailleurs, vit en sécurité et ne craint plus que le travail ni le pain lui manquent, l'ouvrier n'a d'espoir qu'en la bienveillance de ce même propriétaire, auquel il a vendu et inféodé sa liberté. Si donc le propriétaire, se retranchant dans sa suffisance et dans son droit, refuse d'occuper l'ouvrier, comment l'ouvrier pourra-t-il vivre ? Il aura préparé un excellent terrain, et il n'y sèmera pas ; il aura bâti une maison commode et splendide, et il n'y logera pas ; il aura produit de tout, et il ne jouira de rien.

Nous marchons par le travail à l'égalité ; chaque pas que nous faisons nous en approche davantage ; et si la force, la diligence,

l'industrie des travailleurs étaient égales, il est évident que les fortunes le seraient pareillement. En effet, si, comme on le prétend et comme nous l'avons accordé, le travailleur est propriétaire de la valeur qu'il crée, il s'ensuit :

1. Que le travailleur acquiert aux dépens du propriétaire oisif ;
2. Que toute production étant nécessairement collective, l'ouvrier a droit, dans la proportion de son travail, à la participation des produits et des bénéfices ;
3. Que tout capital accumulé étant une propriété sociale, nul n'en peut avoir la propriété exclusive.

Ces conséquences sont irréfragables ; seules elles suffiraient pour bouleverser toute notre économie, et changer nos institutions et nos lois. Pourquoi ceux-là mêmes qui ont posé le principe refusent-ils maintenant de le suivre ? Pourquoi les Say, les Comte, les Hennequin et d'autres, après avoir dit que la propriété vient du travail, cherchent-ils ensuite à l'immobiliser par l'occupation et la prescription ?

Mais abandonnons ces sophistes à leurs contradictions et à leur aveuglement ; le bon sens populaire fera justice de leurs équivoques. Hâtons-nous de l'éclairer et de lui montrer le chemin. L'égalité approche ; déjà nous n'en sommes séparés que par un court intervalle, demain cet intervalle sera franchi.

La conception matérialiste de l'histoire et la critique de l'idéologie dans *L'Idéologie allemande*

Par Samuel-Élie Lesage*

Introduction

L'Idéologie allemande, écrit entre 1845 et 1846, est un texte majeur de Karl Marx et Friedrich Engels. Malgré qu'il n'a pas été publié de leur vivant et que nous n'en avons qu'une liasse de manuscrits désordonnés, *L'Idéologie allemande* constitue néanmoins un tournant dans leur pensée. Marx commente à cet effet en 1859 dans la *Contribution à la critique de l'économie politique* que s'il avait abandonné l'idée de compléter et de publier *L'Idéologie allemande*, il avait quand même atteint son objectif principal, soit de « voir plus clair en nous-mêmes¹ ». En effet, depuis sa première publication en 1932, on reconnaît que *L'Idéologie allemande* consiste en la première formulation d'une conception dite matérialiste de l'histoire². Par matérialisme,

* L'auteur est étudiant à la maîtrise à l'Université de Montréal. Par ailleurs, je tiens à remercier Anne-Marie Dubreuil, Karine Fradet et Marc-Kevin Daoust pour leurs précieux commentaires et leurs encouragements, ainsi qu'Alain Savard pour ses éclaircissements sur le fétichisme de la marchandise.

¹ Marx, K. (2014), *Contribution à la critique de l'économie politique*, p. 64.

² Soulignons que l'édition de *L'Idéologie allemande* utilisée dans ce commentaire ne consiste en fait qu'au premier livre du premier volume – *L'Idéologie allemande* promettait d'être un travail colossal de critique des différents courants intellectuels de l'époque de Marx et d'Engels. Le premier volume, rédigé par Marx, est divisé en trois livres et chacun porte respectivement sur Ludwig Feuerbach, Bruno Bauer et Max Stirner. Le

entendons une définition préliminaire que nous détaillerons plus loin. L'organisation sociale a évolué en fonction des besoins des membres de la société. Chaque transition d'une forme d'organisation à une autre aura été le moment d'une reconfiguration de la structure sociale en fonction des intérêts propres à divers groupes sociaux, chacun de ces groupes étant en concurrence pour dominer la société et la soumettre à la satisfaction de ses intérêts. Ces mutations se sont succédées jusqu'au capitalisme, où s'oppose la bourgeoisie aux ouvriers. De l'opposition entre ces deux classes et des contradictions sociales qui en découlent – les inégalités économiques, la misère, l'exploitation – il arrivera un moment où la tension sera insupportable et où l'ordre bourgeois sera renversé par la révolution communiste et l'avènement d'une société sans classe ni exploitation.

Cela dit, cette conception de l'histoire est proprement matérialiste dans la mesure où elle refuse que des idées pures et des principes abstraits puissent décrire le cours de l'histoire, en prédire l'aboutissement ou lui imposer un sens universel. Au lieu de cela, la philosophie doit être étudiée à l'aune des rapports sociaux qui l'ont fait naître, car pour Marx et Engels les idées ne sont ni pures ni innocentes, mais proviennent de la situation matérielle des individus et les représentent. Dans *L'Idéologie allemande*, Marx résume ainsi son approche : « À l'encontre de la philosophie allemande qui descend du ciel sur la terre, c'est de la terre au ciel que l'on monte ici³. » *L'Idéologie allemande* propose une critique radicale de la philosophie de son époque, car la philosophie devient suspecte de participer à la légitimation de l'ordre social. Alors qu'il « n'est venu à l'idée d'aucuns [des philosophes] de se demander quel était le lien entre la philosophie allemande et la réalité allemande, le lien entre leur critique et leur propre milieu matériel⁴ », l'ambition de *L'Idéologie allemande* est précisément de mener cette enquête unique pour l'époque en formulant une nouvelle base pour étudier l'origine de la

second volume, rédigé par Engels, devait consister en une critique du courant politique du « socialisme vrai ». Le matérialisme historique sera présenté au public pour la première fois en 1847 dans *Misère de la philosophie*, puis énoncé sous une forme systématique et complète en 1857 dans la *Contribution à la critique de l'économie politique*.

³ Marx, K. et Engels, F. (2007), *L'Idéologie allemande*, p. 17.

⁴ *Ibid.*

pensée : l'évolution historique de l'organisation des sociétés – autrement dit, le matérialisme. Le présent commentaire a pour visée d'explicitier le rôle joué par l'idéologie comme élément de légitimation de l'ordre établi.

1. Le contexte intellectuel de L'Idéologie allemande et la critique de l'idéalisme

La philosophie allemande du 19^e siècle a été marquée par Hegel (1770-1831), auteur notamment de la *Phénoménologie de l'esprit* (1807) et *La Science de la logique* (1816). S'opposant aux hégéliens orthodoxes, l'avant-garde philosophique est menée par les Jeunes hégéliens dont les plus éminents représentants sont David Bauer, Max Stirner et Ludwig Feuerbach. Ces penseurs engagent une critique des différents discours, surtout religieux, de la société allemande pour leur trouver une réalité plus fondamentale et ainsi libérer les humains des différents carcans sociaux (Marx référera d'ailleurs à Bauer en qualifiant son approche de « critique critique⁵ »). De plus, ils s'inspirent de Hegel pour donner une perspective historique à leur travail. Feuerbach, dans *L'essence du christianisme*, défend une position résolument athée et explique comment le christianisme rend passifs les croyants en leur imposant un dogme qui stipule que Dieu possède tous les attributs du genre humain tout en refusant aux croyants ces mêmes attributs. En d'autres mots, « l'homme affirme en Dieu ce qu'il nie en lui-même⁶ » : l'omnipotence de Dieu serait en fait le potentiel du genre humain que tous les croyants ont, mais qu'ils croient ne pas avoir. Au moyen de l'analyse historique, Feuerbach montre toutefois que la religion aura été nécessaire, car les hommes et les femmes ont créé la religion et ont imaginé que Dieu représentait tous les attributs du genre humain afin que ceux-ci et celles-ci puissent s'y reconnaître et saisir indirectement leur appartenance au genre humain⁷. Contre cette abstraction qui aura été nécessaire, mais qui ne fait que déposséder l'humain de son essence, Feuerbach propose de renverser l'usurpation du discours théologique pour la

⁵ Marx, K. et Engels, F. (2007), *L'Idéologie allemande*, p. 22.

⁶ Feuerbach, L. (1968), *L'essence du christianisme*, p. 144-145.

⁷ *Ibid.*, p. 131.

remplacer par une idée athée « plus vraie » du genre humain. Nous pourrions ainsi dépasser l'état de servitude instauré par le christianisme.

Bien qu'il ait fréquenté les Jeunes hégéliens, Marx s'est distancé de ceux-ci et les a fortement critiqués. Déjà, dans les *Annales franco-allemandes* (1842) et *La Sainte Famille* (1845), il attaque Bauer et Stirner, les comparant à des pseudo-saints convaincus de leur propre importance (Marx reprendra d'ailleurs ce même vocabulaire religieux dans *L'Idéologie allemande* pour se moquer de ces derniers). Marx leur reproche d'avoir une pensée abstraite et dénuée d'assises sur le monde concret⁸. En d'autres mots, Marx s'oppose à l'idéalisme des Jeunes hégéliens. Par « idéalisme » entendons que la réalité fondamentale de notre monde serait formée d'idées : le monde serait fondé, accessible et connu avant tout par l'esprit. Par exemple, Marx critique Feuerbach en montrant que ce dernier ne fait au final que remplacer une idée fautive par une idée vraie, sans que cela ait la moindre conséquence réelle. En effet, si nous pouvons changer d'idée, cesser de croire aux valeurs et aux représentations inculquées par la religion et nous faire une nouvelle compréhension de notre nature, est-ce que cela nous permet toutefois de nous libérer concrètement de l'oppression ? Ainsi, Marx raille les Jeunes hégéliens en écrivant que ceux-ci « n'opposent rien qu'une phraséologie à cette phraséologie et qu'ils ne luttent pas le moins du monde contre le monde qui existe réellement, en se battant uniquement contre la phraséologie de ce monde⁹. » L'émancipation recherchée par les Jeunes hégéliens par le biais d'une pensée critique est biaisée dans ses prémisses mêmes, car ces derniers restent au niveau de l'idéalisme et s'obstinent à décrire et à interpréter le monde et les hommes en fonction de principes purs et abstraits – il ne s'agit que d'une « phraséologie », des mots vains qui ne parlent pas du monde concret, avec ses souffrances et sa misère.

Contre l'idéalisme des Jeunes hégéliens, Marx propose une conception matérialiste de l'histoire, fondée sur la compréhension des dynamiques qui ont fait évoluer l'organisation sociale jusqu'à l'époque de Marx.

⁸ Marx, K. et Engels, F. (2007), *L'Idéologie allemande*, p. 12.

⁹ *Ibid.*

2. La conception matérialiste de l'histoire

Le matérialisme déployé dans *L'Idéologie allemande* est basé sur le concept « d'activité productive », ou « processus vital », ou tout simplement « travail¹⁰ ». Il s'agit de l'activité à partir de laquelle nous transformons la nature pour subvenir à nos besoins. En fait, l'activité productive définit l'humain¹¹. Par exemple, coudre mes propres vêtements demande un investissement de temps et d'énergie, et nécessite l'apprentissage d'un savoir-faire et l'acquisition de compétences manuelles. Si le but de cette activité est de subvenir à mes besoins, elle me réalise aussi en quelque sorte en tant qu'humain, c'est-à-dire en tant qu'être capable de produire par lui-même ses propres moyens d'existence nécessaires à sa survie. Par le biais de son activité, l'humain se libère de sa condition et se développe en soumettant la nature pour subvenir à ses besoins.

Ceci dit, cette activité entraîne d'autres besoins qui doivent eux aussi être comblés. Par exemple, si je désire coudre des vêtements, il me faut du textile, des machines et un savoir-faire approprié. Ces conditions ne me sont elles-mêmes accessibles que grâce au travail effectué par d'autres personnes. Le textile est produit par des travailleurs dans des usines, du coton aura été préalablement cueilli et transporté à cette usine, d'autres personnes ont conçu et construit une machine à coudre, des individus expérimentés doivent former de nouveaux travailleurs et de nouvelles travailleuses, etc. Et surtout, il faudra se reproduire et élever des familles pour renouveler les travailleurs – et élever une famille a aussi ses propres nécessités ! Ainsi, la satisfaction d'un besoin appelle à satisfaire d'autres besoins¹².

Suivant ce qui vient d'être dit, comprenons que l'activité productive consiste en fait en une activité sociale. Pour satisfaire nos

¹⁰ Marx utilise les trois expressions dans *L'Idéologie allemande* pour parfois référer à la même chose, bien que « travail » ne soit pas non plus un synonyme direct « d'activité productive ». À des fins de simplification, j'utiliserai le terme « travail » comme un synonyme « d'activité productive » et « travail salarié » pour référer à la production au sein des régimes capitalistes.

¹¹ *Ibid.*, p. 13.

¹² *Ibid.*, p. 18.

besoins, nous sommes amenés à nous organiser en société, à vivre en relation avec les autres de telle sorte que la somme de l'activité productive de chacun puisse subvenir aux besoins de tous. Même la reproduction sexuelle entretiendrait un rapport « double¹³ » : autant il s'agit d'une activité naturelle, autant elle engage un rapport social entre deux individus et constitue la première forme d'organisation sociale : la famille. Pour emprunter un vocabulaire inspiré de Marx, la nature sociale du travail implique une organisation de toute cette production, ou, en d'autres mots, le fait que les individus soient interdépendants pour subvenir à leurs besoins implique qu'il faille structurer la société de telle sorte que les besoins de tous puissent être satisfaits. Il s'agit de la division du travail, et au fur et à mesure que la population s'accroît, que les moyens techniques de production se raffinent et que les besoins à satisfaire se multiplient, la division du travail évolue, se complexifie et structure encore davantage la totalité des forces productives en diverses tâches de plus en plus précises. Cette compréhension de l'évolution de l'histoire est la base de la conception matérialiste de l'histoire : Marx nous recommande non plus d'étudier l'histoire en fonction d'un principe régulateur pur et abstrait, comme le font les Jeunes hégéliens, mais « en liaison avec l'histoire des industries et des échanges¹⁴. » À cet égard, des parts importantes de *L'Idéologie allemande*, notamment la section B « La base réelle de l'idéologie », exposent l'histoire de ces mutations et montrent que les sociétés évoluent et se réorganisent en fonction des demandes et des besoins toujours changeants de la société.

3. Matérialisme et lutte des classes

Cette nouvelle manière d'étudier l'histoire nous révèle cependant que la division du travail implique la domination de groupes sociaux, ou classes sociales, sur d'autres. La somme de l'activité productive de la société ne serait pas organisée en fonction de la satisfaction égale des besoins de tous, mais le travail serait en fait divisé et organisé en fonction des intérêts d'une classe sociale dominante qui aurait le pouvoir de s'approprier la production des autres à son compte. En d'autres mots, la division du travail suppose la propriété privée. Cette

¹³ Marx, K. et Engels, F. (2007), *L'Idéologie allemande*, p. 19.

¹⁴ *Ibid.*

appropriation est rendue possible par la séparation de ce que Marx nomme « l'intérêt individuel » et « l'intérêt collectif¹⁵ ». Au sein d'une société régulée par la division du travail, les deux sont en opposition, mais l'intérêt collectif a ceci de particulier qu'il s'impose aux individus comme une « puissance » indépendante de leurs conditions et qui oriente la satisfaction des besoins individuels vers la satisfaction de ses intérêts propres¹⁶. Il faut d'ailleurs garder à l'esprit que la division du travail représente l'état d'interdépendance des hommes qui les amène à s'organiser entre eux. Dès lors, pour survivre, les hommes et les femmes doivent travailler en fonction des besoins exprimés par « l'intérêt collectif », c'est-à-dire selon le mode d'organisation et de division du travail. La production amène la structure sociale à organiser les forces productives – les individus – de telle sorte que leur travail réponde aux besoins de l'intérêt collectif, c'est-à-dire que la classe sociale dominante puisse s'approprier le fruit de l'activité productive des autres individus.

Marx parle d'une « fixation de l'activité sociale » : la structure sociale qui se met en place en fonction des besoins des dominants impose une activité productive déterminée aux individus et asservit ces derniers à cette fonction¹⁷. Si l'activité productive est ce qui permet aux humains de se libérer des contraintes de la nature en subvenant à leurs besoins, l'appropriation de leur travail empêche précisément cette satisfaction, et ceux-ci restent dépendants des structures sociales pour survivre. Au sein de la structure capitaliste, le processus vital se vit en tant que travail salarié. En d'autres termes, le travail salarié est l'activité vitale des travailleurs ; le salaire, quant à lui, consiste en l'appropriation de la production, comme l'explique *Travail salarié et capital* (1849). Comme les travailleurs doivent survivre, ceux-ci sont obligés de vendre leur force de travail aux bourgeois qui achètent leur temps de travail – le salaire – et les exploitent. Le travail sert à produire un objet ayant une valeur marchande. Or, cette valeur doit nécessairement dépasser celle du salaire versé au travailleur si le bourgeois désire réaliser un profit et se maintenir dans le jeu de la compétition. Autrement dit, le travailleur vend sa force de travail

¹⁵ Marx, K. et Engels, F. (2007), *L'Idéologie allemande*, p. 22.

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ *Ibid.*

comme une marchandise que l'on achète selon les lois de l'offre et de la demande, et le salaire représente le prix à partir duquel le bourgeois achète le travail de l'ouvrier : « Le profit monte dans la mesure où le salaire baisse, il baisse dans la mesure où le salaire monte¹⁸ ». Survivant de peine et de misère, les ouvriers se retrouvent « aliénés », c'est-à-dire que les fruits du travail salarié leurs sont retirés et qu'ils dépendent du salaire, donc de la structure sociale de la production, pour survivre. C'est ainsi que sur la base de la division sociale du travail se crée un antagonisme entre bourgeois et travailleurs, où les seconds deviennent aliénés par la puissance matérielle et les intérêts des premiers, qui structure l'entièreté de la division sociale du travail : « la voilà, cette fameuse communauté d'intérêts du travailleur et du capitaliste¹⁹ », écrit Marx.

4. La production sociale de la conscience

La question se pose : comment un tel système peut-il être toléré ? Si Marx critique l'idéalisme des Jeunes hégéliens, son argument ne consiste pas seulement à remplacer une conception idéaliste de l'histoire par une conception matérialiste et à s'en tenir à l'histoire des formes d'organisation du travail. En proposant ce changement de paradigme, Marx est à même de dénoncer que les Jeunes hégéliens, même s'ils se prétendent radicaux et révolutionnaires avec leurs théories, ne sont en fait que les plus bornés des conservateurs²⁰. En effet, le matérialisme historique permet à Marx d'affirmer que la conscience est le produit de l'activité productive. C'est parce que je dois m'organiser avec les autres pour satisfaire mes besoins que je deviens conscient de moi-même : « Là où existe un rapport, il existe pour moi [...] la conscience est donc d'emblée un produit social et le demeure aussi longtemps qu'il existe des hommes²¹ ». Le meilleur exemple de cette thèse est la conception pragmatique du langage proposée par Marx : le langage serait la manifestation concrète de la conscience, il n'apparaîtrait dans l'histoire qu'au moment de « la

¹⁸ Marx, K. (2007), *Travail salarié et capital*, p. 34.

¹⁹ *Ibid.*, p. 30.

²⁰ Marx, K. et Engels, F. (2007), *L'Idéologie allemande*, p. 12.

²¹ *Ibid.*, p. 20.

nécessité du commerce avec d'autres hommes²² », il n'évoluerait qu'en fonction de la complexité de l'organisation sociale.

Les implications qu'il faut déduire de cette découverte sont immenses : suivant sa conception matérialiste de l'évolution de l'histoire et des sociétés humaines, *L'Idéologie allemande* a pour thèse que les idées proviennent des pratiques sociales, qu'elles en sont en quelque sorte le reflet²³. Comme les rapports sociaux sont déterminés par les conditions des membres de chaque classe, les idées que nous avons et les réflexions que nous nous faisons de notre monde et de notre condition sont aussi socialement déterminées par notre condition²⁴. Si je suis un ouvrier et que j'effectue le même travail débilisant chaque jour, mon intellect s'atrophiera et je serai de moins en moins en mesure de comprendre mon environnement. À l'inverse, un bourgeois, riche, éduqué et disposant de temps libre pensera nécessairement à partir et en fonction de sa propre condition, et la pensée qu'il aura développée en sera le reflet. Ce que l'ouvrier ou le bourgeois pense sera représentatif de ce qu'il fait, et ses pensées reflèteront nécessairement l'antagonisme qui caractérise la société capitaliste.

Les Jeunes hégéliens ne sont pas en reste. Alors que ces derniers croient penser « purement », pour Marx, les Jeunes hégéliens ne pensent qu'en fonction de leur propre place dans la division du travail. Leur conception de l'histoire a pour effet de masquer la nécessité d'étudier l'évolution historique des rapports sociaux en rapportant ceux-ci à des abstractions figées. En effet, quand les Jeunes hégéliens parlent de l'homme « idéal », de « l'essence » de l'homme, ils ont en tête l'homme bourgeois allemand, éduqué, riche, libéré de la nécessité de travailler pour survivre, et présentent cette figure comme une figure universelle déjà accomplie :

²² Marx, K. et Engels, F. (2007), *L'Idéologie allemande*.

²³ *Ibid.*, p. 17.

²⁴ Selon Étienne Balibar, on peut parler d'une véritable « ontologie de la relation », à savoir que l'être de l'homme n'est pas une essence que chacun possède, mais plutôt que l'homme est individuellement déterminé par ses relations sociales. Qui je suis dépend en définitive de ma socialisation, qui elle est historiquement déterminée par les contradictions sociales causées par la division du travail. Voir Balibar, E. (2014), *La philosophie de Marx*.

[]es individus qui ne sont plus subordonnés à la division du travail, les philosophes se les sont représentés, comme idéal, sous le terme d'«homme», et ils ont compris tout le processus [de l'évolution de l'histoire] comme étant le développement de l'«homme»; si bien qu'à chaque stade de l'histoire passée, on a substitué «l'homme» aux individus existants et on l'a présenté comme la force motrice de l'histoire²⁵.

Il s'ensuit pour les Jeunes hégéliens que l'évolution des sociétés humaines a nécessairement eu pour but la réalisation de ces hommes «idéaux». On serait arrivé au terme de ce processus parce que les philosophes seraient maintenant en mesure de saisir ce que serait l'homme idéal, même si cet homme idéal n'est en fait que la représentation de la bourgeoisie, donc d'eux-mêmes, faisant ainsi «de l'histoire récente le but de l'histoire antérieure²⁶». Abstraite et coupée du monde, la pensée mise en œuvre par les Jeunes hégéliens s'atrophie et se perd dans des vacuités, sourde au monde concret qui l'entoure. En fait, à force de se complaire dans ces représentations, la philosophie des Jeunes hégéliens verse dans l'idéologie, c'est-à-dire qu'elle a pour rôle de légitimer l'ordre bourgeois.

5. Le rôle de l'idéologie de légitimation de l'ordre social

Si la classe dominante, en l'occurrence la bourgeoisie, est en mesure de faire passer ses intérêts de classe comme des intérêts universels, l'organisation sociale n'en sera que renforcée alors que tous les membres de la société croient librement répondre aux besoins de leur condition. Essentiellement, l'idéologie est le discours de la classe dominante surplombant les dynamiques sociales concrètes et faisant passer ses intérêts propres comme étant des intérêts universels, «collectifs²⁷». Dans *L'Idéologie allemande*, Marx fait parfois allusion à la société «naturelle»: cette société naturelle est en fait artificielle, car elle s'impose aux individus comme étant «naturelle» et «nécessaire», et le rôle de l'idéologie est précisément

²⁵ Marx, K. et Engels, F. (2007), *L'Idéologie allemande*, p. 49.

²⁶ *Ibid.*, p. 31.

²⁷ *Ibid.*, p. 31-32.

de faire apparaître la société comme telle. Plus précisément, la division du travail entraîne le besoin pour la classe dominante d'asseoir sa domination sur des bases « légitimes ». C'est là qu'intervient la création d'un travail d'un genre nouveau, soit celui des « idéologues ». Producteurs d'idées et de discours, les idéologues ont pour tâche de fournir des représentations de l'ordre social existant – l'idéologie – qui seront intégrées par les individus afin que ceux-ci soient incapables de dépasser le régime de l'idéologie, et donc de la division capitaliste du travail²⁸.

L'idéologie possède en apparence « une forme indépendante », détachée des intérêts réels des individus, mais elle agit à titre de force unificatrice de la société, elle « fait figure de communauté illusoire²⁹ ». Autrement dit, l'idéologie se manifeste sous la forme de l'État, elle met en place l'organisation politique de la division du travail. Ainsi, l'avènement des régimes démocratiques aura permis une nouvelle forme de la division du travail à l'avantage des intérêts de la bourgeoisie, car l'avènement de la démocratie, avec ses droits et ses libertés, consisterait en fait en l'institutionnalisation du pouvoir d'appropriation de la classe bourgeoise³⁰. Mais si le travailleur doit vendre sa force de travail pour survivre, sa servitude sera d'autant plus volontaire qu'il croira choisir librement, car grâce à l'idéologie, « les individus sont plus libres sous la domination de la bourgeoisie qu'avant, parce que leurs conditions d'existence leur sont contingentes ; en réalité, ils sont naturellement moins libres parce qu'ils sont beaucoup plus subordonnés à une puissance objective³¹ ». L'idéologie vient donc masquer la domination du travailleur et l'appropriation de sa production sous un discours trompeur pour faire apparaître sa condition misérable comme étant bonne, normale, immuable, voire nécessaire. Plus radical encore, les idées portant sur la morale ou le nationalisme, par exemple, seraient dénuées d'autonomie. Elles ne seraient en fait que les reflets de l'état de la

²⁸ Marx, K. et Engels, F. (2007), *L'Idéologie allemande*, p. 32.

²⁹ *Ibid.*, p. 22.

³⁰ *Ibid.*, p. 54.

³¹ *Ibid.*, p. 55.

division sociale du travail ; en d'autres mots, elles seraient elles aussi des manifestations de l'idéologie³².

6. La postérité du concept d'idéologie

Il est intéressant de souligner que Marx n'utilise pas le concept d'idéologie dans ses autres œuvres. Pourtant, en étudiant la fameuse section du *Capital* « Le caractère fétiche de la marchandise et son secret », force est de constater que l'idéologie a toujours été importante pour Marx, ou du moins son rôle de légitimation et de pétrification des relations sociales, bien que Marx parle dorénavant de « fétichisme de la marchandise » et que ce nouveau concept présente des différences importantes avec l'idéologie³³. Le fétichisme de la marchandise désigne ce phénomène « mystique » qui fait qu'un objet possède une valeur indépendante des dynamiques sociales, soit sa valeur d'échange ou sa forme monétaire, autrement dit que cet objet soit une « marchandise ». Cela dit, la marchandise serait mystificatrice dans la mesure où, alors que le travailleur est exploité par le propriétaire des moyens de production, ce rapport de production est voilé par le fait que le marché et les rapports d'échanges des marchandises nous apparaissent comme étant naturels. En fait, s'ils nous apparaissent comme tels, c'est précisément parce que les rapports sociaux de production sont perçus comme des rapports d'échange³⁴. Le travail salarié ne serait pas une activité vitale, mais seulement la vente d'une force productive. D'une part, à cause de l'appropriation de la production par le biais du travail salarié, nous sommes venus à considérer nos rapports sociaux en fonction de la force productive que l'on vend, donc en termes de relations d'échanges de marchandises. Sous ce régime, tout travail devient égal à lui-même, c'est-à-dire que le travail est évalué en fonction du temps de travail nécessaire à la production et devient achetable. Mais d'autre part, considérer autrui de la sorte lui donne une valeur indépendante et objective, du fait que l'individu gagne une valeur particulière qui lui

³² Marx, K. et Engels, F. (2007), *L'Idéologie allemande*, p. 17.

³³ Sur les convergences et les divergences entre l'idéologie et le fétichisme de la marchandise, voir *La philosophie de Marx* d'Étienne Balibar et *Marx, une critique de la philosophie* d'Isabelle Garo.

³⁴ *Ibid.*, p. 69.

est propre du fait qu'on le considère comme une marchandise. Autrement dit, nous en venons à nous considérer comme des marchandises puisque nos relations sociales sont déterminées par des rapports bourgeois/travailleurs, où le bourgeois achète la force de travail par le biais du travail salarié, et la base concrète de nos relations sociales se fait sous la détermination de rapports marchands : « le double caractère social des travaux privés ne se réfléchit dans le cerveau des producteurs que sous la forme que leur imprime le commerce pratique, l'échange des produits³⁵ ». L'ouvrier se rapporte en tant que tel au patron, c'est-à-dire que la forme de sa relation sociale détermine l'ouvrier comme une marchandise prête à vendre sa force de travail, et ce dernier se retrouve aliéné dans la mesure où les fruits de son travail lui apparaissent étrangers puisqu'il conçoit son travail comme étant extérieur à lui-même.

Nous voyons que l'idéologie et le fétichisme de la marchandise ne sont pas *stricto sensu* la même chose, car alors que le second nomme un phénomène sous-jacent aux relations sociales et déterminant celles-ci, l'idéologie désigne un discours s'élevant et s'imposant au-dessus d'elles pour les articuler. Malgré tout, ces deux phénomènes traitent du même enjeu : ils rendent compte de la socialisation des individus, de la formation de leur subjectivité en fonction des rapports de production. De plus, les deux expliquent ce qui rend possible l'appropriation du travail, ou plutôt, comment les produits du travail apparaissent étrangers aux travailleurs, soit l'aliénation : l'idéologie opère en imposant au réel un cadre rigide qui légitime les pratiques sociales alors que le fétichisme de la marchandise donne aux relations sociales la forme de rapports marchands. Dans les deux cas, les masses se retrouvent aliénées, car elles se retrouvent dépossédées des moyens pour dépasser leur condition – elles ne croient même pas les avoir.

L'identification des points de convergence entre le fétichisme de la marchandise et l'idéologie nous permet d'identifier trois modes opératoires de l'idéologie³⁶ :

³⁵ Marx, K. et Engels, F. (2007), *L'Idéologie allemande*, p. 70.

³⁶ Cette classification est librement inspirée de l'ouvrage de Isabelle Garo, *L'idéologie ou la pensée embarquée*.

1. La mise en place d'un cadre³⁷. L'idéologie oriente notre regard en offrant une représentation partielle et biaisée du monde, de telle sorte que nous ne voyons que ce que l'idéologie nous autorise à voir. Ainsi, au sujet de Feuerbach, Marx relève la présence de ce cadre en dénonçant le caractère contemplatif de sa pensée qui abstrait à outrance le monde concret en catégories abstraites : « [...] force lui est de se réfugier dans une double manière de voir, il oscille entre une manière de voir profane qui n'aperçoit que "ce qui est visible à l'œil nu" et une manière de voir plus élevée, philosophique, qui aperçoit l'"essence véritable" des choses³⁸ ». Pour Marx, le monde matériel parle de lui-même : il témoigne des injustices et des luttes des hommes pour leur dignité et leur survie, mais l'idéologie est nécessairement un travestissement de la réalité concrète.
2. L'élimination des contradictions³⁹. L'idéologie opère en présentant un monde sans faille ni contradiction, même s'il est traversé en fait par des contradictions sociales et économiques majeures : « en général, il s'agit constamment, pour ces Allemands, de ramener l'absurdité qu'ils rencontrent à quelque autre lubie, c'est-à-dire de poser que tout ce non-sens a somme toute un sens particulier qu'il s'agit de déceler [...]»⁴⁰ ». En opérant de la sorte, l'idéologie arrive à niveler les contradictions sociales pour les intégrer dans un schème plus grand ou pour simplement les refouler et les ignorer.
3. La naturalisation des rapports sociaux existants⁴¹. En éliminant de la sorte les contradictions pour présenter un monde parfait, l'idéologie naturalise le monde, elle le fixe et rend les rapports sociaux immuables. En d'autres mots, l'idéologie ne fait pas autre chose que promouvoir le *statu quo* et le présenter au-delà du pouvoir des individus pour

³⁷ Garo, I. (2009), *L'idéologie ou la pensée embarquée*, p. 12.

³⁸ Marx, K. et Engels, F. (2007), *L'Idéologie allemande*, p. 29.

³⁹ Garo, I. (2009), *L'idéologie ou la pensée embarquée*, p. 14.

⁴⁰ Marx, K. et Engels, F. (2007), *L'Idéologie allemande*, p. 27.

⁴¹ Garo, I. (2009), *L'idéologie ou la pensée embarquée*, p. 24.

mieux le leur imposer. Si le monde est naturel, alors il est normal qu'il y ait de l'exploitation ; si le monde est immuable, alors nous ne pouvons l'abolir ; si le monde est nécessaire, alors je dois m'y résigner pour survivre.

Cette volonté de comprendre les processus sociaux de subjectivation a donné une impulsion importante à la pensée critique. Rappelons-nous à cet égard que dans *L'Idéologie allemande*, Marx ridiculise la « critique critique » de David Bauer. Pourtant, le propos de Marx et le renversement de perspective qu'il opère grâce au matérialisme donnent un nouveau sens à l'idée d'une pensée dite « critique ». Car il faut voir que, en dénonçant l'idéalisme idéologique des Jeunes hégéliens, c'est toute la philosophie que Marx met au banc des accusés. Alors que la philosophie prétend à l'universalité et veut rendre compte des raisons de nos idées, de nos jugements et de nos actions, *L'Idéologie allemande* renvoie la philosophie à sa pratique concrète : la philosophie est réquisitionnée pour critiquer la philosophie. Il n'est pas alors étonnant de voir que, suite à la publication *posthume* de *L'Idéologie allemande*, le concept d'idéologie a été intensément retravaillé (et même avant sa publication, certains penseurs se sont inspirés du renversement opéré dans *Le Capital* avec le fétichisme de la marchandise). Nommons seulement Georg Lukacs, auteur d'*Histoire et conscience des classes* (1923) et la première génération de l'École de Francfort avec Theodor Adorno et Max Horkheimer. Le premier introduit le concept de réification, à savoir que la division bourgeoise des classes a pour effet de scléroser et de pétrifier l'ordre social en le réduisant seulement à ce qu'il est, empêchant les individus de développer une conscience politique de leur condition et de s'organiser pour lutter contre leurs conditions. Ainsi, la conscience politique qu'ont les individus de leurs conditions s'atrophie et ils intègrent encore mieux les schèmes du fétichisme de la marchandise alors que l'expansion de la division du travail les réifie à une pure force de travail marchande (ou, en langage managérial contemporain, à des « ressources humaines »). Quant aux seconds, dans leur fameux essai *La production industrielle de biens culturels, raison et mystification des masses*, ils étendent la sphère de l'idéologie aux productions industrielles culturelles et artistiques des sociétés occidentales pour découvrir que la démocratisation de la culture, loin

d'élever la conscience des masses, possède elle aussi un contenu idéologique qui véhicule des représentations encourageant la consommation, l'individualisme et la naturalité de l'exploitation du travail. En le vendant sous la forme apparemment innocente d'un produit culturel, l'industrie culturelle amène les masses à encore mieux intégrer les schèmes de la division du travail.

Bien entendu, *L'Idéologie allemande* ne prescrit pas qu'il suffise de penser en fonction de sa socialisation pour s'en libérer : le véritable moteur des transformations sociales est la révolution et l'avènement de la société communiste. Mais cette révolution n'est elle-même rendue possible que par le renversement opéré par Marx par le biais du matérialisme. La pensée critique ainsi redéfinie doit être orientée vers l'objectif bien réel de la libération de l'oppression en comprenant les différentes causes et manifestations de cette dernière – économiques, bien sûr, mais le geste peut et doit être étendu aux violences systémiques patriarcales et de genre, coloniales ou même contre les animaux.

Pour reprendre l'expression heureuse de Paul Ricœur, Marx nous invite au soupçon : le soupçon consiste à tenir sa conscience, la manière dont on pense, comme étant factice et à adopter une posture critique envers ce qui nous permet de penser⁴² : notre propre condition, les valeurs inculquées par notre éducation, les appareils sociaux de production de discours... Quand des discours nous parlent de « résignation », de « nécessité », de « sacrifices » ou de « normalité », nous devons, dans le sillage de Marx, être vigilants et soupçonneux : dépasser les apparences pour en révéler la vérité profonde. Marx écrivait, dans *Travail salarié et capital*, que « les faits hurlent trop fort contre ce mensonge⁴³ » : le rôle de la pensée critique est que l'idéologie ne puisse pas les faire taire.

Bibliographie

- Balibar, E. (2014), *La philosophie de Marx*, Paris, La Découverte, 260 p.
Feuerbach, L. (1968), *L'essence du christianisme*, trad. J. P. Oisier, Paris, Librairie François Maspero, 527 p.

⁴² Ricœur, P. (1965), *De l'interprétation*, p. 42.

⁴³ Marx, K. (2007), *Travail salarié et capital*, p. 40.

- Horkheimer, M. et T. Adorno. (1974), La production industrielle de biens culturels, Raison et mystification des masses in La dialectique de la raison, trad. E. Kaufholz, Paris, Gallimard, Paris, 281 p.
- Garo, I. (2009), *L'idéologie ou la pensée embarquée*, Paris, La Fabrique Éditions, 182 p.
- Lukacs, G. (1960), *Histoire et conscience de classe*, trad. K. Axelos et J. Bois, Paris, Les Éditions de Minuit, 384 p.
- Marx, K. (1969), *Le Capital, livre 1*, trad. J. Roy, Paris, Garnier Flammarion, 699 p.
- Marx, K. (2001), *Manuscrits de 1844*, Chicoutimi, Les Classiques des sciences sociales, 139 p. DOI : [10.1522/cla.mak.man1](https://doi.org/10.1522/cla.mak.man1)
- Marx, K. (2014), *Contribution à la critique de l'idéologie politique*, trad. G. Fondu, J. Quétier, Paris, Les Éditions Sociales GEME, 280 p.
- Marx, K. et Engels, F. (2002), *L'Idéologie allemande, première partie : Feuerbach* suivi des *Thèses sur Feuerbach*, Chicoutimi, Les Classiques des sciences sociales, 59 p. DOI : [10.1522/cla.mak.ide](https://doi.org/10.1522/cla.mak.ide)
- Marx, K. et Engels, F. (2014), *L'Idéologie allemande premier et deuxième chapitres*, trad. J. Quétier et G. Fondu, Paris, Les Éditions Sociales GEME, 496 p.
- Marx, K. (2007), *Travail salarié et capital*, Chicoutimi, Les Classiques des sciences sociales, 70 p. DOI : [10.1522/cla.mak.tra](https://doi.org/10.1522/cla.mak.tra)
- Ricœur, P. (1965), *De l'interprétation – Essai sur Freud*, Paris, Éditions du Seuil, 534 p.

Extraits de *L'Idéologie allemande*

Marx, K. et F. Engels,
L'Idéologie allemande, première partie : Feuerbach
suivi des *Thèses sur Feuerbach*
(traduction française de 1952, sans les notes)

p. 20-25

Et c'est maintenant seulement, après avoir déjà examiné quatre moments, quatre aspects des rapports historiques originels, que nous trouvons que l'homme a aussi de la « conscience ». Mais il ne s'agit pas d'une conscience qui soit d'emblée conscience « pure ». Dès le début, une malédiction pèse sur « l'esprit », celle d'être « entaché » d'une matière qui se présente ici sous forme de couches d'air agitées, de sons, en un mot sous forme du langage. Le langage est aussi vieux que la conscience, – langage est la conscience réelle, pratique, existant aussi pour d'autres hommes, existant donc alors seulement pour moi-même aussi et, tout comme la conscience, le langage n'apparaît qu'avec le besoin, la nécessité du commerce avec d'autres hommes. Là où existe un rapport, il existe pour moi. L'animal « n'est en rapport » avec rien, ne connaît somme toute aucun rapport. Pour l'animal, ses rapports avec les autres n'existent pas en tant que rapports. La conscience est donc d'emblée un produit social et le demeure aussi longtemps qu'il existe des hommes. Bien entendu, la conscience n'est d'abord que la conscience du milieu sensible le plus proche et celle d'une interdépendance limitée avec d'autres personnes et d'autres choses situées en dehors de l'individu qui prend conscience ; c'est en même temps la conscience de la nature qui se dresse d'abord en face des hommes comme une puissance foncièrement étrangère, toute-puissante et inattaquable, envers laquelle les hommes se comportent d'une façon purement animale et qui leur en impose autant qu'au bétail ; par conséquent une conscience de la nature purement animale (religion de la nature).

On voit immédiatement que cette religion de la nature, ou ces rapports déterminés envers la nature, sont conditionnés par la forme de la société et *vice versa*. Ici, comme partout ailleurs, l'identité de l'homme et de la nature apparaît aussi sous cette forme, que le comportement borné des hommes en face de la nature conditionne leur comportement borné entre eux, et que leur comportement borné entre eux conditionne à son tour leurs rapports bornés avec la nature, précisément parce que la nature est encore à peine modifiée par l'histoire et que, d'autre part, la conscience de la nécessité d'entrer en rapport avec les individus qui l'entourent marque pour l'homme le début de la conscience de ce fait qu'il vit somme toute en société. Ce début est aussi animal que l'est la vie sociale elle-même à ce stade ; il est une simple conscience grégaire et l'homme se distingue ici du mouton par l'unique fait que sa conscience prend chez lui la place de l'instinct ou que son instinct est un instinct conscient. Cette conscience grégaire ou tribale se développe et se perfectionne ultérieurement en raison de l'accroissement de la productivité, de l'augmentation des besoins et de l'accroissement de la population qui est à la base des deux éléments précédents. Ainsi se développe la division du travail qui n'était primitivement pas autre chose que la division du travail dans l'acte sexuel, puis devint la division du travail qui se fait d'elle-même ou « par nature » en vertu des dispositions naturelles (vigueur corporelle par exemple), des besoins, des hasards, *etc.* La division du travail ne devient effectivement division du travail qu'à partir du moment où s'opère une division du travail matériel et intellectuel. À partir de ce moment la conscience peut vraiment s'imaginer qu'elle est autre chose que la conscience de la pratique existante, qu'elle représente réellement quelque chose sans représenter quelque chose de réel. À partir de ce moment, la conscience est en état de s'émanciper du monde et de passer à la formation de la théorie « pure », théologie, philosophie, morale, *etc.* Mais même lorsque cette théorie, cette théologie, cette philosophie, cette morale, *etc.*, entrent en contradiction avec les rapports existants, cela ne peut se produire que du fait que les rapports sociaux existants sont entrés en contradiction avec la force productive existante ; d'ailleurs, dans une sphère nationale déterminée, cela peut arriver aussi parce que, dans ce cas, la contradiction se produit, non pas à l'intérieur de cette sphère nationale, mais entre cette conscience

nationale et la pratique des autres nations, c'est-à-dire entre la conscience nationale d'une nation et sa conscience universelle.

Peu importe du reste ce que la conscience entreprend isolément ; toute cette pourriture ne nous donne que ce résultat : ces trois moments, la force productive, l'état social et la conscience, peuvent et doivent entrer en conflit entre eux car, par la division *du travail*, il devient possible, bien mieux il arrive effectivement que l'activité intellectuelle et matérielle, – la jouissance et le travail, la production et la consommation échoient en partage à des individus différents ; et alors la possibilité que ces éléments n'entrent pas en conflit réside uniquement dans le fait qu'on abolit à nouveau la division du travail. Il va de soi du reste que « fantômes », « liens », « être suprême », « concept », « scrupules » ne sont que l'expression mentale idéaliste, la représentation apparente de l'individu isolé, la représentation de chaînes et de limites très empiriques à l'intérieur desquelles se meut le mode de production de la vie et le mode d'échanges qu'il implique.

Cette division du travail, qui implique toutes ces contradictions et repose à son tour sur la division naturelle du travail dans la famille et sur la séparation de la société en familles isolées et opposées les unes aux autres, – cette division du travail implique en même temps la répartition du travail et de ses produits, distribution *inéga*le en vérité tant en quantité qu'en qualité ; elle implique donc la propriété, dont la première forme, le germe, réside dans la famille où la femme et les enfants sont les esclaves de l'homme. L'esclavage, certes encore très rudimentaire et latent dans la famille, est la première propriété, qui d'ailleurs correspond déjà parfaitement ici à la définition des économistes modernes d'après laquelle elle est la libre disposition de la force de travail d'autrui. Du reste, division du travail et propriété privée sont des expressions identiques - on énonce, dans la première, par rapport à l'activité ce qu'on énonce, dans la seconde, par rapport au produit de cette activité.

De plus, la division du travail implique du même coup la contradiction entre l'intérêt de l'individu singulier ou de la famille singulière et l'intérêt collectif de tous les individus qui sont en relations entre eux ; qui plus est, cet intérêt collectif n'existe pas seulement, mettons dans la représentation, en tant qu'« intérêt général », mais d'abord dans la réalité comme dépendance réciproque des individus entre lesquels se partage le travail. Enfin la division du

travail nous offre immédiatement le premier exemple du fait suivant : aussi longtemps que les hommes se trouvent dans la société naturelle, donc aussi longtemps qu'il y a scission entre l'intérêt particulier et l'intérêt commun, aussi longtemps donc que l'activité n'est pas divisée volontairement, mais du fait de la nature, l'action propre de l'homme se transforme pour lui en puissance étrangère qui s'oppose à lui et l'asservit, au lieu qu'il ne la domine. En effet, dès l'instant où le travail commence à être réparti, chacun a une sphère d'activité exclusive et déterminée qui lui est imposée et dont il ne peut sortir ; il est chasseur, pêcheur ou berger ou critique critique, et il doit le demeurer s'il ne veut pas perdre ses moyens d'existence ; tandis que dans la société communiste, où chacun n'a pas une sphère d'activité exclusive, mais peut se perfectionner dans la branche qui lui plaît, la société réglemente la production générale ce qui crée pour moi la possibilité de faire aujourd'hui telle chose, demain telle autre, de chasser le matin, de pêcher l'après-midi, de pratiquer l'élevage le soir, de faire de la critique après le repas, selon mon bon plaisir, sans jamais devenir chasseur, pêcheur ou critique. Cette fixation de l'activité sociale, cette pétrification de notre propre produit en une puissance objective qui nous domine, échappant à notre contrôle, contrecarrant nos attentes, réduisant à néant nos calculs, est un des moments capitaux du développement historique jusqu'à nos jours. C'est justement cette contradiction entre l'intérêt particulier et l'intérêt collectif qui amène l'intérêt collectif à prendre, en qualité d'État, une forme indépendante, séparée des intérêts réels de l'individu et de l'ensemble et à faire en même temps figure de communauté illusoire, mais toujours sur la base concrète des liens existants dans chaque conglomérat de famille et de tribu, tels que liens du sang, langage, division du travail à une vaste échelle et autres intérêts ; et parmi ces intérêts nous trouvons en particulier, comme nous le développerons plus loin, les intérêts des classes déjà conditionnées par la division du travail, qui se différencient dans tout groupement de ce genre et dont l'une domine toutes les autres. Il s'ensuit que toutes les luttes à l'intérieur de l'État, la lutte entre la démocratie, l'aristocratie et la monarchie, la lutte pour le droit de vote, *etc.*, ne sont que les formes illusoires sous lesquelles sont menées les luttes effectives des différentes classes entre elles (ce dont les théoriciens allemands ne soupçonnent pas un traître mot, bien qu'à ce

sujet on leur ait assez montré la voie dans les *Annales franco-allemandes* et dans *La Sainte Famille*) ; et il s'ensuit également que toute classe qui aspire à la domination, même si sa domination détermine l'abolition de toute l'ancienne forme sociale et de la domination en général, comme c'est le cas pour le prolétariat, il s'ensuit donc que cette classe doit conquérir d'abord le pouvoir politique pour représenter à son tour son intérêt propre comme étant l'intérêt général, ce à quoi elle est contrainte dans les premiers temps. Précisément parce que les individus ne cherchent que leur intérêt particulier, - qui ne coïncide pas pour eux avec leur intérêt collectif, l'universalité n'étant somme toute qu'une forme illusoire de la collectivité, - cet intérêt est présenté comme un intérêt qui leur est « étranger », qui est « indépendant » d'eux et qui est lui-même à son tour un intérêt « général » spécial et particulier, ou bien ils doivent se mouvoir eux-mêmes dans cette dualité comme c'est le cas dans la démocratie.

Par ailleurs, le combat pratique de ces intérêts particuliers, qui constamment se heurtent réellement aux intérêts collectifs et illusoirement : collectifs, rend nécessaire l'intervention pratique et le refrènement par l'intérêt « général » illusoire sous forme d'État. La puissance sociale, c'est-à-dire la force productive décuplée qui naît de la coopération des divers individus conditionnée par la division du travail, n'apparaît pas à ces individus comme leur propre puissance conjuguée, parce que cette coopération elle-même n'est pas volontaire, mais naturelle ; elle leur apparaît au contraire comme une puissance étrangère, située en dehors d'eux, dont ils ne savent ni d'où elle vient ni où elle va, qu'ils ne peuvent donc plus dominer et qui, à l'inverse, parcourt maintenant une série particulière de phases et de stades de développement, si indépendante de la volonté et de la marche de l'humanité qu'elle dirige en vérité cette volonté et cette marche de l'humanité.

Cette « aliénation », - pour que notre exposé reste intelligible aux philosophes -, ne peut naturellement être abolie qu'à deux conditions pratiques. Pour qu'elle devienne une puissance « insupportable », c'est-à-dire une puissance contre laquelle on fait la révolution, il est nécessaire qu'elle ait fait de la masse de l'humanité une masse totalement « privée de propriété », qui se trouve en même temps en contradiction avec un monde de richesse et de culture existant réellement, choses qui supposent toutes deux un grand accroissement

de la force productive, c'est-à-dire un stade élevé de son développement. D'autre part, ce développement des forces productives (qui implique déjà que l'existence empirique actuelle des hommes se déroule sur le plan de l'histoire mondiale au lieu de se dérouler sur celui de la vie locale), est une condition pratique préalable absolument indispensable, car, sans lui, c'est la pénurie qui deviendrait générale, et, avec le besoin, c'est aussi la lutte pour le nécessaire qui recommencerait et l'on retomberait fatalement dans la même vieille gadoue. Il est également une condition pratique *sine qua non*, parce que des relations universelles du genre humain peuvent être établies uniquement par ce développement universel des forces productives et que, d'une part, il engendre le phénomène de la masse « privée de propriété » simultanément dans tous les pays (concurrence universelle), qu'il rend ensuite chacun d'eux dépendant des bouleversements des autres et qu'il a mis enfin des hommes vivant empiriquement l'histoire mondiale, à la place des individus vivant sur un plan local. Sans cela : 1° le communisme ne pourrait exister que comme phénomène local ; 2° les puissances des relations humaines elles-mêmes n'auraient pu se développer comme puissances universelles, et de ce fait insupportables, elles seraient restées des « circonstances » relevant de superstitions locales, et 3° toute extension des échanges abolirait le communisme local. Le communisme n'est empiriquement possible que comme l'acte « soudain » et simultané des peuples dominants, ce qui suppose à son tour le développement universel de la force productive et les échanges mondiaux étroitement liés au communisme. Autrement, comment la propriété, par exemple, aurait-elle pu somme toute avoir une histoire, prendre différentes formes ? Comment, disons, la propriété foncière aurait-elle pu, selon les conditions diverses qui se présentaient, passer en France, du morcellement à la centralisation dans les mains de quelques-uns, et en Angleterre de la centralisation entre les mains de quelques-uns au morcellement, comme c'est effectivement le cas aujourd'hui ? Ou bien comment se fait-il encore que le commerce, qui pourtant représente l'échange des produits d'individus et de nations différentes et rien d'autre, domine le monde entier par le rapport de l'offre et de la demande, – rapport qui, selon un économiste anglais, plane au-dessus de la terre comme la fatalité antique et distribue, d'une main invisible, le bonheur et le malheur

parmi les hommes, fonde des empires, anéantit des empires, fait naître et disparaître des peuples, – tandis qu'une fois abolie la base, la propriété privée, et instaurée la réglementation communiste de la production, qui abolit chez l'homme le sentiment d'être devant son propre produit comme devant une chose étrangère, la puissance du rapport de l'offre et de la demande est réduite à néant, et les hommes reprennent en leur pouvoir l'échange, la production, leur mode de comportement réciproque.

Le communisme n'est pour nous ni un état qui doit être créé, ni un idéal sur lequel la réalité devra se régler. Nous appelons communisme le mouvement réel qui abolit l'état actuel. Les conditions de ce mouvement résultent des prémisses actuellement existantes.

Du reste, la masse d'ouvriers qui ne sont qu'ouvriers – force de travail massive, coupée du capital ou de toute espèce de satisfaction même bornée – suppose le marché mondial ; comme le suppose aussi du coup, du fait de la concurrence, la perte de ce travail en tant que source assurée d'existence, et non plus à titre temporaire.

Le prolétariat ne peut donc exister qu'à l'échelle de l'histoire universelle, de même que le communisme, qui en est l'action, ne peut absolument pas se rencontrer autrement qu'en tant qu'existence « historique universelle ». Existence historique universelle des individus, autrement dit, existence des individus directement liée à l'histoire universelle.

La forme des échanges, conditionnée par les forces de production existant à tous les stades historiques qui précèdent le nôtre et les conditionnant à leur tour, est la société civile qui, comme il ressort déjà de ce qui précède, a pour condition préalable et base fondamentale la famille simple et la famille composée, ce que l'on appelle le clan, dont les définitions plus précises ont déjà été données ci-dessus. Il est donc déjà évident que cette société bourgeoise est le véritable foyer, la véritable scène de toute histoire et l'on voit à quel point la conception passée de l'histoire était un non-sens qui négligeait les rapports réels et se limitait aux grands événements historiques et politiques retentissants. La société bourgeoise embrasse l'ensemble des rapports matériels des individus à l'intérieur d'un stade de développement déterminé des forces productives. Elle embrasse l'ensemble de la vie commerciale et industrielle d'une étape et

déborde par là même l'État et la nation, bien qu'elle doive, par ailleurs, s'affirmer à l'extérieur comme nationalité et s'organiser à l'intérieur comme État. Le terme de société civile apparut au XVIII^e siècle, dès que les rapports de propriété se furent dégagés de la communauté antique et médiévale. La société civile en tant que telle ne se développe qu'avec la bourgeoisie ; toutefois, l'organisation sociale issue directement de la production et du commerce, et qui forme en tout temps la base de l'État et du reste de la superstructure idéaliste, a toutefois été constamment désignée sous le même nom.

p. 31-33

Avouons-le, Feuerbach a sur les matérialistes « purs » le grand avantage de se rendre compte que l'homme est aussi un « objet sensible » ; mais faisons abstraction du fait qu'il le saisit uniquement comme « objet sensible » et non comme « activité sensible », car, là encore, il s'en tient à la théorie et ne saisit pas les hommes dans leur contexte social donné, dans leurs conditions de vie données qui en ont fait ce qu'ils sont ; il n'en reste pas moins qu'il n'arrive jamais aux hommes qui existent et agissent réellement, il en reste à une abstraction, « l'homme » et il ne parvient à reconnaître l'homme « réel, individuel, en chair et en os » que dans le sentiment, autrement dit, il ne connaît pas d'autres « rapports humains » « de l'homme avec l'homme » que l'amour et l'amitié, et encore idéalisés. Il ne fait pas la critique des conditions de vie actuelles. Il ne parvient donc jamais à saisir le monde sensible comme la somme de l'activité vivante et physique des individus qui le composent ; et lorsqu'il voit, par exemple, au lieu d'hommes bien portants, une bande d'affamés scrofuleux, surmenés et poitrinaires, il est contraint de se réfugier dans la « conception supérieure des choses », et dans la « compensation idéale dans le genre » ; il retombe par conséquent dans l'idéalisme, précisément là où le matérialiste communiste voit la nécessité et la condition à la fois d'une transformation radicale tant de l'industrie que de la structure sociale.

Dans la mesure où il est matérialiste, Feuerbach ne fait jamais intervenir l'histoire, et dans la mesure où il fait entrer l'histoire en ligne de compte, il n'est pas matérialiste. Chez lui, histoire et

matérialisme sont complètement séparés, ce qui s'explique d'ailleurs déjà par ce qui précède.

L'histoire n'est pas autre chose que la succession des différentes générations dont chacune exploite les matériaux, les capitaux, les forces productives qui lui sont transmis par toutes les générations précédentes ; de ce fait, chaque génération continue donc, d'une part le mode d'activité qui lui est transmis, mais dans des circonstances radicalement transformées et d'autre part elle modifie les anciennes circonstances en se livrant à une activité radicalement différente ; ces faits on arrive à les dénaturer par la spéculation en faisant de l'histoire récente le but de l'histoire antérieure ; c'est ainsi par exemple qu'on prête à la découverte de l'Amérique cette fin : aider la Révolution française à éclater ; de la sorte on fixe alors à l'histoire ses buts particuliers et on en fait une « personne à côté d'autres personnes » (à savoir « conscience de soi, critique, unique », *etc.*), tandis que ce que l'on désigne par les termes de « détermination », « but », « germe », « idée » de l'histoire passée n'est rien d'autre qu'une abstraction de l'histoire antérieure, une abstraction de l'influence active que l'histoire antérieure exerce sur l'histoire récente.

Or, plus les sphères individuelles, qui agissent l'une sur l'autre, s'agrandissent dans le cours de ce développement, et plus l'isolement primitif des diverses nations est détruit par le mode de production perfectionné, par la circulation et la division du travail entre les nations qui en résulte spontanément, plus l'histoire se transforme en histoire mondiale ; de sorte que, si l'on invente par exemple en Angleterre une machine qui, dans l'Inde et en Chine, enlève leur pain à des milliers de travailleurs et bouleverse toute la forme d'existence de ces empires, cette invention devient un fait de l'histoire universelle. C'est de la même façon que le sucre et le café ont prouvé leur importance pour l'histoire universelle au XIX^e siècle du fait que la carence de ces produits, résultat du blocus continental de Napoléon, provoqua le soulèvement des Allemands contre Napoléon et devint ainsi la base concrète des glorieuses guerres de libération de 1813. Il s'ensuit que cette « transformation » de l'histoire en histoire universelle n'est pas, disons, un simple fait abstrait de la « conscience de soi », de l'esprit du monde ou de quelque autre fantôme métaphysique, mais une action purement matérielle, que l'on peut

vérifier de manière empirique, une action dont chaque individu fournit la preuve tel que le voilà, mangeant, buvant et s'habillant.

Les pensées de la classe dominante sont aussi, à toutes les époques, les pensées dominantes, autrement dit la classe qui est la puissance *matérielle* dominante de la société est aussi la puissance dominante *spirituelle*. La classe qui dispose des moyens de la production matérielle dispose, du même coup, des moyens de la production intellectuelle, si bien que, l'un dans l'autre, les pensées de ceux à qui sont refusés les moyens de production intellectuelle sont soumises du même coup à cette classe dominante. Les pensées dominantes ne sont pas autre chose que l'expression idéale des rapports matériels dominants, elles sont ces rapports matériels dominants saisis sous forme d'idées, donc l'expression des rapports qui font d'une classe la classe dominante ; autrement dit, ce sont les idées de sa domination. Les individus qui constituent la classe dominante possèdent, entre autres choses, également une conscience, et en conséquence ils pensent ; pour autant qu'ils dominent en tant que classe et déterminent une époque historique dans toute son ampleur, il va de soi que ces individus dominent dans tous les sens et qu'ils ont une position dominante, entre autres, comme êtres pensants aussi, comme producteurs d'idées, qu'ils règlent la production et la distribution des pensées de leur époque ; leurs idées sont donc les idées dominantes de leur époque. Prenons comme exemple un temps et un pays où la puissance royale, l'aristocratie et la bourgeoisie se disputent le pouvoir et où celui-ci est donc partagé ; il apparaît que la pensée dominante y est la doctrine de la division des pouvoirs qui est alors énoncée comme une « loi éternelle ».

Nous retrouvons ici la division du travail que nous avons rencontrée précédemment (p. 48-55) comme l'une des puissances capitales de l'histoire. Elle se manifeste aussi dans la classe dominante sous forme de division entre le travail intellectuel et le travail matériel, si bien que nous aurons deux catégories d'individus à l'intérieur de cette même classe. Les uns seront les penseurs de cette classe (les idéologues actifs, qui réfléchissent et tirent leur substance principale de l'élaboration de l'illusion que cette classe se fait sur elle-même), tandis que les autres auront une attitude plus passive et plus réceptive en face de ces pensées et de ces illusions, parce qu'ils sont, dans la réalité, les membres actifs de cette classe et qu'ils ont moins de temps

pour se faire des illusions et des idées sur leurs propres personnes. À l'intérieur de cette classe, cette scission peut même aboutir à une certaine opposition et à une certaine hostilité des deux parties en présence. Mais dès que survient un conflit pratique où la classe tout entière est menacée, cette opposition tombe d'elle-même, tandis que l'on voit s'envoler l'illusion que les idées dominantes ne seraient pas les idées de la classe dominante et qu'elles auraient un pouvoir distinct du pouvoir de cette classe. L'existence d'idées révolutionnaires à une époque déterminée suppose déjà l'existence d'une classe révolutionnaire et nous avons dit précédemment (p. 48-55) tout ce qu'il fallait sur les conditions préalables que cela suppose.

Le capitalisme, les animaux et la nature chez Marx

Christiane Bailey*

Exploitation et aliénation des travailleurs, privatisation des terres, expropriation des paysans, dégradation des sols agricoles, accumulation croissante du capital dans les mains d'une minorité et crises économiques récurrentes ne sont que quelques-unes des manifestations du capitalisme selon Marx.

Certes, le capitalisme a permis le développement de richesses « plus colossales que [...] toutes les générations passées prises ensemble¹ ». Aussi admirables soient « les machines, l'application de la chimie à l'industrie et à l'agriculture, la navigation à vapeur, les chemins de fer, les télégraphes électriques, le défrichement de continents entiers [et] la régularisation des fleuves² », cette « domestication des forces de la nature » est bien loin d'apporter l'espoir de liberté, d'égalité et de justice :

[l]e travail produit des merveilles pour les riches, mais il produit le dénuement pour l'ouvrier. Il produit des palais, mais des tanières pour l'ouvrier. Il produit la beauté, mais l'étiollement pour l'ouvrier. [...] Il produit l'esprit, mais il produit l'imbécillité, le crétinisme pour l'ouvrier³.

Le jugement sévère de Marx sur le capitalisme est fondé sur une analyse minutieuse de son fonctionnement qui lui a permis de prévoir

* L'auteure est étudiante au doctorat en philosophie (Université de Montréal).

¹ Marx, K. et Engels, F. (1966), *Manifeste du parti communiste*, p. 15.

² *Ibid.*

³ Marx, K. (1972), *Manuscrits de 1844*, p. 58.

certains des aspects les plus néfastes du capitalisme actuel : la concentration des capitaux, l'augmentation des inégalités socio-économiques, la mondialisation qui impose à toutes les nations « une prétendue civilisation⁴ », les crises financières et même la crise écologique.

Système fondé sur la propriété privée (l'appropriation) des moyens de production, du produit du travail d'autrui, des autres animaux et de la terre, le capitalisme n'est pas seulement profondément *injuste* et *instable*, mais également *insoutenable*.

La « genèse du fermier capitaliste⁵ »

C'est dans l'agriculture que Marx identifie les premiers effets du capitalisme, notamment dans l'élevage des moutons et du bétail. Il dénonce les lois sur le clôturage des terres communales qui ont donné le coup d'envoi au développement de l'agriculture intensive. Véritable « vol de la propriété communale⁶ », ces lois ont privatisé les terres autrefois dévolues à l'usage collectif et mené à l'expropriation de la population rurale qui s'est vue transformée en main d'œuvre pour les villes.

Dans *Le Capital*, Marx analyse longuement comment « cette usurpation violente de la propriété communale [...] s'accompagne de la transformation des terres de labour en pâturages⁷ ». C'est ainsi, dit Marx, qu'une poignée de « riches éleveurs de bétail⁸ » usurpa les terres d'un grand nombre de paysans forcés de gagner leur subsistance en travaillant pour autrui. Ces transformations sociales ne se sont pas faites sans heurts :

[e]ntre 1814 et 1820, ces 15 000 habitants, soit environ 3000 familles, furent systématiquement chassés et décimés. Tous leurs villages furent détruits et brûlés, tous leurs champs transformés en pâturages. On fit venir pour

⁴ Marx, K. et Engels, F. (1966), *Manifeste du parti communiste*, p. 15.

⁵ Titre de la section 4 du chapitre XXIV du livre I du *Capital* intitulé « La prétendue "accumulation initiale" ».

⁶ Marx, K. (1993), *Le capital*, livre I, p. 824.

⁷ *Ibid.*, p. 815.

⁸ *Ibid.*, p. 817.

l'exécution de ce plan des soldats britanniques [...]. Une vieille femme, qui refusait d'abandonner sa chaumière, périt dans les flammes⁹.

Les êtres humains ont été chassés pour faire de la place aux animaux comme les moutons et les bœufs, en raison des profits qu'on tirait de leur laine et leur viande. Et les animaux, souligne Marx, furent à leur tour chassés des pâturages avec la création des *Deer Forest*, les réserves de chasse « consacrées uniquement au plaisir de quelques chasseurs, qui ne dure que pendant une brève période de l'année » : « les moutons furent chassés [...] tout comme auparavant on avait chassé les hommes pour faire place aux moutons...¹⁰ ».

Marx était également témoin du développement de l'élevage hors sol, notamment du système Bakewell qui permet de « garder constamment les bêtes à cornes à l'étable¹¹ ». Ce système – qui influença notamment la théorie de la sélection naturelle Darwin – consistait à enfermer les animaux et à séparer les mâles des femelles pour sélectionner des reproducteurs aux caractéristiques désirées. Cette sélection artificielle fondée sur la consanguinité a permis de développer des lignées génétiques qui pouvaient être engraisées plus rapidement : « Bakewell [...] réduisait par une sélection attentive le squelette des moutons au minimum nécessaire à leur existence [...]. Presque tout leur poids était en viande nette.¹² ».

C'est Descartes, dit Marx, qui « avec sa définition des animaux comme simples machines, voit les choses avec les yeux de période manufacturière, par opposition au Moyen Âge, où l'animal passait pour l'auxiliaire de l'homme¹³ ». Cette révolution agricole – fondée sur l'expropriation des paysans et des animaux domestiqués – a eu pour effet « de transformer la terre en article de commerce pur et simple¹⁴ » et de transformer les paysans en ouvriers salariés.

⁹ Marx, K. (1993), *Le capital*, p. 822.

¹⁰ *Ibid.*, p. 823-825, note 220.

¹¹ Marx, K. (1900), *Le capital*, livre II, p. 258.

¹² *Ibid.*, p. 251.

¹³ Marx, K. (1993), *Le capital*, livre I, p. 438, note 111.

¹⁴ *Ibid.*, p. 815.

Le travail salarié : une forme de travail forcé et aliénant

L'arrivée massive dans les villes d'une main d'œuvre de paysans dépossédés de leurs terres et de leurs moyens de subsistance permit le développement du capitalisme industriel. Le travail salarié est souvent présenté comme une forme de *travail libre* parce que c'est l'ouvrier lui-même qui vend sa force de travail, tandis que « l'esclave ne vendait pas plus sa force de travail au possesseur d'esclaves que le bœuf ne vend le produit de son travail au paysan¹⁵ ». À la différence des esclaves et des animaux domestiques qui sont eux-mêmes des marchandises que leur propriétaire peut revendre à un autre propriétaire, le travailleur salarié vend lui-même sa force de travail, il a la liberté de quitter son emploi pour travailler ailleurs.

Marx soutenait qu'en réalité le travail salarié était un *travail forcé* parce que les prolétaires doivent se vendre, jour après jour, à un employeur pour assurer leurs moyens de subsistance. La liberté du travailleur salarié est bien relative parce celui qui ne possède rien d'autre que sa force de travail « ne peut quitter la classe tout entière des acheteurs, c'est-à-dire la classe capitaliste, sans renoncer à l'existence. Il n'appartient pas à tel ou tel employeur, mais à la classe capitaliste [...]»¹⁶ ».

Dans le capitalisme, si chacun peut en principe accéder à la classe possédante, rares sont ceux qui y parviennent : « [...]l'existence d'une classe ne possédant rien que sa capacité de travail est une condition première du capital¹⁷ ». Le capitalisme a aboli les anciennes classes sociales fondées sur la noblesse et rendu possible une certaine mobilité sociale inconnue à l'époque féodale, mais il n'a pas aboli les antagonismes de classes : il les a simplifiés. L'accumulation du capital en un petit nombre de mains (« résultat nécessaire de la concurrence¹⁸ » selon Marx) a fait disparaître les distinctions sociales

¹⁵ Marx, K. (1966), *Travail salarié et capital*, p. 20.

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ *Ibid.*, p. 28.

¹⁸ Marx, K. (1972), *Manuscrits de 1844*, p. 55. L'histoire semble lui avoir donné raison : les inégalités socio-économiques grandissantes sont un des traits distinctifs du capitalisme néolibéral. En 2014, les 85 individus les plus riches du monde avaient autant d'avoirs combinés que 50% de la population la plus pauvre (3,5 milliards de personnes). Selon un rapport d'Oxfam de

antérieures de sorte que la société se divise de plus en plus en deux classes : la bourgeoisie et le prolétariat ou, autrement dit, les propriétaires et les ouvriers non propriétaires.

Marx était déjà à son époque témoin des inégalités sociales inhérentes au capitalisme et de la concentration inévitable des richesses dans les mains d'une minorité. D'une part, la concurrence entre les ouvriers sur le marché du travail assurait que les salaires resteraient minimaux, de sorte que « l'ouvrier moderne [...] loin de s'élever avec le progrès de l'industrie, descend toujours plus bas¹⁹ ». D'autre part, la concurrence entre les capitalistes eux-mêmes faisait en sorte que la petite bourgeoisie venait éventuellement grossir les rangs de « l'armée de réserve industrielle²⁰ » ou de ce qu'on appelle aujourd'hui les ressources humaines : « petits industriels, marchands et rentiers, artisans et paysans, tout l'échelon inférieur des classes moyennes de jadis, tombent dans le prolétariat²¹ ».

Le travail salarié est également une forme de travail forcé dans la mesure où la plupart ne travaillent pas pour le plaisir et l'accomplissement, mais pour survivre, se loger et se nourrir. Il s'agit de fournir les moyens de subsistance à l'ouvrier et à sa famille « pour que la race des ouvriers ne s'éteigne pas²² ». Cette « vie ramenée à sa plus simple expression²³ » est présentée par Marx comme une forme de déshumanisation ou d'animalisation des humains, laissant par là entendre que « la production capitaliste dérobe les humains de quelque chose qui leur est dû en tant qu'êtres humains²⁴ ».

En effet, le salariat n'est pas simplement, pour Marx, un travail forcé, mais aussi un *travail aliénant*, notamment en raison de la division du travail qui impose des tâches simples et répétitives :

janvier 2015, 1 % des plus riches posséderont plus de la moitié des richesses planétaires en 2016.

¹⁹ Marx, K. et Engels, F. (1966), *Manifeste du parti communiste*, p. 17.

²⁰ Marx, K. (1993), *Le Capital*, livre I, p. 538.

²¹ Marx, K. et Engels, F. (1966), *Manifeste du parti communiste*, p. 16.

²² Marx, K. (1972), *Manuscrits de 1844*, p. 13.

²³ Marx, K. et Engels, F. (1966), *Manifeste du parti communiste*, p. 18.

²⁴ Wilde, L. (2000), « "The creatures, too, must become free": Marx and the Animal/Human Distinction », p. 42.

[l]’ouvrier qui, douze heures durant, tisse, file, perce, tourne, bâtit, manie la pelle, taille la pierre, la transporte, etc., regarde-t-il ces douze heures de tissage, de filage, de perçage, de travail au tour ou de maçonnerie, de maniement de la pelle ou de taille de la pierre comme une manifestation de sa vie, comme sa vie ? Bien au contraire. La vie commence pour lui où cesse l’activité, à table, à l’auberge, au lit. Par contre, les douze heures de travail n’ont nullement pour lui le sens de tisser, de filer, de percer, etc., mais celui de *gagner* ce qui lui permet d’aller à table, à l’auberge, au lit²⁵.

L’aliénation du travailleur consiste dans le fait que le produit de son activité n’est pas le but de son activité. Le travail est alors moins une partie de sa vie qu’un sacrifice de sa vie et l’ouvrier ne se sent libre « que dans ses fonctions animales : manger, boire, procréer²⁶ ».

L’aliénation des animaux : critique de l’anthropocentrisme de Marx

Marx reconnaît que se nourrir et se reproduire sont aussi « des fonctions authentiquement humaines », mais soutient que lorsqu’elles sont le but exclusif de la vie, elles sont animales²⁷. Cette thèse de Marx a fait l’objet de nombreuses critiques.

On comprend qu’une vie humaine épanouie ne puisse être exclusivement centrée sur la satisfaction des besoins vitaux, comme le fait de se nourrir et de se reproduire. En revanche, l’idée selon laquelle les humains sont alors réduits à la condition de « simples animaux » trahit une conception réductrice de la vie des autres animaux. Cela présuppose en effet que leur vie est entièrement orientée vers la survie et la reproduction.

Or, comme le soutient Aristote dans son traité *De l’âme*, ces fonctions ne caractérisent pas la vie animale en tant que telle, mais l’âme végétative commune à tout être vivant. Ce qui est propre aux animaux ce n’est pas d’être en vie, de se nourrir et de se reproduire –

²⁵ Marx, K. (1891), *Travail salarié et capital*, p. 20.

²⁶ Marx, K. (1972), *Manuscrits de 1844*, p. 59.

²⁷ *Ibid.*

ce sont là des fonctions vitales que les animaux partagent avec les plantes – mais de percevoir, de se mouvoir, de ressentir, d’agir, de se rappeler et d’apprendre, de communiquer avec les autres et de développer des relations interpersonnelles et des liens affectifs.

Puisque nous devons également distinguer chez les animaux entre la simple survie et l’épanouissement, c’est-à-dire entre la satisfaction de ce que Marx appelle les « besoins physiques » et la possibilité de développer leurs capacités propres, il s’ensuit que les animaux non-humains ne coïncident pas avec leurs « activités vitales » contrairement à ce que soutient Marx et peuvent donc également être aliénés.

Reprenant les formes d’aliénation identifiées par Marx, Noske soutient que les animaux qui vivent enfermés dans nos élevages et nos laboratoires sont également aliénés en plusieurs sens : ils sont (1) aliénés du produits de leur travail, (2) aliénés de leurs activités productives et reproductives, (3) aliénés de leur essence et (4) aliénés de leurs relations métaboliques avec la nature²⁸.

Les animaux domestiqués sont aliénés de leurs activités productives et reproductives au sens où ils sont dépossédés de leurs corps, du fruit de leur travail, séparés de leurs enfants et privés de leur lait maternel, leurs œufs, etc. Les animaux qui « ressentent [...] le besoin de la chasse, du mouvement, de la société, etc.²⁹ » peuvent également être aliénés de ce que Marx appelle leur être générique, c’est-à-dire de leur essence ou genre propre. Par exemple, il appartient à l’essence des oiseaux de voler et à la nature des mammifères sociaux de vivre en communautés. Confinés dans des conditions d’isolement ou de surpopulation, les oiseaux et mammifères d’élevage sont privés de la possibilité d’exprimer leurs comportements naturels, de se mouvoir librement, d’explorer leur environnement et de développer des liens affectifs et des relations sociales. Ils sont donc aliénés de leurs relations avec la nature et de leur vie sociale.

Littéralement réduits à leurs fonctions vitales (nutrition, croissance et reproduction) et privés de leurs possibilités les plus propres, les animaux domestiqués ne sont pas simplement exploités, réduits à des

²⁸ Noske, B. (1997), *Beyond Boundaries: Humans and Animals*, p. 18-20.

²⁹ Marx, K. (1972), *Manuscripts de 1844*, p. 93.

marchandises et tués dès qu'ils sont suffisamment engraisés ou plus assez productifs, mais leur vie n'a plus rien d'une vie proprement animale.

Les animaux domestiqués comme prolétaires ? Le travail chez les humains et les autres animaux

On objectera que les animaux ne travaillent pas au sens strict et ne peuvent donc pas être aliénés du fruit de leur travail. Or, si le travail consiste à « mettre en mouvement les forces naturelles de sa personne physique, ses bras et ses jambes, sa tête et ses mains pour s'approprier la matière naturelle sous une forme utile à sa vie³⁰ », il va de soi que les animaux aussi travaillent. Marx le reconnaît, mais soutient qu'ils ne produisent que « sous l'empire du besoin physique immédiat » et seulement ce dont ils ont besoin pour eux-mêmes et leurs enfants³¹.

Pourtant, il n'ignorait pas que les animaux de travail utilisés dans les manufactures, les champs et le transport ne travaillaient pas pour satisfaire leurs besoins fondamentaux, mais pour la satisfaction des besoins des êtres humains auxquels ils sont soumis. Qu'ils aient été contraints de travailler par la force plutôt que par le salariat ne change pas fondamentalement la situation, à moins de vouloir nier que les esclaves travaillent. Marx parle d'ailleurs lui-même des « animaux de travail » et souligne fréquemment dans *Le capital* le sort commun des humains et des animaux pris dans le mode de production capitaliste.

Une des raisons de la réticence à reconnaître les animaux domestiqués comme faisant partie du prolétariat vient du fait qu'ils sont privés du *potentiel révolutionnaire* généralement reconnu à la classe ouvrière³². Or, que les animaux domestiqués ne puissent s'organiser collectivement pour faire la révolution ne signifie pas qu'ils ne résistent pas à leur oppression : « [d]e toutes les grandes forces motrices issues de la période manufacturière, la force du cheval était la plus mauvaise, en partie parce qu'un cheval n'en fait qu'à sa tête

³⁰ Marx, K. (1993), *Le capital*, livre I, p. 199.

³¹ Marx, K. (1972), *Manuscrits de 1844*, p. 61-62.

³² Torres, B. (2007), *Making a Killing*, p. 38-39.

[...]»³³. C'est précisément cette insubordination ou cette résistance des animaux qui rendait leur emploi difficile et qui a motivé leur remplacement par des machines.

Même s'il reconnaît que les animaux aussi travaillent, Marx soutient que ce qui distingue le travail des êtres humains est la capacité de produire en fonction d'un plan mental. Les animaux ne produiraient qu'instinctivement sans se représenter le but de leur activité, tandis que « le résultat auquel aboutit le procès du travail était déjà au commencement dans l'imagination du travailleur³⁴ ». Le développement des recherches scientifiques en éthologie nous impose de relativiser ce dualisme entre travail instinctif et travail conscient³⁵, même s'il faut bien reconnaître que la capacité de produire des outils et des technologies caractérise assez distinctement les humains.

Le capitalisme et la crise écologique chez Marx

Si la production technologique existe déjà « en germe chez certaines espèces animales³⁶ », elle a atteint chez les êtres humains des niveaux de développement tels que les géologues évoquent aujourd'hui une nouvelle ère géologique marquée par les impacts des humains sur la planète, les sols, le climat, les forêts, les océans et l'extinction massive des autres espèces animales : l'Anthropocène³⁷.

³³ Marx, K. (1993), *Le capital*, livre I, p. 422 : « [I]e cheval a été abondamment utilisé aux débuts de la grande industrie comme en témoigne [...] le simple fait qu'on exprime la force mécanique en cheval-vapeur, expression encore en vigueur aujourd'hui ». Sur la résistance des animaux prolétaires, voir Hribal (2003) et (2010).

³⁴ *Ibid.*, p. 200.

³⁵ Voir, par exemple, Gould, J. R. et C. G. Gould (2007), *Animal Architects: Building and the Evolution of Intelligence*.

³⁶ Marx, K. (1993), *Le capital*, livre I, p. 202.

³⁷ L'Anthropocène est un concept développé par Paul Crutzen et Eugene Stoermer pour désigner l'époque géologique suivant l'Holocène. Certains auteurs marxistes, notamment Jason W. Moore (2015), suggèrent de parler plutôt de « Capitalocène » pour insister sur le fait que ce ne sont pas toutes les formes de civilisation humaine qui ont eu un impact au niveau géologique, mais particulièrement les sociétés capitalistes.

Les effets négatifs de la production capitaliste sur la nature se faisaient déjà sentir à l'époque de Marx qui déplore à de nombreuses reprises l'appauvrissement des sols, la pollution de l'air et des rivières³⁸ :

[a]vec la prépondérance toujours croissante de la population urbaine qu'elle entasse dans de grands centres, la production capitaliste amasse d'un côté la force motrice historique de la société et perturbe d'un autre côté le métabolisme entre l'homme et la terre, c'est-à-dire le retour au sol des composantes de celui-ci usées par l'homme sous forme de nourriture et de vêtements, donc l'éternelle condition naturelle d'une fertilité durable du sol. [...] Tout progrès de l'agriculture capitaliste est non seulement un progrès dans l'art de piller le travailleur, mais aussi dans l'art de piller le sol ; tout progrès dans l'accroissement de sa fertilité pour un laps de temps donné est en même temps un progrès de la ruine des sources durables de cette fertilité. Plus un pays, comme par exemple les États-Unis d'Amérique, part de la grande industrie comme arrière-plan de son développement et plus ce processus de destruction est rapide. Si bien que la production capitaliste ne développe la technique [...] qu'en ruinant dans le même temps les sources vives de toute richesse : la terre et le travailleur³⁹.

³⁸ Marx déplore notamment l'abondance de déchets et résidus industriels, mais également l'abandon de la récupération des matériaux usagés et la mauvaise gestion des excréments humains : « [à] Londres, on n'a trouvé rien de mieux à faire de l'engrais provenant de 4 millions et demi d'hommes que de s'en servir pour empester, à frais énormes, la Tamise ». Marx, K. (1976), *Le capital*, livre III, p. 111.

³⁹ Marx, K. (1993), *Le Capital*, livre I, p. 566-567. Marx déplore notamment l'abondance de déchets et résidus industriels, mais également l'abandon de la récupération des matériaux usagés et la mauvaise gestion des excréments humains : « [à] Londres, on n'a trouvé rien de mieux à faire de l'engrais provenant de 4 millions et demi d'hommes que de s'en servir pour empester, à frais énormes, la Tamise ». *Ibid.*, p. 111.

Certains marxistes comme Foster s'appuient sur ces passages où Marx identifie le métabolisme entre l'être humain et la nature comme « condition naturelle éternelle de la vie des hommes » pour parler d'un *Marx écologiste*⁴⁰.

Alors qu'on attribue généralement à Marx une conception prométhéenne de l'être humain et une vision productiviste du développement, Foster soutient que cela est le fruit d'une lecture biaisée. Marx dénonce clairement la marchandisation de la terre et la rupture du « rapport métabolique » entre les humains et la nature qui met en péril la survie de l'humanité. Pour Marx, le capitalisme n'est pas simplement un système *injuste* (exploitation des travailleurs, concentration des richesses, injustices économiques, vol de la propriété communale, etc.), *instable* (crises financières récurrentes), mais également *insoutenable* puisqu'il épuise les sols, pollue les cours d'eau et met en danger les relations avec la nature dont dépend l'existence des êtres humains.

Marx considérait le capitalisme comme une étape nécessaire du développement des sociétés humaines, mais une étape transitoire devant être remplacée par une nouvelle forme d'organisation sociale permettant non seulement le développement d'une société libre et juste, mais également plus respectueuse de la nature. Il ne s'agit cependant pas, chez Marx, d'une affirmation de la valeur intrinsèque de la nature et de ses habitants non humains, mais d'un respect hautement intéressé puisque la survie des futures générations humaines en dépend :

[d]u point de vue d'une organisation économique supérieure de la société, le droit de propriété de certains individus sur des parties du globe paraîtra tout aussi absurde que le droit de propriété d'un individu sur son prochain. Une société entière, une nation et même toutes les sociétés contemporaines réunies ne sont pas propriétaires de la terre. Elles n'en sont que les possesseurs, elles n'en ont que la jouissance et doivent la

⁴⁰ Foster, J. B. (2000), *Marx's Ecology: Materialism and Nature*.

léguer aux générations futures après l'avoir améliorée en *boni patres familias*⁴¹.

Marx anticipe ici le concept de « durabilité (*sustainability*) » mis de l'avant dans le rapport Brundtland en 1987 : « [L]e développement durable est un mode de développement qui répond aux besoins des générations du présent sans compromettre la capacité des générations futures à répondre aux leurs ». Marx semble cependant aller encore plus loin : il ne s'agit pas seulement de *ne pas nuire* aux générations futures, mais d'*améliorer leur sort*.

De nos jours, de plus en plus de gens soutiennent que la notion de « développement durable » est contradictoire et qu'il faut plutôt entamer un processus de décroissance. Marx serait probablement d'accord puisqu'il identifiait l'impératif de la croissance économique comme un des principaux maux du capitalisme. Les sociétés industrielles sont, en effet, frappées d'un mal qu'aucune autre société n'avait connu : « [u]ne épidémie qui, à toute autre époque, eût semblé une absurdité, s'abat sur la société – l'épidémie de la surproduction. [...] La société a trop de civilisation, trop de moyens de subsistance, trop d'industrie, trop de commerce⁴² ».

Cette conception cadre difficilement avec l'image officielle du Marx « productiviste », défenseur d'une complète domination de l'être humain sur la planète. Au contraire, il considérerait la propriété foncière, c'est-à-dire la propriété privée de la terre, aussi absurde que l'esclavage non seulement parce qu'elle empêche une partie des gens « d'élire domicile sur la terre », mais parce qu'elle donne « le droit pour le propriétaire d'exploiter le globe, les entrailles de la terre, l'air, partant ce qui conditionne la conservation et le développement de la vie⁴³ ».

À celles et ceux qui croient aux promesses d'un capitalisme vert et à visage humain, Marx répondrait que, laissé à lui-même, jamais le capitalisme n'internalisera les coûts sociaux et environnementaux de sa production – tant qu'ils ne grugent pas les profits. Le problème ne vient pas de la méchanceté des capitalistes, mais plutôt du fonctionnement d'un système contre lequel ils sont impuissants :

⁴¹ Marx, K. (1976), *Le capital*, livre III, p. 705.

⁴² Marx, K. et Engels, F. (1966), *Manifeste du parti communiste*, p. 15.

⁴³ Marx, K. (1976), *Le capital*, livre III, p. 703.

dans l'ensemble, cela ne dépend pas non plus de la bonne ou de la mauvaise volonté de chaque capitaliste pris individuellement. La libre concurrence impose à chaque capitaliste les lois immanentes de la production capitaliste comme des lois qui le contraignent de l'extérieur⁴⁴.

Les protections sociales et environnementales les plus fondamentales ont été conquises de haute lutte contre le capitalisme, comme les lois sur la longueur des journées de travail, les réglementations sur les déchets industriels ou les produits chimiques. Ces lois sont non seulement très inefficaces, mais il suffit de vagues de déréglementation – comme celles qui ont marqué le néolibéralisme depuis les années 80 – pour les abroger.

Pour Marx, les réformes du système ne suffiront pas à masquer que le capitalisme – la propriété privée de la terre, des moyens de productions et du fruit du travail d'autrui – n'est pas seulement incompatible avec la justice sociale, mais également avec la préservation de l'environnement et la survie de l'humanité. Cette forme d'organisation sociale ne peut durer non seulement en raison de limites morales, mais aussi de limites physiques, c'est-à-dire de limites naturelles⁴⁵.

Pour une solidarité plus globale

La prise de conscience grandissante des limites écologiques amène aujourd'hui de plus en plus de gens à soutenir avec Marx qu'il ne s'agit pas simplement de réformer le système de production capitaliste, mais de l'abolir.

Les écosocialistes, par exemple, soutiennent que la gestion durable des ressources naturelles passe par une appropriation collective des terres et des moyens de production. Il ne suffit pas d'abolir la propriété privée des moyens de production qui permettent l'exploitation des individus et l'accaparement du fruit de leur travail, mais d'abolir le statut de propriété *privée* de la terre pour en faire une propriété *collective*.

⁴⁴ Marx, K. (1993), *Le Capital*, livre I, p. 301-302.

⁴⁵ « Physique » vient du grec « phusis » qui signifie « nature ».

Certains vont encore plus loin et soutiennent que nous devons abolir non seulement le statut de *propriété privée* de la terre et des animaux qui y habitent, mais leur statut de *propriété tout court*. En effet, les perspectives écosocialistes restent anthropocentristes puisque si les animaux ne sont plus la propriété privée d'une élite, ils sont encore des *propriétés collectives* que nous pouvons utiliser, enfermer, mutiler et tuer comme bon nous semble. Nos sociétés seraient donc encore composées d'une classe oppressive possédant et exploitant une classe opprimée, une classe d'individus dépossédés qui survivent à peine en échange de leur travail, de leurs enfants, de leurs corps, de leurs muscles et de leurs produits corporels (lait maternel, œufs, peaux, fourrures, etc.). Il ne suffirait pas d'habiter la terre en gestionnaires éclairés et en « bon père de famille », comme le suggère Marx, mais de reconnaître que les individus des autres espèces et les communautés animales qui partagent la planète avec nous ont également droit à la liberté et l'auto-détermination.

Ces luttes antispécistes et écologistes vont assurément plus loin que Marx, mais sa pensée se révèle néanmoins un allié insoupçonné pour celles et ceux qui visent à développer une solidarité plus globale, non pas seulement avec les prolétaires de tous les pays, mais également avec les générations futures et les autres habitants de la planète.

Bibliographie

- Benton, T. (1988), « « Humanism = Speciesism? Marx on Humans and Animals » », *Radical Philosophy*, vol. 50, 4-18.
- Crutzen, P. J. et E. F. Stoermer (2000), « « The “Anthropocene” » », *Global Change Newsletter*, vol 41, 17-18.
- Foster, J. B. (2000), *Marx's Ecology: Materialism and Nature*, New York, Monthly Review Press, 200 p.
- Hribal, J. (2003), « « Animals are part of the working class » », *Labor History*, vol. 44, n° 4, 37-53.
- Hribal, J. (2010), *Fear of the Animal Planet: The Hidden History of Animal Resistance*, Oakland, AK Press, 162 p.
- Gould, J. R. et C. G. Gould (2007), *Animal Architects: Building and the Evolution of Intelligence*, New York, Basic Books, 324 p.

- Marx, K. (1993), *Le capital*, Livre I, trad. E. Balibar et al., Paris, Les Éditions sociales, 940 p.
- Marx, K. (1900), *Le capital*, Livre II, trad. E. Cognio et al., Paris, Les Éditions sociales, 524 p.
- Marx, K. (1976), *Le capital*, livre III, trad. C. Cohen-Solal et G. Badia, Paris, Les Éditions sociales, 872 p.
- Marx, K et Engels, F. (1966), *Manifeste du parti communiste*, trad. L. Lafargue, édition numérique : www.marxists.org/francais/marx/works/1847/00/kmfe1847000.htm
- Marx, K. (1972), *Manuscrits de 1844*, trad. E. Bottigelli, Chicoutimi, Les Classiques des sciences sociales, 139 p. DOI : [10.1522/cla.mak.man1](https://doi.org/10.1522/cla.mak.man1)
- Marx, K. (1966), *Travail salarié et capital*, Chicoutimi, Les Classiques des sciences sociales, 70 p. DOI : [10.1522/cla.mak.tra](https://doi.org/10.1522/cla.mak.tra)
- Moore, J. W. (2015), *Capitalism in the Web of Life: Ecology and the Accumulation of Capital*, Londres et New York, Verso, 336 p.
- Noske, B. (1997), *Beyond Boundaries: Humans and Animals*, Buffalo, Black Rose Books.
- Rapport Brundtland (1987), « Notre avenir à tous (*Our Common Future*) », *Rapport de la Commission mondiale sur l'environnement et le développement de l'ONU*.
- Torres, B. (2007), *Making A Killing : The Political Economy of Animal Rights*, Oakland, AK Press, 185 p.
- Wilde, L. (2000), « “The creatures, too, must become free”: Marx and the Animal/Human Distinction » , *Capital & Class*, vol. 72, n° 3, 37-53.

Extraits du *Manifeste du parti communiste* et de *Travail salarié et capital*

Extraits du *Manifeste du parti communiste* – Karl Marx et Friedrich Engels (1848)

L'histoire de toute société jusqu'à nos jours n'a été que l'histoire de luttes de classes. Homme libre et esclave, patricien et plébéien, baron et serf, maître de jurande et compagnon, en un mot oppresseurs et opprimés, en opposition constante, ont mené une guerre ininterrompue, tantôt ouverte, tantôt dissimulée, une guerre qui finissait toujours soit par une transformation révolutionnaire de la société tout entière, soit par la destruction des deux classes en lutte.

Dans les premières époques historiques, nous constatons presque partout une organisation complète de la société en classes distinctes, une échelle graduée de conditions sociales. Dans la Rome antique, nous trouvons des patriciens, des chevaliers, des plébéiens, des esclaves ; au Moyen Âge, des seigneurs, des vassaux, des maîtres de corporation, des compagnons, des serfs et, de plus, dans chacune de ces classes, une hiérarchie particulière. La société bourgeoise moderne, élevée sur les ruines de la société féodale, n'a pas aboli les antagonismes de classes. Elle n'a fait que substituer de nouvelles classes, de nouvelles conditions d'oppression, de nouvelles formes de lutte à celles d'autrefois.

Cependant, le caractère distinctif de notre époque, de l'époque de la bourgeoisie, est d'avoir simplifié les antagonismes de classes. La société se divise de plus en deux vastes camps ennemis, en deux grandes classes diamétralement opposées : la bourgeoisie et le prolétariat. [...]

Le gouvernement moderne n'est qu'un comité qui gère les affaires communes de la classe bourgeoise tout entière. La bourgeoisie a joué dans l'histoire un rôle éminemment révolutionnaire. Partout où elle a

conquis le pouvoir, elle a foulé aux pieds les relations féodales, patriarcales et idylliques. Tous les liens complexes et variés qui unissent l'homme féodal à ses « supérieurs naturels », elle les a brisés sans pitié pour ne laisser subsister d'autre lien, entre l'homme et l'homme, que le froid intérêt, les dures exigences du « paiement au comptant ». Elle a noyé les frissons sacrés de l'extase religieuse, de l'enthousiasme chevaleresque, de la sentimentalité petite-bourgeoise dans les eaux glacées du calcul égoïste. [...] En un mot, à la place de l'exploitation que masquaient les illusions religieuses et politiques, elle a mis une exploitation ouverte, éhontée, directe, brutale. [...]

Poussée par le besoin de débouchés toujours nouveaux, la bourgeoisie envahit le globe entier. Il lui faut s'implanter partout, exploiter partout, établir partout des relations. Par l'exploitation du marché mondial, la bourgeoisie donne un caractère cosmopolite à la production et à la consommation de tous les pays. Au grand désespoir des réactionnaires, elle a enlevé à l'industrie sa base nationale. Les vieilles industries nationales ont été détruites et le sont encore chaque jour. Elles sont supplantées par de nouvelles industries, dont l'adoption devient une question de vie ou de mort pour toutes les nations civilisées, industries qui n'emploient plus des matières premières indigènes, mais des matières premières venues des régions les plus lointaines, et dont les produits se consomment non seulement dans le pays même, mais dans toutes les parties du globe. À la place des anciens besoins, satisfaits par les produits nationaux, naissent des besoins nouveaux, réclamant pour leur satisfaction les produits des contrées et des climats les plus lointains. À la place de l'ancien isolement des provinces et des nations se suffisant à elles-mêmes, se développent des relations universelles, une interdépendance universelle des nations. [...]

Par le rapide perfectionnement des instruments de production et l'amélioration infinie des moyens de communication, la bourgeoisie entraîne dans le courant de la civilisation jusqu'aux nations les plus barbares. Le bon marché de ses produits est la grosse artillerie qui bat en brèche toutes les murailles de Chine et contraint à la capitulation les barbares les plus opiniâtement hostiles aux étrangers. Sous peine de mort, elle force toutes les nations à adopter le mode bourgeois de production ; elle les force à introduire chez elle la prétendue

civilisation, c'est-à-dire à devenir bourgeoises. En un mot, elle se façonne un monde à son image.

La bourgeoisie a soumis la campagne à la ville. Elle a créé d'énormes cités ; elle a prodigieusement augmenté la population des villes par rapport à celles des campagnes, et par là, elle a arraché une grande partie de la population à l'abrutissement de la vie des champs. De même qu'elle a soumis la campagne à la ville, les pays barbares ou demi-barbares aux pays civilisés, elle a subordonné les peuples de paysans aux peuples de bourgeois, l'Orient à l'Occident. [...]

Elle a aggloméré la population, centralisé les moyens de production et concentré la propriété dans un petit nombre de mains. La conséquence totale de ces changements a été la centralisation politique. Des provinces indépendantes, tout juste fédérées entre elles, ayant des intérêts, des lois, des gouvernements, des tarifs douaniers différents, ont été réunies en une seule nation, avec un seul gouvernement, une seule loi, un seul intérêt national de classe, derrière un seul cordon douanier.

La bourgeoisie, au cours de sa domination de classe à peine séculaire, a créé des forces productives plus nombreuses ; et plus colossales que l'avaient fait toutes les générations passées prises ensemble. La domestication des forces de la nature, les machines, l'application de la chimie à l'industrie et à l'agriculture, la navigation à vapeur, les chemins de fer, les télégraphes électriques, le défrichement de continents entiers, la régularisation des fleuves, des populations entières jaillies du sol – quel siècle antérieur aurait soupçonné que de pareilles forces productives dorment au sein du travail social ? [...]

Les conditions bourgeoises de production et d'échange, le régime bourgeois de la propriété, la société bourgeoise moderne, qui a fait surgir de si puissants moyens de production et d'échange, ressemblent au magicien qui ne sait plus dominer les puissances infernales qu'il a évoquées. [...] Il suffit de mentionner les crises commerciales qui, par leur retour périodique, menacent de plus en plus l'existence de la société bourgeoise. Chaque crise détruit régulièrement non seulement une masse de produits déjà créés, mais encore une grande partie des forces productives déjà existantes elles-mêmes. Une épidémie qui, à toute autre époque, eût semblé une absurdité, s'abat sur la société – l'épidémie de la surproduction. La

société se trouve subitement ramenée à un état de barbarie momentanée ; on dirait qu'une famine, une guerre d'extermination lui ont coupé tous ses moyens de subsistance ; l'industrie et le commerce semblent anéantis. Et pourquoi ? Parce que la société a trop de civilisation, trop de moyens de subsistance, trop d'industrie, trop de commerce. [...]

Mais la bourgeoisie n'a pas seulement forgé les armes qui la mettront à mort ; elle a produit aussi les hommes qui manieront ces armes, les ouvriers modernes, les prolétaires.

À mesure que grandit la bourgeoisie, c'est-à-dire le capital, se développe aussi le prolétariat, la classe des ouvriers modernes qui ne vivent qu'à la condition de trouver du travail et qui n'en trouvent que si leur travail accroît le capital. Ces ouvriers, contraints de se vendre au jour le jour, sont une marchandise, un article de commerce comme un autre ; ils sont exposés, par conséquent, à toutes les vicissitudes de la concurrence, à toutes les fluctuations du marché.

Le développement du machinisme et la division du travail, en faisant perdre au travail de l'ouvrier tout caractère d'autonomie, lui ont fait perdre tout attrait. Le producteur devient un simple accessoire de la machine, on n'exige de lui que l'opération la plus simple, la plus monotone, la plus vite apprise. Par conséquent, ce que coûte l'ouvrier se réduit, à peu de chose près, au coût de ce qu'il lui faut pour s'entretenir et perpétuer sa descendance. [...]

L'industrie moderne a fait du petit atelier du maître artisan patriarcal la grande fabrique du capitalisme industriel. Des masses d'ouvriers, entassés dans la fabrique, sont organisés militairement. Simples soldats de l'industrie, ils sont placés sous la surveillance d'une hiérarchie complète de sous-officiers et d'officiers. Ils ne sont pas seulement les esclaves de la classe bourgeoise, de l'État bourgeois, mais encore, chaque jour, à chaque heure, les esclaves de la machine, du contremaître et surtout du bourgeois fabricant lui-même. Plus ce despotisme proclame ouvertement le profit comme son but unique, plus il devient mesquin, odieux, exaspérant.

Moins le travail exige d'habileté et de force, c'est-à-dire plus l'industrie moderne progresse, et plus le travail des hommes est supplanté par celui des femmes et des enfants. Les distinctions d'âge et de sexe n'ont plus d'importance sociale pour la classe ouvrière. Il

n'y a plus que des instruments de travail, dont le coût varie suivant l'âge et le sexe. [...]

Petits industriels, marchands et rentiers, artisans et paysans, tout l'échelon inférieur des classes moyennes de jadis, tombent dans le prolétariat ; d'une part, parce que leurs faibles capitaux ne leur permettant pas d'employer les procédés de la grande industrie, ils succombent dans leur concurrence avec les grands capitalistes ; d'autre part, parce que leur habileté technique est dépréciée par les méthodes nouvelles de production. De sorte que le prolétariat se recrute dans toutes les classes de la population. [...]

Par suite de la concurrence croissante des bourgeois entre eux et des crises commerciales qui en résultent, les salaires deviennent de plus en plus instables ; le perfectionnement constant et toujours plus rapide de la machine rend la condition de l'ouvrier de plus en plus précaire ; les collisions individuelles entre l'ouvrier et le bourgeois prennent de plus en plus le caractère de collisions entre deux classes. Les ouvriers commencent par former des coalitions contre les bourgeois pour la défense de leurs salaires. Ils vont jusqu'à constituer des associations permanentes pour être prêts en vue de rébellions éventuelles. Ça et là, la lutte éclate en émeute.

Parfois, les ouvriers triomphent ; mais c'est un triomphe éphémère. Le résultat véritable de leurs luttes est moins le succès immédiat que l'union grandissante des travailleurs. Cette union est facilitée par l'accroissement des moyens de communication qui sont créés par une grande industrie et qui permettent aux ouvriers de localités différentes de prendre contact. [...]

Tous les mouvements historiques ont été, jusqu'ici, accomplis par des minorités ou au profit des minorités. Le mouvement prolétarien est le mouvement spontané de l'immense majorité au profit de l'immense majorité. Le prolétariat, couche inférieure de la société actuelle, ne peut se soulever, se redresser, sans faire sauter toute la superstructure des couches qui constituent la société officielle.

Toutes les sociétés antérieures, nous l'avons vu, ont reposé sur l'antagonisme de classes oppressives et de classes opprimées. Mais, pour opprimer une classe, il faut pouvoir lui garantir des conditions d'existence qui lui permettent, au moins, de vivre dans la servitude. Le serf, en plein servage, est parvenu à devenir membre d'une

commune, de même que le petit-bourgeois s'est élevé au rang de bourgeois, sous le joug de l'absolutisme féodal. L'ouvrier moderne au contraire, loin de s'élever avec le progrès de l'industrie, descend toujours plus bas, au-dessous même des conditions de vie de sa propre classe. Le travailleur devient un pauvre, et le paupérisme s'accroît plus rapidement encore que la population et la richesse. Il est donc manifeste que la bourgeoisie est incapable de remplir plus longtemps son rôle de classe dirigeante et d'imposer à la société, comme loi régulatrice, les conditions d'existence de sa classe. Elle ne peut plus régner, parce qu'elle est incapable d'assurer l'existence de son esclave dans le cadre de son esclavage, parce qu'elle est obligée de le laisser déchoir au point de devoir le nourrir au lieu de se faire nourrir par lui. La société ne peut plus vivre sous sa domination, ce qui revient à dire que l'existence de la bourgeoisie n'est plus compatible avec celle de la société.

L'existence et la domination de la classe bourgeoise ont pour condition essentielle l'accumulation de la richesse aux mains des particuliers, la formation et l'accroissement du Capital ; la condition d'existence du capital, c'est le salariat. Le salariat repose exclusivement sur la concurrence des ouvriers entre eux. Le progrès de l'industrie, dont la bourgeoisie est l'agent sans volonté propre et sans résistance, substitue à l'isolement des ouvriers résultant de leur concurrence, leur union révolutionnaire par l'association. Ainsi, le développement de la grande industrie sape, sous les pieds de la bourgeoisie, le terrain même sur lequel elle a établi son système de production et d'appropriation. Avant tout, la bourgeoisie produit ses propres fossoyeurs. Sa chute et la victoire du prolétariat sont également inévitables.

La Révolution française, par exemple, a aboli la propriété féodale au profit de la propriété bourgeoise. Ce qui caractérise le communisme, ce n'est pas l'abolition de la propriété en général, mais l'abolition de la propriété bourgeoise.

Or, la propriété privée d'aujourd'hui, la propriété bourgeoise, est la dernière et la plus parfaite expression du mode production et d'appropriation basé sur des antagonismes de classes, sur l'exploitation des uns par les autres.

En ce sens, les communistes peuvent résumer leur théorie dans cette formule unique : abolition de la propriété privée.

On nous a reproché, à nous autres communistes, de vouloir abolir la propriété personnellement acquise, fruit du travail de l'individu, propriété que l'on déclare être la base de toute liberté, de toute activité, de toute indépendance individuelle. [...]

Mais est-ce que le travail salarié, le travail du prolétaire crée pour lui de la propriété? Nullement. Il crée le capital, c'est-à-dire la propriété qui exploite le travail salarié, et qui ne peut s'accroître qu'à la condition de produire encore et encore du travail salarié, afin de l'exploiter de nouveau. [...]

Le capital est un produit collectif: il ne peut être mis en mouvement que par l'activité en commun de beaucoup d'individu, et même, en dernière analyse, que par l'activité en commun de tous les individus, de toute la société.

Le capital n'est donc pas une puissance personnelle; c'est une puissance sociale.

Dès lors, si le capital est transformé en propriété commune appartenant à tous les membres de la société, ce n'est pas une propriété personnelle qui se change en propriété commune. Seul le caractère social de la propriété change. Il perd son caractère de classe.

Arrivons au travail salarié.

Le prix moyen du travail salarié, c'est le minimum du salaire, c'est-à-dire la somme des moyens de subsistance nécessaires pour maintenir en vie l'ouvrier en tant qu'ouvrier. Par conséquent, ce que l'ouvrier s'approprie par son labeur est tout juste suffisant pour reproduire sa vie ramenée à sa plus simple expression. Nous ne voulons en aucune façon abolir cette appropriation personnelle des produits du travail, indispensable à la reproduction de la vie du lendemain, cette appropriation ne laissant aucun profit net qui confère un pouvoir sur le travail d'autrui. Ce que nous voulons, c'est supprimer ce triste mode d'appropriation qui fait que l'ouvrier ne vit que pour accroître le capital, et ne vit qu'autant que l'exigent les intérêts de la classe dominante. Dans la société bourgeoise, le travail vivant n'est qu'un moyen d'accroître le travail accumulé. Dans la société communiste le travail accumulé n'est qu'un moyen d'élargir, d'enrichir et d'embellir l'existence des travailleurs. [...]

Vous êtes saisis d'horreur parce que nous voulons abolir la propriété privée. Mais, dans votre société, la propriété privée est

abolie pour les neuf dixièmes de ses membres. C'est précisément parce qu'elle n'existe pas pour ces neuf dixièmes qu'elle existe pour vous. Vous nous reprochez donc de vouloir abolir une forme de propriété qui ne peut exister qu'à la condition que l'immense majorité soit frustrée de toute propriété. En un mot, vous nous accusez de vouloir abolir votre propriété à vous. En vérité, c'est bien ce que nous voulons.

Dès que le travail ne peut plus être converti en capital, en argent, en rente foncière, bref en pouvoir social capable d'être monopolisé, c'est-à-dire dès que la propriété individuelle ne peut plus se transformer en propriété bourgeoise, vous déclarez que l'individu est supprimé.

Vous avouez donc que, lorsque vous parlez de l'individu, vous n'entendez parler que du bourgeois, du propriétaire. Et cet individu-là, certes, doit être supprimé.

Le communisme n'enlève à personne le pouvoir de s'approprier des produits sociaux ; il n'ôte que le pouvoir d'asservir à l'aide de cette appropriation le travail d'autrui. [...]

Que les classes dirigeantes tremblent à l'idée d'une révolution communiste ! Les prolétaires n'y ont rien à perdre que leurs chaînes. Ils ont un monde à y gagner.

PROLÉTAIRES DE TOUS LES PAYS, UNISSEZ-VOUS !

Extraits de *Travail salarié et capital* – Karl Marx (1849)

La force de travail est donc une marchandise que son possesseur, le salarié, vend au capital. Pourquoi la vend-il ? Pour vivre.

Mais la manifestation de la force de travail, le travail, est l'activité vitale propre à l'ouvrier, sa façon à lui de manifester sa vie. Et c'est cette *activité vitale* qu'il vend à un tiers pour s'assurer les *moyens de subsistance* nécessaires. Son activité vitale n'est donc pour lui qu'un *moyen* de pouvoir exister. Il travaille pour vivre. Pour lui-même, le travail n'est pas une partie de sa vie, il est plutôt un sacrifice de sa vie. C'est une marchandise qu'il a adjugée à un tiers. C'est pourquoi le produit de son activité n'est pas non plus le but de son activité. Ce qu'il produit pour lui-même, ce n'est pas la soie qu'il tisse, ce n'est pas

l'or qu'il extrait du puits, ce n'est pas le palais qu'il bâtit. Ce qu'il produit pour lui-même, c'est le *salaire*, et la soie, l'or, le palais se réduisent pour lui à une quantité déterminée de moyens de subsistance, peut-être à un tricot de coton, à de la monnaie de billon et à un logement dans une cave. Et l'ouvrier qui, douze heures durant, tisse, file, perce, tourne, bâtit, manie la pelle, taille la pierre, la transporte, etc., regarde-t-il ces douze heures de tissage, de filage, de perçage, de travail au tour ou de maçonnerie, de maniement de la pelle ou de taille de la pierre comme une manifestation de sa vie, comme sa vie ? Bien au contraire. La vie commence pour lui où cesse activité, à table, à l'auberge, au lit. Par contre, les douze heures de travail n'ont nullement pour lui le sens de tisser, de filer, de percer, etc., mais celui de *gagner* ce qui lui permet d'aller à table, à l'auberge, au lit. Si le ver à soie tissait pour subvenir à son existence de chenille, il serait un salarié achevé.

La force de travail ne fut pas toujours une *marchandise*. Le travail ne fut pas toujours du travail salarié, c'est-à-dire du travail *libre*. L' *esclave* ne vendait pas sa force de travail au possesseur d'esclaves, pas plus que le bœuf ne vend le produit de son travail au paysan. L'esclave est vendu, y compris sa force de travail, une fois pour toutes à son propriétaire. Il est une marchandise qui peut passer de la main d'un propriétaire dans celle d'un autre. Il est *lui-même* une marchandise, mais sa force de travail n'est pas *sa* marchandise. Le *serf* ne vend qu'une partie de sa force de travail. Ce n'est pas lui qui reçoit un salaire du propriétaire de la terre ; c'est plutôt le propriétaire de la terre à qui il paie tribut. Le serf appartient à la terre et constitue un rapport pour le maître de la terre. L' *ouvrier libre*, par contre, se vend lui-même, et cela morceau par morceau. Il vend aux enchères 8, 10, 12, 15 heures de sa vie, jour après jour, aux plus offrants, aux possesseurs des matières premières, des instruments de travail et des moyens de subsistance, c'est-à-dire aux capitalistes. L'ouvrier n'appartient ni à un propriétaire ni à la terre, mais 8, 10, 12, 15 heures de sa vie quotidienne appartiennent à celui qui les achète. L'ouvrier quitte le capitaliste auquel il se loue aussi souvent qu'il veut, et le capitaliste le congédie aussi souvent qu'il le croit bon, dès qu'il n'en tire aucun profit ou qu'il n'y trouve plus le profit escompté. Mais l'ouvrier dont la seule ressource est la vente de sa force de travail ne

peut quitter *la classe tout entière des acheteurs*, c'est-à-dire *la classe capitaliste*, sans renoncer à l'existence. *Il n'appartient pas à tel ou tel employeur, mais à la classe capitaliste*, et c'est à lui à y trouver son homme, c'est-à-dire à trouver un acheteur dans cette classe bourgeoise.

L'exploitation du travail par le capital

Mathieu J. Lainé*

Introduction : l'achat et la vente de la force de travail

L'exploitation n'a «trouvé jusqu'ici de formulation théorique élaborée que dans le marxisme¹». Austère, exigeante et contre-intuitive, cette formulation théorique de l'exploitation occupe des chapitres entiers du premier livre du *Capital* (1867). Il est toutefois possible, au prix d'une certaine simplification, de la résumer de manière à encourager et à faciliter la lecture de ces chapitres fascinants, parmi lesquels le chapitre dans lequel Marx s'intéresse au contrat de travail.

Nous considérons ordinairement aujourd'hui l'exploitation comme une injustice ou comme une spoliation. Les économistes emploient ce mot de manière informelle afin de caractériser les écarts de prix sur différents marchés par rapport au prix d'équilibre de la concurrence parfaite. Comme nous le verrons cependant au cours des pages suivantes, Karl Marx (1818-1883) ne prête pas de connotation morale ou éthique à l'exploitation – l'exploitation n'est pas pour lui une injustice ou une spoliation. Mais elle n'est pas non plus une conséquence malheureuse, contingente ou accidentelle d'un quelconque déséquilibre du marché du travail. Pour Marx, l'exploitation est au contraire au fondement même de l'économie. Les esclaves du monde antique et les serfs du monde féodal étaient légalement exploités ; les ouvriers du monde capitaliste le sont aussi. C'est là, du point de vue de Marx, une évidence, bien que le droit bourgeois (ou capitaliste) interdise les formes de violences et de coercitions que le droit antique et le droit féodal autorisaient. En

* L'auteur est étudiant au doctorat en philosophie (Université Laval).

¹ Boltanski, L. et E. Chiapello. (2011), *Le Nouvel Esprit du Capitalisme*, p. 467.

vertu du droit bourgeois, comme l'explique Marx, l'exploitation légale du travail par le capital passe par le contrat de travail entre l'ouvrier et le capitaliste.

L'exploitation légale du travail par le capital

La richesse des sociétés dans lesquelles règne le mode de production capitaliste apparaît aux yeux aiguisés de Marx comme une « immense accumulation de marchandises² ». Et c'est notamment pourquoi l'analyse de la marchandise est le point de départ des recherches du *Capital*. Marx s'intéresse plus particulièrement à une marchandise aux propriétés uniques – la *force de travail*.

La force de travail est « l'ensemble des facultés physiques et intellectuelles qui existent dans le corps d'un homme dans sa personnalité vivante, et qu'il doit mettre en mouvement pour produire des choses utiles³ ». Dit autrement, elle est la capacité de travailler du travailleur, sa force musculaire pour le travail manuel, sa capacité de réflexion pour le travail intellectuel, etc. La valeur de la force de travail d'un ouvrier est déterminée par le *temps de travail socialement nécessaire* à sa production, comme l'est la valeur de toutes les autres marchandises qui sont tour à tour vendues et achetées sur le marché. Le temps socialement nécessaire à la production des marchandises est le temps « qu'exige tout travail, exécuté avec le degré moyen d'habileté et d'intensité et dans des conditions qui, par rapport au milieu social donné, sont normales⁴ ».

À l'instar des autres marchandises, la force de travail possède une *valeur d'usage*, c'est-à-dire une utilité – une marchandise permet de satisfaire un besoin –, et une *valeur d'échange*, c'est-à-dire un taux ou un prix auquel elle s'échange couramment sur le marché. La force de travail possède toutefois une utilité unique, qui la distingue radicalement des autres marchandises et qui intéresse les capitalistes : elle est susceptible de produire davantage de valeur qu'elle n'en contient elle-même, c'est-à-dire qu'elle qui permet au capitaliste de s'enrichir, de réaliser un profit. La force de travail est non seulement indispensable à la production des marchandises que nous

² Marx, K. (1978), *Le Capital*, l. I, t. I, p. 51.

³ *Ibid.*, p. 170.

⁴ *Ibid.*, p.55.

consommons tous les jours, incluant les marchandises qui servent à produire les marchandises que nous consommons directement, à savoir les moyens de production – outils, machines, matériaux, etc. –, mais c'est aussi elle qui confère aux marchandises leur valeur. Pour Marx, en effet, la force de travail est le *fons et origo* de la valeur. Il s'agit ici d'un point décisif. La valeur d'une marchandise n'est pas subjectivement ou arbitrairement déterminée par le désir ou le besoin des consommateurs, comme on le croit souvent. Elle est objectivement déterminée par la quantité de travail socialement nécessaire à sa production. Comme le résume en effet Marx, c'est « seulement le quantum de travail, ou le temps de travail nécessaire, dans une société donnée, à la production d'un article qui en détermine la quantité de valeur⁵ ».

En vertu du droit bourgeois, l'ouvrier est le *propriétaire* légal de sa force de travail et il est conséquemment libre de la vendre (ou non) sur le marché. Le capitaliste, lui, est le *propriétaire* légal des moyens de production. Par le truchement juridique du contrat de travail, le premier met provisoirement à la disposition du second sa force de travail. Le marché place dans les faits (*de facto*) l'ouvrier et le capitaliste dans un rapport économique inégal qui favorise radicalement le capitaliste. L'ouvrier et le capitaliste sont néanmoins juridiquement (*de jure*) égaux en tant que *propriétaires*. De ce point de vue, l'ouvrier n'est pas un esclave légalement soumis à un maître, comme ce pouvait être le cas autrefois à Athènes ou à Rome. Il n'est pas non plus un serf, c'est-à-dire un paysan légalement attaché à une terre au Moyen Âge et sous la dépendance d'un seigneur. Contrairement à l'esclave et au serf, l'ouvrier est libre. Il peut ainsi passer un contrat de travail avec un capitaliste donné, ou refuser de le faire. Et au terme du contrat qu'il a passé avec un capitaliste donné, il est libre de passer un nouveau contrat avec ce même capitaliste ou de passer un contrat avec un autre capitaliste. D'aucuns l'auront bien sûr compris, ces abstractions juridiques ne tiennent pas compte de l'expérience réelle de l'ouvrier qui est économiquement contraint de vendre sa force de travail. Pourquoi l'ouvrier est-il contraint de vendre sa force de travail sur le marché ? Parce qu'on l'a préalablement dépossédé des moyens de production, par la violence ou par la ruse. C'est cependant là une « question qui n'intéresse guère le possesseur d'argent pour lequel le

⁵ Marx, K. (1978), *Le Capital*.

marché du travail n'est qu'un embranchement particulier du marché des marchandises ; et pour le moment elle ne nous intéresse pas davantage⁶ ». Marx retrace plus loin dans le *Capital* l'histoire de la dépossession des ouvriers, une histoire terrible « écrite dans les annales de l'humanité en lettres de sang et de feu indélébiles⁷ ». Il se borne cependant ici à rappeler que la « nature ne produit pas d'un côté des possesseurs d'argent ou de marchandises et de l'autre des possesseurs de leurs propres forces de travail purement et simplement⁸ ». Ce rapport ne possède aucun fondement naturel, insiste Marx, et il n'est pas non plus un rapport social commun à toutes les périodes de l'histoire : « il est évidemment le résultat d'un développement historique préliminaire, le produit d'un grand nombre de révolutions économique⁹ ». Qu'il nous suffise donc ici de savoir que l'ouvrier est légalement libre, mais qu'il est économiquement contraint de vendre sa force de travail au propriétaire des moyens des productions.

Les ouvriers doivent ainsi souvent accepter des contrats désavantageux, néfastes ou exagérément dangereux. Les circonstances plus ou moins heureuses de la passation d'un contrat particulier ne changent cependant rien à la logique du contrat de travail. Et c'est précisément cette logique qui intéresse ici Marx. En fait, toujours selon l'auteur du *Capital*, c'est dans le rapport entre le propriétaire des moyens de production (ex. : le patricien, le seigneur, le capitaliste, etc.) et le producteur immédiat (ex. : l'esclave, le serf, l'ouvrier, etc.) que « nous trouvons chaque fois le secret intime, la base cachée de toute la construction sociale et par conséquent de la forme politique du rapport de souveraineté et de dépendance, en un mot de la forme de l'État¹⁰ ». En d'autres mots, la politique est à la remorque de l'économie, tout comme le droit. L'économie est en quelque sorte la condition de possibilité nécessaire des institutions politiques et juridiques des sociétés humaines. Elle autorise et interdit ainsi tour à tour différentes pratiques. L'exploitation revêt de ce fait différentes formes à travers l'histoire. Jeunes ou anciennes, capitalistes ou non,

⁶ Marx, K. (1978), *Le Capital*, p. 172.

⁷ *Ibid.*, l. I, t. III, p. 155.

⁸ *Ibid.*, l. I, t. I, p. 172.

⁹ *Ibid.*

¹⁰ *Ibid.*, l. III, l. III, p. 172.

les sociétés *ne* vivent cependant *pas* de malversations et d'escroqueries, de vols ou de tromperies. Il s'agit là encore d'un point décisif. L'exploitation de l'esclave ne violait pas le droit antique, il le fondait. L'exploitation du serf ne violait pas le droit féodal, il le fondait. L'exploitation de l'ouvrier ne viole pas davantage le droit bourgeois. Il le fonde. Comme le montre Marx dans le *Capital*, l'exploitation capitaliste dépend du respect d'un contrat passé librement entre un capitaliste et un ouvrier juridiquement égaux, et non pas de la violation contingente et répréhensible de ce contrat ou de la passation de contrats iniques. Cette proposition contre-intuitive, sinon dérangement, contredit explicitement le discours que la société bourgeoise tient normalement sur elle-même et sur les bienfaits prétendus de la liberté, de l'égalité et de la fraternité¹¹. Et pour cause : « que démontre l'histoire des idées, si ce n'est que la production intellectuelle se transforme avec la production matérielle ? Les idées dominantes d'une époque n'ont jamais été que les idées de la classe dominante¹² ». Les idées que le monde antique se faisait ordinairement de l'esclavagisme étaient celles des patriciens, et ces idées justifiaient et avalisaient la domination des patriciens, tandis que les idées que le monde féodal se faisait du servage justifiaient et avalisaient la domination des seigneurs. Aujourd'hui, les idées que nous nous faisons du travail salarié sont celles que s'en font les capitalistes et ces idées justifient et avalisent par avance leur domination.

Marx écarte délibérément ici de son analyse de l'exploitation capitaliste les pratiques et les situations inhabituelles ainsi que celles qui violent ou qui enfreignent le droit bourgeois – monopoles, prédatons, fraudes, malversations, dévaluations, violences, contraintes extra-économiques, etc. Il ne nie évidemment pas l'existence de ces pratiques ou de ces situations ni leur importance, mais il ne fonde sur elles aucune conclusion. Il analyse l'économie capitaliste elle-même et non pas les défauts, graves ou bénins, que présente en pratique cette économie, ni les tares des individus. Il sait très bien que les ouvriers sont souvent maltraités par les capitalistes et qu'ils sont obligés de travailler pour des salaires insuffisants et dans des conditions éprouvantes, et il s'en indigne ouvertement dans le

¹¹ Marx, K. (1978), *Le Capital*, p. 179.

¹² Marx, K. et Engels, F. (1976), *Manifeste du parti communiste*, p. 22.

Capital. À ce stade de son analyse, il suppose toutefois que le capitaliste achète la force de travail de l'ouvrier à sa juste valeur et que l'ouvrier travaille pour le compte du capitaliste conformément aux termes du contrat, fussent-ils généreux ou non. L'ouvrier qu'il décrit ici n'est pas bousculé ou menacé par le capitaliste. Il n'est pas non plus contraint de travailler dans des conditions inhabituelles ou cruelles ni pour une durée de temps qui excéderait illégalement les termes du contrat. Cet ouvrier n'a pas été floué ou trompé par le capitaliste. Il a au contraire vendu sa force de travail au capitaliste « sans qu'il fût lésé d'un centime du juste prix de sa marchandise¹³ ». En fait, les deux contractants, l'ouvrier et le capitaliste, se conforment ici rigoureusement aux « lois éternelles de l'échange des marchandises¹⁴ ». L'égalité juridique de l'acheteur et du vendeur est respectée, tout comme la valeur de ce qu'ils échangent (la force de travail est payée à son juste prix). Marx pose ces conditions théoriques afin de démontrer que le capital exploite légalement le travail, indépendamment des circonstances que l'on invoque couramment afin d'expliquer, de justifier, d'excuser ou de condamner l'exploitation économique.

Comme nous l'avons dit plus tôt, la valeur de la force de travail est déterminée par la quantité de travail socialement nécessaire à sa production. Son emploi n'a toutefois pas d'autres limites que celles de la force physique ou de l'énergie de l'ouvrier : la valeur journalière de la force de travail est tout à fait distincte de son exercice journalier. La quantité de travail qui détermine la valeur de la force de travail de l'ouvrier n'impose en soi aucune limite à la quantité de travail que cette force est capable d'exécuter. Si l'entretien journalier de la force de travail de l'ouvrier ne coûte, par exemple, qu'une demi-journée de travail, bien qu'elle soit capable d'opérer pendant une journée entière, c'est-à-dire que la valeur créée par son usage soit le double de sa propre valeur, c'est là « une chance particulièrement heureuse pour l'acheteur, mais qui ne lèse en rien le droit du vendeur¹⁵ ». Afin d'illustrer plus concrètement sa théorie de l'exploitation, Marx fait appel à l'exemple d'un ouvrier qui file du coton manuellement ou à la machine – un *fileur*. Pour renouveler chaque jour sa force de travail, le

¹³ Marx, K. (1978), *Le capital*, t. I, p. III, p. 26.

¹⁴ *Ibid.*, t. I, p. 215.

¹⁵ *Ibid.*, p. 194.

fileur doit produire chaque jour une valeur de 3 dollars en travaillant pendant 6 heures. Cela ne signifie pas que le fileur soit incapable de travailler 10 ou 12 heures de plus chaque jour. En fait, en achetant à sa juste valeur journalière la force de travail du fileur, le capitaliste, qui possède les moyens de production, a légalement acquis le droit de l'employer dans son atelier pendant la journée entière. Il peut donc faire travailler l'ouvrier pendant 12 heures, par exemple. En plus des 6 heures nécessaires destinées à la simple reproduction de son salaire, c'est-à-dire de la valeur de sa force de travail, le fileur travaillera donc 6 heures de plus ($6+6 = 12$). Ces heures additionnelles constituent pour Marx des heures de *surtravail*, et c'est au cours de cette période que l'ouvrier réalise une *plus-value* et un *surproduit*. Si le fileur, qui travaille 6 heures, ajoute au coton une valeur de 3 dollars, c'est-à-dire une valeur parfaitement égale à son salaire, il y ajoutera en 12 heures une valeur de 6 dollars et il produira un surplus de coton filé. Comme il a légalement vendu sa force de travail au capitaliste, la valeur totale du produit qu'il a créé, le coton filé, appartient aussi légalement au capitaliste. Le capitaliste va donc déboursier 3 dollars, et réalisera une valeur de 6 dollars. Il aura en effet déboursé une valeur dans laquelle 6 heures de travail sont cristallisées, et reçu en échange une valeur dans laquelle 12 heures de travail sont cristallisées. Le fileur n'a pas été floué. En répétant cette opération jour après jour, le capitaliste déboursera chaque fois 3 dollars, mais il en empochera 6, dont une moitié servira à payer un nouveau salaire, et l'autre moitié constituera une *plus-value* pour laquelle le capitaliste ne débourse absolument aucun équivalent¹⁶. Le contrat de travail a été respecté ; le droit bourgeois aussi. Le fileur a été légalement exploité par le capitaliste. En fait, le taux d'exploitation du fileur qu'évoque Marx est de $6/6$: sa journée de travail compte 12 heures, dont 6 heures de travail et 6 heures de surtravail, ce qui représente un taux d'exploitation de 100%. Nous avons là « l'expression exacte du degré d'exploitation de la force de travail par le capital ou du travailleur par le capitaliste¹⁷ ». Le taux d'exploitation, que Marx nomme également *taux de plus-value*, peut être mesuré avec tout autant de justesse, d'objectivité et de précision que le taux de profit, par exemple, ou que tout autre indicateur économique comparable.

¹⁶ Marx, K. (1985), *Salaire, prix et profit*, p. 48-49.

¹⁷ Marx, K. (1978), *Le capital*, l. I, t. I, p. 215.

Le capitalisme « n'a point inventé le surtravail. Partout où une partie de la société possède le monopole des moyens de production, le travailleur, libre ou non, est forcé d'ajouter au temps de travail nécessaire à son propre entretien un surplus destiné à produire la subsistance du possesseur des moyens de production¹⁸ ». Dans le cas qui nous préoccupe plus particulièrement ici, le surtravail de l'ouvrier libre est un travail impayé et non pas simplement un travail qui serait insuffisamment payé ou un travail exécuté dans des conditions inhabituelles ou illégales. Le capitaliste *ne* réalise *pas* un profit parce qu'il verse des salaires insuffisants aux ouvriers ni parce qu'il viole le droit bourgeois, mais bien plutôt parce qu'il peut légalement « vendre quelque chose qu'il n'a pas payé. La plus-value, ou le profit, c'est précisément cet excédent de la valeur de la marchandise sur son coût de production, c'est-à-dire l'excédent du travail total contenu dans la marchandise sur le travail payé qu'elle renferme¹⁹ ». L'augmentation du salaire de l'ouvrier n'indique d'ailleurs qu'une diminution relative de la partie impayée du travail, mais cette diminution « ne peut jamais aller assez loin pour porter préjudice au système capitaliste²⁰ ». En somme, seule une partie du travail de l'ouvrier est payée, alors que l'autre partie reste impayée, et c'est précisément cette partie impayée de la journée de travail (c'est-à-dire le surtravail) qui constitue le fonds d'où se forme la *plus-value* elle-même. En apparence, le travail tout entier semble être du travail payé. Mais comme l'explique Marx, c'est cette « fausse apparence qui distingue le *travail salarié* des autres formes *historiques* du travail²¹ ». Sur la base du travail salarié, poursuit-il, le travail impayé paraît être payé, et « dans le travail de l'*esclave*, c'est tout le contraire : même la partie de son travail qui est payée apparaît comme du travail non payé. Naturellement, pour pouvoir travailler, il faut bien que l'esclave vive, et une partie de sa journée de travail sert à compenser la valeur de son propre entretien²² ». Comme l'esclave et le maître ne passent pas librement de contrat, il n'y a ni achat ni vente entre les deux parties – l'esclave ne perçoit pas de salaire –,

¹⁸ Marx, K. (1978), *Le capital*, l. I, t. I, p. 231.

¹⁹ *Ibid.*, l. III, t. III, p. 61.

²⁰ *Ibid.*, p. 60.

²¹ Marx, K. (1985), *Salaires, prix et profit*, p. 50.

²² *Ibid.*, p. 51.

tout le travail de l'esclave semble être cédé pour rien²³. Le serf du Moyen Âge, quant à lui, travaillait, par exemple, trois jours pour lui-même et, durant les trois jours suivants, il exécutait un travail obligatoire et gratuit dans le domaine du seigneur : « c'était là séparer de façon bien visible, séparer dans l'espace et dans le temps, les parties payées et non payées du travail ; et nos libéraux bouillonnaient d'indignation à cette idée inconcevable de faire travailler un homme pour rien²⁴ ». Or, qu'un homme travaille trois jours à son compte sur son propre champ, et trois jours pour rien sur les terres de son seigneur ou qu'il travaille à la fabrique ou à l'atelier 6 heures pour lui-même et 6 heures pour son employeur, cela revient exactement au même. La nature de l'opération est toutefois masquée ou embrouillée par le contrat de travail et par la paie que reçoit l'ouvrier au terme du contrat. Dans un cas, conclut enfin Marx, le « travail gratuit semble être donné de plein gré ; dans l'autre, il apparaît forcé, contraint. Voilà toute la différence²⁵ ». De fait, les différentes formes économiques que la société a revêtues au cours de l'histoire se distinguent uniquement par la manière dont le surtravail est légalement imposé au producteur direct par le propriétaire des moyens de production.

Un ouvrage monumental

Le *Capital* est un ouvrage difficile, qui exige de ses lecteurs des connaissances économiques, historiques, politiques et philosophiques qui ne se rencontraient déjà plus couramment à l'époque de sa publication. Il est de plus émaillé de références à des débats intellectuels et politiques oubliés aujourd'hui, et Marx y donne souvent la réplique à des auteurs et à des personnalités publiques qui appartiennent désormais à l'histoire. En revanche, cet ouvrage inépuisable, cet authentique monument de la littérature universelle, braque encore aujourd'hui une puissante lumière sur plusieurs phénomènes que l'on tente très souvent de jeter dans l'ombre, de nier, de dissimuler ou de faire oublier. Les efforts que le lecteur aura consentis seront donc très largement récompensés.

²³ Marx, K. (1985), *Salaires, prix et profit*.

²⁴ *Ibid.*

²⁵ *Ibid.*

Le chapitre VI de la section II du premier livre du *Capital* est consacré à l'achat et à la vente de la force de travail, c'est-à-dire à la passation du contrat de travail entre l'ouvrier et le capitaliste. Marx y présente habilement, en quelques pages à peine, les raisons qui contraignent paradoxalement l'ouvrier libre à vendre sa force de travail au capitaliste, en plus d'y proposer des observations prégnantes sur le travail salarié, l'histoire et le droit. Il y critique également les illusions dont se bercent ceux qui hypostasient l'égalité juridique de l'ouvrier et du capitaliste, illusions dont nous nous berçons encore souvent aujourd'hui. Le lecteur intéressé trouvera également dans ce court chapitre du *Capital* des références à la logique aristotélicienne et à la philosophie hégélienne du droit, à l'utilitarisme benthamien et à la monadologie leibzinienne, en plus d'y trouver d'innombrables références à la pensée économique et politique libérale. Mais il y trouvera surtout les prémisses de la seule formulation théorique élaborée de l'exploitation capitaliste que nous possédons aujourd'hui.

Bibliographie

- Boltanski, L., E. Chiapello (2011), *Le nouvel esprit du capitalisme*, Paris, Gallimard, 980p.
- Marx, K. (1985), *Salaires, prix, profits*, Paris, Éditions sociales, 94 p.
- Marx, K. (1978), *Le Capital*, l. I, t. I, Paris, Éditions Sociales, 317 p.
- Marx, K. (1978), *Le Capital*, l. I, t. III, Paris, Éditions Sociales, 383 p.
- Marx, K. (1978), *Le Capital*, l. III, t. III, Paris, Éditions Sociales, 323 p.
- Marx, K. et Engels, F. (1976), *Le manifeste du parti communiste*, Paris, Éditions Sociales, 272 p.

Extraits du livre I, section II, chapitre VI du *Capital*

Karl Marx (édition de 1967)

L'accroissement de valeur par lequel l'argent doit se transformer en capital, ne peut pas provenir de cet argent lui même. S'il sert de moyen d'achat ou de moyen de paiement, il ne fait que réaliser le prix des marchandises qu'il achète ou qu'il paye.

S'il reste tel quel, s'il conserve sa propre forme, il n'est plus, pour ainsi dire, qu'une valeur pétrifiée.

Il faut donc que le changement de valeur exprimé par A-M-A', conversion de l'argent en marchandise et reconversion de la même marchandise en plus d'argent, provienne de la marchandise. Mais il ne peut pas s'effectuer dans le deuxième acte M-A', la revente, où la marchandise passe tout simplement de sa forme naturelle à sa forme argent. Si nous envisageons maintenant le premier acte A-M, l'achat, nous trouvons qu'il y a échange entre équivalents et que, par conséquent, la marchandise n'a pas plus de valeur échangeable que l'argent converti en elle. Reste une dernière supposition, à savoir que le changement procède de la valeur d'usage de la marchandise c'est-à-dire de son usage ou sa consommation. Or, il s'agit d'un changement dans la valeur échangeable, de son accroissement. 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.

Et notre homme trouve effectivement sur le marché une marchandise douée de cette vertu spécifique, elle s'appelle puissance de travail ou force de travail.

Sous ce nom il faut comprendre l'ensemble des facultés physiques et intellectuelles qui existent dans le corps d'un homme dans sa

personnalité vivante, et qu'il doit mettre en mouvement pour produire des choses utiles.

Pour que le possesseur d'argent trouve sur le marché la force de travail à titre de marchandise, il faut cependant que diverses conditions soient préalablement remplies. L'échange des marchandises, par lui même, n'entraîne pas d'autres rapports de dépendance que ceux qui découlent de sa nature. Dans ces données, la force de travail ne peut se présenter sur le marché comme marchandise, que si elle est offerte ou vendue par son propre possesseur. Celui-ci doit par conséquent pouvoir en disposer, c'est-à-dire être libre propriétaire de sa puissance de travail, de sa propre personne. Le possesseur d'argent et lui se rencontrent sur le marché et entrent en rapport l'un avec l'autre comme échangistes au même titre. Ils ne diffèrent qu'en ceci : l'un achète et l'autre vend, et par cela même, tous deux sont des personnes juridiquement égales.

Pour que ce rapport persiste, il faut que le propriétaire de la force de travail ne la vende jamais que pour un temps déterminé, car s'il la vend en bloc, une fois pour toutes, il se vend lui même, et de libre qu'il était se fait esclave, de marchand, marchandise. S'il 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.

La seconde condition essentielle pour que l'homme aux écus trouve à acheter la force de travail, c'est que le possesseur de cette dernière, au lieu de pouvoir vendre des marchandises dans lesquelles son travail s'est réalisé, soit forcé d'offrir et de mettre en vente, comme une marchandise, sa force de travail elle-même, laquelle ne réside que dans son organisme.

Quiconque veut vendre des marchandises distinctes de sa propre force de travail doit naturellement posséder des moyens de production tels que matières premières, outils, etc. Il lui est impossible, par exemple, de faire des bottes sans cuir, et de plus il a besoin de moyens de subsistance. Personne, pas même le musicien de l'avenir, ne peut vivre des produits de la postérité, ni subsister au moyen de valeurs d'usage dont la production n'est pas encore achevée; aujourd'hui, comme au premier jour de son apparition sur la scène du monde, l'homme est obligé de consommer avant de produire et pendant qu'il produit. Si les produits sont des

marchandises, il faut qu'ils soient vendus pour pouvoir satisfaire les besoins du producteur. Au temps nécessaire à la production, s'ajoute le temps nécessaire à la vente.

La transformation de l'argent en capital exige donc que le possesseur d'argent trouve sur le marché le travailleur libre, et libre à un double point de vue. Premièrement le travailleur doit être une personne libre, disposant à son gré de sa force de travail comme de sa marchandise à lui ; secondement, il doit n'avoir pas d'autre marchandise à vendre ; être, pour ainsi dire, libre de tout, complètement dépourvu des choses nécessaires à la réalisation de sa puissance travailleuse.

Pourquoi ce travailleur libre se trouve-t-il dans la sphère de la circulation ? C'est là une question qui n'intéresse guère le possesseur d'argent pour lequel le marché du travail n'est qu'un embranchement particulier du marché des marchandises ; et pour le moment elle ne nous intéresse pas davantage. Théoriquement nous nous en tenons au fait, comme lui pratiquement. Dans tous les cas il y a une chose bien claire : la nature ne produit pas d'un côté des possesseurs d'argent ou de marchandises et de l'autre des possesseurs de leurs propres forces de travail purement et simplement. Un tel rapport n'a aucun fondement naturel, et ce n'est pas non plus un rapport social commun à toutes les périodes de l'histoire. Il est évidemment le résultat d'un développement historique préliminaire, le produit d'un grand nombre de révolutions économiques, issu de la destruction de toute une série de vieilles formes de production sociale.

De même les catégories économiques que nous avons considérées précédemment portent un cachet historique. Certaines conditions historiques doivent être remplies pour que le produit du travail puisse se transformer en marchandise. Aussi longtemps par exemple qu'il n'est destiné qu'à satisfaire immédiatement les besoins de son producteur, il ne devient pas marchandise. Si nous avons poussé plus loin nos recherches, si nous nous étions demandé, dans quelles circonstances tous les produits ou du moins la plupart d'entre eux prennent la forme de marchandises, nous aurions trouvé que ceci n'arrive que sur la base d'un mode de production tout à fait spécial, la production capitaliste. Mais une telle étude eût été tout à fait en dehors de la simple analyse de la marchandise. La production et la circulation marchandes peuvent avoir lieu, lors même que la plus

grande partie des produits, consommés par leurs producteurs mêmes, n'entrent pas dans la circulation à titre de marchandises. Dans ce cas-là, il s'en faut de beaucoup que la production sociale soit gouvernée dans toute son étendue et toute sa profondeur par la valeur d'échange. Le produit, pour devenir marchandise, exige dans la société une division du travail tellement développée que la séparation entre la valeur d'usage et la valeur d'échange, qui ne commence qu'à poindre dans le commerce en troc, soit déjà accomplie. Cependant un tel degré de développement est, comme l'histoire le prouve, compatible avec les formes économiques les plus diverses de la société.

De l'autre côté, l'échange des produits doit déjà posséder la forme de la circulation des marchandises pour que la monnaie puisse entrer en scène. Ses fonctions diverses comme simple équivalent, moyen de circulation, moyen de paiement, trésor, fonds de réserve, etc., indiquent à leur tour, par la prédominance comparative de l'une sur l'autre, des phases très diverses de la production sociale. Cependant l'expérience nous apprend qu'une circulation marchande relativement peu développée suffit pour faire éclore toutes ces formes. Il n'en est pas ainsi du capital. Les conditions historiques de son existence ne coïncident pas avec la circulation des marchandises et de la monnaie. Il ne se produit que là où le détenteur des moyens de production et de subsistance rencontre sur le marché le travailleur libre qui vient y vendre sa force de travail et cette unique condition historique recèle tout un monde nouveau. Le capital s'annonce dès l'abord comme une époque de la production sociale.

Il nous faut maintenant examiner de plus près la force de travail. Cette marchandise, de même que toute autre, possède une valeur. Comment la détermine-t-on ? Par le temps de travail nécessaire à sa production.

En tant que valeur, la force de travail représente le quantum de travail social réalisé en elle. Mais elle n'existe en fait que comme puissance ou faculté de l'individu vivant. L'individu étant donné, il produit sa force vitale en se reproduisant ou en se conservant lui-même. Pour son entretien ou pour sa conservation, il a besoin d'une certaine somme de moyens de subsistance. Le temps de travail nécessaire à la production de la force de travail se résout donc dans le temps de travail nécessaire à la production de ces moyens de

subsistance; ou bien la force de travail a juste la valeur des moyens de subsistance nécessaires à celui qui la met en jeu.

La force de travail se réalise par sa manifestation extérieure. Elle s'affirme et se constate par le travail, lequel de son côté nécessite une certaine dépense des muscles, des nerfs, du cerveau de l'homme, dépense qui doit être compensée. Plus l'usure est grande, plus grands sont les frais de réparation. Si le propriétaire de la force de travail a travaillé aujourd'hui, il doit pouvoir recommencer demain dans les mêmes conditions de vigueur et de santé. Il faut donc que la somme des moyens de subsistance suffise pour l'entretenir dans son état de vie normal.

Les besoins naturels, tels que nourriture, vêtements, chauffage, habitation, etc., diffèrent suivant le climat et autres particularités physiques d'un pays. D'un autre côté le nombre même de soi-disant besoins naturels, aussi bien que le mode de les satisfaire, est un produit historique, et dépend ainsi, en grande partie, du degré de civilisation atteint. Les origines de la classe salariée dans chaque pays, le milieu historique où elle s'est formée, continuent longtemps à exercer la plus grande influence sur les habitudes, les exigences et par contrecoup les besoins qu'elle apporte dans la vie. La force de travail renferme donc, au point de vue de la valeur, un élément moral et historique; ce qui la distingue des autres marchandises. Mais pour un pays et une époque donnés, la mesure nécessaire des moyens de subsistance est aussi donnée.

Les propriétaires des forces de travail sont mortels. Pour qu'on en rencontre toujours sur le marché, ainsi que le réclame la transformation continue de l'argent en capital, il faut qu'ils s'éternisent, « comme s'éternise chaque individu vivant, par la génération ». Les forces de travail, que l'usure et la mort viennent enlever au marché, doivent être constamment remplacées par un nombre au moins égal. La somme des moyens de subsistance nécessaires à la production de la force de travail comprend donc les moyens de subsistance des remplaçants, c'est à dire des enfants des travailleurs, pour que cette singulière race d'échangistes se perpétue sur le marché.

D'autre part, pour modifier la nature humaine de manière à lui faire acquérir aptitude, précision et célérité dans un genre de travail déterminé, c'est-à-dire pour en faire une force de travail développée

dans un sens spécial, il faut une certaine éducation qui coûte elle-même une somme plus ou moins grande d'équivalents en marchandises. Cette somme varie selon le caractère plus ou moins complexe de la force de travail. Les frais d'éducation, très minimes d'ailleurs pour la force de travail simple, rentrent dans le total des marchandises nécessaires à sa production.

Comme la force de travail équivaut à une somme déterminée de moyens de subsistance, sa valeur change donc avec leur valeur, c'est à dire proportionnellement au temps de travail nécessaire à leur production.

Une partie des moyens de subsistance, ceux qui constituent, par exemple, la nourriture, le chauffage, etc., se détruisent tous les jours par la consommation et doivent être remplacés tous les jours. D'autres, tels que vêtements, meubles, etc., s'usent plus lentement et n'ont besoin d'être remplacés qu'à de plus longs intervalles. Certaines marchandises doivent être achetées ou payées quotidiennement, d'autres chaque semaine, chaque semestre, etc. Mais de quelque manière que puissent se distribuer ces dépenses dans le cours d'un an, leur somme doit toujours être couverte par la moyenne de la recette journalière. Posons la masse des marchandises exigée chaque jour pour la production de la force de travail = A, celle exigée chaque semaine = B, celle exigée chaque trimestre = C, et ainsi de suite, et la moyenne de ces marchandises, par jour, sera $(365 A + 52 B + 4 C)/365$, etc.

La valeur de cette masse de marchandises nécessaire pour le jour moyen ne représente que la somme de travail dépensée dans leur production, mettons six heures. Il faut alors une demi-journée de travail pour produire chaque jour la force de travail. Ce quantum de travail qu'elle exige pour sa production quotidienne détermine sa valeur quotidienne. Supposons encore que la somme d'or qu'on produit en moyenne, pendant une demi-journée de six heures, égale trois shillings ou un écu. Alors le prix d'un écu exprime la valeur journalière de la force de travail. Si son propriétaire la vend chaque jour pour un écu, il la vend donc à sa juste valeur, et, d'après notre hypothèse, le possesseur d'argent en train de métamorphoser ses écus en capital s'exécute et paye cette valeur.

Le prix de la force de travail atteint son minimum lorsqu'il est réduit à la valeur des moyens de subsistance physiologiquement

indispensables, c'est-à-dire à la valeur d'une somme de marchandises qui ne pourrait être moindre sans exposer la vie même du travailleur. Quand il tombe à ce minimum, le prix est descendu au-dessous de la valeur de la force de travail qui alors ne fait plus que végéter. Or, la valeur de toute marchandise est déterminée par le temps de travail nécessaire pour qu'elle puisse être livrée en qualité normale.

C'est faire de la sentimentalité mal à propos et à très bon marché que de trouver grossière cette détermination de la valeur de la force de travail et de s'écrier, par exemple, avec Rossi : « Concevoir la puissance de travail en faisant abstraction des moyens de subsistance des travailleurs pendant l'œuvre de la production, c'est concevoir un être de raison. Qui dit travail, qui dit puissance de travail, dit à la fois travailleurs et moyens de subsistance, ouvrier et salaire ». Rien de plus faux. Qui dit puissance de travail ne dit pas encore travail, pas plus que puissance de digérer ne signifie pas digestion. Pour en arriver là, il faut, chacun le sait, quelque chose de plus qu'un bon estomac. Qui dit puissance de travail ne fait point abstraction des moyens de subsistance nécessaires à son entretien ; leur valeur est au contraire exprimée par la sienne. Mais que le travailleur ne trouve pas à la vendre, et au lieu de s'en glorifier, il sentira au contraire comme une cruelle nécessité physique que sa puissance de travail qui a déjà exigé pour sa production un certain quantum de moyens de subsistance, en exige constamment de nouveaux pour sa reproduction. Il découvrira alors avec Sismondi, que cette puissance, si elle n'est pas vendue, n'est rien.

Une fois le contrat passé entre acheteur et vendeur, il résulte de la nature particulière de l'article aliéné que sa valeur d'usage n'est pas encore passée réellement entre les mains de l'acheteur. Sa valeur, comme celle de tout autre article, était déjà déterminée avant qu'il entrât dans la circulation, car sa production avait exigé la dépense d'un certain quantum de travail social ; mais la valeur usuelle de la force de travail consiste dans sa mise en œuvre qui naturellement n'a lieu qu'ensuite. 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

payement, c'est-à-dire le vendeur ne le reçoit qu'à un terme plus ou moins éloigné, quand sa marchandise a déjà servi de valeur utile. Dans tous les pays où règne le mode de production capitaliste, la force de travail n'est donc payée que lorsqu'elle a déjà fonctionné pendant un certain temps fixé par le contrat, à la fin de chaque semaine, par exemple. Le travailleur fait donc partout au capitaliste l'avance de la valeur usuelle de sa force ; il la laisse consommer par l'acheteur avant d'en obtenir le prix ; en un mot il lui fait partout crédit. Et ce qui prouve que ce crédit n'est pas une vaine chimère, ce n'est point seulement la perte du salaire quand le capitaliste fait banqueroute, mais encore une foule d'autres conséquences moins accidentelles. Cependant que l'argent fonctionne comme moyen d'achat ou comme moyen de payement, cette circonstance ne change rien à la nature de l'échange des marchandises. Comme le loyer d'une maison, le prix de la force de travail est établi par contrat, bien qu'il ne soit réalisé que postérieurement. La force de travail est vendue, bien qu'elle ne soit payée qu'ensuite.

Provisoirement, nous supposons, pour éviter des complications inutiles, que le possesseur de la force de travail en reçoit, dès qu'il la vend, le prix contractuellement stipulé.

Nous connaissons maintenant le mode et la manière dont se détermine la valeur payée au propriétaire de cette marchandise originale, la force de travail. La valeur d'usage qu'il donne en échange à l'acheteur ne se montre que dans l'emploi même, c'est-à-dire dans la consommation de sa force. Toutes les choses nécessaires à l'accomplissement de cette œuvre, matières premières, etc., sont achetées sur le marché des produits par l'homme aux écus et payées à leur juste prix. La consommation de la force de travail est en même temps production de marchandises et de plus-value. Elle se fait comme la consommation de toute autre marchandise, en dehors du marché ou de la sphère de circulation. Nous allons donc, en même temps que le possesseur d'argent et le possesseur de force de travail, quitter cette sphère bruyante où tout se passe à la surface et aux regards de tous, pour les suivre tous deux dans le laboratoire secret de la production, sur le seuil duquel il est écrit : *No admittance except on business*. Là, nous allons voir non seulement comment le capital produit, mais encore comment il est produit lui-même. La fabrication

de la plus-value, ce grand secret de la société moderne, va enfin se dévoiler.

La sphère de la circulation des marchandises, où s'accomplissent la vente et l'achat de la force de travail, est en réalité un véritable Eden des droits naturels de l'homme et du citoyen. Ce qui y règne seul, c'est Liberté, Égalité, Propriété et Bentham. *Liberté* ! car ni l'acheteur ni le vendeur d'une marchandise n'agissent par contrainte; au contraire ils ne sont déterminés que par leur libre arbitre. Ils passent contrat ensemble en qualité de personnes libres et possédant les mêmes droits. Le contrat est le libre produit dans lequel leurs volontés se donnent une expression juridique commune. *Égalité* ! car ils n'entrent en rapport l'un avec l'autre qu'à titre de possesseurs de marchandise, et ils échangent équivalent contre équivalent. *Propriété* ! car chacun ne dispose que de ce qui lui appartient. *Bentham* ! car pour chacun d'eux il ne s'agit que de lui-même. La seule force qui les mette en présence rapport est celle de leur égoïsme, de leur profit particulier, de leurs intérêts privés. Chacun ne pense qu'à lui, personne ne s'inquiète de l'autre, et c'est précisément pour cela qu'en vertu d'une harmonie préétablie des choses, ou sous les auspices d'une providence tout ingénieuse, travaillant chacun pour soi, chacun chez soi, ils travaillent du même coup à l'utilité générale, à l'intérêt commun.

Au moment où nous sortons de cette sphère de la circulation simple qui fournit au libre échangiste vulgaire ses notions, ses idées, sa manière de voir et le critérium de son jugement sur le capital et le salariat, nous voyons, à ce qu'il semble, s'opérer une certaine transformation dans la physionomie des personnages de notre drame. Notre ancien homme aux écus prend les devants et, en qualité de capitaliste, marche le premier; le possesseur de la force de travail le suit par derrière comme son travailleur à lui; celui-là le regard narquois, l'air important et affairé; celui-ci timide, hésitant, rétif, comme quelqu'un qui a porté sa propre peau au marché, et ne peut plus s'attendre qu'à une chose : à être tanné.

La *Solidarité* de Léon Bourgeois

Éliot Litalien*

Les termes de la devise nationale française sont bien connus : *liberté, égalité, fraternité*. Ils résument, peut-on penser, l'esprit de la République. Leur signification est pourtant des plus équivoques et le sens qui est donné à chacun de ces concepts, mais surtout aux rapports qui les unissent, peut servir de justification aux orientations politiques les plus incompatibles. La Troisième République¹ a pourtant fourni à la France un mouvement intellectuel et politique qui s'est efforcé de rendre compte du lien qui unit les trois concepts et qui devrait donc, en définitive, montrer la voie d'une politique résolument républicaine. Le solidarisme, ayant pour figure de tête Léon Bourgeois (1851-1925)², tente en effet de montrer que les concepts mobilisés par la devise, si leur interrelation est appréhendée de façon adéquate, se comprennent en un sens républicain. En somme, le pari du solidarisme de Bourgeois est de montrer que la *solidarité* – qu'il substitue à la *fraternité* – si elle est bien comprise, permet de concevoir que *liberté* et *égalité* ne s'opposent pas et qu'il est possible d'échafauder une doctrine qui les fait cohabiter sans heurt. Bourgeois tente ainsi de réconcilier les deux grandes factions politiques qui s'affrontent au tournant du 20^e siècle : les socialistes, qui n'en ont que pour l'égalité, et les libéraux, qui se veulent les défenseurs de la vraie liberté. Autrement dit, et c'est ce qui fait de

* L'auteur est étudiant au doctorat en philosophie (Université McGill).

¹ Bien que la devise – ou, du moins, ses deux premiers termes – date de la Révolution, il est intéressant de noter que ce n'est que sous la Troisième République qu'elle est officiellement adoptée.

² Bourgeois, L. (1902), « Extrait du compte rendu de la séance du Congrès d'Éducation Sociale du jeudi soir 27 septembre 1900 », p. 192 : « La formule de la Révolution française est : liberté, égalité, fraternité. Ai-je besoin de dire que nous n'entendons rien abandonner de cette formule ? Nos observations tendent simplement à modifier l'ordre de ces trois termes ».

Solidarité (1896), malgré les quelque 120 ans qui se sont écoulés depuis sa rédaction, un texte toujours aussi pertinent, Léon Bourgeois et les autres défenseurs du solidarisme cherchent à trouver une voie médiane entre un capitalisme – celui prôné par les économistes libéraux – qui, au détriment de la solidarité sociale, fait toute la place à la liberté individuelle, et un socialisme révolutionnaire qui souhaite renverser l'ordre social et restreindre la liberté individuelle au profit de l'égalité et, peut-on penser, de la solidarité sociale.

Ce court commentaire sur la *Solidarité* de Léon Bourgeois a d'abord comme objectif de faire ressortir les notions les plus importantes à la compréhension de la doctrine de la solidarité : le fait de la solidarité, l'idée de dette sociale et, finalement, celle de quasi-contrat. Dans un deuxième temps, il s'agit de faire voir le rapport que tente d'établir Bourgeois entre la notion de solidarité et les notions de liberté et d'égalité, fers de lance, respectivement, de « l'économisme » libéral et du socialisme révolutionnaire, les deux courants de pensée (et d'action) les plus proéminents de la fin du 19^e siècle en France, mais aussi à travers l'Europe. J'espère qu'à la lecture de ce commentaire on pourra voir que le solidarisme offre, en proposant un projet qui se veut à mi-chemin entre l'individualisme libéral et le collectivisme socialiste, des pistes de réflexions des plus intéressantes sur le capitalisme et le rôle de l'État dans sa régulation.

Pour Bourgeois, le sens à donner aux notions d'égalité et de liberté ne peut apparaître que par une compréhension adéquate du fait de la solidarité :

[l]a solidarité est le fait premier, antérieur à toute organisation sociale ; elle est en même temps la raison d'être objective de la fraternité. C'est par elle qu'il faut commencer. *Solidarité* d'abord, puis *égalité* ou *justice*, ce qui est en vérité la même chose ; enfin, *liberté*. Voilà, semble-t-il, l'ordre nécessaire des trois idées où la Révolution résume la vérité sociale³.

Le projet solidariste de Bourgeois débute donc par une connaissance scientifique des faits au fondement de l'organisation

³ Bourgeois, L. (1902), « Extrait du compte rendu de la séance du Congrès d'Éducation Sociale du jeudi soir 27 septembre 1900 ».

sociale. Tout comme plusieurs travaux de biologie de la fin du 19^e siècle ont montré que l'interprétation spencérienne du darwinisme, qui a pour principe la lutte pour l'existence (*struggle for life*), est erronée, la sociologie naissante prouve, encore contre Spencer, que c'est la *coopération* et non la concurrence qui donne à la société son élan vers l'avant. Mieux encore, les sciences naturelles, tout comme la science sociale naissante, permettent en fait de comprendre qu'une étroite solidarité unit, dès l'origine, les éléments d'un organisme, qu'il soit social ou biologique : « leur développement contribue à celui de l'organisme qu'ils composent, et leur évolution est une fonction de l'évolution collective⁴ ». L'individu isolé et indépendant n'existe pas. Tout comme la science a rendu au Soleil sa place parmi les astres, elle a « rendu à l'homme sa place au milieu des êtres⁵ ». Il n'est donc plus possible de penser chaque homme comme ce Robinson que Spencer et les libéraux semblent décrire quand ils affirment que chaque homme est engagé dans une lutte pour l'existence et que, donc, la concurrence est le principe naturel de l'organisation sociale, puisque « les hommes sont, entre eux, placés et retenus dans des liens de dépendance réciproque, comme le sont tous les êtres et tous les corps⁶ ». Reprenant l'expression de Jean Izoulet, Bourgeois nous dit encore que « l'association crée⁷ » en ce sens que ce n'est que par elle, en raison des liens d'interdépendance qui unissent tous les hommes, qu'il est possible d'évoluer, d'avancer.

⁴ Audier, S. (2007), *Léon Bourgeois*, p. 25. Audier note avec pertinence (p. 26, n. 1) que la tendance organiciste de Bourgeois n'est pas une donnée fondamentale de son explication du fait de la solidarité puisque, comme Bouglé le montre en retraçant l'évolution de la pensée de Bourgeois, cet aspect tend à disparaître de la doctrine avec le temps.

⁵ Bourgeois, L. (1902), *Solidarité*, p. 46. La suite de la citation est des plus éloquentes : « Elle ne connaît plus l'homme abstrait, apparu tout à coup sur la terre dans le plein développement de son intelligence et de sa volonté. Il n'est plus le but et la fin du système du monde. Il est, lui aussi, soumis à des rapports de dépendance réciproque, qui le lient à ses semblables, à la race dont il sort, aux autres êtres vivants, au milieu terrestre et cosmique ».

⁶ *Ibid.*, p. 50.

⁷ *Ibid.*, p. 57. Cf. Izoulet, J. (1895), *La Cité moderne*, p. 34, 53 et 59; cf. aussi Audier, S. (2007), *Léon Bourgeois*, p. 25.

Cette constatation scientifique du fait fondamental de la solidarité donne les premières munitions pour s'attaquer à l'idée du « laisser-faire⁸ », défendue par les adversaires libéraux de Bourgeois, et qui trouve en partie sa source dans la justification biologique développée par des « darwinistes » comme Spencer. Pourtant, cette approche scientifique ne suffit pas : pour convaincre que la doctrine du laisser-faire doit être rejetée au profit du solidarisme, la méthode scientifique doit s'adjoindre « l'idée morale⁹ ». Pour Bourgeois, la solidarité se justifie également sur le plan moral, parce qu'elle correspond à l'idée du bien qui caractérise la conscience morale de la France de l'époque¹⁰. La remise en question du laisser-faire que propose le solidarisme, mais aussi d'autres mouvements comme le socialisme, ne doit donc pas étonner : « [I]l malaise moral et social dont nous souffrons n'est que le sentiment du désaccord qui s'est révélé entre certaines institutions [...] et les idées morales que les progrès de la pensée humaine ont lentement transformées¹¹ ». Une analyse de l'idée du bien nous montre donc qu'il n'est plus possible de concevoir l'homme comme sujet abstrait, comme stricte *fin en soi*, parce que la raison nous démontre que cette « idée morale » irait à l'encontre des faits naturels : « L'homme n'est plus une fin pour lui et pour le monde : il est à la fois une fin et un moyen. Il est une unité, et il est la partie d'un tout¹². » Aussi, les lois morales ne peuvent se développer indépendamment des faits sociaux et le droit doit refléter les relations observées entre les individus et la société¹³.

⁸ Cette doctrine économique et politique s'écrit généralement « laissez-faire ». Bourgeois utilise cependant une graphie différente avec le premier élément du nom composé à l'infinifatif.

⁹ Audier, S. (2007), *Léon Bourgeois*, p. 26.

¹⁰ Bourgeois, L. (1902), *Solidarité*, p. 73-77. Il n'est pas besoin de s'étendre sur cette question, mais il semble important de noter que, pour Bourgeois, l'évolution de l'idée du bien dépend du progrès de la raison qui est fonction du développement de la science.

¹¹ *Ibid.*, p. 77. C'est une idée que mobilise aussi Tocqueville pour expliquer que la coupure avec l'Ancien Régime effectuée par la Révolution, bien que brutale, n'est pas aussi radicale qu'on pourrait le croire. Cf. Tocqueville, A. (1967 [1856]), *L'Ancien Régime et la Révolution*.

¹² *Ibid.*, p. 84.

¹³ Audier, S. (2007), *Léon Bourgeois*, p. 28.

La solidarité de fait, que nous révèlent la biologie et la sociologie, et « l'idée morale » du *devoir* de solidarité doivent donc avoir leur traduction dans une doctrine pratique de la solidarité. Pour ce faire, Bourgeois mobilise les notions de quasi-contrat social et de dette qui permettent de rendre compte, dans le droit, à la fois de l'interdépendance et du devoir réciproque qui lie chacun des contractants. C'est que la reconnaissance du fait de l'interdépendance de tous envers tous doit également donner lieu à la reconnaissance du quasi-contrat social, « représentation de l'accord qui eût dû s'établir préalablement entre eux s'ils avaient pu être également et librement consultés¹⁴ », qui lie nécessairement tous les éléments de la société dans la mesure où tous, jour après jour, profitant des avantages de la coopération sociale, y donnent leur accord implicite. De ce quasi-contrat social, comme d'un contrat entre particuliers, découle une dette sociale, contrepartie des bénéfices que l'association fournit à tous. C'est par ces deux notions de quasi-contrat social et de dette que le fait de la solidarité doit s'inscrire dans le droit, pour ainsi définir les institutions de la République et par là répondre à l'exigence morale de la solidarité.

Cette brève description du concept de solidarité permet de voir, exactement, en quoi il s'agit de la notion fondamentale de la théorie politique républicaine développée par Bourgeois. En plus d'être le facteur prééminent dans le processus évolutif – celui des êtres biologiques comme celui des sociétés –, la solidarité est devenue une exigence morale qu'il n'est maintenant plus possible d'ignorer. L'intervention étatique – qu'il s'agisse d'un impôt sur le revenu, d'un contrôle des modalités légales des accords contractuels ou de la limitation du droit de tester – ne peut plus se voir contrariée sur la seule base du principe de la liberté individuelle. Bien sûr la liberté est toujours une valeur républicaine, mais Bourgeois montre qu'elle doit se comprendre, d'abord et avant tout, comme tributaire de l'exigence de justice dont nous fait prendre conscience la reconnaissance du fait de la solidarité.

Cette façon d'entrevoir le rapport entre les deux notions apparaît évidente quand on comprend les implications découlant du sens qu'il accorde à la liberté :

¹⁴ Bourgeois, L. (1902), *Solidarité*, p. 132.

[l]a liberté n'est autre chose que la possibilité pour l'être de tendre au plein exercice de ses facultés, au plein développement de ses activités ; en développant incessamment l'organe, la fonction élève l'être vers le degré supérieur d'existence où tend toute vie¹⁵.

Évidemment, Bourgeois oppose cette acception du sens de la liberté à celle prônée par les économistes libéraux et au rôle minimum de l'État qui en découle. Pour eux, chacun serait libre à partir du moment où il n'y aurait pas d'empiètement sur sa volonté immédiate, où il n'y aurait pas d'interférence dans le mouvement de cette volonté. Or, il est évident que cette façon de concevoir la liberté limite grandement la possibilité d'agir de l'État : il doit se limiter à assurer à chacun cette liberté¹⁶. Une action plus importante de l'État nierait la liberté de l'individu et serait un « empiètement sur la personne humaine¹⁷ ». Suivant cette perspective, le marché et les échanges capitalistes ne devraient pas être règlementés ou restreints, puisque cela brimerait la liberté des individus composant la société. La définition de Bourgeois, au contraire, ouvre la porte à l'intervention de l'État : à partir du moment où l'action étatique vise à satisfaire les exigences de la justice qui sont mises au jour par la compréhension du fait de la solidarité, elle ne limitera pas la liberté individuelle, puisqu'elle ne fera qu'éliminer les obstacles à l'élévation de chacun « vers le degré supérieur d'existence où tend toute vie ». Or, comme il a été noté plus haut, le développement de l'unité suppose le développement du tout, et le tout ne peut se développer qu'avec l'institutionnalisation des principes de la solidarité. Si Bourgeois, avec les libéraux, reconnaît que « le droit supérieur de l'État sur les hommes ne peut [...] exister¹⁸ », parce que ce sont les hommes qui créent l'État, il n'en demeure pas moins que la définition

¹⁵ Bourgeois, L. (1902), *Solidarité*, p. 98.

¹⁶ *Ibid.*, p. 18. Bourgeois n'est pas très prolix quant au contenu exact du rôle de l'État pour les économistes libéraux. Il précise cependant clairement que ce rôle, comme plusieurs libéraux l'ont soutenu, se limite à assurer la sécurité générale et le respect des accords librement contractés.

¹⁷ *Ibid.*, p. 20.

¹⁸ *Ibid.*, p. 88.

de la liberté qu'il offre s'inscrit en faux par rapport à celle, purement négative, véhiculée par les libéraux.

Bourgeois reconnaît donc, avec les libéraux qu'il critique par ailleurs, la validité de ce qu'on pourrait nommer l'individualisme normatif ou moral, c'est-à-dire l'idée selon laquelle ce qui importe moralement, en dernière analyse, ce sont les individus. Il peut toutefois sembler paradoxal d'affirmer que la liberté individuelle se verra accrue par les limites que lui impose la loi sociale. N'est-ce pas logiquement le cas que l'individu est moins libre, c'est-à-dire qu'il peut accomplir moins, si l'État ou la société s'immisce davantage dans sa vie et le contraint à remplir certains devoirs ? Pour formuler une telle critique, il faut ignorer le projet particulier qu'est celui de Bourgeois et du solidarisme. En effet, comme le note Jean-Fabien Spitz, Bourgeois « élabor[e] une version républicaine de l'individualisme qui n'a rien à voir avec l'indépendance radicale du moi » et « montr[e] que celui-ci dépend du *nous*¹⁹ ». La liberté individuelle, clame le solidarisme, ne peut dépendre simplement de l'absence d'intervention ou d'interférence de la part d'autres individus ou de l'État. Au contraire, elle dépend de telles interventions, puisque ce n'est que dans l'interdépendance ou la solidarité que les individus trouveront, de façon résiliente, un environnement leur permettant de développer leur puissance et leurs activités. Comme l'affirme Célestin Bouglé (1870-1940), un philosophe contemporain de Bourgeois qui a souscrit à son solidarisme et qui a tenté de fournir à cette doctrine des assises philosophiques plus fermes²⁰, le solidarisme peut sans incohérence se réclamer de la liberté, bien qu'il favorise par ailleurs l'intervention de l'État dans la vie économique et sociale :

[o]n rappellerait que si la loi est une chaîne pour certaines formes de la liberté, elle est un bouclier pour certaines autres, si la capacité d'agir au hasard et à tout risque, sans limites et sans règles, nous donne un certain sentiment de

¹⁹ Spitz, J.-F. (2005), *Le moment républicain en France*, p. 181.

²⁰ Il faut noter que bien que son travail théorique s'appuie sur une très importante littérature philosophique, Bourgeois était un publiciste et un homme politique bien plus qu'un philosophe. Mais divers philosophes, dont Bouglé, se sont rapidement intéressés à la doctrine solidariste et ont enrichi la proposition déjà appréciable de Bourgeois.

liberté, un autre sentiment mérite le même nom qui nous vient de la possibilité de préméditer, de vouloir à longue échéance, de faire des projets en escomptant l'avenir : il y faut de la sécurité qui ne s'obtient pas par les mêmes conditions que l'indépendance. [...] Quand donc on nous prouverait que telle intervention [de l'État], en rectifiant l'organisation sociale actuelle, limitera l'indépendance de ceux qui jouissent aujourd'hui, grâce à cette organisation même, du maximum de puissance et de sécurité, il ne serait pas dit encore que cette intervention n'augmentera pas la somme totale de liberté, si elle assure en effet plus de sécurité et de puissance à ceux qui, aujourd'hui, en possèdent si peu *qu'il leur est impossible de jouir réellement de cette indépendance à laquelle on les renvoie*²¹.

On peut voir chez Bouglé une compréhension étoffée du sens que peut recouvrir le concept de liberté : s'il revêt simplement le sens de non-interférence et peut ne pas être respecté par l'interférence de l'État, il acquiert avec le solidarisme un sens plus large, celui de l'assurance de la sécurité et de la « puissance » de l'individu qui nécessite l'intervention de l'État. En posant cette définition, Bouglé, à la suite de Bourgeois, ne montre pas seulement que la liberté individuelle et l'impératif égalitaire ne sont pas contradictoires, il montre que l'une et l'autre sont inséparables ou, mieux, inintelligibles séparément²².

En conclusion, il semble important de noter, et j'espère que le commentaire qui précède l'aura fait ressortir, la pertinence de s'intéresser aujourd'hui, plus d'un siècle après les « faits », à la pensée solidariste. À cet égard, deux commentaires me semblent s'imposer. D'abord, j'aimerais faire une remarque sur la place que pourrait se voir attribuer le solidarisme dans l'histoire de la philosophie, mais aussi dans le paysage philosophique contemporain. Cette doctrine a, évidemment, une origine et une histoire indéniablement française. Il est ainsi très important de reconnaître cette spécificité et, conséquemment, de replacer le solidarisme dans son contexte historique particulier. La littérature accomplissant cette tâche est de

²¹ Bouglé, C. (1907), *Le solidarisme*, p. 145-146. Les italiques sont ajoutés.

²² Spitz, J.-F. (2005), *Le moment républicain en France*, p. 360.

plus en plus riche²³. Toutefois, je crois que le solidarisme peut également être mis en relation avec des approches et des débats philosophiques contemporains, ce qui me semble rendre l'intérêt qui doit être porté à la philosophie solidariste d'autant plus important. À la suite de Spitz²⁴, je crois en effet que le sens de la liberté porté par le solidarisme, puisque celui-ci s'attache à rapprocher le *concept* de liberté de ses *conditions* de possibilité – « bien loin de rayer la liberté d'un trait de plume, [le solidarisme] travaille à la rendre réelle et universelle²⁵ », peut être rapproché de celui invoqué, aujourd'hui, par Philip Pettit, auteur de *Republicanism*, comme fondement d'un courant de pensée qu'on nomme néo-républicanisme. À l'instar de Pettit, les auteurs solidaristes tentent de trouver une troisième voie entre, d'un côté, l'individualisme et la liberté radicale et, de l'autre, la solidarité et l'égalitarisme. Je ne mentionne cet « air de famille » qu'au passage, pour faire remarquer qu'une personne intéressée par les enjeux soulevés par les néo-républicains pourrait aussi trouver une fructueuse source d'inspiration dans la pensée de Léon Bourgeois et d'autres solidaristes, tout comme un individu interpellé par les idées solidaristes pourrait trouver matière à réflexion dans les écrits de Philip Pettit et d'autres auteurs néo-républicains²⁶. Il faut cependant noter que la thèse de Spitz concernant le possible rapprochement entre solidarisme et néo-républicanisme a aussi ses détracteurs. Serge Audier²⁷, par exemple, soutient que la lecture que Spitz fait du solidarisme est trop *influencée* par son penchant néo-républicain et qu'une lecture plus minutieuse des écrits solidaristes devrait mener à mettre en doute la ressemblance entre les deux « écoles ». Je laisse au lecteur ou à la lectrice qui voudrait aller plus loin le soin de trancher par lui ou elle-même.

Finalement, il me semble nécessaire de clore sur une remarque concernant la pertinence de la pensée solidariste pour penser de façon critique notre rapport au capitalisme. Si liberté et égalité ne sont

²³ Cf. notamment Audier, S. (2010), *La pensée solidariste* ; Blais, M.-C. (2007), *La solidarité* ; Spitz, J.-F. (2005), *Le moment républicain en France*.

²⁴ Cf. Spitz, J.-F. (2005), *Le moment républicain en France*.

²⁵ Bouglé, C. (1907), *Le solidarisme*, p. 147.

²⁶ Pour aller plus loin dans cette réflexion, je conseille surtout la lecture du livre de Spitz, J.-F. (2005), *Le moment républicain en France. op. cit.*

²⁷ Cf. Audier, S. (2010), *La pensée solidariste*, p. 51-61.

pas les deux termes d'une antinomie – autrement dit, s'ils ne sont pas incompatibles –, comme le défend les solidaristes, cela signifie que le marché et le capitalisme ne sont pas nécessairement incompatibles avec l'égalité de fait entre les différents membres de la société. Pour surmonter cet apparent antagonisme, il s'agit, dans la perspective solidariste, de comprendre que la solidarité impose des devoirs et des obligations à tous les individus membres de l'association et que le marché et le capitalisme, pour respecter à la fois le fait de la solidarité, mais aussi l'idée morale de la solidarité, ne sont légitimes que s'ils sont régulés de manière à ce que ceux qui en profitent paient leur dette à la société dont ils tirent avantage. C'est donc pourquoi le projet législatif premier de Bourgeois dans la dernière décennie du 19^e siècle, alors qu'il était une figure importante de la gauche radicale (et président du Conseil²⁸ entre novembre 1895 et avril 1896), concernait l'introduction d'un impôt personnel sur le revenu. C'est que, affirme Bourgeois, la liberté individuelle comprise comme pure indépendance ne peut être protégée au détriment de la solidarité et que la solidarité, seule garante d'une véritable liberté, « passe par la recherche de l'égalité des conditions²⁹. »

Références

- Audier, S. (2007), *Léon Bourgeois. Fonder la solidarité*, Paris, Michalon, 122 p.
- Audier, S. (2010), *La pensée solidariste. Aux sources du modèle social républicain*, Paris, Presses Universitaires de France, 340 p.
- Blais, M.-C. (2007), *La solidarité. Histoire d'une idée*, Paris, Gallimard, 347 p.
- Bouglé, C. (1907), *Le solidarisme*, Paris, Giard et Brière, 338 p.
- Bourgeois, L. (1902), *Solidarité*, 3^e édition, Paris, Colin, 253 p.
- Bourgeois, L. (1902), « Extrait du compte rendu de la séance du Congrès d'Éducation Sociale du jeudi soir 27 septembre 1900 », dans *Solidarité*, 3^e édition, Paris, Colin, p. 189-219.
- Izoulet, J. (1895), *La Cité moderne*, 2^e édition, Paris, Alcan, 691 p.

²⁸ C'est-à-dire chef du gouvernement, l'équivalent de premier ministre dans le régime parlementaire canadien.

²⁹ Blais, M.-C. (2007), *La solidarité. Histoire d'une idée*, p. 23.

- Pettit, P. (1997), *Republicanism*, Oxford, Oxford University Press, 304 p.
- Spitz, J.-F. (2005), *Le moment républicain en France*, Paris, Gallimard, 523 p.
- Tocqueville, A. (1967 [1856]), *L'Ancien Régime et la Révolution*, Paris, Gallimard, 378 p.

Pour aller plus loin

- Andler, C. (1897), « Du quasi-contrat social et de M. Léon Bourgeois », *Revue de métaphysique et de morale*, t. 4, n° 4, p. 520-530.
- Audier, S. (2007), *Léon Bourgeois. Fonder la solidarité*, Paris, Michalon, 122 p.
- Audier, S. (2010), *La pensée solidariste. Aux sources du modèle social républicain*, Paris, Presses Universitaires de France, 340 p.
- Blais, M.-C. (2007), *La solidarité. Histoire d'une idée*, Paris, Gallimard, 347 p.
- Bouglé, C. (1904), *Solidarisme et libéralisme*, Paris, Cornély, 248 p.
- Logue, W. (1979), « Sociologie et politique : le libéralisme de Célestin Bouglé », *Revue française de sociologie*, vol. 20, n° 1, p. 141-161.
- Policar, A. (2009), *Bouglé. Justice et solidarité*, Paris, Michalon, 119 p.
- Spitz, J.-F. (1995), *La liberté politique*, Paris, Presses Universitaires de France, 509 p.
- Spitz, J.-F. (2005), *Le moment républicain en France*, Paris, Gallimard, 523 p.

Extraits des chapitres 2 à 4 de *Solidarité*

Léon Bourgeois (1896)

Chapitre 2. Doctrine scientifique de la solidarité naturelle.

I

Les découvertes des sciences naturelles, dans la seconde moitié du XIX^e siècle, ont apporté tout d'abord à la thèse individualiste un contingent d'arguments puissants. Les lois de la lutte physiologique pour l'existence semblaient donner à la fois l'explication et la justification des lois de la concurrence sociale.

Les individus, les types spécifiques sont dans la nature à l'état de concurrence perpétuelle. C'est par l'exercice incessant des fonctions développant les organes, par l'adaptation courageuse des organes aux conditions des milieux, que l'individu se développe et se perfectionne ; c'est par la suppression des plus faibles et par la survivance et la reproduction des plus forts, que se fixent les qualités utiles de l'espèce et que les êtres qui la composent évoluent vers une forme toujours supérieure.

En nous découvrant ainsi la loi du progrès des êtres vivants, la nature, dirent les individualistes, donne la solution du problème social. Le progrès des sociétés est du même ordre que le progrès des espèces. La concurrence économique n'est qu'une des formes de la concurrence vitale. L'effort est la loi de la vie sociale comme il est la loi de la vie physique, et la société, pas plus que la nature, ne peut connaître d'autres récompenses et d'autres peines que celles qui, directement, résultent pour l'individu de l'accroissement ou de la diminution de son action sur les choses.

Laissons donc faire et laissons passer. Toute intervention d'une puissance collective pour régler le conflit des intérêts individuels est à la fois arbitraire et vaine. L'État a bien une fonction : il doit veiller à ce que la mêlée sociale ne soit pas violente et sanglante comme celle des espèces, il doit maintenir la paix matérielle, « l'ordre public »,

entre les hommes. Mais cette fonction remplie, son rôle cesse. « Le devoir de l'État est, avant tout, une fonction de sécurité envers tout le monde. Quant aux personnes auxquelles l'État garantit cette sécurité, elles peuvent faire de leurs propriétés (ou pour mieux dire de leurs activités) ce que bon leur semble. L'État n' a pas à s'immiscer dans les combinaisons privées : c'est aux particuliers à gérer leurs affaires au mieux de leurs intérêts¹. »

Tel est l'enseignement donné par les sciences biologiques. Telle est la condition de révolution des sociétés.

II

Mais cette condition est-elle unique ? Et les sciences naturelles bornent-elles là leur enseignement ?

C'est ce que philosophes et moralistes se durent à eux-mêmes de rechercher, et, à leur tour, ils empruntèrent aux sciences naturelles l'énoncé d'une loi nouvelle, opposant à la théorie de « la lutte pour l'existence » la doctrine de la « solidarité des êtres ».

Les physiologistes définissent la solidarité organique « la relation nécessaire entre deux ou plusieurs actes de l'économie », et considèrent l'existence de ces relations nécessaires entre divers organes et les diverses fonctions comme la loi commune de tous les êtres vivants. Suivant Kant, c'est précisément cette « réciprocité entre les parties » qui constitue l'organisme, où tout est à la fois « but et moyen ».

« La solidarité, a dit Charles Gide, est un fait, d'une importance capitale dans les sciences naturelles, puisqu'il caractérise la vie. Si l'on cherche, en effet, à définir l'être vivant, l'individu, on ne saurait le faire que par la solidarité des fonctions qui lient des parties distinctes, et la mort n'est autre chose que la rupture de ce lien entre les divers éléments qui constituent l'individu, et qui, désormais désassociés, vont entrer dans des combinaisons nouvelles, dans des êtres nouveaux². »

Mais ces rapports de dépendance réciproque entre les parties des êtres vivants existent également entre les êtres eux-mêmes, et aussi entre l'ensemble de ces êtres et le milieu où ils sont placés. Les lois de

¹ Yves Guyot, *La Propriété* ; p. 250.

² Ch. Gide, *L'Idée de solidarité*.

l'espèce - lois d'hérédité, d'adaptation, de sélection, lois d'intégration et de désintégration - ne sont que les aspects divers de la même loi générale de dépendance réciproque, c'est-à-dire de solidarité, des éléments de la vie universelle.

L'homme n'échappe pas à cette loi.

Jusqu'à Kepler et à Galilée, la terre était considérée comme le centre de l'univers. L'astronomie moderne l'a remise à son rang, dans le modeste cortège des planètes qui gravitent autour du soleil ; et ce soleil n'est plus qu'une étoile de grandeur médiocre, qu'entraîne à son tour, dans l'innombrable multitude des astres, la même loi de gravitation, loi de solidarité des corps célestes.

La science a également rendu à l'homme sa place au milieu des êtres. Elle ne connaît plus l'homme abstrait, apparu tout à coup sur la terre dans le plein développement de son intelligence et de sa volonté. Il n'est plus le but et la fin du système du monde. Il est, lui aussi, soumis à des rapports de dépendance réciproque, qui le lient à ses semblables, à la race dont il sort, aux autres êtres vivants, au milieu terrestre et cosmique.

Et cette dépendance n'est point limitée aux conditions de sa vie physique ; elle s'étend aux phénomènes intellectuels et moraux, aux actes de sa volonté, aux œuvres de son génie.

Cette dépendance le lie à tous et à tout, dans l'espace et dans le temps.

[...]

Et il ne suffit pas de considérer le lien de solidarité qui unit l'homme au reste du monde à chaque moment de son existence. Ce lien ne réunit pas seulement toutes les parties de ce qui coexiste à une heure donnée ; il réunit également ce qui est aujourd'hui et ce qui était hier, tout le présent et tout le passé, comme il réunira tout le présent et tout l'avenir. L'humanité, a-t-on dit justement, est composée de plus de morts que de vivants ; notre corps, les produits de notre travail, notre langage, nos pensées, nos institutions, nos arts, tout est pour nous héritage, trésor lentement accumulé par les ancêtres. Une génération nouvelle arrive à la vie, et dans les mouvements, les passions, les joies et les douleurs qui l'agitent en tous sens, pendant les quelques heures de son existence, se mêlent, s'entrechoquent ou s'équilibrent toutes les forces du passé, comme dans les jeux de lumière où s'irise l'insaisissable écume des vagues, à

la surface de la mer, se heurtent et se brisent les immenses courants des profondeurs, pulsations dernières de la gravitation des astres.

Ainsi les hommes sont, entre eux, placés et retenus dans des liens de dépendance réciproque, comme le sont tous les êtres et tous les corps, sur tous les points de l'espace et du temps. La loi de solidarité est universelle. [...]

III

Y a-t-il pourtant contradiction véritable entre cette loi de la solidarité des êtres et la loi du libre développement de l'individu, que la biologie a aussi nettement et définitivement établie, et dont les théories individualistes faisaient tout à l'heure le fondement même de l'évolution ? Il n'en est rien ; bien au contraire, chacune d'elles isolément est insuffisante à expliquer cette évolution : il faut, pour que celle-ci s'accomplisse, que les deux, forces se composent, que les actions des deux lois se coordonnent, - et il y a à cette coordination une condition nécessaire et suffisante : *concours des individus à l'action commune.*

C'est la biologie, cette fois encore, qui, par l'étude des organismes, va donner à la science sociale les éléments de la synthèse et en établir les preuves.

Tout individu, tout être vivant, est un agrégat, et les parties qui le composent sont elles-mêmes des individus, des êtres vivants ; sans doute une science plus pénétrante, armée de moyens d'investigation plus puissants, pourra-t-elle encore trouver des éléments plus simples, vivants aussi, dans chacune de ces cellules vivantes, qui paraissent le dernier degré de simplicité de la matière organisée.

Or, ces éléments premiers tendent individuellement à l'existence et au développement ; cependant une étroite solidarité les relie. Ils ne sont pas juxtaposés « comme les pierres du tas de pierres » ; ils ne se combattent pas, ne se détruisent pas aveuglément comme les combattants d'une mêlée. Ils se développent, et cependant leur développement contribue au développement de l'organisme qu'ils composent ; ils évoluent, et leur évolution est une fonction de l'évolution collective. Ils sont, en un mot, *associés.*

Et leur association contribue, non seulement au développement du tout qu'ils forment, mais aussi au développement de chacun d'eux. La solidarité qui les lie, loin d'entraver leur activité et d'arrêter leur

croissance, augmente leurs forces et accélère leur développement. Ils sont associés, et l'association se solde par un gain, non par une perte, pour chacun d'entre eux aussi bien que pour l'ensemble qu'ils forment.

La grande loi de la division du travail physiologique n'est que la coordination des efforts individuels.

[...]

Ainsi se dégage la vérité définitive : des activités individuelles, isolées, croissent lentement ; opposées, elles s'entredétruisent ; juxtaposées, elles s'additionnent ; seules, des activités associées croissent rapidement, durent et multiplient.

« L'association créée ³ », a-t-on dit, avec une concision éloquente.

C'est le concours des actions individuelles dans l'action solidaire qui donne la loi synthétique de l'évolution biologique universelle.

IV

[...]

Dans l'histoire des sociétés comme dans celle des espèces, on a reconnu que la lutte pour le développement individuel est la condition première de tout progrès ; que le libre exercice des facultés et des activités personnelles peut donner seul le mouvement initial ; enfin que plus s'accroît cette liberté première de chacun des individus, et se fortifie, par l'accroissement de ses activités physiques, psychiques et morales, ce moteur premier de toute action sociale, plus l'action sociale en peut et doit être à son tour accrue.

Mais on a reconnu en même temps que si ces forces individuelles sont livrées à elles-mêmes, leur énergie, même parvenue à son plus haut point d'intensité, n'est pas seulement impuissante à produire des combinaisons sociales de quelque importance et de quelque durée : elle ne suffit pas à maintenir l'individu lui-même dans un état durable de prospérité, de sécurité, voire d'existence.

L'association des actions individuelles, disciplinées, soit par la force au temps des régimes d'autorité, soit par le consentement au temps des régimes de liberté, a seule pu établir et faire vivre les groupements d'hommes, familles, tribus, cités, castes, églises ou nations.

³ Izoulet, *Cité moderne*.

Ainsi la loi de solidarité des actions individuelles finit par apparaître, entre les hommes, les groupes d'hommes, les sociétés humaines, avec le même caractère qu'entre les êtres vivants, c'est-à-dire, non comme une cause de diminution, mais comme une condition de développement ; non comme une nécessité extérieurement et arbitrairement imposée, mais comme une loi d'organisation intérieure indispensable à la vie ; non comme une servitude, mais comme un moyen de libération.

S'il est vrai qu'une organisation supérieure est celle où il y a équilibre entre les unités et le tout « si bien que le tout y existe pour les unités et les unités pour le tout » ; l'évolution des sociétés tend donc naturellement à cet état où chacune des activités individuelles aura la liberté d'atteindre à son plus haut degré d'énergie et consacrera aussi complètement que possible cette énergie au développement de l'œuvre commune.

Par là seulement pourra être atteint, grâce au jeu des lois communes à tout ce qui vit, l'état de civilisation que, plus ou moins obscurément, se propose l'humanité, « où chaque homme vivra davantage, non seulement de sa vie propre mais de la vie commune, où ces deux effets simultanés, du progrès, qu'on avait d'abord cru contraires, seront réellement inséparables : l'accroissement de la vie individuelle et l'accroissement de la vie sociale ⁴ ».

[...]

Chapitre 3. Doctrine pratique de la solidarité sociale.

[...]

II

La connaissance des lois de la solidarité des êtres devait réagir puissamment sur les théories morales. La définition des droits et des devoirs des hommes ne peut plus être cherchée désormais en dehors des rapports qui les lient solidairement les uns aux autres dans l'espace et dans le temps.

Tant que l'homme était considéré comme un être à part dans la nature, tant que chacun des hommes paraissait un exemplaire, toujours semblable aux autres, d'un type unique, créé de toutes

⁴Fouillée, *Science sociale*, p. 1.

pièces, au début des jours, par un acte particulier et définitif de la puissance divine, il suffisait de déduire, en une pure opération de logique, les conséquences de ce caractère absolu de la personne humaine, pour déterminer ce qu'on appelait les droits de l'homme, et ses devoirs envers son créateur, envers ses semblables, envers lui-même.

L'homme était une fin pour lui et pour le monde : ses droits et ses devoirs étaient pour ainsi dire les moyens propres à cette fin.

Le problème est maintenant plus complexe, et cependant la solution en doit être plus précise. L'homme n'apparaît plus ici-bas comme un être de nature spéciale, comme une abstraction dont le moi « un et identique » est a priori le sujet de droits abstraits eux-mêmes ; il s'est transformé en un être réel, d'une nature semblable à celle des autres êtres vivants, soumis comme eux à des liens, à des subordinations sans nombre, obéissant aux lois de l'évolution générale et ne pouvant chercher, en dehors du réseau d'actions et de réactions qui l'environne de toutes parts, les conditions du développement de sa personnalité et de celle des êtres semblables à lui.

[...]

L'homme n'étant plus isolé, le droit ne peut plus s'établir entre les hommes comme il s'établissait, en fait, encore à notre époque, entre des étrangers, entre des nations séparées par des frontières, indépendantes l'une de l'autre, souveraines et poursuivant chacune son développement exclusif.

L'homme n'est plus une fin pour lui et pour le monde : il est à la fois une fin et un moyen. Il est une unité, et il est la partie d'un tout. Il est un être ayant sa vie propre et ayant droit à conserver et à développer cette vie ; mais il appartient en même temps à un tout sans lequel cette vie ne pourrait être ni développée, ni conservée ; sa vie même n'a été possible, elle n'est ce qu'elle est que parce que le tout dont il fait partie a été avant lui, parce que d'autres vies inférieures à la sienne ont été, avant la sienne, conservées et développées grâce à cet ensemble, et ont déterminé l'épanouissement de la vie commune supérieure d'où il est lui-même issu.

C'est au fond, entre l'homme et la société humaine, la lutte mystérieuse de l'individu et de l'espèce, drame de combat et drame d'amour ; l'individu ne pouvant être sans l'espèce, l'espèce ne

pouvant durer que par l'individu. C'est dans les conditions de ces actions réciproques de la partie et du tout que l'idée de justice doit chercher sa réalisation. C'est en pénétrant le sens profond d'une contradiction qui n'est en réalité qu'une harmonie supérieure, en retrouvant l'échange des services sous l'opposition apparente des intérêts, l'accroissement de l'individu dans l'accroissement social, que l'idée morale recevra sa formule et la théorie des droits et des devoirs son expression, non abstraite et subjective, mais concrète, objective, conforme aux nécessités naturelles et par là même définitive.

[...]

III

En détruisant la notion abstraite et a priori de l'homme isolé, la connaissance des lois de la solidarité naturelle détruit du même coup la notion également abstraite et a priori de l'État, isolé de l'homme et opposé à lui comme un sujet de droits distincts ou comme une puissance supérieure à laquelle il serait subordonné. L'État est une création des hommes : le droit supérieur de l'État sur les hommes ne peut donc exister ; il n'y a pas de droits là où il n'existe pas un être, dans le sens naturel et plein du mot, pouvant devenir le sujet de ces droits. Les économistes ont raison quand ils repoussent, au nom de la liberté individuelle, la théorie socialiste de l'État.

Peu importe que l'on appelle ce prétendu pouvoir supérieur, pouvoir de l'État ou pouvoir de la société. Nous acceptons cette réponse de M. Yves Guyot à M. Lafargue : « Quand les socialistes parlent de la société, des droits et des devoirs de la société, et les opposent aux droits de l'homme, ils attribuent à cette société une existence propre, une vitalité spéciale, une grâce particulière que ne lui donnent pas les individus qui la composent, et ils oublient de répondre à la question suivante : Qu'est-ce que cette société⁵ ? »

Pas plus que l'État, forme politique du groupement humain, la société, c'est-à-dire le groupement lui-même, n'est un être isolé ayant en dehors des individus qui le composent une existence réelle et pouvant être le sujet de droits particuliers et supérieurs opposables au droit des hommes.

⁵ Yves Guyot, *La Propriété*, p. 254.

Ce n'est donc pas entre l'homme et l'État ou la société que se pose le problème du droit et du devoir ; c'est entre les hommes eux-mêmes, mais entre les hommes conçus comme associés à une œuvre commune et obligés les uns envers les autres par la nécessité d'un but commun.

Il ne s'agit pas de définir les droits que la société pourrait avoir sur les hommes, mais les droits et les devoirs réciproques que le fait de l'association crée entre les hommes, seuls êtres réels, seuls sujets possibles d'un droit et d'un devoir.

[...]

La législation positive ne sera que l'expression pratique de cette formule de répartition équitable des profits et des charges de l'association. Elle ne créera pas le droit entre les hommes, elle le dégagera de l'observation de leurs situations réciproques ; elle devra se borner à le reconnaître et à en assurer les sanctions.

En analysant les rapports nécessaires entre les objets de l'association, elle fixera du même coup les rapports nécessaires entre les consciences des associés.

Elle ne sera donc pas la loi faite par la société, et imposée par elle aux hommes.

Elle sera la loi de la société faite entre les hommes⁶.

IV

Loin de porter atteinte à la liberté individuelle, la loi sociale ainsi définie lui donne au contraire tout son caractère et toutes ses sûretés ; car, en en fixant les limites naturelles, elle lui assure, en dehors de tout arbitraire, d'inébranlables garanties.

L'organisme ne se développe qu'au prix du développement des éléments qui le composent ; la société ne peut progresser que par le progrès des hommes.

⁶On voit facilement en quoi la théorie de la solidarité naturelle et morale s'écarte de la doctrine du *Contrat social* de Rousseau. Les deux systèmes ont ce trait commun : la notion d'une société entre les hommes. Mais [...], pour Rousseau, toutes les clauses du contrat social se réduisent à une seule : « l'aliénation totale de chaque associé avec tous ses droits à la communauté » (I, 6) ; tandis que la doctrine de la solidarité tend au contraire à accroître la liberté et la puissance de chaque individu dans l'action commune, librement consentie par tous.

La Liberté n'est autre chose que la possibilité pour l'être de tendre au plein exercice de ses facultés, au plein développement de ses activités ; en développant incessamment l'organe, la fonction élève l'être vers le degré supérieur d'existence où tend toute vie.

La liberté du développement physique, intellectuel et moral de chacun des hommes est donc la première condition de l'association humaine. Et puisqu'il n'existe pas de puissance extérieure, État, société politique, à laquelle appartienne un droit opposable au droit de l'individu, la faculté du développement de chaque individu ne peut trouver de limite que dans la faculté du développement également nécessaire à chacun de ses semblables.

Tout arrangement politique ou social qui cherchera à déterminer autrement les bornes de la liberté des hommes sera contraire aux lois naturelles de l'évolution de la société.

Mais ces libertés des individus ne sont pas des forces indépendantes les unes des autres ; les hommes sont, non des êtres isolés, mais des êtres associés ; au point de contact, ces libertés, se limitant l'une l'autre, ne doivent point se heurter, se faire échec et s'entredétruire, mais au contraire, comme des forces de même sens appliquées à un point commun, elles doivent se composer en résultantes, qui accroîtront le mouvement du système tout entier.

Rousseau apercevait en partie cette conséquence quand, voulant montrer l'utilité du pacte social, il disait : « Chacun se donnant à tous ne se donne à personne, et comme il n'y a pas un associé sur lequel on n'acquière le même droit qu'on lui cède sur soi, on gagne l'équivalent de tout ce qu'on perd, et plus de force pour conserver ce que l'on a⁷.

Mais ce n'est pas seulement par une raison d'utilité, c'est par une raison de morale et plus rigoureusement encore par une raison de droit, qu'il est nécessaire qu'il en soit ainsi.

L'homme vivant dans la société, et ne pouvant vivre sans elle, est à toute heure un débiteur envers elle. Là est la base de ses devoirs, la charge de sa liberté.

L'obligation de chacun envers tous ne résulte pas d'une décision arbitraire, extérieure aux choses ; elle est simplement la contrepartie

⁷ Contrat social, I, 6.

des avantages que chacun retire de l'état de société, le prix des services que l'association rend à chacun.

L'obéissance au devoir social n'est que l'acceptation d'une charge en échange d'un profit. C'est la reconnaissance d'une dette.

C'est cette idée de la dette de l'homme envers les autres hommes qui, donnant en réalité et en morale le fondement du devoir social, donne en même temps à la liberté, au droit individuel, son véritable caractère, et par là même ses limites et ses garanties.

Rousseau voyait dans le pacte social « l'aliénation totale de chaque associé avec tous ses droits à la communauté » et la théorie socialiste a pu logiquement s'emparer de cette maxime pour conclure à la communauté des biens.

Sans aller aussi loin, plus d'un philosophe contemporain croit que dans le pacte social l'individu consent à « l'abandon d'une partie de ses droits pour en sauvegarder l'autre partie ».

Mais reconnaître une dette n'est pas abandonner un droit, c'est reconnaître la limite véritable de ce droit. Un homme reçoit par don, par legs ou par contrat onéreux, le droit de cultiver un domaine et d'en consommer les fruits, à charge par lui de donner une part de ces fruits à certains ayants droit du testateur, du donateur ou du bailleur ; lorsque annuellement il fera la remise de cette partie des fruits, renoncera-t-il donc à un de ses droits ou n'exercera-t-il pas simplement son droit dans les limites mêmes où l'acte initial l'a constitué ? Au moment de l'inventaire annuel d'une société, à l'heure du règlement des comptes, des profits et des pertes, les actionnaires, avant de fixer le dividende, déduisent de l'actif les charges sociales, acquittent les dettes, placent certaines sommes au fonds d'amortissement du capital. Peut-on dire qu'en agissant ainsi ils abandonnent une part de leurs droits ? Ils reconnaissent simplement leur dette et par suite la limite véritable de leur droit.

Il n'en va pas autrement dans la société humaine. Il s'agit pour les hommes, associés solidaires, de reconnaître l'étendue de la dette que chacun contracte envers tous par l'échange de services, par l'augmentation de profits personnels, d'activité, de vie résultant pour chacun de l'état de société ; cette charge une fois mesurée, reconnue comme naturelle et légitime, l'homme reste réellement libre, libre de toute sa liberté, puisqu'il reste investi de tout son droit. Ce droit, aucune puissance extérieure ne peut prétendre à le limiter ; et la loi

positive, qui s'est bornée à reconnaître la dette de chacun, à en déterminer le montant d'après les services reçus, est également fondée au point de vue naturel et au point de vue moral ; elle est bien, sinon, comme on l'a dit ingénieusement, mais incomplètement, « la conscience de ceux qui n'en ont pas », du moins l'expression équitable des rapports naturels entre de libres associés, l'expression des volontés de la conscience commune éclairées par la commune raison.

V

Et la même doctrine établit, en même temps que la liberté, l'égalité non des conditions, mais du droit entre les hommes.

[...]

Ce qu'il s'agit d'établir en ce moment c'est [le] principe [de la loi naturelle de répartition des charges sociales], et ce principe est contenu tout entier dans cette affirmation : que, sous les inégalités de toutes sortes, différences de sexe, d'âge, de race, de force physique, d'intelligence, de volonté, il y a, entre tous les membres de l'association humaine, un caractère commun, identique, qui est proprement la qualité d'homme, c'est-à-dire d'être à la fois vivant, pensant et conscient. Ce caractère, réduit à ces trois termes essentiels, existe chez chacun des hommes à des degrés divers, mais chez aucun d'eux il ne peut être supprimé⁸, et les êtres mêmes qui le possèdent au degré le plus faible sont encore des hommes, associés naturels des autres hommes, coopérant à l'évolution commune, par le travail, par le langage, fût-il rudimentaire, par l'échange possible de certaines idées, par la faculté commune de reproduction de l'espèce, etc.

C'est ce triple caractère, commun à tous les hommes et qui n'existe, au moins sur cette terre, chez aucun être en dehors de l'homme, qui est le titre commun des membres de la société.

Titre commun, il a, au point de vue moral, une valeur égale pour tous ; l'exercice du droit qu'il confère pourra être plus ou moins étendu suivant le degré d'évolution personnelle de chacun des associés : mais le droit lui-même, né d'une qualité commune – la

⁸Dès que la conscience et la pensée disparaissent d'une manière durable, par exemple chez l'aliéné, il n'y a pas suppression du droit, car l'individu reste virtuellement capable de reprendre le caractère d'homme, mais suspension de l'exercice du droit.

conscience, unique fondement du droit – est chez tous d'une valeur égale et doit être chez tous également reconnu et respecté.

[...]

C'est cette égalité de valeur dans le droit que doit exprimer la répartition des profits et des charges. On le voit, il n'est point question de faire sortir de cette conception toute réelle de l'être humain une définition abstraite des droits et des devoirs de l'homme ; il y a lieu seulement de reconnaître et de retenir que, pour la fixation des droits et des devoirs de chacun dans l'association solidaire qui existe entre ces hommes, pour le calcul des profits et des charges à répartir entre tous, il doit être tenu compte d'un coefficient commun à tous, d'une valeur de droit égale pour tous. Au milieu des innombrables éléments de calcul, tirés des inégalités naturelles de toutes sortes qui séparent et différencient les hommes, il faudra toujours, pour déterminer la situation équitable de chacun, faire entrer en compte cette valeur et l'admettre comme égale pour tous ; en deux mots, dans la série des équations personnelles, les inégalités naturelles seront les seules causes d'une différence qui ne devra jamais être accrue par une inégalité de droits.

Chapitre 4. Dette de l'homme envers la société ; le quasi-contrat social.

II

[...]

Le contrat, librement discuté et fidèlement exécuté des deux parts, devient la base définitive du droit humain. Là où la nécessité des choses met les hommes en rapport sans que leur volonté préalable ait pu discuter les conditions de l'arrangement à intervenir, la loi qui fixera entre eux ces conditions ne devra être qu'une interprétation et une représentation de l'accord qui eût dû s'établir préalablement entre eux s'ils avaient pu être également et librement consultés : ce sera donc la présomption du consentement qu'auraient donné leurs volontés égales et libres qui sera le seul fondement du droit. Le quasi-contrat n'est autre chose que ce contrat rétroactivement consenti.

Or, le consentement à un accord, entre deux contractants également libres, dépend sans aucun doute de l'égalité des avantages directs ou indirects que chacun des contractants espère tirer du

contrat. C'est, en d'autres termes, l'échange de services supposés équivalents qui donne à la convention ses conditions naturelles et ses conditions morales ; dans tout contrat commutatif, c'est l'équivalence présumée des deux prestations réciproques de la créance et de la dette, qui détermine la naissance de l'obligation, en se formant ce que les jurisconsultes ont appelé « la cause ».

Au fond de toute obligation juridique, publique ou privée, se retrouve donc cette notion de la dette reconnue ou présumée reconnue ; le devoir de l'homme envers tous les hommes n'est pas d'une autre nature : c'est l'idée d'une dette, cause et mesure de l'obligation naturelle et morale, et motif suffisant et nécessaire de la sanction sociale, qui doit se rencontrer, en dehors de toutes les conceptions et de tous les systèmes philosophiques, à la base de toute spéculation sur les arrangements sociaux.

Nous avons vu comment la théorie de la solidarité des êtres, et, en particulier, des êtres humains, vérifie et généralise cette idée de la dette de l'homme envers les autres hommes et fonde sur elle, en dehors de toute définition arbitraire et de toute intervention d'une autorité extérieure, la théorie du devoir social.

Les hommes sont en société. C'est là un fait d'ordre naturel, antérieur à leur consentement, supérieur à leur volonté. L'homme ne peut se soustraire matériellement ou moralement à l'association humaine. L'homme isolé n'existe pas.

De là une double conséquence.

Un échange de services s'établit nécessairement entre chacun des hommes et tous les autres. Le libre développement des facultés, des activités, en un mot, de l'être, ne peut être, pour chacun d'eux, obtenu que grâce au concours des facultés et des activités des autres hommes du même temps et n'obtient son degré actuel d'intensité et de plénitude que grâce aux efforts accumulés des facultés et des activités des hommes du temps passé.

Il y a donc pour chaque homme vivant, dette envers tous les hommes vivants, à raison et dans la mesure des services à lui rendus par l'effort de tous. Cet échange de services est la matière du quasi-contrat d'association qui lie tous les hommes, et c'est l'équitable évaluation des services échangés, c'est-à-dire l'équitable répartition des profits et des charges, de l'actif et du passif social qui est l'objet légitime de la loi sociale.

Il y a en outre, pour chaque homme vivant, dette envers les générations suivantes à raison des services rendus par les générations passées. À l'obligation de concourir aux charges de l'association actuelle, pour l'entretenir et la conserver, s'ajoute en effet l'obligation de l'accroître, et de concourir, dans les mêmes conditions d'équitable répartition, aux charges de cet accroissement. La cause de cette obligation est, elle aussi, dans la nature des choses. Le capital commun de l'association humaine est un dépôt confié aux hommes vivants, mais ce dépôt n'est pas le dépôt d'une chose immobile et morte, qu'il s'agit de conserver dans l'état où elle est livrée. C'est une organisation vivante en voie de perpétuelle évolution et dont l'évolution ne peut se poursuivre sans la continuité de l'effort constant de tous.

Quant à la répartition des charges qui résultent de cette double dette, elle sera équitable si tous les associés sont considérés comme faisant partie de l'association à titre égal, c'est-à-dire à titre d'hommes ayant également le droit de discuter et de consentir ; si aucune raison de préférence ou de défaveur particulière n'est invoquée, pour ou contre aucun d'entre eux, pour augmenter ou diminuer leur qualité première, leur titre de contractants ; si chacun d'eux a bien « cette égalité de valeur au point de vue du droit », sans laquelle le quasi-contrat ne pourrait être considéré comme un contrat rétroactivement consenti entre des volontés égales et libres.

Quel rapport entre science et justice ?

– La leçon de Léon Bourgeois

Simon-Pierre Chevarie-Cossette*

Introduction

Le solidarisme de Léon Bourgeois constitue une tentative convaincante de surmonter l'opposition traditionnelle entre libertés individuelles et justice sociale¹, une opposition qui encore aujourd'hui persiste. La politique de Bourgeois, il faut se le rappeler, est à l'origine de moult politiques sociales contemporaines comme l'impôt sur le revenu. Il ne faut pas s'en étonner puisque Bourgeois élabore une théorie politique concise et pratique, qu'il tente de mettre en œuvre à titre de président du conseil des ministres en France, puis de président du Sénat, et enfin de premier président de la Société des Nations. Ce « socialisme libéral² », qui rappelle la position « sociale-démocrate » contemporaine, réussit-il à garantir les libertés individuelles comme Bourgeois le souhaite³ ?

Le défi de Bourgeois est de parvenir à fournir une liste finie d'obligations *non arbitraires* que l'État peut imposer aux individus. Bourgeois croit que l'on a considérablement sous-estimé les obligations morales (dont l'État peut superviser l'exécution) que tous ont à l'égard de chacun. Mais s'il veut respecter les libertés individuelles au nom de cette solidarité, Bourgeois ne peut les restreindre sans une justification solide. On peut comprendre l'ambition de Bourgeois comme une tentative d'éviter le

* L'auteur est étudiant au doctorat en philosophie (University College, University of Oxford).

¹ Bourgeois, L. (1896), *Solidarité*, p. 1.

² Andler, C. (1897), « Du Quasi-Contrat social et de M. Léon Bourgeois », p. 530.

³ Bourgeois, L. (1896), *Solidarité*, p. 25.

collectivisme⁴, qui sert de repoussoir autant à lui qu'à plusieurs de ses contemporains⁵. Le collectivisme peut être compris à son tour comme le fait que le bien-être individuel soit subordonné au bien-être de la collectivité et par conséquent que l'individu puisse être sacrifié pour sa patrie ou pour ses compatriotes⁶.

Bourgeois tente de relever ce défi en faisant appel aux nouvelles découvertes scientifiques en sociologie comme en biologie. En bref, l'observation de la nature nous montrerait que les humains sont en rapport de solidarité les uns avec les autres. De ce fait, on pourrait tirer un devoir de solidarité que l'État serait à même d'imposer aux individus.

Fonder une théorie politique sur des théories scientifiques présente un double risque : d'une part, subir l'influence des biologistes collectivistes et de leur vision organiciste de la société⁷ ; d'autre part et surtout, se rendre coupable du sophisme naturaliste⁸. Commettre un tel sophisme, c'est-à-dire tirer illégitimement des obligations morales à partir de simples faits, reviendrait à imposer des obligations arbitraires et donc antilibérales.

Nous exposerons comment Bourgeois tombe initialement dans le piège du sophisme naturaliste avant de s'en extirper. Entre son texte *Solidarité* (1987) et son *Essai d'une philosophie de la solidarité* (1907), la progression est frappante. C'est aux débats que l'homme politique a suscités parmi les philosophes dans la *Revue de Métaphysique et de Morale* que Bourgeois doit ce progrès. Au final, donc, Bourgeois nous semble présenter une théorie politique qui, tout en s'inspirant des sciences, ne s'y assujettit pas.

⁴ Bourgeois L. et A. Croiset (1907), *Essai d'une philosophie de la solidarité*.

⁵ Par exemple, Darlu A. (1898), « Encore quelques Réflexions sur le quasi-contrat ».

⁶ Ce qui doit être retenu du socialisme pour Bourgeois, c'est le devoir de solidarité que tous ont à l'égard de chacun ; mais la collectivité elle-même ne doit pas être vue comme la source de revendication morale ultime. Dans le cadre de cette analyse, nous faisons abstraction de la question à savoir s'il est possible de demeurer libéral et de mettre de l'avant deux sources de revendications morales ultimes, les peuples et les individus.

⁷ Cantecor, G. (1901), « L'Idée commune de solidarité », p. 368-384.

⁸ Darlu A. (1897), « Réflexions d'un philosophe sur les questions du jour - la solidarité », p. 120-128.

1. Les fondations scientifiques du solidarisme et *Solidarité*

Le solidarisme risque d'être collectiviste du fait qu'il utilise la nature et son observation pour justifier ses principes. Ce danger a une double cause. La première est que les théories scientifiques dont le solidarisme s'inspire contiennent elles-mêmes une forte dose de collectivisme⁹. Saint-Simon, par exemple¹⁰, promeut l'idéal d'une société où la science organise les rapports entre l'État et l'individu¹¹. Saint-Simon critique l'application du principe d'égalité¹² et fonde le droit à la propriété sur « l'utilité commune et générale ». Le plus instruit peut dominer le moins éduqué : « Pour le bien général, la domination doit être répartie dans la proportion des lumières¹³ ». Le principe d'organisation, applicable uniquement si un pouvoir fort gouverne la société, est l'un des moteurs principaux de sa pensée¹⁴. Bourgeois s'oppose farouchement à une telle organisation sociale, mise de l'avant par des gens comme Auguste Comte.

Bourgeois assoit quant à lui sa théorie sur une *solidarité de fait* attestée par la sociologie et la biologie : il y a entre les individus un lien puissant de solidarité, c'est-à-dire qu'une large part de ce qu'est et possède une personne dépend d'autrui. Mon langage me vient de ma communauté, mes biens matériels sont issus du progrès technique de l'humanité et ainsi de suite. Pour Bourgeois et comme Saint-Simon avant lui, il est nécessaire d'allier « vérité morale » et « vérité scientifique », laquelle peut être découverte par une « observation impartiale des faits »¹⁵.

⁹ Cantecor, G. (1901), « L'Idée commune de solidarité », p. 377-378.

¹⁰ Pour un historique de cette pensée collectiviste autoritaire, il faut se référer à l'incontournable ouvrage de Henry Michel (1896).

¹¹ Saint-Henry écrit avec justesse de Saint-Simon : « La politique intégrée dans la science positive, l'homme intégré dans la nature, telle est la formule à laquelle il s'arrête, et que Comte fécondera plus tard ».

¹² Saint-Simon 1839, t. I, p. 31.

¹³ *Ibid.*, t. I, p. 27.

¹⁴ *Ibid.*, t. II, p. 152.

¹⁵ Bourgeois, L. (1896), *Solidarité*, p. 5.

De quelle observation s'agit-il ? Comme le montre Blais¹⁶, Bourgeois cite des extraits tronqués et remaniés de Milne-Edwards, Izoulet et Comte en évitant de mentionner qu'ils défendent respectivement une solidarité naturelle fondamentalement hiérarchique, un élitisme antidémocratique et l'abandon des notions de droit et d'individu¹⁷. Ces emprunts méticuleusement choisis ne seraient pas si problématiques si la ligne de partage entre la science et la morale était nettement établie. Le cas échéant, Bourgeois pourrait s'approprier légitimement des résultats scientifiques et délaissier les prescriptions politiques des chercheurs, ces dernières n'étant pas la conséquence logique des observations. Si les théories scientifiques auxquelles se réfère Bourgeois ne pouvaient être cohérentes sans les prescriptions collectivistes défendues par leurs auteurs, alors ce n'est pas tant le solidarisme que la scientificité de ces théories qui en souffrirait. Le cas échéant, ce seraient les auteurs de référence de Bourgeois, et non celui-ci, qui seraient coupables du sophisme naturaliste (le deuxième danger qui guette Bourgeois, dont nous parlerons plus loin).

Malgré ces dangers apparents, « tout ce qui sera tenté en dehors des lois naturelles ou contre elles est [...] vain et condamné d'avance au néant¹⁸ » affirme Bourgeois. Celui-ci semble aveugle aux présupposés normatifs de la science tout en la jugeant adéquate pour fixer les limites de la morale. Or, c'est précisément en vertu de cet aveuglement que les économistes libéraux de l'époque de Bourgeois proscrirent (selon lui du moins) l'interventionnisme économique¹⁹.

Comme on le verra, il faudra attendre son *Essai* pour que la théorie de Bourgeois s'écarte du danger collectiviste. Il fera montre de davantage de discernement à l'égard du rôle de la science et du passage de la solidarité de fait (un fait) à la dette sociale (une norme).

¹⁶ Blais, M-C. (2008), « Présentation du livre de Léon Bourgeois : Solidarité (1896) », p. 12.

¹⁷ Cantecor, G. (1901), « L'Idée commune de solidarité », p. 376.

¹⁸ Bourgeois, L. (1896), *Solidarité*, p. 6.

¹⁹ *Ibid.*, p. 4.

2. De la solidarité de fait à la solidarité de droit : un glissement ?

Pour montrer que ce passage de la solidarité de fait à la reconnaissance de l'obligation de rembourser la dette sociale est légitime, Bourgeois doit justement se disculper de l'accusation de sophisme naturaliste²⁰. Divisons d'abord l'argumentation de Bourgeois en trois étapes. Primo, il y aurait la solidarité naturelle qui unirait autant les individus entre eux que les cellules d'un corps (*cf.* chapitre II) :

[e]t il ne suffit pas de considérer le lien de solidarité qui unit l'homme au reste du monde à chaque moment de son existence. [...] L'humanité, a-t-on dit justement, est composée de plus de morts que de vivants ; notre corps, les produits de notre travail, notre langage, nos pensées, nos institutions, nos arts, tout est pour nous héritage, trésor lentement accumulé par les ancêtres²¹.

Secundo, de cette solidarité de fait, on déduirait une obligation morale surérogatoire, une dette (*cf.* chapitre III)²² : « l'homme vivant dans la société, et ne pouvant vivre sans elle, est à toute heure un débiteur envers elle. Là est la base de ses devoirs, la charge de sa liberté²³ ». Tertio, Bourgeois utilise le concept de quasi-contrat pour transformer la dette que les humains se doivent entre eux en une obligation légale sanctionnée (*cf.* chapitre III)²⁴ : « ce sera donc la

²⁰ Cantecor, G. (1901), « L'Idée commune de solidarité », p. 368-384 ; Darlu A. (1897), « Réflexions d'un philosophe sur les questions du jour – la solidarité », p. 120-128 et Darlu A. (1898), « Encore quelques Réflexions sur le quasi-contrat », p. 113-112. Plus récemment, Blais rappelle à son tour la difficulté d'éviter un tel saut (Blais, M-C. (2007), *La Solidarité, histoire d'une idée*, p. 33).

²¹ Bourgeois, L. (1896), *Solidarité*, p. 23.

²² D'Hombres, E. (2010), « De la théorie scientifique au programme de gouvernement », p. 89.

²³ Bourgeois, L. (1896), *Solidarité*, p. 41.

²⁴ D'Hombres, E. (2010), « De la théorie scientifique au programme de gouvernement », p. 90 et Hamburger, (1932), *Léon Bourgeois, 1851-1923. La*

présomption du consentement qu'auraient donné leurs volontés égales et libres qui sera le seul fondement du droit. Le quasi-contrat n'est autre chose que ce contrat rétroactivement consenti²⁵ ».

Rappelons que s'il commettait un sophisme naturaliste, c'est illégitimement que Bourgeois déduirait une dette sociale du fait de solidarité. Il n'aurait plus les outils conceptuels nécessaires pour justifier une obligation de solidarité sanctionnée par le droit. De fait, sans leur fondement contractuel, les obligations légales prescrites par le solidarisme entravent les libertés individuelles. Des mesures comme l'impôt ou les assurances obligatoires ne sont pas problématiques tant qu'elles reposent sur un contrat ou un quasi-contrat. Bref, si Bourgeois ne parvient pas à fonder sa solidarité morale dans la solidarité de fait, il y a tout lieu de croire que l'obligation de solidarité n'a plus d'assises contractuelles et est donc imposée par l'État ou par la majorité de manière coercitive et peu respectueuse des libertés individuelles.

D'Hombres croit visiblement que ce premier passage du fait de solidarité (ou dépendance naturelle entre les humains) au devoir de solidarité est un glissement :

« Dépendance » renferme l'idée de contrainte, de devoir, d'obligation. [...]. Or, il existe un terme qui renferme la même idée d'obligation à l'égard d'autrui, mais qui a en outre l'avantage de suggérer, même dans son sens figuré, une autre idée, celle d'échange, de contrepartie donnée à autrui pour le service qu'il nous rend [...], [c]'est le terme de dette. [...] Ce glissement sémantique a une grande portée logique²⁶.

Or, il serait parfaitement illégitime de tirer la solidarité morale (la dette) de la solidarité naturelle sous prétexte d'une familiarité linguistique, puisque la distance des principes et des faits est « presque

politique radicale socialiste, la doctrine de la solidarité, l'arbitrage international et la Société des Nations, p. 60.

²⁵ Bourgeois, L. (1896), *Solidarité*, p. 52.

²⁶ D'Hombres, E. (2010), « De la théorie scientifique au programme de gouvernement », p. 90.

infinie dans l'ordre des questions politiques et sociales²⁷ ». Accepter ce glissement, ce serait au mieux accepter qu'il y a déjà une valeur normative à la solidarité naturelle. Mais cela est incohérent avec le solidarisme²⁸ puisque « le lion est solidaire de sa proie²⁹ » et « les ouvriers sont solidaires des patrons, et c'est pour cela qu'ils les haïssent³⁰ ». La solidarité naturelle n'a donc, à tout le moins, pas toujours une valeur normative.

3. Des amendements permettant d'éviter le sophisme naturaliste

Dans ses conférences de 1907, Bourgeois amendera sa théorie à l'aune des critiques de philosophes contemporains. Il acceptera l'idée de Cantecor et de Darlu que la solidarité « s'impose de droit à la conscience comme la raison secrète de tous ses jugements³¹ » et que « la morale est une création du cœur humain³² ». Si on peut accuser Bourgeois de réduire la morale à quelque chose d'arbitraire en la liant à des émotions (après tout, les psychopathes n'ont pas de telles émotions), il ne faut pas perdre de vue que pour Bourgeois la morale est universelle. Les humains qui se donnent la peine de réfléchir à la morale peuvent atteindre des énoncés communs sur la justice. Cela étant dit, la science a, elle aussi, un rôle majeur à jouer. Même si c'est la justice qui est à la base des obligations et des prescriptions³³, celles-ci sont conditionnelles³⁴, c'est-à-dire que leur contenu varie en

²⁷ Darlu A. (1897), « Encore quelques Réflexions sur le quasi-contrat » p. 124.

²⁸ Bourgeois L. et A. Croiset (1907), *Essai d'une philosophie de la solidarité*, p. 9-10.

²⁹ Hamburger, (1932), *Léon Bourgeois, 1851-1923. La politique radicale socialiste, la doctrine de la solidarité, l'arbitrage international et la Société des Nations*, p. 63.

³⁰ Darlu A. (1897), « Réflexions d'un philosophe sur les questions du jour - la solidarité » p. 124.

³¹ Cantecor, G. (1901), « L'Idée commune de solidarité », p. 383.

³² Darlu A. (1897), « Réflexions d'un philosophe sur les questions du jour - la solidarité » p. 124.

³³ Bourgeois L. et A. Croiset (1907), *Essai d'une philosophie de la solidarité*, p. 16.

³⁴ C'est à peu de mots près ce que formule Malapert dans Bourgeois L. et A. Croiset, (1907), *Essai d'une philosophie de la solidarité*, p. 21.

fonction de l'état du monde que la science nous aide à découvrir. Cela n'est pas nouveau : par exemple, le principe kantien « devoir implique pouvoir » est un énoncé moral conditionnel, dont l'application varie en fonction des capacités des individus.

Dans le cas de la solidarité, la notion de justice, peu importe sa nature – Bourgeois la considère comme un donné³⁵ –, nous laisse croire que si nous sommes dépendants d'autrui, alors nous ne devons pas en faire abstraction et agir comme si nous étions entièrement responsables de notre condition. En réalité, nous sommes les débiteurs de nos ancêtres et de notre entourage et ces faits ont un impact sur ce qui est juste :

[l]e processus est sans doute inconscient, mais tout indique que, même dans les sociétés les moins évoluées, chacun sait qu'il doit transmettre à son tour un héritage dont il a profité. Il semble bien que l'une des premières obligations inscrites au fond de la conscience humaine soit l'obligation d'avoir à rendre ce que l'on a reçu³⁶.

C'est un devoir de reconnaissance qui mène du fait de solidarité à la dette sociale. Le fait « étend les anciennes notions du droit, du devoir, de la justice³⁷ », à commencer par la responsabilité collective. Bourgeois s'abreuve aux paroles de Cantecor : « toujours – c'est la loi même de la réflexion – prendre hors du fait le principe qui le jugera³⁸ » et de Darlu : « les notions que nous avons tirées de la constatation de l'interdépendance entre les hommes, *remplissent* – c'est le mot employé par M. Darlu – remplissent d'un contenu tout nouveau l'idée morale³⁹ ». L'observation de la solidarité de fait par la science permet donc de mieux servir la justice :

[l'homme] asservit les lois de la nature et par là conquiert sa propre liberté. La solidarité est une loi comme celle de la

³⁵ Bourgeois L. et A. Croiset (1907), *Essai d'une philosophie de la solidarité*, p. 27.

³⁶ Blais, M-C. (2008), « Présentation du livre de Léon Bourgeois : Solidarité (1896) », p. 18-19.

³⁷ Bourgeois L. et A. Croiset (1907), *Essai d'une philosophie de la solidarité*, p. 38.

³⁸ Cantecor, G. (1901), « L'Idée commune de solidarité », p. 381.

³⁹ Bourgeois L. et A. Croiset (1907), *Essai d'une philosophie de la solidarité*, p. 38.

gravitation. Soit. Et j'ajoute : la gravitation produit des ruines, des cataclysmes. Mais la mécanique intervient et la science se sert de la même loi de gravitation pour établir ou rétablir un équilibre stable⁴⁰.

Le Bourgeois de 1907 a donc repris les critiques de plusieurs de ses contemporains⁴¹ à son avantage. Ainsi, l'exemple que nous venons de citer vient directement d'une critique de Darlu : « [la solidarité] est un fait quasi physique, comme la pesanteur. Ce n'est pas une idée morale⁴² ». En outre, Bourgeois manipule avec plus de précision l'appel à la science. Les emphases scientistes ont fait place à une distinction franche entre faits et droits⁴³ :

nous devons substituer au fait naturel de l'iniquité, le fait social de la justice. Nous voici donc bien loin de la solidarité-fait et tout près de la solidarité-devoir. Ne confondons jamais l'une et l'autre : ce sont des contraires⁴⁴.

Force est de constater que nous sommes ici en présence d'un penseur extrêmement conscient des dangers du sophisme naturaliste et d'autant plus prêt à le pourfendre qu'il en a jadis été coupable.

Darlu dénonce aussi que Bourgeois se fie tantôt aux faits scientifiques, tantôt « s'enferme dans l'abstrait d'un ensemble de personnes libres et raisonnables qui se lient par un contrat⁴⁵ ». Il croit que Bourgeois ne peut prétendre fonder sa morale dans les faits si c'est pour jouer par la suite sur le terrain de la politique idéale. Cette critique n'est pas insurmontable. Une fois corrigée, la pensée de

⁴⁰ Bourgeois L. et A. Croiset (1907), *Essai d'une philosophie de la solidarité*, p. 11.

⁴¹ Hayward (1961, p. 27) souligne l'influence de Fouillée sur le rôle de la rationalité humaine dans la transformation de la solidarité morale en dette.

⁴² Darlu A. (1897), « Réflexions d'un philosophe sur les questions du jour - la solidarité » p. 124.

⁴³ Blais, M.-C. (2008), « Présentation du livre de Léon Bourgeois : Solidarité (1896) », p. 31.

⁴⁴ Bourgeois L. et A. Croiset (1907), *Essai d'une philosophie de la solidarité*, p. 13.

⁴⁵ Darlu A. (1897), « Réflexions d'un philosophe sur les questions du jour - la solidarité » p. 125.

Bourgeois exprime simplement qu'afin de trouver les conditions justes d'un quasi-contrat qui serait accepté par tous, il faut tenir compte du monde réel et de ses conséquences⁴⁶. Bourgeois donne de multiples exemples :

[la santé de l'être humain] est sans cesse menacée par les maladies des autres hommes dont, en retour, la vie est menacée par les maladies qu'il contractera lui-même ; il travaille, et par la division nécessaire du travail, les produits de son activité profitent à d'autres, comme les produits du travail d'autrui sont indispensables à la satisfaction de ses besoins ; il pense, et chacune de ses pensées réfléchit la pensée de ses semblables dans le cerveau desquels elle va se refléter et se reproduire à ton tour ; il est heureux ou il souffre, il hait ou il aime, et tous ses sentiments sont les effets ou les causes des sentiments conformes ou contraires qui agitent en même temps tous ces autres hommes avec lesquels il est en rapport de perpétuel échange. Ainsi, à tous les instants de la durée, chacun des états de son moi est la résultante des innombrables mouvements du monde qui l'entoure, de chacun des états de la vie universelle⁴⁷.

Bref, les partenaires négociant le contrat social doivent être au courant des faits de solidarité qui les unissent et les uniront. Comme les institutions actuelles ne reflètent pas un contrat social juste et contracté en connaissance de cause, il faut même opérer une correction :

ce que la justice exige ici, ce n'est plus seulement d'établir entre ces hommes un rapport simple d'égalité dans l'avenir, c'est de rétablir d'abord entre eux l'équivalence, par un

⁴⁶ C'est cette forme de pragmatisme qui amènera Bourgeois à reprocher aux socialistes de vouloir abolir la propriété alors qu'elle ressurgit dès lors qu'il y a épargne.

⁴⁷ Bourgeois, L. (1896), *Solidarité*, p. 22.

compte qui leur permette de se considérer comme ayant toujours été de véritables associés⁴⁸.

L'abstraction de Bourgeois où les individus envisageraient les clauses d'un contrat reste donc connectée à la réalité⁴⁹.

Le passage de la solidarité de fait à la dette sociale n'est donc pas un sophisme naturaliste. Rappelons que si nous nous sommes questionnés à savoir si Bourgeois était coupable d'un tel saut, c'était pour nous assurer que la solidarité de droit et ses sanctions étaient légitimement fondées sur le consentement. L'obligation de redonner à la société que les solidaristes mettent de l'avant, parce qu'elle suppose une dette sociale, devait être rigoureusement fondée.

Conclusion

Nous avons présenté deux failles par lesquelles le solidarisme pouvait glisser dans l'abysse collectiviste. D'abord, nous nous sommes questionnés à savoir si les fondements naturalistes du solidarisme ne pouvaient pas, à cause de leur parenté avec des théories anti-individualistes sociobiologiques ou positivistes, receler des éléments collectivistes. D'autre part et surtout, nous avons vérifié si Bourgeois pouvait surmonter l'accusation de sophisme naturaliste qui affligeait sa théorie. S'il en avait été coupable, la dette sociale n'aurait été qu'une pure fiction inapte à légitimer une obligation légale. D'abord, nous avons montré que Bourgeois n'empruntait que des éléments scientifiques généraux aux auteurs qu'il citait sans importer d'aspects collectivistes. Cela lui était possible précisément parce qu'il ne commettait plus, dans son *Essai*, de sophisme naturaliste. Il a pris conscience de la difficulté du passage du fait au devoir, de l'importance du concept de justice et peut-être même des sophismes naturalistes qui pullulaient dans les théories dont il s'inspirait. En parcourant les fondements naturalistes du solidarisme, nous avons montré la légitimité du passage de la solidarité de fait à la

⁴⁸ Bourgeois L. et A. Croiset (1907), *Essai d'une philosophie de la solidarité*, p. 41-42.

⁴⁹ Blais, M-C. (2008), « Présentation du livre de Léon Bourgeois : Solidarité (1896) », p. 34.

dette sociale, première étape de la pensée de Bourgeois⁵⁰. C'est, à notre avis, une leçon admirable, pour qui s'intéresse à la relation entre la science et la justice et, plus particulièrement, qui cherche à élaborer une théorie qui respecte la liberté sans postuler, contre les leçons de la biologie et de la sociologie, qu'elle est totale.

Bibliographie

- Andler, C. (1897), « Du Quasi-Contrat social et de M. Léon Bourgeois », *Revue de Métaphysique et de Morale*, T. 5, n° 4, p. 520-530.
- Blais, M-C. (2008), « Présentation du livre de Léon Bourgeois : Solidarité (1896) », dans Bourgeois, L., *Solidarité*, Paris, Éditions Le Bord de l'eau, p. 1-34.
- Blais, M-C. (2007), *La solidarité, histoire d'une idée*, Paris, Éditions Gallimard, 347 p.
- Bourgeois, L. (1896), *Solidarité*, Paris, Armand Colin et cie, éditeurs, 1^{ère} édition, 157 p.
- Bourgeois, L. et A. Croiset (1907), *Essai d'une philosophie de la solidarité, conférences et discussions*, Félix Alcan, Paris, 2^{nde} édition, 312 p.
- Cantecor, G. (1901), « L'idée commune de solidarité », *Revue de Métaphysique et de Morale*, T. 9, N° 3, p. 368-384.
- Darlu, A. (1898), « Encore quelques Réflexions sur le quasi-contrat », *Revue de Métaphysique et de Morale*, T. 6, n° 1, p. 113-122.
- Darlu, A. (1897), « Réflexions d'un philosophe sur les questions du jour – la solidarité », *Revue de Métaphysique et de Morale*, T. 5, n° 1, p. 120-128.
- D'Hombres, E. (2010), « De la théorie scientifique au programme de gouvernement », *Revue d'éthique et de théologie morale*, n° 260, p. 81-107.
- Hamburger, M. (1932), Léon Bourgeois, 1851-1923. La politique radicale socialiste, la doctrine de la solidarité, l'arbitrage international et la Société des Nations, Paris, Marcel Rivière, p. 45-66.

⁵⁰ La deuxième étape, le passage de l'obligation morale à l'obligation sanctionnée par la loi, fait l'objet d'un autre texte dans ce recueil.

- Hayward, J.E.S. (1961), « The official Social Philosophy of the French Third Republic: Léon Bourgeois and Solidarism », *International Review of Social History*, Vol. 6, n° 01, p. 19-48.
- Henry, M. (1896), *L'idée de l'État : essai critique sur l'histoire des théories sociales et politiques en France depuis la Révolution*, Paris, Hachette, 659 p.
- Saint-Simon, C.H.d.R. (1839), *Œuvres choisies précédées d'un essai sur sa doctrine*, Bruxelles, Fr. Van Meenen et cie, 388 p.

Extraits de *l'Idée de solidarité et ses conséquences sociales*

Léon Bourgeois

Tiré de *l'Essai d'une philosophie de la solidarité*, dirigé par Léon Bourgeois et Alfred Croiset (Paris, 1907)

Première conférence

L'enquête que nous allons poursuivre ici présente un très réel intérêt, et son utilité est incontestable. Le mot de solidarité est partout aujourd'hui. Que veut-il dire au juste ? Est-il plein de sens ou vide de contenu ? Quelle est la portée, quelles sont les conséquences de cette idée ? Ce sont des questions qu'il est urgent d'élucider chaque fois qu'on se trouve en présence d'une notion nouvelle. Le mot a une première signification, objective, scientifique. Il exprime la notion d'un fait, les relations d'interdépendance entre certains phénomènes d'ordre physique, intellectuel ou moral. C'est avec cette acception qu'il est passé dans le langage de la science.

D'autre part, il a pris depuis quelques années un sens nouveau, qui s'est répandu dans la langue politique, qui est devenu à la mode, pour ainsi dire, qui a soulevé des enthousiasmes irréflechis peut-être et des hostilités peut-être aussi irréflechies. Il exprime alors la notion d'un devoir à observer par tout homme vis-à-vis de ses semblables, plus étendu que le devoir de justice, plus défini, plus rigoureux, plus strictement obligatoire que le devoir de charité. Et ce devoir semble même à certains esprits revêtir un caractère d'obligation sociale tel que la société puisse en prescrire, en sanctionner l'exécution.

Voilà donc deux acceptions très distinctes du mot solidarité, et qu'il est essentiel de ne pas confondre. – Quels sens unissent ces deux idées ? Par quels chemins est-on passé de l'une à l'autre ? N'y a-t-il pas entre elles une relation logique, peut-être même un rapport de cause à effet ? C'est ce qu'il nous faut chercher. Et d'abord, qu'est-ce

que la solidarité objective, considérée comme un fait ? – Kant a dit : « Ce qui constitue l'organisme, c'est la réciprocité entre les parties. » Toute la biologie est en germe là. – Je ne m'aventurerai pas sur ce terrain, je me bornerai à l'essentiel. Je trouve dans une étude de M. Gide l'expression de ce sens profond et plein que je cherche à définir : « La solidarité caractérise la vie. Si l'on cherche à définir l'être vivant, on ne saurait le faire que par la solidarité des fonctions qui lie des parties distinctes ; – et la mort n'est autre chose que la rupture de ce lien entre les divers éléments qui constituent l'individu et qui, désormais désassociés, vont entrer dans des combinaisons nouvelles, dans des êtres nouveaux. » Ainsi l'idée de vie est identique à l'idée d'association. Et la doctrine de l'évolution a montré suivant quelle loi cette interdépendance des parties contribue au développement, au progrès de chaque être, de chaque agrégat.

Comment cette notion de la solidarité biologique a-t-elle pu conduire à l'idée d'un devoir de solidarité entre les hommes et d'une organisation sociale fondée sur l'idée de ce devoir ?

Remarquez tout d'abord que ce n'est pas seulement dans le domaine biologique que la loi se vérifie. Elle règne dans tous les domaines où s'exerce l'activité de l'homme. Il y a une solidarité des idées, des esprits. Laissez-moi vous citer seulement cette page célèbre de Gœthe : « Le plus grand génie ne fait rien de bon s'il ne vit que sur ses propres fonds. Chacun de mes écrits m'a été suggéré par des milliers de personnes, des milliers d'objets différents : le savant, l'ignorant, le sage et le fou, l'enfant et le vieillard ont collaboré à mon œuvre. Mon travail ne fait que combiner des éléments multiples qui tous sont tirés de la réalité : c'est cet ensemble qui porte le nom de Gœthe. » Quand un homme comme Gœthe reconnaît qu'il n'est qu'une résultante, comment pourrions-nous croire qu'il n'en est pas ainsi de chacun de nous ?

Dans le monde économique, cette interdépendance se manifeste en toute circonstance et de mille manières. Il y a solidarité dans le temps, comme dans l'espace. Comme le dit M. Fouillée, « celui qui a inventé la charrue laboure, invisible, à côté du laboureur ». Il n'est pas un de nos actes qui ne soit le résultat de tous les faits économiques qui se produisent dans le monde entier ; et cette mutuelle action et réaction va croissant sans cesse avec le progrès de la division du travail et le développement du machinisme. [...]

Ainsi, de plus en plus clairement, nous apparaît cette vérité que, nulle part, l'individu n'est isolé et n'a le droit d'agir comme tel. L'humanité, selon l'ingénieuse image de M. Fouillée, n'est pas comparable à un archipel d'îlots dont chacun aurait son Robinson. Tout groupe d'hommes, – famille, tribu, patrie, plus tard humanité, – est, volontairement ou involontairement, un ensemble solidaire, dont l'équilibre, la conservation, le progrès obéissent à la loi générale de l'évolution universelle. Pour les groupes d'hommes comme pour les agrégats vivants l'interdépendance est partout, et les conditions d'existence de l'être moral que forment entre eux ces membres d'un même groupe sont celles qui régissent la vie de l'agrégat biologique. [...]

Quand nous demandons quelles sont les conditions auxquelles doit satisfaire une société humaine pour se maintenir en équilibre, nous sommes ainsi conduits à reconnaître qu'il n'y a qu'un mot qui les puisse exprimer : il faut que la justice soit.

Je sais bien qu'on a parfois assigné à la société un autre objet, qui n'est rien moins que le bonheur assuré à chacun de ses membres. Mais le bonheur est chose intérieure ; il réside en dernière analyse dans l'intime réduit où nous nous réfugions. Il est des bonheurs individuels et moraux si élevés, que rien ne les peut atteindre ou altérer, qu'on ne les peut communiquer. Le bonheur n'est pas matériel, partageable, réalisable extérieurement. L'idéal de la société c'est la justice pour tous.

Or, pour que cette justice règne dans la société, quelles conditions sont nécessaires ? Il ne suffit pas de dire ; la justice, c'est le respect mutuel des droits de chacun. Quels sont ces droits ? Nous avons précédemment montré que la connaissance récente des effets nécessaires de la solidarité naturelle nous interdit de chercher une définition des droits et des devoirs de l'homme, si nous ne le considérons pas comme associé, comme faisant partie d'un groupe dont tous les membres, inévitablement, sont solidaires. Cette détermination nouvelle des droits et des devoirs, voilà l'objet de la morale sociale. Et la science sociale devra rechercher aussi quelle est l'organisation réfléchie et voulue de la société qui permettra à l'individu d'y exercer pleinement tous ses droits ainsi définis, et d'y accomplir de même tous ses devoirs.

Je me préparais à expliquer comment ces conditions de justice pourraient être réalisées dans la société, lorsque j'ai lu un rapport que vient de publier M. Malapert sur l'Éducation morale à l'École primaire, et je me suis aperçu qu'il était nécessaire de répondre dès maintenant à certaines objections.

Dans ce rapport, je trouve tout d'abord ceci : « La difficulté essentielle consiste à opérer le passage du phénomène de l'interdépendance mécanique, biologique, à l'obligation pour chacun de vouloir et de produire une collaboration morale, selon la loi de justice et d'amour ; d'un mot, comment transformer la solidarité-fait en solidarité-devoir. [...]

Si votre solidarité n'est qu'un fait, bornez-vous à la constater : vous n'en pouvez faire une vertu. Si elle est une loi naturelle, laissez-agir. Si votre solidarité est nécessaire elle se produira bien sans moi, et je n'ai pas besoin de peiner pour aider la nature à poursuivre et atteindre ses fins ; mon intérêt m'est plus proche, plus cher, plus facile ; je m'enferme dans mon égoïsme. »

Cette nouvelle objection semble indiquer qu'un profond malentendu subsiste. – Observons d'abord que la nature a ses fins à elle, des fins qui ne sont pas les nôtres. L'objet propre de l'homme, dans la société, c'est la justice, et la justice n'a jamais été l'objet de la nature ; celle-ci n'est pas injuste, elle est juste. Il n'y a donc rien de commun entre le but de la nature et celui de la société. [...]

La solidarité est une loi comme celle de la gravitation. Soit. Et j'ajoute : la gravitation produit des ruines, des cataclysmes. Mais la mécanique intervient et la science se sert de la même loi de gravitation pour établir ou rétablir un équilibre stable. De même, on peut s'emparer de ces lois de la solidarité naturelle, dont les conséquences peuvent être injustes, pour réaliser la justice même. « La solidarité, observe M. Fouillée, fait retomber le mal des uns sur les autres, comme elle étend aussi le bien de chacun à tous et de tous à chacun. Elle oblige par là même la société à trouver un remède pour tout mal qui afflige l'individu, parce que ce mal tend à devenir social. »

Ce remède on ne le saurait trouver en dehors de ces lois mêmes. Les effets injustes de la solidarité de fait créent à l'homme un devoir de responsabilité mutuelle, le devoir de redresser, de réparer ces

injustices, et c'est seulement par une action solidaire que ce devoir sera rempli.

Il ne s'agit donc nullement de laisser la loi de solidarité agir dans le sens des fins de la nature ; il s'agit, par le moyen même de cette loi, d'agir consciemment et volontairement dans le sens des fins de la société humaine. Cette justice qu'il nous faut poursuivre de tout notre effort nous ne l'atteindrons que par une solidarité réfléchie et voulue.

Mais, nous dira-t-on, en quoi cela est-il nouveau ? L'homme n'a-t-il pas toujours essayé de réaliser cet équilibre de justice ? N'est-ce pas l'éternelle histoire des progrès successifs de l'humanité ?

Eh bien non. Il y a là quelque chose de changé, et j'appelle sur ce point toute votre attention.

La notion de la responsabilité mutuelle de tous les hommes dans tous les faits sociaux n'avait pas été aperçue jusqu'à ce que fût introduite l'idée nouvelle de la solidarité biologique. Cette idée modifie à la fois notre conception des conditions objectives, extérieures, de la réalisation de la justice, et notre conception de la justice même. Elle établit entre l'individu et le groupe une complexité nouvelle de rapports, et l'ancienne et trop simple notion du droit et du devoir se trouve du coup profondément transformée. Tant qu'on a cru à l'archipel des Robinsons, il paraissait suffisant qu'un Robinson n'empiétât pas sur l'île du voisin. Mais si l'on en vient à reconnaître qu'entre les habitants de ces îles il y a eu des services antérieurs échangés et qu'ils ont été si injustement répartis que certains sont des débiteurs éternellement insolvables et les autres des créanciers éternellement impayés, n'est-on pas conduit alors à proclamer la nécessité d'un règlement, d'un redressement de comptes, qui rétablisse enfin la justice.

Ah ! si chacun avait vécu seul, dans son île, de son propre travail, s'il n'avait jamais rien reçu des habitants des autres îles, il suffirait qu'il n'y eût pas d'empiètement. Mais s'il y a eu échange de services à toutes les heures du passé, s'il y en a à toutes les heures du présent, si cet échange a été tel que les uns sont comblés et les autres privés de tout, que ceux-ci ont profité largement et que ceux-là n'ont rien reçu, ne vous apparaît-il pas qu'il est insuffisant de dire : pas d'empiètement ! Ne sentez-vous pas qu'il faut mettre à jour la récapitulation des services échangés, établir la balance des profits et pertes ? Ne sentez-vous pas qu'il y a un compte social à établir ? Ce

ne sont plus des Robinsons qui se trouvent en présence ; ce sont des hommes, ce sont des associés. Il est nécessaire d'établir les responsabilités de chacun, de liquider la dette antérieure, la dette qui pèse sur ceux qui ont bénéficié de la société de fait, sans avoir rempli les devoirs que cette société de fait leur impose.

Voilà ce qu'il me semble apercevoir de nouveau dans cette doctrine née de la biologie et généralisée par la sociologie. Et quand on vient demander de laisser faire la nature, je réponds : Mais c'est la nature qui a créé cette situation : c'est la nature inconsciente et sans justice qui a accumulé ces dettes et ces créances. Et nous, qui poursuivons une autre fin, nous devons intervenir pour modifier ces résultats, nous devons substituer au fait naturel de l'iniquité, le fait social de la justice.

Nous voici donc bien loin de la solidarité-fait et tout proches de la solidarité-devoir. Ne confondons jamais l'une et l'autre : ce sont des contraires. Mais il était indispensable de constater la première pour apercevoir la nécessité morale de la seconde.

Ici j'entends les économistes dire : Laissez faire, laissez passer, et le libre jeu de la concurrence s'établira dans ce monde un équilibre normal. Que chacun à son gré essaie de produire ; il en retirera un profit personnel et ce sera l'aiguillon de son activité. Prenez garde de retirer à ce producteur le bénéfice qu'il espère et qu'il escompte. Car, s'il savait, il resterait chez lui inactif. Après lui, avec lui, les autres en profiteront indirectement. – Après lui ? avec lui. – Oui, mais quand, et dans quelle mesure ? Comme les peuples vaincus doivent profiter de la civilisation du conquérant ! C'est une réalisation singulière de l'idéal de justice.

On nous dit encore : Un jour viendra où les conquêtes de la science seront telles que la société pourra, presque sans effort, assurer à chacun la vie matérielle, la sécurité du lendemain, sa part de jouissances. – Nous ne croyons pas, pour nous, que cette espérance puisse suffire. Pensons à tous ceux qui, d'ici là, le long des chemins, seront morts injustement ! N'imitons pas les religions qui, désespérant de satisfaire la justice en ce monde, nous la promettent dans un monde meilleur. Nous, nous n'avons pas le droit d'attendre ; nous n'avons pas surtout le droit de faire attendre. Nous devons chercher comment la justice immédiate pourra être réalisée.

Ainsi donc, selon qu'on se prononcera pour le libre cours de la nature ou pour l'intervention de l'homme, on se trouvera en face de deux théories différentes.

Dans l'une, on considère les hommes comme des êtres entièrement libres, capables de se suffire à eux-mêmes ; et dès lors, du moment qu'ils n'ont pas entravé la liberté d'un autre, leur devoir est accompli. Mais dans l'autre (et c'est la nôtre) on dit : Les hommes ne sont pas entièrement libres les uns à l'égard des autres ; ils sont liés entre eux par une association nécessaire, antérieure à leur naissance et dont il ne leur est pas loisible de se dégager, car s'ils en sortaient, il leur serait désormais impossible de vivre. Or, dans cette association, chacun profite du fonds accumulé par les ancêtres et grossi par l'effort de tous les contemporains. Si chacun n'apporte son tribut, l'équilibre est rompu et la justice violée.

La situation de l'individu, envisagée de ces deux points de vue, diffère aussi profondément que diffère, au point de vue juridique, la situation d'une personne qui ne s'est engagée à rien envers qui que ce soit, qui agit dans la plénitude de sa liberté, et celle d'une personne qui a contracté, qui a formé avec d'autres une association. Et si quelqu'un entendait bénéficier d'une association déjà existante, sans courir de risques, s'il disait : je n'entre dans la société que pour avoir ma part des profits réalisés, et je prétends me réserver la liberté d'en sortir dès qu'il y aura des pertes à subir ; – eh bien, cet homme ferait un contrat injuste ; ... ou plutôt non, il ne le ferait pas, parce qu'aucune société ne l'accepterait au nombre de ses membres. Si la solidarité naturelle est un fait indéniable, si les hommes sont les membres d'une société nécessaire, on voit laquelle des deux théories doit être tenue pour véritable, laquelle peut conduire à la réalisation de la justice. [...]

La justice est violée si les hommes nient les effets injustes de la solidarité naturelle et se refusent à les redresser. Par ces effets, nous sommes engagés dans des rapports de « doit et avoir », de dette et de créance, où nos volontés individuelles n'ont peut-être été pour rien, mais qui nous lient en fait et que nous n'avons pas le droit de méconnaître ou d'oublier. Si l'homme fort et libre entend garder pour lui seul les profits de son activité personnelle comme s'il avait pu les obtenir sans la solidarité, s'il prétend cueillir les bénéfices qu'il tire de la solidarité sociale sans en supporter les charges et les risques, c'est-

à-dire sans s'acquitter de la dette que par là même il a contractée ; – alors nous le répétons, la justice est violée. [...]

La solidarité existe en fait, mais ses résultats ne sont pas conformes à la justice. D'autre part tout homme, toute société doit se proposer pour but la justice. Et pour réaliser la justice l'homme doit observer les lois de la solidarité ; après les avoir constatées, il s'en doit servir pour en modifier les effets au profit de la justice.

Mettons en regard ces deux associés : – l'un possède un héritage individuel, l'instruction complète, la puissance que confère l'accumulation des capitaux et que centuple encore l'incessant progrès de la science ; – l'autre n'a ni l'héritage, ni l'instruction, ni le capital. Dès maintenant je vous le demande : ces deux êtres sont-ils vraiment des associés ? Ils ne le sont pas ; ils doivent l'être. Y a-t-il entre eux l'égalité de situation qui doit exister entre deux associés ? Non certes, et voilà ce que produit la solidarité de fait. Quel lien doit les unir pour que la justice existe enfin entre eux ? Il faut qu'à ces deux êtres si inégaux soient substitués deux autres êtres placés dans des conditions nouvelles d'égalité de droits. Et ce sont les conditions de cette substitution que nous aurons à rechercher dans la leçon suivante.

Je termine en répétant ces mots de M. Malapert : Enseignez la justice et commencez par apprendre à l'homme à se respecter, à se vouloir et à se rendre libre. – Mais par là j'entends que l'homme ne se respectera pas lui-même tant qu'il niera sa dette envers tous, – qu'il ne se rendra libre au dedans de lui-même que s'il s'est, en fait, libéré, en consentant aux conditions d'une association juste et mutuelle.

Et ces conditions nous les pouvons dès maintenant résumer dans cette formule : En échange des avantages que procure à chacun des hommes le bien-fait de la solidarité naturelle, chacun d'eux doit consentir à garantir les autres hommes contre les injustices, les maux, les risques de toutes sortes qui naissent en même temps de cette solidarité. [...]

Il faut donc intervenir; mais comment ? – Cette intervention ne peut s'accomplir en dehors des lois de la nature. Nos constructions sociales ne seraient que des fantômes imaginaires si elles ne s'accordaient avec le réel, ne reposaient sur lui, ne se soumettaient à ses conditions. Les matériaux de l'édifice de justice que nous voulons élever, les lois aussi de son équilibre, c'est à la nature qu'il les faut demander, c'est en elle que nous les devons prendre, c'est-à-dire dans

les faits de solidarité que nous avons constatés. Et c'est ainsi que s'opère l'union intime de l'idée de justice et de l'idée de solidarité. M. Malapert indiquait trois façons de relier ces idées. Le premier procédé consistait à chercher dans les faits de solidarité objective et naturelle la règle de la justice, et cette solution n'est pas celle que j'admets. À cette question : la solidarité extérieure nous fournit-elle le modèle que nous devons imiter, je réponds nettement : non. Un second procédé, dit-il, serait d'envisager les faits de solidarité comme permettant seulement d'étendre et de préciser la justice ; et cette conception, à mon sens, ne va pas assez loin. Reste une troisième hypothèse : la solidarité transforme notre conception de la justice. L'homme, en arrivant sur cette terre, est, non pas un être libre, indépendant, qui va s'associer, mais un associé nécessaire. Qu'il le veuille ou non, il lui faut entrer dans une société préexistante dont il doit accepter les charges comme il profite de ses avantages. Il est débiteur ou créancier de naissance ; il y a lieu pour chacun à l'établissement, au règlement d'un compte social. – Cette solution, c'est bien celle à laquelle je me suis attaché. [...]

Aucun des résultats de l'activité intellectuelle morale, physique de l'homme, ne peut être le produit de ses propres forces, de sa personne seule. Toutes les connaissances que je possède sont le fruit d'un immense labeur qui s'est poursuivi pendant des siècles ; la langue que je parle a été façonnée par des générations sans nombre ; chacun des mots que je prononce contient en dépôt le trésor des observations, des analyses, des comparaisons, des découvertes de milliers et de milliers d'intelligences qui ont pensé avant moi et pour moi. Et je me considérerais comme intellectuellement indépendant de la société dont je fais partie ! Aucun acte de production économique n'est possible qui ne mette en œuvre une infinité d'instruments, de rouages complexes et délicats dont je me sers et dont je ne suis pas l'auteur. Et chacun de ces actes retentit jusqu'au bout du monde économique. L'outillage humain, son incessant perfectionnement, l'ai-je donc créé ? Je l'utilise, et je pourrais me proclamer indépendant de la société à laquelle je le dois ! Sur ma conscience pèse l'ensemble des préoccupations morales de tous ceux qui m'entourent, et en elle retentissent les expériences, les doutes, les espérances, les douleurs de toutes les générations antérieures. Et je prétendrais m'enfermer dans ma conscience individuelle, ne relever que d'elle seule ! Tout ce passé

qui se prolonge bien au-delà de ce que l'œil peut percevoir, de ce que l'imagination peut rêver, c'est lui qui nous pénètre, nous soutient, nous constitue, nous fait vivre. Il y a là un fait prodigieux, un fait énorme, qu'il ne faut pas méconnaître. J'ai contracté, de ce fait, et que j'y consente ou non, une dette que je n'ai pas le droit de nier, sous peine de faire acte de mauvais débiteur. Cette dette, il la faut payer.

La notion de justice ne va-t-elle donc pas se trouver par là totalement modifiée, et comme transfigurée ? Je prends ici le mot justice dans son sens le plus général, le plus incontesté, comme signifiant l'égalité de droit, chacun recevant de son effort, de son travail, le prix légitime. Cette justice est-elle satisfaite quand l'un reçoit plus qu'il ne produit, l'autre moins ? Cette justice est-elle satisfaite, quand chacun n'a pas payé à tous ce qu'il leur doit ? Puis donc qu'il y a une dette sociale, la justice ne sera possible et la liberté véritable de l'individu ne commencera que quand cette dette aura été acquittée. Nous devons à tous, et nous devons inégalement, chacun dans la mesure de sa puissance, dans la mesure où il se sert de l'outillage social, et en retire des avantages. [...]

Deuxième conférence

[...] Je le répète, nous ne changeons rien à ces principes généraux de la morale et du droit ; mais, suivant un terme que j'ai retenu et qui exprime admirablement ce qui est dans notre pensée, les notions que nous avons tirées de la constatation de l'interdépendance entre les hommes, remplissent – c'est le mot employé par M. Darlu – remplissent d'un contenu tout nouveau l'idée morale. Il y a dans ces faits quelque chose qui précise et qui étend les anciennes notions du droit, du devoir, de la justice.

Tout d'abord il y a une extension de l'idée de responsabilité. À la conception toute individuelle de la responsabilité absolue de la personne, les faits de solidarité que nous avons observés substituent une idée plus complexe ; nous concevons que nous avons une part de responsabilité dans les actions des autres et que les autres ont une part de responsabilité dans nos propres actions. La plus grande partie de nous-mêmes ne vient pas de notre fonds. Nous avons reçu, consciemment ou inconsciemment, une somme considérable de notions, d'impressions, de dispositions, de tendances héréditaires qui

ont déterminé en partie notre personnalité. Nous avons les uns envers les autres un devoir de responsabilité mutuelle puisque, pas plus dans le domaine moral que dans celui des choses physiques, nous ne pouvons nous isoler absolument.

Cette extension de la responsabilité est considérée, dans le droit pénal, comme devant avoir des conséquences considérables. Il y a un abîme entre l'ancienne notion du droit pénal, qui voyait dans le coupable un responsable absolu, et la notion actuelle, qui voit en lui un responsable limité et qui cherche précisément à déterminer, pour chaque coupable la mesure dans laquelle sa responsabilité est atténuée par l'action du milieu ; et le droit pénal contemporain se différencie de toutes manières du droit pénal ancien, en raison même de cette notion nouvelle.

[...] [T]out cela est directement inspiré par cette pensée que la responsabilité de l'homme n'est pas absolue, qu'il y a lieu de rechercher dans quelle mesure le milieu, c'est-à-dire, en somme, la société a été responsable de la faute de l'individu, que, par conséquent, la société doit faire effort pour que cet homme, qui a succombé en partie à des causes indépendantes de sa volonté, ne retombe pas dans l'avenir et qu'il soit relevé, si possible, grâce au concours du milieu qui a été, dans une certaine mesure, cause de sa chute. [...]

Autre conséquence, et qui n'est pas moins grave : la connaissance des faits de solidarité limite l'idée de notre liberté. Il fallait s'y attendre. Responsabilité et liberté sont deux termes nécessairement liés l'un à l'autre, et du moment où nous avons vu que notre responsabilité n'est pas absolue, nous allons apercevoir nécessairement une certaine limitation de notre liberté personnelle. [...] Nous ne sommes donc pas absolument libres, puisque nous sommes débiteurs. Dans le langage du droit, on n'est libre que lorsqu'on est libéré. Et c'est pourquoi nous avons dit : la liberté de l'homme commence à la libération de sa dette sociale. [...]

Quand il s'agit de définir un rapport de justice entre deux hommes absolument libres l'un à l'égard de l'autre, qui ne sont précédemment engagés l'un envers l'autre par aucun lien, ce rapport de justice sera un rapport très simple d'égalité. Nous contractons librement l'un avec l'autre ; il y aura justice dans notre contrat – et j'y reviendrai tout à

l'heure – si nous avons l'un et l'autre espéré obtenir, et obtenu en réalité, des avantages équivalents.

Mais, s'il s'agit de personnes entre lesquelles des circonstances indépendantes de leur volonté ont déjà établi des rapports réciproques, un échange de services reçus ou rendus, en somme une sorte de société de fait dont les conditions se sont imposées à elles au hasard, en dehors de toute équité, la justice serait-elle satisfaite si, ces personnes voulant continuer leur association dans l'avenir, les plus favorisées entendaient régler « librement » cet avenir, mais sans faire entrer en compte les avantages obtenus par elles dans le passé ?

Non certes ; ce que la justice exige ici, ce n'est plus seulement d'établir entre ces hommes un rapport simple d'égalité dans l'avenir, c'est de rétablir d'abord entre eux l'équivalence, par un compte qui leur permette de se considérer comme ayant toujours été de véritables associés. C'est ce rétablissement du rapport d'équivalence dans l'échange des services sociaux qui est précisément l'objet de ce que nous avons appelé la dette sociale. Cette complexité nouvelle de l'idée de justice constitue le problème qui s'offre impérieux, pressant, à notre pensée et à notre conscience ; et ce problème n'a été posé que par la connaissance des faits de solidarité. [...]

La vie sociale elle-même ne va-t-elle pas se trouver définie par là même d'une façon nouvelle ? Elle n'est plus seulement la vie dans laquelle on se contente de respecter les droits des autres, dans laquelle on use de bons procédés, d'humanité, de bienfaisance, de charité réciproque ; elle est quelque chose de plus. Il n'y a de vie sociale que dans la mesure où cette sorte d'assurance volontaire et mutuelle contre les risques sociaux est consentie et acceptée par les associés. Son progrès se mesurera précisément à l'étendue des objets, avantages ou risques communs, sur lesquels portera la garantie de cette assurance mutuelle.

On a dit – et j'arrive alors à une question qui a été posée dans notre dernière réunion – on a dit : est-ce donc du socialisme "Je répondais : socialisme est un substantif qui a servi au point d'avoir perdu presque tout sens précis, de telle sorte qu'il y faut joindre un adjectif pour comprendre ce qu'il veut dire. Eh bien ! s'il y a du socialisme dans notre thèse, c'est un socialisme personnel et conscient. J'ai dit qu'il y avait une part de notre liberté, de notre propriété, de notre personne qui venait de l'effort social, dont nous

devions compte à la société : cette part de nous-mêmes nous la croyons vraiment due à la société et c'est là ce que l'on peut appeler du socialisme. Mais vous apercevez immédiatement que, dès que nous avons payé cette part, nous avons racheté notre liberté et que, par conséquent, à partir de ce moment-là, l'individu a le droit de reprendre sa liberté, sa pleine et entière activité ; du moment où il est libéré, il est libre. Nous marchons pour ainsi dire dans une voie opposée à celle du socialisme collectiviste, puisque nous disons : la collectivisation n'est pas le but du système de la solidarité ; ce qui est collectif c'est le point de départ, c'est la société solidaire et nécessaire : le but est individuel, c'est la liberté reconquise par l'acquittement delà dette sociale. De telle manière que la doctrine de la solidarité est le rachat de la liberté et de la propriété individuelles, elle est la justification même de la propriété libérée. [...]

Je me résume. La solidarité ici encore est préalable ; la propriété et la liberté individuelles sont le but, mais elles ne se peuvent définir qu'en fonction de la solidarité, c'est-à-dire qu'elles ne sont justes que lorsque ceux qui y prétendent ont acquitté leurs obligations sociales.

Emma Goldman : *Du mariage et de l'amour*

Commentaire de texte à la lumière de théories critiques, queer et féministes contemporaines

Tara Chanady*

L'auteure et activiste anarchiste Emma Goldman (1869-1940) est reconnue comme la fondatrice de l'anarcho-féminisme, soit la critique des relations entre patriarcat, capitalisme et État. Immigrante aux États-Unis à l'âge de 16 ans, elle connaît une vie mouvementée en raison de son implication politique, passant de nombreux séjours en prison jusqu'à sa déportation vers sa Russie natale (Lituanie actuelle) en 1919. Le présent commentaire de texte s'intéresse à son court essai *Marriage and Love (Du mariage et de l'amour)* publié dans son recueil *Anarchism and Other Essays* en 1910. Cette critique féministe, anticapitaliste et anti-étatique de l'institution du mariage argumente l'importance que l'amour soit libre, soit vécu hors des contraintes du mariage, pour vivre une vie épanouie. Je commenterai cet essai à la lumière de certaines théories critiques, féministes et queer contemporaines. Cette remise en contexte me permettra à la fois d'argumenter la pertinence actuelle de certains arguments de Goldman, tout en soulignant de nouveaux éléments à prendre en considération dans une critique contemporaine des relations de pouvoir entre patriarcat, capitalisme et État.

Dans un premier temps, je résumerai brièvement *Du mariage et de l'amour* en détaillant le contexte historique dans lequel cet essai a été rédigé. Par la suite, je commenterai ce texte en me penchant sur les liens entre capitalisme et patriarcat que développe Goldman. Je mobiliserai à cet effet la question de discipline et de sexualité (Foucault), de la commodification des corps et de la contrainte à

* L'auteure est étudiante au doctorat en communication (Université de Montréal).

l'hétérosexualité (Butler, Gevertz, Villajero, De Lauretis, Rich) et la question critique de la race et de l'intersectionnalité (Collins, hooks). Dans un troisième temps, je me pencherai sur l'institution du mariage et de la famille que critique Goldman en analysant le concept de monogamie institutionnalisée ainsi que la question de la double tâche, tout en évoquant des exemples contemporains. Enfin, je conclurai en soutenant la pertinence de certains arguments de Goldman à la lumière de ces analyses. Je cherche en somme à démontrer comment les idées développées dans *Du mariage et de l'amour* peuvent être mobilisées pour réfléchir à certains problèmes sociaux actuels, tout en soulignant les limites d'une analyse strictement anarchiste pour une critique féministe contemporaine.

1. *Du mariage et de l'amour* : arguments principaux et mise en contexte

Emma Goldman rédige ses écrits dans le contexte de la première vague¹ de féminisme, soit la lutte pour l'acquisition de droits légaux des femmes, pratiquement absents aux États-Unis à la fin du 19^e et au début du 20^e siècle. Toutefois, malgré son appui à la lutte féministe de l'époque, Goldman demeure critique de toute pratique institutionnalisante. En effet, en raison de ses croyances politiques anarchistes, elle critique tout contrôle de l'État sur l'individu, argumentant au contraire pour la nécessité de s'épanouir en dehors du système. Cette critique s'applique également à l'institution de mariage dont Goldman dénonce la nature institutionnelle problématique, proposant par là un argument plus radical que l'égalisation des droits au sein du mariage (une approche plus communément défendue par féministes en 1910).

Pour Goldman, le mariage n'est en effet qu'un arrangement économique et une assurance-vie qui conduit presque assurément à la dépendance, à l'ennui et même à la hargne. Les femmes se voient encore plus touchées par cet arrangement problématique, n'étant qu'un appendice de l'homme (voir sans âme), destinées à le servir et à s'enfoncer dans une routine mortellement ennuyeuse qui ne leur permet pas de développer leur conscience sociale et leur imagination.

¹La notion de vague fait l'objet de dissensions au sein des études féministes, mais est mobilisée à des fins pratiques dans le cadre de cet article.

Le mariage limite également tout éveil sexuel de la femme, cette dernière se voyant formée dès sa jeunesse à trouver un bon mari aisé financièrement, laissant de côté tout autre possible objectif. Goldman insiste sur la séparation du mariage et de l'amour, argumentant que ce dernier ne peut pas se développer dans le cadre contraignant de l'institution du mariage. L'amour dans la liberté, soit hors des contraintes sociales et économiques du mariage, est donc « la seule condition pour qu'une vie soit belle² ».

L'argument de Goldman pour un amour libre étonne par son apologie de la libération sexuelle, et ce, une cinquantaine d'années avant le début de la révolution sexuelle nord-américaine. Certains de ses propos apparaissent très contemporains, comme lorsqu'elle mentionne que « la nature de l'amour est trop complexe pour s'adapter à la trame gluante de notre tissu social³ ». De façon encore plus étonnante, Goldman applique cette idée non seulement à l'amour entre adultes, mais également à la question de la maternité. Goldman argumente en effet qu'enfanter par nécessité sous la pression institutionnelle du mariage n'est pas propice au développement de l'amour, ce dernier ne pouvant s'épanouir totalement que sans chaînes et sans contraintes. Elle ouvre ainsi la porte à la maternité libre, soit le choix personnel de mettre un enfant au monde au lieu d'aveuglément obéir à un argument de préservation de la race défendu par la société capitaliste et religieuse.

Enfin, Goldman ne développe pas seulement une critique de la nature patriarcale du mariage, mais s'attaque également à la société capitaliste qui participe selon elle à l'enchaînement des femmes. Son analyse anarchiste conçoit que, loin d'être libérateur, le travail salarié ne fait que réduire davantage la femme au statut d'esclave, lui imposant une double tâche (travail salarié et enfantement) et imposant une logique de productivité constante qui s'applique tout autant à l'enfantement qu'à la performance économique.

Certainement, la société nord-américaine actuelle a connu d'importants changements sociaux et légaux en matière des droits des femmes. Certaines des propositions qu'émet Goldman ont jusqu'à un certain point été réalisées dans la société contemporaine, par exemple viser une progéniture peu nombreuse, mais éduquée et en bonne

² Goldman, E. (1910), « Du mariage et de l'amour », paragraphe 31.

³ *Ibid.*, paragraphe 32.

santé, au lieu de mettre au monde une multitude d'enfants, pratique courante à l'époque. Les enfants de nos jours bénéficient également de meilleures protections légales, notamment si le père se retrouve en prison (souci qu'évoque Goldman). Les contraintes du mariage sont moins strictes aujourd'hui puisque les femmes ont accès à davantage de capital social (éducation générale et sexuelle, carrière). Toutefois, comme je tâcherai de démontrer dans ce commentaire de texte, certains arguments de Goldman sont encore pertinents dans le contexte actuel, et ce, malgré l'avancement des droits légaux des femmes. Par exemple, en ce qui a trait à la répartition des tâches domestiques, les femmes y consacraient plus d'une fois et demie plus de temps que les hommes selon la plus récente étude de Statistiques Canada.⁴ Je chercherai à démontrer dans les sections suivantes comment certains codes, normes et discours de notre société contemporaine limitent toujours les possibilités de vivre une réelle émancipation amoureuse et sexuelle au sens où l'entend Goldman.

2. Capitalisme et patriarcat

2.1 Capitalisme et contrôle de la sexualité : analyse foucauldienne

Comme mentionné en introduction, une critique du capitalisme en tant que système restreignant et contraignant sous-tend les arguments féministes de Goldman. Elle analyse comment la société capitaliste participe à l'organisation des rôles sociaux en fonction d'un maximum de productivité, et non par souci d'égalité entre individus. Cette critique de l'organisation sociale qui se doit d'être productive a notamment été développée par le sociologue et philosophe français Michel Foucault (1926-1984) dans plusieurs de ses travaux. Foucault développe plusieurs concepts et arguments qui seront par la suite repris par d'importantes critiques féministes, telle que Judith Butler.

Relire Goldman à la lumière des contributions foucauldienne permet de comprendre plus en profondeur la régulation du mariage en tant qu'institution destinée à servir l'ordre social. Comme Foucault l'examine en mobilisant le concept de discipline dans ses ouvrages

⁴ Statistiques Canada (2013), « Les familles, la situation dans le ménage et le travail non rémunéré ».

Surveiller et punir (1975) et *Histoire de la sexualité : la volonté de savoir* (1976), la société disciplinaire s'étend à l'ensemble des institutions qui constituent notre société. L'ordre social régit et régule même les normes identitaires comme le sexe (féminité et masculinité, binarité homme/femme), prescrivant des rôles sociaux comme femme et mari dans le but de maintenir un contrôle sur l'organisation des relations entre individus. En effet, la société a avantage à ce qu'il y ait un ordre cohérent, stable et fonctionnel, et cherche donc à produire des sujets qu'elle peut contrôler.

Cette anatomie politique ne prône pas l'utilisation de la force, mais plutôt une fabrication du sujet en sanctionnant chacun de ses gestes et en l'amenant à se contrôler lui-même sans s'en rendre compte (par exemple, les filles étant orientées dès leur enfance vers un désir de mariage et d'enfantement au sein du mariage). La surveillance de l'individu par l'État et les normes sociales qu'il soutient est ainsi à la fois permanente et invisible. Le pouvoir est *panoptique* (une unité centrale (l'État) qui voit tout sans être vu, qui rend tout visible en demeurant invisible), opérant de façon moins coûteuse, plus efficace et invisible en étant « destiné à se diffuser dans le corps social⁵ », dépassant les institutions closes par le biais de ses mécanismes disciplinaires facilement transférables et adaptables. Par exemple, la famille, les pairs et les voisins reprennent tous un rôle de surveillance en mettant de la pression informelle sur les femmes pour se marier et enfanter, l'État n'ayant ainsi pas besoin de discipliner directement chaque individu. La poussée démographique et la croissance de l'appareil productif à la fin du XVIII^e siècle exige la montée de cette société disciplinaire pour contrôler de façon productive l'accumulation des individus, tout autant sur les plans privé, économique et juridico-politique que scientifique (et, comme Foucault le démontre dans *Histoire de la sexualité*, en ce qui concerne les rapports entre les sexes). Ce concept de schéma panoptique est utile pour analyser les propos de Goldman, cette dernière décrivant le système capitaliste et l'État comme des entités contrôlantes et restrictives, allant jusqu'à transformer la femme en parasite au sein de l'institution du mariage (institution privée régulée par le pouvoir disciplinaire qui se diffuse de façon invisible et stratégique dans le corps social).

⁵ Foucault, M. (1975), « Surveiller et punir », p. 242.

La valeur productive de la sexualité décriée par Goldman « au prix de la dégradation de la femme réduite à l'état de simple machine⁶ » peut être analysée en profondeur par cet argument foucauldien. En effet, comme décrit Foucault dans *Histoire de la sexualité*, la sexualité n'est pas simplement réprimée, mais est contrôlée par de multiples techniques de pouvoir (discipline, biopolitique). Ces techniques fonctionnent de façon pernicieuse par leur invisibilité (pouvoir stratégique, diffus et immanent), conditionnant les individus à intérioriser les normes sociales. Par exemple, les parents surveillent la sexualité des enfants qui est internalisée comme « mal » en organisant l'espace familial (chambre partagée). Ou encore, le mariage se positionne « contre le pernicieux éveil sexuel de la femme⁷ » qui troublerait l'ordre social en exigeant la virginité de la femme avant le mariage. Le concept de famille est ainsi mobilisé comme foyer de contrôle de la sexualité, principalement celles des femmes et des enfants. Plus globalement, il « a pu servir de support aux grandes « manœuvres » pour le contrôle malthusien de la natalité, pour les incitations populationnistes⁸ ». La sexualité est en somme organisée pour profiter au système capitaliste, ce pour quoi elle est contraignante, prescriptive et contrôlée au lieu d'être émancipatrice et exploratoire.

Goldman rêve d'une société où les femmes pourraient explorer leur sexualité librement sans être contraintes par la monogamie du mariage et par l'impératif de production des enfants (ces derniers étant conçus comme des unités productives pour la société) :

[q]uoi de plus scandaleux que de penser qu'une femme saine, adulte, pleine de vie et de passion, doit nier les exigences de la nature, faire taire ses désirs les plus intenses, miner sa santé et briser son énergie, limiter son horizon, s'abstenir de l'expérience sexuelle dans toute sa

⁶ Goldman, E. (1910), « Du mariage et de l'amour », paragraphe 30.

⁷ *Ibid.*

⁸ Foucault, M. (1975), « Histoire de la sexualité : La volonté de savoir », p. 132.

profondeur et toute sa splendeur, jusqu'à ce qu'un homme
« bien » se présente pour la prendre pour femme⁹ ?

Certes, le contexte actuel d'hypervisibilité de la sexualité dans la société nord-américaine amène des modifications radicales aux normes puritaines de l'époque, appelant à une consommation sexuelle constante à la fois avant et après le mariage. Toutefois, cette soi-disante émancipation sexuelle satisferait-elle Goldman quant à la libération de la sexualité des femmes ? La sexualité hors-mariage est certainement davantage acceptée, mais il demeure encore plusieurs normes la rendant contraignante (par exemple, le phénomène de *slut-shaming*, qui attache la honte à la sexualité féminine « excessive » (Renold, 2012), alors que les hommes sont valorisés pour leur nombre de partenaires sexuels).

En effet, cette apparente libération (visibilité) du sexe ne signifie pas pour autant qu'elle soit moins contrôlée, tel qu'argumente Foucault. Au contraire, la mise en discours du sexe est également un moyen de contrôle, comme « on reconnaît la longue montée à travers les siècles d'un dispositif pour faire parler du sexe, pour y attacher notre attention et notre souci, pour nous faire croire à la souveraineté de sa loi alors que nous sommes en fait travaillés par les mécanismes du pouvoir de la sexualité¹⁰ ». Il est en effet nécessaire que le sexe et les discours sur le sexe soient visibles pour qu'ils puissent être régulés. Comme souligne Martha Gever, auteure contemporaine queer et féministe, « la visibilité est une précondition de surveillance, d'intervention disciplinaire [...] une fois que nous acceptons d'être vu, nous acceptons également d'être surveillés¹¹ ».

Cet argument foucaldien est par ailleurs repris par plusieurs auteures féministes qui analysent le phénomène d'hypersexualité en soulignant comment la sexualité des femmes est exploitée au profit des hommes.¹² Gever et d'autres auteures féministes comme Teresa

⁹ Goldman, E. (1910), « Du mariage et de l'amour », paragraphe 14.

¹⁰ Foucault, M. (1975), « Histoire de la sexualité : la volonté de savoir », p. 209.

¹¹ Gever, M. (2003), « Entertaining lesbians », p. 23-24 (traduction libre).

¹² Martha Gever travaille en profondeur la question de visibilité en l'adaptant aux représentations lesbiennes qui sont construites pour entrer dans les

de Lauretis (1988) démontrent ainsi comment la visibilité est toujours inscrite dans les productions sociales, pratiques et discours qui privilégient certaines représentations et pratiques de la sexualité au détriment d'autres. La théoricienne féministe radicale Adrienne Rich (1980) décrit quant à elle comment la société est organisée autour d'une contrainte à l'hétérosexualité, une institution qui contraint les femmes à limiter leur expérimentation de la sexualité et de l'érotique à la binarité homme-femme. En effet, selon Gevert, Rich et De Lauretis, même les images lesbiennes qui circulent dans la culture populaire et dans l'imaginaire collectif sont formatées aux désirs masculins. Enfin, par son insistance sur la question d'émancipation sexuelle, Goldman porterait certainement une attention critique à cette production capitaliste et patriarcale de la sexualité des femmes, sexualité qui, comme je détaillerai dans la section suivante, apparaît faussement émancipée.

2.2 Capitalisme et sexualité : critiques féministes de la commodification

Cette critique de la récupération capitaliste et patriarcale de la sexualité (contrôlée dans le mariage et hors-mariage) est intéressante à reprendre à la lumière de critiques contemporaines féministes de la commodification, critiques dont Goldman ferait certainement aujourd'hui partie. En effet, de par son idéologie anarchiste, elle critique tout engagement de l'État et de l'industrie capitaliste dans le contrôle du corps des femmes et de leur sexualité, et dénoncerait ainsi le contrôle informel des institutions privées (par exemple, l'industrie de la publicité). Cette critique est par ailleurs intégrée non seulement par des féministes anarchistes, mais également par de nombreux auteures et auteurs libéraux, radicaux et marxistes. Il est à noter qu'une régulation du libre-marché (par exemple, un contrôle des images sexistes qui circulent ou une régulation de l'industrie pornographique) est difficile à défendre d'un point de vue anarchiste, ce pour quoi les spécialistes suivants permettent une réflexion plus nuancée sur le complexe problème de commodification des corps par les industries culturelles. Comme l'objectif de cet article n'est

pratiques, normes sociales et discours dominants, analysant comment le sujet lesbien est produit dans un nexus de relations de pouvoir et de savoir.

toutefois pas de proposer des pistes de régulation ou de politiques pour adresser ce problème, je m'en tiendrai ici à une analyse des mécanismes de commodification de la sexualité féminine en comparaison avec la notion d'amour libre.

Amy Villajero, théoricienne queer des études médiatiques, a notamment travaillé la question de sexualité des femmes d'un point de vue marxiste en mobilisant le concept de valeur. Elle analyse la commodification du désir, démontrant comment la sexualité est récupérée et formatée pour entrer dans la société capitaliste. La sexualité lesbienne en est un exemple particulièrement explicite (comme l'analyse d'ailleurs Martha Gevers en démontrant comment la sexualité d'icônes lesbiennes telle que Ellen de Genères est formatée et vendue comme un produit). Villajero fait un usage encore plus approfondi de la théorie marxiste, critiquant le « manque d'attention à la sexualité comme codée par la valeur au sein et à travers des relations sociales¹³ ». Elle questionne ainsi comment certains désirs (notamment le désir des femmes) sont encodés comme ayant de la valeur au détriment d'autres. Les mécanismes régulateurs du genre et, par extension, de la sexualité des femmes sont tout autant ancrés dans le capitalisme (où le corps de la femme a une valeur économique), patriarcal (dans la mesure où le désir des hommes est valorisé davantage) qu'étatique (dans la mesure où le marché est régulé en partie par l'État).

Les normes et pratiques contraignantes qui encadrent la sexualité des femmes peuvent paraître certes moins évidentes face au discours de libération sexuelle qui s'est développé depuis les années 1960 et 1970. La question de l'émancipation sexuelle qui est au cœur de la critique de Goldman en 1910 est aujourd'hui complexifiée par l'hypervisibilité de la sexualité qui donne une fausse impression de totale libération sexuelle des deux sexes, alors qu'il existe toujours d'influents normes sociales qui dévalorisent une sexualité « exploratoire et de promiscuité » chez les femmes, celle-ci étant considérée comme plus scandaleuse que chez les hommes. Relire Goldman à la lumière de travaux comme ceux de Gevers et de Villajero permet d'interroger les mécanismes qui rendent la sexualité visible (ou hypervisible), ainsi que les processus qui écartent d'autres

¹³ Villajero, A. (2003), « Lesbian Rule: Cultural Criticism and the Value of Desire », p. 46 (traduction libre).

aspects de la sexualité considérée comme anormale de la sphère publique (Voirol, 2005). Quelle sexualité est réellement privilégiée par les institutions capitalistes et par l'État ? Quels aspects de l'érotique et du désir féminin sont écartés de la sexualité *acceptable, normale et visible* ? Il suffit de considérer l'un des nombreux travaux sur la représentation problématique et limitée de la sexualité féminine dans la culture populaire (Bordo, 2003) pour obtenir certaines pistes de réponses à ces questions.

Certes, la critique de Goldman est déjà très en avance sur son temps dans sa défense de l'amour libre hors-mariage. Cette analyse mérite d'être poursuivie en portant attention à la question de l'hypersexualisation dans notre société actuelle, soit la diffusion excessive d'images sexuelles. La distinction entre la libération sexuelle hors-mariage et la commodification de la sexualité par la société capitaliste peut notamment être approfondie par un concept comme celui d'amour libre sur lequel insiste Goldman. En effet, la question d'amour libre ou non dans l'acte (je réinterprète ici ce concept au sens très large d'amour de son corps, d'amour de l'acte, d'amour charnel ou d'amour dans l'excitation) permet de distinguer la sexualité émancipée d'une sexualité qui ne profiterait qu'à l'homme et au système capitaliste (comme une majorité de l'industrie pornographique). Comme mentionne Adrienne Rich, la contrainte à l'hétérosexualité empêche les femmes de poursuivre l'exploration d'autres désirs charnels et érotiques (Rich fait exclusivement référence à la sexualité lesbienne, mais nous pouvons aussi penser, par exemple, à l'inversion de la pénétration par la femme sur son partenaire masculin). Je m'avance ici à définir une véritable sexualité libérée, hors des contraintes hétéronormatives, marchandes et reproductives, comme des explorations sexuelles qui ne cherchent pas à reproduire des images et des normes dominantes, mais plutôt à explorer le plaisir charnel sous toutes ses possibles formes, avec un ou plusieurs partenaires de son choix. Le rapport sexuel centré autour du pénis et de la pénétration (de l'homme sur la femme) qui est valorisé par les normes dominantes doit ainsi être repensé afin que le corps de la femme ne soit pas qu'un réceptacle du plaisir masculin (processus de commodification du corps de la femme) par le seul biais des orifices.

Enfin, considérant la société actuelle de consommation et les images sexuelles qui circulent en son sein, il est important de porter une attention supplémentaire aux pratiques de commodification qui régulent les corps féminins à travers différentes instances médiatiques. Cet aspect du pouvoir informel, stratégique et diffus (comme j'expliquai dans la section précédente avec Foucault) est important à prendre en considération au même niveau que le contrôle étatique et les pratiques institutionnelles contraignantes que dénonce Goldman afin de mieux saisir les problématiques actuelles sous-tendant l'émancipation sexuelle des femmes. Avant de poursuivre sur la notion d'amour libre en adressant la question de monogamie, il m'apparaît toutefois important d'apporter une nuance sur l'homogénéité des femmes en tant que groupe, tel que soulevée par la critique intersectionnelle.

2.3 Capitalisme et intersectionnalité

Comme ce commentaire se construit autour d'une exploration des arguments de Goldman en réfléchissant leur pertinence actuelle, il m'apparaît important de critiquer Goldman à partir des arguments développés par la perspective intersectionnelle¹⁴ afin d'identifier les limites d'une approche féministe strictement anarchiste. La perspective intersectionnelle soulève en effet des questions de discrimination raciale peu développées par les féministes blanches de la première et de la deuxième vague, bien que Goldman établisse d'autres nuances importantes au point de vue de la classe sociale et de la sexualité. Plusieurs critiquent ainsi les manques de leurs prédécesseuses qui ne considèrent pas comment certaines intersections (par exemple, être noire, pauvre et femme) créent des identités hétérogènes chez les femmes, ainsi que des problèmes de discrimination complexes. En effet, il importe de reconnaître comment l'émancipation des femmes blanches s'est parfois construite au détriment de certaines autres femmes (comme les femmes blanches qui peuvent avoir une carrière parce que des femmes de couleur prennent les emplois moins désirables ou sont les nourrices

¹⁴ Cette approche se développe dans les années 1980 à partir des écrits d'importantes féministes afro-américaines et chicanas (par exemple, Cherrie Moraga et Gloria Anzaldúa).

sous-payées de leurs enfants) (Mohanty, 2003). La perspective intersectionnelle permet ainsi non seulement de mettre en évidence les rapports de pouvoir entre les femmes (sujet que Goldman n'aborde que très brièvement), mais de remettre en question l'idée d'un féminisme unifiée qui tend vers un but commun.

La féministe afro-américaine Patricia Hill Collins est une importante théoricienne du concept d'intersectionnalité, soit l'analyse des effets des croisements entre les axes d'oppression. Collins souligne que les mécanismes de production de genre diffèrent des constructions raciales et de classe, ce pour quoi il importe de porter attention aux différents problèmes et processus de constructions de genre auxquels font face les femmes racisées et/ou pauvres. Collins s'inspire notamment de la théoricienne du droit Kimberly Crenshaw, pionnière de l'analyse intersectionnelle dans les années 1980, qui souligne comment les femmes afro-américaines se retrouvent doublement discriminées face au système de justice, les lois antidiscriminatoires considérant le genre et la race de façon séparée sans reconnaître l'implication du croisement des axes d'oppressions dans l'expérience vécue des femmes racisées. Parler des femmes comme un groupe uni et homogène comme le fait Goldman peut ainsi s'avérer problématique, car on ne reconnaît pas comment des questions de racisme traversent également l'organisation sociale et cadrent les relations entre hommes et femmes (bien que Goldman mentionne la question du racisme dans d'autres écrits, sans toutefois l'analyser en profondeur en lien avec la question de genre).

Également, adopter une perspective intersectionnelle permet d'apporter certaines nuances sur la question de sexualité que semble laisser de côté Goldman en n'interrogeant pas la façon dont la production des corps des femmes racisées s'opère dans certains différents réseaux de pouvoir que ceux qui cadrent les corps des femmes blanches. En effet, comme argumente l'importante féministe bell hooks en parlant des femmes noires, « le corps de la femme noire attire seulement l'attention lorsqu'il est synonyme d'accessibilité, de disponibilité, lorsqu'il est sexuellement déviant¹⁵ ». Cette objectification sexiste et racisée doit nécessairement être dénoncée pour produire une nouvelle image en dehors de la domination et de

¹⁵ hooks, b. (2015), "Black Looks: Race and Representation", p. 66 (traduction libre).

l'exploitation. Pour hooks, il est nécessaire de développer une nouvelle subjectivité qui dénonce la production de certains sujets humains (comme les femmes racisées) en tant qu'objets sexuels en portant attention aux divers axes d'oppression que connaissent les femmes. Cette attention aux différents axes d'oppression et comment ils opèrent ensemble permet de mieux comprendre les mécanismes restreignant l'accès à une sexualité émancipatoire en explicitant, par exemple, comment le corps des femmes noires est jugé à travers une grille plus sévère de normes, de codes et de significations. Ainsi, en raison de la double discrimination raciale et sexiste, l'émancipation sexuelle des femmes racisées rencontre plus d'obstacles que les femmes blanches. Comme explicite Collins et hooks, une réelle émancipation féministe doit nécessairement passer par une lutte au racisme, lutte à laquelle Goldman ne porte que très peu d'attention.

Enfin, malgré les manquements de Goldman sur le plan de son analyse des intersections entre les inégalités racisées et sexistes, elle insiste sur le besoin de dépasser le statut d'objet auquel sont réduits les femmes en argumentant la nécessité de s'émanciper en devenant sujet, anticipant sur ce plan l'argument de hooks. L'émancipation de la sexualité des femmes qui reprennent possession de leur corps, de leur image, de leurs désirs et de la façon dont elles veulent s'attacher à autrui m'amène enfin à aborder la question de monogamie institutionnalisée.

3. Mariage et famille

3.1 Monogamie institutionnalisée et famille

Cet argument de l'émancipation sexuelle dans l'amour libre mène Goldman à défendre de nouveaux modèles familiaux axés sur l'amour et non sur une monogamie institutionnalisée. Ses critiques des concepts de mariage, de monogamie et de famille, que je creuserai ici, sont encore pertinentes dans certains débats actuels, notamment dans la critique de l'institutionnalisation du mouvement LGBTQ et dans la défense de nouveaux modèles familiaux non traditionnels.

Premièrement, comme elle se portait à la défense de l'homosexualité tout en se positionnant contre les institutions traditionnelles, Goldman se verrait certainement d'accord avec

certaines critiques queer du mariage homosexuel. Dans la vague de la lutte pour les droits LGBTQ des dernières décennies, plusieurs auteures et auteurs queer critiquent la recherche de conformité aux normes hétérosexuelles (homonormativité). Certains auteurs et auteures, comme Judith Butler (2004), critiquent ainsi le désir de vouloir appartenir à un modèle problématique au lieu de valoriser des performances sexuelles et amoureuses subversives. D'autres, comme Rosemary Hennessy (1995), argumentent également que l'homosexualité a été si rapidement acceptée en raison des profits qu'elle engendre dans le modèle capitaliste (important marché gai), ainsi qu'en raison de la conformité au modèle monogame (la promiscuité étant toujours mal vue). Cette critique queer de l'institutionnalisation des relations humaines (comme le mariage homosexuel) se rapproche de façon intéressante des arguments de Goldman sur l'amour libre.

Deuxièmement, la critique de Goldman de la définition restrictive et institutionnalisée de la famille peut également être mobilisée dans la défense de nouveaux modèles familiaux. En effet, pour revenir à l'argument de Foucault, la famille traditionnelle telle que définie l'État impose certaines normes et rôles auxquels doivent se conformer les individus (comme la monogamie). Le pouvoir n'étant pas explicite, mais internalisé par les individus, ces derniers viennent à s'autogouverner (par exemple, en s'empêchant de considérer d'autres possibilités d'amour). L'argument de Goldman par rapport à l'amour seulement fécond dans la liberté est ainsi utile pour défendre de nouveaux modèles familiaux, comme les familles monoparentales par choix, les familles éclatées, les familles multiparentales et les familles dont les parents sont de même sexe (celles-ci représentant toutefois un modèle familial biparental traditionnel, donc homonormatif). En effet, pour Goldman, « c'est dans la liberté que l'amour donne sans se resserrer, généreusement, totalement¹⁶ », les enfants étant plus heureux lorsqu'élevés avec amour.

La notion de maternité libre défendue par Goldman est particulièrement puissante pour critiquer la nécessité d'enfanter dans un contexte institutionnalisé. Son texte pose toutefois toute une autre série de problèmes avec son argument anarchiste, notamment sur la

¹⁶ Goldman, E. (1910), « Du mariage et de l'amour », paragraphe 28.

question de quelles protections légales (comme une éducation minimale ou une protection face à l'abus d'un parent) doivent être assurées à l'enfant, ainsi que sur la question des droits du père. En effet, la prémisse de l'argument de Goldman, soit que l'amour et la liberté engendrent nécessairement une maternité positive, peut être critiquée comme défendant une idée utopique en raison de sa confiance totale accordée à l'individu. Il devient également complexe de considérer la présence de services publics (comme la redistribution de la richesse par le biais de programmes sociaux pour les mères monoparentales) lorsque toute institution étatique doit être rejetée. Je ne m'engagerai toutefois pas davantage dans les critiques de l'idéologie anarchiste, qui sont complexes et multiples, et nécessiteraient un texte à elles seules.

3.2 Joug de la double tâche : vers un reformatage radical du système

Parmi les problématiques contemporaines qui font écho à Goldman, la question de la double tâche est particulièrement remarquable. Comme Goldman le mentionne, l'accès au travail ne facilite pas l'émancipation des femmes, mais, au contraire, lui confère le double travail de mère responsable du foyer et de travailleuse salariée. Ce problème s'observe encore aujourd'hui même au point de vue légal, notamment dans la durée limitée du congé de paternité qui insinue que s'occuper de l'enfant relève prioritairement du rôle de la mère. Sur le plan des normes sociales, il est aisé de constater, par une simple attention à la publicité ou aux statistiques mentionnées précédemment, que les tâches relevant du foyer sont davantage occupées par les femmes même lorsque ces dernières sont également travailleuses salariées.

À l'inverse de plusieurs féministes libérales et socialistes, Goldman ne défendait pas un accès égal marché du travail, car ce dernier n'est pas garant de liberté, mais plutôt du droit d'être exploité par l'industrie capitaliste. Elle dénonce notamment comment « six millions de femmes salariées, six millions de femmes qui partagent à égalité avec les hommes le droit d'être exploitées, volées et de faire grève ; oui, et même celui de mourir de faim¹⁷ », revendiquant un reformatage radical du système capitaliste et des institutions qui le

¹⁷ Goldman, E. (1910), « Du mariage et de l'amour », paragraphe 17.

sous-tiennent. C'est au croisement de cette critique entre système patriarcal et capitaliste que se construit son argument anarchiste : il est nécessaire de se débarrasser du capitalisme dans sa forme actuelle (ou plutôt, sa forme en 1910) si l'on veut se débarrasser du patriarcat. L'un ne peut aller sans l'autre si l'on veut une réelle émancipation des femmes (et de l'être humain en général).

Goldman produit ainsi une puissante critique de l'obsession de la matérialité, obsession, certes, toujours problématique aujourd'hui. Comme elle décrit à propos des femmes qui pensent à l'argent et non à l'amour lors du choix d'un mari: « cette misère de l'âme, cet aspect basement matériel sont les deux éléments inhérents à l'institution du mariage. L'Église et l'État n'approuvent aucun autre idéal, pour la simple raison qui leur permet de contrôler les hommes et les femmes¹⁸ ». Nous sommes ici rappelés à une critique foucauldienne : les pernicieuses technologies du pouvoir (par exemple, le contrôle informel par le biais de la famille et des pairs) entretiennent le désir capitaliste pour conserver un contrôle sur l'individu.

Enfin, rejoignant une critique marxiste du capital (tout en refusant des solutions étatiques de par son anarchisme), Goldman fraie la voie aux critiques du système patriarcal qui ne doivent pas s'arrêter à une simple recherche de droits égaux. Plutôt, elle avance la nécessité d'un bris du contrôle étatique sur l'organisation de la vie non seulement amoureuse et sexuelle, mais également sur notre vie professionnelle, économique, familiale, sociale et politique. Ces questions qui sous-tendent l'anarcho-féminisme de Goldman sont davantage creusées dans ses nombreux autres essais et marquent une contribution importante au développement d'une diversité de critiques féministes qui lui succéderont.

Conclusion

En conclusion, plusieurs éléments de l'analyse de Goldman sont aujourd'hui encore pertinents pour produire une critique contemporaine des liens entre institutions, capitalisme, sexualité et patriarcat. Premièrement, son concept d'amour libre peut être utile pour aborder la question de l'émancipation sexuelle dans un contexte d'hypersexualisation (quelles pratiques et images sexuelles sont

¹⁸ Goldman, E. (1910), « Du mariage et de l'amour », paragraphe 16.

réellement émancipatrices ?). Deuxièmement, Goldman pose une base intéressante à l'analyse des liens entre patriarcat, État et capitalisme, bien que son analyse anarchiste soit limitée en termes de considération des enjeux intersectionnels (comme la question des femmes racisées). Troisièmement, son concept intéressant de maternité libre basée sur l'amour peut être mobilisé dans la défense de nouvelles définitions de la famille bien que, encore une fois, son analyse strictement anarchiste laisse de côté plusieurs questions touchant les protections légales de l'enfant et les services publics (comme l'éducation et le bien-être social). Enfin, la question de la double tâche imposée par le système patriarcal et capitaliste est encore pertinente aujourd'hui non seulement pour une critique de la répartition des tâches inégalitaires, mais également pour penser comment la société pourrait permettre des maternités (et des paternités) plus positives.

Les apports d'Emma Goldman à la théorie féministe sont en somme cruciaux pour réfléchir aux liens entre État, économie, sexualité et patriarcat. Elle ouvre la voie à des questions encore aujourd'hui controversées : avons-nous dépassé l'utilité du mariage ? Comment redéfinir les liens amoureux en dehors des pressions institutionnelles ? Il reste certes un important chemin à parcourir dans la critique du pouvoir des institutions économiques, sociales et politiques sur la vie privée afin de permettre aux individus, femmes et hommes, de « briser [leurs] chaînes et permettre à [leur] esprit de prendre [leur] envol¹⁹ ».

Bibliographie

- Bordo, S. (2003), *Unthinkable Weight : Feminism, Western Culture and the Body*, Berkeley, University of California Press, 363 p.
- Butler, J. (2004), *Undoing Gender*, New York, Routledge, 273 p.
- Collins, P. H. (2003), « Some Group Matters : Intersectionality, Situated Standpoints and Black Feminist Thought », dans Lott, T. *et al.* (dir.), *A Companion to African-American Philosophy*, Oxford, Blackwell Publishing, p. 205-229.
- Crenshaw, K. (1996). *Critical Race Theory*, New York, The New Press, 528 p.

¹⁹ Goldman, E. (1910), « Du mariage et de l'amour », paragraphe 33.

- De Lauretis, T. (1988), « Sexual Indifference and Lesbian Representation », *Theater Journal*, vol. 40, n° 2, Johns Hopkins University Press, p. 155-177.
- Foucault, M. (1976), *Histoire de la sexualité I : la volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 211 p.
- Foucault, M. (1975), *Surveiller et punir*, Paris, Gallimard, 360 p.
- Gever, M. (2003), *Entertaining Lesbians*, New York, Routledge, 236 p.
- Goldman, E. (1910), *Du mariage et de l'amour*, édité en 2004 par le collectif Acratos, Marseille, <http://forums.resistance.tk/message.php?t=6907> consulté le 20/09/2015.
- Hennessy, R. (1995), « Queer Visibility in Commodity Culture », *Cultural Criticism*, n° 29, p. 142-183.
- hooks, b. (2015), *Black Looks: Race and Representation*, New York, Routledge, 200 p.
- Mohanty, C. T. (2003), *Feminism without Borders : Decolonizing Theory, Practicing Solidarity*, Durham, Duke University Press, 312 p.
- Moraga, C. et Anzaldúa, G. (1981), *This Bridge called my back: writings by radical women of color*, Massachusetts, Persephone Press, 261 p.
- Renold, E. et J. Ringrose (2012), « Slut-Shaming, Girl Power and "Sexualisation": Thinking Through the Politics of the International SlutWalks with Teen Girls », *Gender and Education* vol. 24, n° 3, Londres, Routledge, p. 333-343.
- Rich, A. (1980), « Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence », *Signs : Journal of Women in Culture and Society* vol. 5, n° 4, Chicago, University of Chicago Press, p. 631-660.
- Statistiques Canada (2013), « Les familles, la situation dans le ménage et le travail non rémunéré », *Femmes au Canada : rapport statistique fondé sur le sexe*, 89-503-X.
- Villajero, A. (2003), *Lesbian Rule : Cultural Criticism and the Value of Desire*, Londres, Duke University Press, 235 p.
- Voirol, O. (2005), « Les luttes pour la visibilité: esquisse d'une problématique », *Réseaux* vol. 4, n° 132, p. 89-121.

Du mariage et de l'amour

Emma Goldman (1910)¹

Dans la mentalité populaire, mariage et amour sont considérés comme synonymes, les causes en sont les mêmes ; ils répondent aux mêmes besoins humains. Comme la plupart des idées reçues, celle-ci repose sur la superstition et non sur des faits réels.

Mariage et amour n'ont rien de commun, ils sont aussi distants l'un de l'autre que les pôles, de fait ils sont antagonistes. Évidemment, certains mariages sont bien le fait de l'amour. Non que l'amour ne puisse s'affirmer que dans le mariage, la raison en est bien plutôt que peu de gens sont capables de faire fi des conventions. Il y a aujourd'hui un grand nombre d'hommes et de femmes pour qui le mariage n'est qu'une comédie, et qui pourtant s'inclinent devant le qu'en dira-t-on. Il est vrai que certains mariages sont fondés sur l'amour ; il est également vrai que dans certains cas l'amour continue d'exister dans la vie conjugale ; et cependant j'affirme que cela n'a rien à voir avec le mariage et que le mariage n'en est pas la cause.

Par ailleurs, on ne saurait soutenir que l'amour naît du mariage ; on entend bel et bien parler, à l'occasion, du cas miraculeux d'époux tombés amoureux après le mariage, mais si on regarde de plus près on se rend compte qu'il s'agit d'une adaptation pure et simple à l'inévitable. Certes, s'habituer l'un à l'autre, voilà qui est bien loin de la spontanéité, de l'intensité et de la beauté de l'amour sans lesquels l'intimité du mariage s'avère, à coup sûr, dégradante pour la femme aussi bien que pour l'homme. Le mariage est avant tout un arrangement économique, un accord d'assurance. La seule différence avec un contrat ordinaire d'assurance-vie, c'est qu'il est plus contraignant et plus astreignant. Le bénéfice en est ridiculement faible, comparé à l'investissement. Quand on prend une police

¹ Édité en 2004 par le collectif Acratos. Consulté le 20/09/15.

d'assurance, on la paie en dollars et en cents, on a toujours le loisir d'interrompre les versements. Si pourtant le mari est la prime donnée à la femme, elle la paie de son nom, de sa vie privée, de son respect d'elle-même, de toute sa vie « pour le meilleur et pour le pire ». Mais de plus l'assurance-mariage la condamne à une dépendance à vie, à un parasitisme, à une inutilité totale, tant individuelle que sociale. L'homme aussi paie ses droits, mais comme il évolue dans un monde plus large, le mariage ne le limite pas autant que la femme ; c'est dans le domaine économique que lui se sent le plus déchaîné.

Ainsi la devise de Dante sur la porte de l'Enfer : « Ô toi qui entre ici, abandonne tout espoir » s'applique-t-elle au mariage avec autant de force.

Que le mariage soit un échec, il faut être bien stupide pour en douter. Il suffit d'un coup d'œil sur les statistiques de divorce pour se rendre compte à quel point, de fait, le mariage est un échec amer. Et l'argument stéréotypé des Philistins invoquant le laxisme des lois sur le divorce et le relâchement des mœurs féminines ne saurait rendre compte des faits suivants :

1. qu'un mariage sur 12 aboutit à un divorce ;
2. que depuis 1872, on est passé de 28 à 73 divorces pour 100 000 habitants ;
3. que depuis 1867 l'adultère comme motif de divorce a augmenté de 270,8 % ;
4. que l'abandon du domicile conjugal a augmenté de 369,8 %.

À ces chiffres impressionnants on peut ajouter quantité de témoignages tant en littérature qu'au théâtre, qui apportent des arguments supplémentaires à notre propos. Robert Herrick, dans *Together*, Pinero dans *Mid-Channel*, Eugene Walter dans *Paid in full*, et des dizaines d'autres écrivains, nous parlent de l'aridité, de la monotonie du mariage, de son aspect basement terre-à-terre, de son incapacité à contribuer à l'harmonie et à la bonne entente.

Celui qui se penche attentivement sur les problèmes sociaux ne peut se contenter, en ce qui concerne ce phénomène, des idées reçues qui sont trop superficielles. Il lui faut approfondir davantage sa réflexion sur la vie en général pour comprendre pourquoi le mariage s'avère si désastreux.

Edward Carpenter dit que, derrière chaque mariage, il reste toujours l'éducation de chacun, celle de tout le passé, éducation si

différente pour l'homme et la femme qu'ils ne peuvent que rester étrangers l'un à l'autre. Séparés par un mur insurmontable de superstitions, de coutumes et d'habitudes, ils n'ont pas la possibilité de développer la connaissance et le respect réciproques sans lesquels toute union est condamnée à l'échec.

H. Ibsen qui haïssait toutes les hypocrisies sociales a été probablement le premier à se rendre compte de cette grande vérité. Nora quitte son mari, non pas – comme s'obstinent à le prétendre les critiques stupides – parce qu'elle est lasse de ses responsabilités ou qu'elle éprouve le besoin d'affirmer ses droits de femme, mais parce qu'elle a pris conscience que, pendant huit ans, elle a vécu avec un étranger à qui elle a fait des enfants. Quoi de plus humiliant, de plus dégradant que la promiscuité de toute une vie entre deux étrangers ? Nul besoin pour la femme de connaître quoi que ce soit de l'homme, si ce n'est son revenu. Quant à la femme, qu'y a-t-il à savoir d'elle si ce n'est qu'elle est agréable à regarder ? Nous n'avons pas encore dépassé le mythe théologique d'après lequel la femme n'a pas d'âme, n'est qu'un appendice de l'homme, tiré de sa côte, exprès pour la commodité de ce monsieur.

Peut-être est-ce la piètre qualité de ce matériau d'où est tirée la femme qui est responsable de son infériorité ! De toute façon, la femme n'a pas d'âme – qu'y a-t-il donc à savoir d'elle ?

En outre, moins une femme a d'âme, plus sa valeur est grande comme épouse, plus elle sera prompte à se consacrer à son mari. C'est cette acceptation d'esclave de la supériorité masculine qui a gardé si longtemps l'institution du mariage apparemment intacte. Maintenant que la femme reprend ce qui lui dû, maintenant qu'elle accède peu à peu à une véritable conscience d'elle-même, de son existence libérée de l'emprise du maître, l'institution sacrée du mariage est minée jour après jour et on aura beau pleurnicher, rien n'y fera.

Presque dès le berceau, on dit à une toute petite fille que le mariage est son objectif suprême. C'est pourquoi sa formation et son éducation doivent tendre vers ce but. C'est pour cela qu'elle est préparée, sans pouvoir dire un mot, comme l'animal engraisé pour l'abattoir. Cependant, aussi étrange que cela puisse paraître, on lui permet d'en savoir sur ses fonctions d'épouse et de mère beaucoup moins qu'à n'importe quel artisan sur son métier.

Il est indécent et obscène qu'une jeune fille respectable sache quoi que ce soit du pouvoir conjugal. Ô ! illogisme de la respectabilité, qui a recours aux vœux du mariage pour transformer quelque chose d'obscène en un accord si pur et si sacré que personne n'ose le remettre en question ou le critiquer. Et pourtant telle est l'attitude générale des partisans du mariage. La future mère et épouse est maintenue dans la complète ignorance de son seul atout sur le terrain de la concurrence – le sexe. C'est ainsi qu'elle ne débute dans une relation à vie avec un homme que pour s'y trouver affreusement choquée, outragée, dégotée par l'instinct le plus naturel et le plus sain, l'instinct sexuel. Il est raisonnable de dire qu'une grande partie du malheur, de la misère, de la détresse et de la souffrance physique du mariage provient de l'ignorance criminelle des choses sexuelles, ignorance portée aux nues comme une grande vertu. Il n'est pas du tout exagéré de dire que plus d'un foyer a été détruit à cause de ce fait déplorable.

Si, cependant, la femme est assez libre et assez adulte pour s'initier au mystère sexuel sans la caution de l'Église ou de l'État, elle sera condamnée comme totalement indigne d'épouser un homme « de bien », ce bien consistant à avoir la tête vide et beaucoup d'argent.

Quoi de plus scandaleux que de penser qu'une femme saine, adulte, pleine de vie et de passion, doivent nier les exigences de la nature, faire taire ses désirs les plus intenses, miner sa santé et briser son énergie, limiter son horizon, s'abstenir de l'expérience sexuelle dans toute sa profondeur et toute sa splendeur, jusqu'à ce qu'un homme « bien » se présente pour la prendre pour femme ? C'est précisément cela que veut dire le mariage. Comment voulez-vous qu'un tel arrangement ne se solde pas par un échec ? Ceci est l'un des aspects du mariage – et non le moindre – qui le distingue de l'amour.

Nous vivons une époque matérialiste. Le temps n'est plus où Roméo et Juliette encouraient les foudres paternelles par amour, ou Gretchen s'exposait aux cancanes de ses voisins par amour, ce temps-là n'est plus. Si, en de rares occasions, des jeunes gens s'offrent le luxe d'une romance, ils sont repris en main par leurs aînés, harcelés et tannés jusqu'à ce qu'ils redeviennent « raisonnables ».

La morale inculquée à la jeune fille n'est pas de savoir si l'homme a suscité son amour, mais bien plutôt : « Combien ? ». Le Dieu de la vie matérielle américaine, c'est l'argent : « L'homme peut-il gagner sa

vie ? Est-il en mesure d'entretenir une femme ? ». C'est la seule chose qui justifie le mariage. Peu à peu ceci obnubile toutes les pensées de la jeune fille, elle ne rêve ni clair de lune, ni baisers, ni rires, ni pleurs, elle rêve de courir les magasins et de faire de bonnes affaires. Cette misère de l'âme, cet aspect basement matériel sont les deux éléments inhérents à l'institution du mariage. L'Église et l'État n'approuvent aucun autre idéal, pour la simple raison qui leur permet de contrôler les hommes et les femmes.

Il y a sans aucun doute des gens qui continuent à mettre l'amour au-dessus des dollars et des cents. Ceci est particulièrement vrai pour celles que la nécessité pousse à subvenir à leurs besoins. Ce facteur essentiel a produit un changement extraordinaire dans la condition de la femme. Ce qui est inouï si l'on songe qu'elle n'est entrée dans l'arène industrielle que depuis peu. Six millions de femmes salariées, six millions de femmes qui partagent à égalité avec les hommes le droit d'être exploitées, volées et de faire grève ; oui, et même celui de mourir de faim. Quoi de plus, messieurs ? Six millions de travailleuses salariées, dans toutes les professions, depuis le travail intellectuel le plus élevé jusque dans les mines et sur les voies de chemin de fer. Oui, elles sont même détectives et agents de police. À coup sûr, l'émancipation est complète.

Et malgré tout, parmi la foule des travailleuses, pour quelques-unes seulement le travail se pose comme un problème permanent, au même titre que pour l'homme. Quelle que soit sa décrépitude physique, on lui a appris, à lui, à être indépendant, à gagner sa vie. Oh ! je sais bien que personne n'est vraiment indépendant sous la meule économique qui nous broie. Cependant, le plus minable des mâles déteste être un parasite, déteste du moins passer pour tel. La femme considère sa condition de travailleuse comme transitoire, elle sait qu'elle la lâchera pour le premier offrant. C'est pourquoi il est infiniment plus dur d'organiser les femmes que les hommes. « Pourquoi faudrait-il que j'adhère à un syndicat, je vais me marier, avoir un chez moi ? ». Ne lui a-t-on pas appris, depuis sa plus tendre enfance, à considérer cela comme sa suprême vocation ? Et voilà qu'elle réalise que le foyer, bien qu'il ne soit pas une prison aussi grande que l'usine, a des portes et des barreaux encore plus massifs, et un gardien si fidèle que rien ne peut lui échapper. L'aspect le plus

tragique est que le foyer ne la libère plus actuellement de l'esclavage du salaire ; il ne fait qu'augmenter ses tâches.

Suivant les dernières statistiques présentées au comité de la Main-d'œuvre, des Salaires et de la Surpopulation, dix pour cent de la population ouvrière féminine de la seule cité de New York est mariée, et pourtant doit continuer à s'embaucher aux travaux les plus mal payés du monde. Ajoutez à cet horrible tableau les corvées du ménage, que reste-t-il de la sécurité et de la gloire du foyer ? En fait, même une jeune fille de la classe moyenne, une fois mariée, ne peut parler de « son » foyer, puisque c'est l'homme qui le fonde. Que le mari soit une brute ou un être exquis, cela est sans importance. Ce que je désire prouver, c'est que le mariage garantit un foyer à la femme seulement par la grâce de son mari. C'est dans ce foyer-là qu'elle évolue, au fil des ans, jusqu'à ce que sa conception de la vie et des affaires humaines devienne aussi plate, aussi étroite, aussi terne que ce qui l'entoure. Il n'est pas tellement étonnant, alors, qu'elle devienne hargneuse, mesquine, querrelleuse, cancanière, insupportable, chassant ainsi l'homme de la maison. Elle ne pourrait pas partir si elle le voulait, elle n'a pas de lieu où aller. Une brève période de vie conjugale, de renoncement complet à tous ses moyens, et voilà cette femme totalement incapable d'affronter le monde extérieur. Elle devient négligée d'apparence, maladroite dans ses mouvements, dépendante dans ses décisions, sans initiative dans son jugement, elle devient pesante et ennuyeuse, ce que la plupart des hommes en viennent à haïr et à mépriser. Atmosphère merveilleusement stimulante pour donner la vie, n'est-ce pas ?

Frime, hypocrisie que tout cela ! Le mariage protégeant l'enfant, et des milliers d'enfants démunis et sans foyer. Le mariage protégeant l'enfant et des orphelin et des maisons de correction surpeuplées – la « Société pour la prévention des sévices envers les enfants » sans cesse occupée à délivrer les petites victimes de parents « aimants » pour les déplacer sous une aile encore plus « aimante », la Société Gerry. O dérision que tout cela.

Le mariage a le pouvoir d'amener l'homme récalcitrant au pied du mur, mais cela l'a-t-il jamais fait s'exécuter ? La loi placera le père sous mandat d'arrêt, et lui fera endosser l'habit du bagne, mais cela a-t-il jamais calmé la faim de l'enfant ?

Si le père n'a pas de travail ou s'il se cache, à quoi bon le mariage ? Le mariage fait appel à la loi pour amener l'homme devant la justice et le mettre en sécurité derrière les barreaux ; le fruit de son travail, pourtant, ne revient pas à l'enfant mais à l'État. Il ne revient à l'enfant qu'un souvenir terni du vêtement rayé de son père.

Quant à la protection de la femme, parlons-en : n'est-ce pas là que le bât blesse ? Non que le mariage ne la protège pas, mais l'idée même en est si révoltante, elle est un tel outrage et une telle insulte à la vie, elle est si dégradante pour la liberté humaine, qu'elle condamne à jamais cette institution parasite.

C'est comme cet autre arrangement paternaliste – le capitalisme. Il vole à l'homme son patrimoine, il étouffe sa croissance, abîme son corps, le maintient dans l'ignorance, dans la pauvreté et dans la dépendance, institue des organisations charitables qui prospèrent sur le dernier vestige de la dignité humaine.

L'institution du mariage fait de la femme un parasite, la rend absolument dépendante, inapte à la lutte pour la vie, annihile sa conscience sociale, paralyse son imagination ; c'est alors que le mariage impose sa gracieuse protection qui n'est qu'un piège, déguisement de la personnalité humaine.

Si la maternité est le suprême accomplissement de la nature de la femme, de quelle protection a-t-elle donc besoin si ce n'est celle de l'amour et de la liberté ? Le mariage ne fait qu'avilir, corrompre l'épanouissement de la femme. Ne lui enjoint-il pas : « Tu donneras la vie que si tu m'obéis », ne la condamne-t-il pas à la mort ? Ne la plonge-t-il pas dans la honte et l'infamie si elle refuse d'acheter son droit à la maternité en se vendant ? Le mariage ne fait-il pas que sanctionner la maternité, bien que conçue dans la haine et la contrainte ? Mais si la maternité est un libre choix, est amour, extase, passion insolente, ne place-t-elle pas une couronne d'épines sur une tête innocente et ne grave-t-elle pas en lettres de sang l'odieuse épithète : « Bâtard ? ». Si le mariage avait toutes les vertus qu'on lui prête, ses crimes contre la maternité l'excluraient à tout jamais du royaume de l'amour.

Amour, élément le plus fort et le plus profond de toute vie, héraut de l'espoir, de la joie, de l'extase, amour qui défie toutes les lois et toutes les conventions, amour le plus libre, le plus puissant creuset de la destinée humaine ; comment une force si puissante peut-

elle être synonyme de cette misérable mauvaise herbe semée par l'Église et l'État, le mariage ?

Amour libre ? Comme si l'amour pouvait être autre chose que libre ! L'homme a pu acheter la science, mais tous les millions du monde n'ont pu acheter l'amour. L'homme a enchaîné des corps, mais toute la puissance de la Terre n'a pu enchaîner l'amour. L'homme a conquis des nations entières, mais toutes ses armées n'ont pu conquérir l'amour. L'homme a enchaîné l'esprit et l'a mis dans les fers, mais il n'a eu aucun recours contre l'amour. L'homme, fût-il roi, avec toute la splendeur et la pompe que peut lui offrir son or, n'en reste pas moins pauvre et démuné si l'amour le boude. Et si l'amour lui sourit, la mesure la plus pauvre rayonne de bonheur, de vie et de chaleur. Ainsi l'amour a le pouvoir magique de faire du mendiant un roi. Oui, l'amour est libre ; il ne peut vivre dans aucune autre atmosphère. C'est dans la liberté qu'il se donne sans réserve, généreusement, totalement. Toutes les lois instituées, toutes les Cours de la Terre, ne peuvent l'arracher du sol une fois que l'amour a pris racine. Mais si le sol est stérile, comment le mariage peut-il le rendre fécond ? C'est le dernier souffle désespéré de la vie contre la mort.

L'amour n'a besoin d'aucune protection, il est sa propre protection. Tant que l'amour engendre la vie, aucun enfant n'est abandonné, ou affamé, aucun ne souffre du manque d'affection. Oui, je l'affirme. Je sais des femmes qui ont choisi d'être mères, et ce par les hommes qu'elles aimaient. Peu d'enfants du mariage jouissent des soins, de la protection, du dévouement que la maternité libre est capable d'offrir.

Les défenseurs de l'autorité craignent l'avènement d'une maternité libre, de peur qu'elle ne leur vole leurs proies. Qui ferait les guerres ? Qui produirait la richesse ? Qui ferait le policier, le geôlier, si la femme se mettait à refuser de faire des enfants au hasard ? La race ! La race ! crie le roi, le président, le capitaliste, le prêtre. La race doit être préservée au prix de la dégradation de la femme réduite à l'état de simple machine, et l'institution du mariage est notre seule soupape de sécurité contre le pernicieux éveil sexuel de la femme. Mai en vain, ces efforts frénétiques pour maintenir cet état de servitude. En vain aussi, les édits de l'Église, les folles attaques de ceux qui nous gouvernent, en vain même les bras de la Loi. La femme ne veut plus participer à la production d'êtres humains maladifs, faibles, tarés,

misérables, qui n'ont la force ni physique ni morale de rejeter le joug de la pauvreté et de l'esclavage. Au contraire, elle désire des enfants en moins grand nombre et en meilleure santé, engendrés et élevés dans l'amour ; c'est alors un libre choix, et non une contrainte, telle qu'elle est imposée dans le mariage. Nos pseudo-moralistes ont encore à apprendre le sens profond de la responsabilité envers l'enfant, que l'amour dans la liberté a réveillé dans le cœur de la femme. Elle préférerait abandonner à jamais la gloire de la maternité, plutôt que d'appeler à la vie dans une atmosphère qui ne respire que destruction et mort. Et si elle devient mère malgré tout, c'est pour donner à l'enfant le plus profond et le meilleur d'elle-même. Se développer avec l'enfant est sa devise ; elle sait que c'est la seule manière d'aider à construire l'homme et la femme dans leur authenticité.

Ibsen a dû avoir la vision de la mère libre quand, dans un moment de génie, il a fait le portrait de Mrs Alving. C'est la mère idéale parce qu'elle a surmonté le mariage et toutes ses horreurs, parce qu'elle a brisé ses chaînes et permis à son esprit de prendre son envol, créant ainsi une personnalité régénérée et forte. Hélas, c'était trop tard pour sauver la joie de sa vie, son Oswald ; mais point trop tard pour s'apercevoir que l'amour dans la liberté est la seule condition pour qu'une vie soit belle. Celles qui, comme Mrs Alving, ont payé leur réveil spirituel de leur sang et de leurs larmes répudient le mariage, car il est contrainte et dérision, insignifiant et vide. Que l'amour ne dure qu'un instant ou l'éternité, elles savent que c'est lui la base créatrice, profonde et exaltante d'une race nouvelle et d'un monde nouveau.

Pour nous, pauvres pygmées, l'amour est bel et bien inconnu la plupart du temps. Incompris et tenu à l'écart, il prend rarement racine ; ou alors il se dessèche vite et meurt. Sa fibre délicate ne peut supporter la tension et l'épuisement de l'usure quotidienne. Sa nature est trop complexe pour s'adapter à la trame gluante de notre tissu social. Il pleure et gémit et souffre avec ceux qui en ont besoin, et qui cependant n'ont pas les moyens de s'élever jusqu'aux plus hauts sommets amoureux.

Un jour, un jour viendra, où les hommes et les femmes se lèveront, où ils marcheront vers les plus hauts sommets et se rencontreront grands, forts et libres, prêts à recevoir, à partager, et à se baigner dans le soleil de l'amour. Quel rêve, quelle imagination,

quel génie poétique peut prédire, même maladroitement, les effets possibles d'une telle force sur la vie des hommes et des femmes. Si le monde doit donner le jour à de véritables compagnons, idéalement solidaires, ce ne sera pas le mariage, mais bien l'amour qui en sera l'auteur.

Conclusion

Hayek et la question du capitalisme

Marie-Eve Jalbert*

Relire les penseurs du néolibéralisme s'avère être une tâche pour le moins intéressante, particulièrement pour quiconque cherche à critiquer l'idéologie du capitalisme. On ne s'étonne pas de voir que lorsqu'il est question de capitalisme, on se situe plus souvent qu'autrement du côté de Marx, de Engels et de Proudhon, avec raison : les critiques que ces penseurs ont si justement formulées à l'égard de la propriété privée et de l'accumulation de capital continuent de nourrir la pensée et les agissements de nos contemporains. Ceci ne devrait pas pour autant nous détourner des auteurs qui se sont positionnés en faveur d'un régime de propriété privée et contre la gouverne collective des moyens de production. Il appert, en effet, que les penseurs du socialisme ne sont pas les seuls à avoir mis le capitalisme à l'épreuve de la critique.

Puisqu'il est question, pour cette 11^e édition de l'Intercollégial de philosophie, des jugements qu'il faut porter sur le capitalisme, je propose de conclure ce tour d'horizon par un survol de la pensée d'un des principaux défenseurs du capitalisme au XX^e siècle : l'économiste autrichien Friedrich A. von Hayek. Si Hayek (1899-1992) a consacré une partie de son œuvre à la critique du socialisme, modéré ou révolutionnaire, sa principale contribution à la pensée politique du XX^e siècle demeure la théorie de la division de la connaissance, dont nous verrons que le libéralisme économique et la limitation du rôle de l'État sont des corollaires.

Bien que Hayek se prononce contre les politiques collectivistes depuis le milieu des années trente, ses idées sont reprises beaucoup plus tard; elles gagnent en popularité durant les années soixante-dix et influencent les programmes politiques de plusieurs gouvernements au

* L'auteur est étudiante à la maîtrise en philosophie (Université de Montréal).

courant des années quatre-vingt. Au moment de rédiger ses premiers travaux, Hayek se situe (et se considère) en marge des courants dominants, tant en politique qu'en économie : « presque tout le monde est persuadé que nous devons continuer d'avancer vers le socialisme », dit-il pour insister sur le caractère marginal de sa propre pensée¹. Il ne faut donc pas sous-estimer ce détail si l'on veut comprendre le sens de ses arguments : l'œuvre de Hayek, fondée sur la peur du totalitarisme, se présente d'abord comme la recherche d'un modèle politique *alternatif*. C'est en ce sens que le libéralisme économique, circonscrit par une surveillance accrue de l'État, revêt un caractère pour ainsi dire « progressiste ».

1. Hayek, Mises et le problème du socialisme de marché

Le premier *round* de cette lutte qui oppose Hayek aux partisans du socialisme se déroule dans l'arène « économique ». Durant les années trente, Hayek et son mentor, l'économiste autrichien Ludwig von Mises (1881-1973), s'opposent aux économistes Oskar Lange et Abba Lerner sur la question du socialisme de marché, un système dont la production est gérée par le processus de la concurrence et pour lequel les retombées sont gérées collectivement en vertu de la propriété collective des moyens de production². Ce système, également connu sous le nom du théorème Lange-Lerner, nécessite une détermination contrôlée des prix et un ajustement de ceux-ci via un processus d'essai-erreur. Un tel système mitoyen aurait, aux dires de ses partisans, les avantages du socialisme (allocation collective des ressources et abolition des inégalités) et du libre-marché (efficacité de la production et ajustement des prix). Le rôle du planificateur central (l'État) consisterait, pour le socialisme de marché, à déterminer les prix et à redistribuer les surplus collectifs.

C'est en tant qu'économiste que Hayek joint le débat. Celui-ci soutient que les partisans du socialisme de marché négligent la nature des problèmes de la science économique, reproche qu'il adresse en premier lieu à Marx³. Dans la tradition de l'école autrichienne, de

¹ Hayek, F. (1946), *La route de la servitude*, p. 11.

² Caldwell, B. (2004), *Hayek's Challenge*, p. 217.

³ Hayek, F. (1935), « Socialist Calculation I : The Nature and History of the Problem », p. 128.

laquelle participe Hayek, le rôle de l'économiste consiste à s'intéresser aux circonstances des comportements économiques, à la nature de la connaissance nécessaire à l'action et au contexte de réalisation des interactions sociales. Un problème épistémologique résiste, selon Hayek, au modèle du socialisme de marché :

[q]uel problème cherchons-nous à résoudre lorsque nous essayons de construire un ordre économique rationnel ? [...] Si nous possédons tous les renseignements utiles, si nous partons d'un système de préférences donné, et si nous avons une connaissance complète des moyens disponibles, le problème qui reste posé est purement logique [...] Cela, malheureusement, n'est réellement pas le problème économique auquel une société doit faire face. [...] La raison en est que les « données » sur lesquelles se fonde le calcul économique ne peuvent et ne sont jamais « données » à un esprit unique pour le compte de la société dans son ensemble [...] Le problème économique d'une société n'est dès lors plus seulement un problème d'allocation de ressources « données » [...] Il s'agit plutôt du problème d'obtenir la meilleure utilisation possible de ressources connues par n'importe lequel des membres de la société, à des fins dont l'importance relative est connue de ces individus et d'eux seuls. Ou, pour résumer ceci, il s'agit d'un problème d'utilisation de la connaissance, laquelle n'est donnée à personne dans sa totalité⁴.

Pour Hayek, le socialisme de marché (« un ordre économique rationnel ») peut constituer pour la science économique un problème scientifique adéquat si et seulement si l'économiste connaît les trois catégories de données suivantes : informations pertinentes à la décision (rareté des ressources, état de la production, imprévus, etc.), « système de préférences donné » (une ou plusieurs échelles de valeur) et « connaissance complète des moyens disponibles » (conscience de l'innovation et connaissance des moyens optimaux pour utiliser les ressources disponibles). Or, nous dit Hayek, la nature de la connaissance à partir de laquelle travaille l'économiste n'est pas de cet

⁴ Hayek, F. (1986), « L'utilisation de la connaissance dans la société ».

ordre. Le problème épistémologique qui résiste aux partisans du socialisme de marché est donc celui de la division de la connaissance. Faisons un court détour afin de mieux comprendre ce point soulevé par l'école autrichienne.

1.1. Division de la connaissance et conséquences pour la science économique

Pour Hayek, qui se revendique de la pensée d'Adam Smith, la division du travail est une donnée de base de l'existence en société. La vie commune, soutient-il, nous oblige à renoncer à l'autosuffisance et nous propulse dans un système où l'échange et la coopération sont les principaux modes d'interaction. Si la division du travail permet à chacun, en théorie, de bénéficier de la coopération, elle rend également les individus dépendants les uns des autres. Hayek dira que ceux-ci sont dans une situation d'« interdépendance ».

Le principal apport des travaux de Hayek, et l'un des aspects centraux de son œuvre, est la mise en évidence d'une division de la connaissance analogue à la division du travail. La connaissance réfère ici à l'information (*data*) nécessaire pour la prise de décision, individuelle ou collective. Tout individu ne dispose, pour toute situation, que d'une partie de l'information nécessaire pour entreprendre une action. Ceci vaut également pour tout groupe d'individus, organisation ou État : notre connaissance de la rareté des ressources, des conditions de production et des imprévus, dans un temps réel qui tient compte du changement, est partielle et partiale. Ceci constitue la première opposition au socialisme de marché : l'information nécessaire pour effectuer les décisions collectives adéquates n'est jamais donnée que partiellement; la planification centrale de l'économie est un puzzle économique inadapté aux conditions réelles de la connaissance⁵.

Si la division de la connaissance est une condition insurmontable de l'action humaine, en quoi faut-il plus critiquer le socialisme de marché qu'un autre modèle ? Pour Hayek, il n'y a aucune façon de connaître de manière extensive l'ensemble des informations nécessaires à la prise de décision. Il y a, en revanche, des institutions qui sont mieux adaptées à la dynamique de la division de la

⁵ Cet argument, développé durant les années trente, est synthétisé dans l'article « The Use of Knowledge in Society » (voir la bibliographie).

connaissance. C'est donc en fonction du degré d'efficacité d'une institution à convoier adéquatement l'information que l'on peut juger du meilleur des systèmes économiques. La concurrence du marché, par le biais du mécanisme des prix, est l'institution qui, pour Hayek, demeure la mieux adaptée à la circulation de l'information quant aux ressources disponibles, aux besoins réels et à toute autre information qui aura une incidence sur les interactions des agents économiques⁶. Le socialisme de marché ne fait pas le poids contre les mécanismes du libre-marché puisque ces derniers, affirme Hayek, sont plus réactifs à la variation perpétuelle de l'information.

Le débat sur le calcul socialiste a lieu au courant des années trente, alors que les économistes sont appelés à élucider les causes de la grande crise économique. Mais les années trente ne sont pas seulement celles qui suivent le krach de la Bourse de New York. En Europe et ailleurs dans le monde, c'est surtout une époque de tensions entre les différents intérêts nationaux (guerre civile espagnole, conflits entre la Chine et la Japon) et de montée du totalitarisme (nazisme hitlérien, fascisme de Mussolini et communisme soviétique). L'Autriche se voit annexée à l'Allemagne dès 1938, et bien que Hayek n'y réside plus, l'événement demeure marquant pour la pensée de ce dernier, qui délaisse peu à peu l'économie pour se consacrer plus largement à la pensée politique.

2. La route de la servitude

C'est dans *La Route de la servitude* (1946) que Hayek développe plus largement son opposition politique et morale au socialisme. Son argument, qui mise sur une condamnation morale du socialisme, stipule que le mode d'organisation socialiste est à l'origine des horreurs de la deuxième guerre mondiale. Le parti national-socialiste d'Hitler et le fascisme mussolinien demeurent, pour Hayek, un prolongement des idéaux collectivistes; la répression qui accompagne l'effort communiste en U.R.S.S., sous le régime de Staline, nourrit également l'argument selon lequel la collectivisation des moyens de production entrave gravement la liberté des citoyens de l'union soviétique.

⁶ Hayek, F. (1946), « The Meaning of Competition ».

À en croire ce dernier, le «socialisme» est une expression galvaudée. Au premier abord, le terme désigne des objectifs et des « idéaux de justice sociale, d'égalité et de sécurités accrues⁷ ». Ceci ne résume pourtant pas le programme collectiviste du socialisme, qui consiste pour Hayek dans l'«abolition de l'entreprise privée, [l'abolition] de la propriété privée des moyens de production [et la] création d'un système d'économie planifiée⁸ ». Le mirage du socialisme, pour reprendre la formule de Hayek⁹, opère lorsque se confondent les idéaux, ou les fins du socialisme, avec les moyens que le terme désigne.

L'argument de la «route de la servitude» consiste donc à démontrer que, malgré la noblesse des idéaux socialistes, les moyens dont le socialisme fait la promotion reposent ultimement sur l'assujettissement de la majorité à un groupe de dirigeants. Hayek soutient en effet que dès que l'on octroie un pouvoir de gestion collective à un groupe de personne, comme c'est d'ailleurs le cas dans l'application d'un programme socialiste, on crée les conditions d'exploitation d'une majorité par une minorité. De manière ironique, ceci place Hayek sur la même latitude que les socialistes, en cela qu'ils partagent un même désir : mettre fin aux conditions de l'aliénation d'une classe politique par une autre. Si la liberté constitue une fin commune aux libéraux et aux socialistes, les deux parties sont en opposition quant aux moyens à entreprendre pour réaliser cet idéal. Hayek espère convaincre « que la route de la liberté promise » par les socialistes anglais « ne mène qu'à la servitude¹⁰ ».

Il est étonnant de lire que pour Hayek, qui reprend ici une citation de Tocqueville, « le socialisme fait de chaque homme un agent, un instrument, un chiffre¹¹ ». Le sens et l'utilisation de cette citation dans son ouvrage de 1946 sont univoques : Hayek refuse l'exploitation d'un être humain par un autre. Ceci est étonnant dans la mesure où ce sont des reproches que nous adressons aujourd'hui au capitalisme, en tant que mode de production qui autorise l'exploitation des animaux et des êtres humains et qui priorise le profit au détriment des

⁷ Hayek, F. (1946), *La route de la servitude*, p. 30.

⁸ *Ibid.*

⁹ Hayek, F. (1976), « The Mirage of Social Justice ».

¹⁰ Hayek, F. (1946), *La route de la servitude*, p. 26.

¹¹ *Ibid.*, p. 25.

conditions de travail. Un parallèle se dessine ainsi entre des penseurs du libéralisme comme Hayek et les avocats du socialisme tels que Marx : l'être humain ne doit en aucun cas être considéré comme un moyen (« un instrument ») pour atteindre un but. Suivant cette affirmation, pourrait-on imaginer une réponse hayekienne aux problèmes qu'engendrent aujourd'hui le capitalisme ? Nous verrons que Hayek fournit quelques pistes de réflexions dans son ouvrage de 1946.

3. Capitalisme et laissez-faire : les néolibéraux à la recherche d'une alternative libérale

Durant la première moitié du XX^e siècle, le libéralisme est largement associé au laissez-faire. Ce concept fait généralement référence à la doctrine selon laquelle l'État doit limiter ses actions à la fois pour des motifs économiques (favoriser la croissance économique par le retrait des mesures protectionnistes), politiques (augmenter le bénéfice individuel et collectif grâce au libre-échange) et éthiques (limiter l'interférence des actions de l'État avec la sphère d'action individuelle)¹². Ces mesures, on se l'imagine assez facilement, bénéficient d'abord et avant tout aux grands propriétaires, d'autant plus qu'elles sont rapidement accompagnées par des droits juridiques octroyés aux corporations (personnalité juridique, responsabilité limitée, etc.) Pour plusieurs, ces politiques libérales ont largement contribué à accroître les inégalités et à exacerber les réactions à l'égard du pouvoir politique, de manière à ce que l'on puisse confondre le libéralisme avec « le laissez-faire, le laisser-passer, et [...] le laissez-souffrir¹³ ».

Sur ce point, Hayek est catégorique : le laissez-faire, à l'instar du socialisme, est condamnable parce qu'il autorise l'exploitation. Pour Hayek, et plus généralement pour les néolibéraux des années trente et quarante, il existe un faux dilemme entre, d'une part, le socialisme et la collectivisation des ressources et, d'autre part, le laissez-faire et

¹² Il est important de distinguer cette acception du laissez-faire de la doctrine des physiocrates (deuxième moitié du 18^e siècle), pour des raisons que je ne peux malheureusement pas exposer ici.

¹³ Audier, S. (2008), *Le Colloque Lippmann : aux origines du néo-libéralisme*, p. 270.

l'abstention de l'État dans la sphère économique. Une troisième voie, celle de l'« encadrement rationnel de la concurrence », est celle qui doit être envisagée :

[i]l est important de ne pas confondre l'opposition à cette sorte de planisme avec une attitude de *laissez-faire* dogmatique. Le libéralisme veut qu'on fasse le meilleur usage possible des forces de la concurrence en tant que moyen de coordonner les efforts humains; il ne veut pas qu'on laisse les choses en l'état où elles sont. Le libéralisme est basé sur la conviction que la concurrence est le meilleur moyen de guider les efforts individuels. Il ne nie pas, mais souligne au contraire, que pour que la concurrence puisse jouer un rôle bienfaisant, une armature juridique soigneusement conçue est nécessaire; il admet que les lois passées et présentes ont de graves défauts. Il ne nie pas non plus que partout où il est impossible de rendre la concurrence efficace, il nous faut recourir à d'autres méthodes pour guider l'activité économique¹⁴.

En ce sens, le libéralisme économique constitue un modèle alternatif à condition que soit mis en place un système de protection de la concurrence et un encadrement juridique des pratiques concurrentielles. L'État doit donc avoir un rôle actif dans la pondération des activités économiques.

Plusieurs décennies plus tard, Hayek continue de soutenir que « le capitalisme tel qu'il existe aujourd'hui a indéniablement plusieurs défauts remédiables qu'une adéquate politique de la liberté doit corriger¹⁵ ». Si le libéralisme économique demeure, selon Hayek, le système le mieux adapté à la nature du problème économique, il faut reconnaître que celui-ci engendre de nouveaux problèmes pour les sciences économiques, politiques et sociales. « Il n'y a rien dans les principes du libéralisme qui permette d'en faire un dogme immuable; il n'y a pas de règles stables, fixées une fois pour toutes¹⁶ », martèle-t-il.

¹⁴ Hayek, F. (1946), *La route de la servitude*, p. 33.

¹⁵ Hayek, F. (1976), « The Mirage of Social Justice », p. 294. [Je traduis.]

¹⁶ Hayek, F. (1946), *La route de la servitude*, p. 20.

4. Remarque sur la propriété privée chez Hayek

Avant de conclure, j'aimerais souligner que l'importance de la propriété privée demeure certes l'un des principaux sujets de discordes avec les penseurs du socialisme. L'économiste autrichien valorise le système de propriété privée parce que ce dernier permet de garantir la liberté au sein de la vie en société. Le système de propriété privée demeure également un dispositif nécessaire pour la réalisation de la justice, en ce qu'il permet à l'individu (et au groupe d'individus) d'évaluer ses relations avec autrui (obligations, responsabilité, réparation des torts, etc.)

Il est toutefois important de garder en tête que la conception hayekienne de la propriété privée ne participe pas de la doctrine de la « propriété de soi », comme c'est le cas pour des auteurs tels que Robert Nozick. Suivant une certaine lecture du philosophe John Locke, les partisans de la propriété de soi soutiennent que l'individu est le seul et unique propriétaire de lui-même, de son corps et plus généralement du produit de son travail¹⁷. Ce principe fondamental leur permet de rejeter toute obligation de coopérer avec un autre individu et, par extension, tout système d'impôts et de financement des obligations collectives. De manière générale, on dira que le principe de propriété de soi autorise une condamnation morale de toute ingérence de l'État qui ne s'inscrit pas dans un cadre minimal d'interventions autorisées.

Si j'effectue ce détour théorique, c'est pour montrer que Hayek ne souscrit pas à une telle conception du droit individuel. Les privilèges liés à la propriété privée constituent une garantie juridique, et par extension institutionnelle, que seul l'État est en mesure d'octroyer. Cela signifie que l'individu ne peut invoquer la propriété privée de soi pour refuser les obligations collectives de l'État : le dispositif juridique qui lui permet de protéger son domaine privé est d'ores et déjà le produit de l'action collective¹⁸. Contrairement au libéralisme de Nozick, le néolibéralisme de Hayek autorise sous certaines conditions le financement des biens collectifs¹⁹.

¹⁷ Wolff, J. (1991), *Robert Nozick: Property, Justice and the Minimal State*, p. 7-8.

¹⁸ Hayek, F. (1976), « The Mirage of Social Justice », p. 201.

¹⁹ Hayek, F. (1979), « The Political Order of a Free People », p. 382.

5. Pour ou contre l'État ? Un dilemme à revoir

Ainsi avons-nous vu que Hayek s'oppose au socialisme de marché pour des raisons à la fois épistémologiques et morales : la division de la connaissance et la route de la servitude font du libéralisme économique (pour ne pas dire du capitalisme) un système politique et économique mieux adapté aux conditions socio-historiques de l'interaction humaine. Hayek ne croit pas pour autant que le capitalisme doit se soustraire à la critique, en tant qu'il autorise, tout comme le socialisme, certaines formes d'exploitation. Afin de ne pas reconduire les erreurs du laissez-faire, le (néo)libéralisme économique de Hayek pose un critère, celui de l'encadrement du marché et de la concurrence par l'État, dans l'orientation des politiques à adopter.

Comme Maurice Lagueur le fait remarquer dans « Le Néolibéralisme et la gauche », nos catégories politiques souffrent de préjugés et d'associations-types qui grossissent parfois les traits des différentes postures politiques, à droite comme à gauche. Le couple « socialisme/interventions de l'État » est l'une de ces associations traditionnelles qui servent souvent à décrire la gauche progressiste. Or, « si la gauche a été généralement friande d'institutions » souligne Lagueur, « le recours à l'État comme tel a été bien loin d'occuper, au sein des idées qu'elle a défendues, une place aussi sacrée que celle qu'elle a toujours réservée à la justice sociale ». L'époque du laissez-faire politique (tel qu'on l'a défini plus tôt), marqué par un désinvestissement de l'État pour la cause sociale, aurait contribué à placer l'intervention de l'État au sein des revendications socialistes. Mais rien, au départ, ne justifie cette association, surtout lorsqu'on considère qu'à gauche, l'État a aussi « été perçu [...] comme un instrument dangereux dont il y a lieu de se méfier ».

La réflexion de Lagueur est porteuse d'une idée : le recours à l'État n'a jamais été le propre d'une idée politique spécifique. Je crois que c'est le sens que Hayek donne au « faux-dilemme » qui semble constamment hanter la réflexion sur le politique : nous avons, en réalité, moins à choisir entre, d'un côté, le socialisme et la prise en charge de tous les aspects de la vie commune par l'État et, de l'autre, le libre cours aux lois du marché et l'asservissement de l'État au règne de la concurrence; il s'agit plutôt de déterminer, à partir des enjeux soulevés par les défauts du socialisme et du capitalisme, de quelle

manière il nous faut envisager un modèle adapté aux réalités contemporaines et aux idéaux qui motivent notre vie en communauté. Mis à part les théories radicales de l'État (le totalitarisme et son opposé le laissez-faire), tous les courants de pensée politiques et économiques ont entretenu un rapport ambigu avec l'État. Nos regards critiques, qu'ils soient portés sur le capitalisme, la social-démocratie, l'interventionnisme, le libéralisme, doivent constamment être renouvelés dès lors que l'on reconnaît que cet organe par lequel se manifeste la souveraineté est le terrain de constants changements.

Bibliographie

- Audier, S. (2008), *Le Colloque Lippmann : aux origines du néo-libéralisme*, Lormont, Éditions Le Bord de l'eau, 354 p.
- Caldwell, B. (2004), *Hayek's Challenge*, Chicago, University of Chicago Press, 489 p.
- Hayek, F. (1935), « Socialist Calculation I : The Nature and History of the Problem », dans Hayek, F. (dir.), *Individualism and Economic Order*, South Bend, Gateway Editions, p.119-147.
- Hayek, F. (1945), « The Use of Knowledge in Society », dans Hayek, F. (dir.), *Individualism and Economic Order*, South Bend, Gateway Editions, p.77-91.
- Hayek, F. (1946), *La route de la servitude*, Paris, Quadrige/Puf, 176 p.
- Hayek, F. (1946), « The Meaning of Competition », dans Hayek, F. (dir.), *Individualism and Economic Order*, South Bend, Gateway Editions, p.92-106.
- Hayek, F. (1973), « Rules and Order », dans Law, Legislation and Liberty. London and New York: Routledge, p.9-168.
- Hayek, F. (1976). « The Mirage of Social Justice », dans Hayek, F., *Law, Legislation and Liberty*, London and New York, Routledge, p.169-344.
- Hayek, F. (1979), « The Political Order of a Free People », dans Hayek, F., *Law, Legislation and Liberty*, London and New York, Routledge, p.345-507.
- Hayek, F. (1986) « L'utilisation de la connaissance dans la société », traduction révisée par E. Martin, *Revue d'économie politique*, Paris.

- Lagueux, M. (1987), « Le néo-libéralisme et la gauche », dans Beaudry, L. et Jalbert, L. (dir.), *Les métamorphoses de la pensée libérale sur le néo-libéralisme actuel*, Montréal, Presses de l'Université du Québec, p. 157-191.
- Wolff, J. (1991), *Robert Nozick: Property, Justice and the Minimal State*, Stanford, Stanford University Press, 168 p.

Pour soumettre une proposition aux Cahiers d'Ithaque

La nouvelle maison d'édition « Les Cahiers d'Ithaque » de la Société Philosophique Ithaque (SPI) est fière d'offrir aux étudiants de cycles supérieurs l'opportunité de publier des actes de colloque, des recueils d'articles révisés par les pairs ou des monographies. Les propositions de projets peuvent être présentées en tout temps, en français ou en anglais. Elles seront soumises à l'appréciation du comité scientifique des Cahiers.

Grâce aux Cahiers d'Ithaque, de jeunes chercheurs pourront profiter de l'expertise de la SPI dans le domaine de l'édition, au moyen d'une collaboration entre auteurs, directeurs de publication et membres du comité scientifique des Cahiers.

Pour soumettre une proposition aux Cahiers d'Ithaque, ou pour avoir plus de détails concernant ses activités et sa politique éditoriale, vous pouvez consulter notre site internet : www.revueithaque.org/cahiers.