Une présentation de Engels

À la mémoire d'André Tosel (1941 - 2017)

Parler de Engels seul est si l'on peut dire singulier : on parle toujours de Marx/Engels, et même le plus souvent de Marx seul. Même ceux qui reconnaissent Engels parlent le plus souvent de lui parlant aussi de Marx : ainsi Lénine, Trotski, Althusser pour prendre des acteurs et auteurs différents. Engels ne pensait pas se cacher derrière Marx, il se rangeait plutôt derrière lui, on sait la note dans le *Ludwig Feuerbach et le fin de la philosophie classique allemande* : « je ne puis nier moi-même avoir pris, avant et pendant ma collaboration de quarante années avec Marx, une certaine part personnelle tant à l'élaboration que surtout au développement de la théorie. Mais la plus grande partie des idées directrices fondamentales, particulièrement dans le domaine économique et historique, et spécialement leur formulation définitive, rigoureuse, sont le fait de Marx. Ce que j'y ai apporté – à l'exception, tout au plus, de quelques branches spéciales – Marx aurait bien pu le réaliser sans moi. Mais ce que Marx a fait je n'aurais pas pu le faire. Marx nous dépassait tous, il voyait plus loin, plus large et plus rapidement que nous tous. Marx était un génie, nous autres, tout au plus des talents¹ ». Il y avait amitié entre les deux hommes, Marx en témoigne : « des injures contre ta personne m'irritent plus que celles qui sont dirigées contre moi² », « cher boy, dans toutes ces circonstances, on sent *more than ever* le bonheur d'une amitié comme celle qui existe entre nous. Tu sais de ton côté qu'aucun attachement n'a pour moi autant de prix³ », « mon ami le plus intime⁴ » écrit-il à un correspondant. Il allait plus loin, et certainement très sincèrement, dans le jugement : « Engels, en qui vous devez voir mon *alter ego*⁵ » Marx était impressionné par Engels, ce dernier fut à ses yeux outre l'un des dirigeants majeurs de la cause socialiste et communiste, aussi et pour lui par une même voie un philosophe, un philosophe original.

Tentons de l'approcher en trois temps : le premier en revenant vers ses œuvres sans les interroger suffisamment mais en les indiquant, ce premier temps sera celui des deux premiers chapitres, le deuxième temps en se tournant vers ce qu'il a pu dire de la famille, le troisième en rapprochant ses thèses lorsqu'il parle des femmes de celles contenues dans l'œuvre historique de Simone de Beauvoir : *Le Deuxième sexe*.

Il fut une époque où le marxisme, dans les années 1970, était à la mode. Marx y était vanté, parfois adulé ! Mais on se méfiait de Engels, il apparaissait à certains comme le mauvais génie de Marx, comme celui qui avait pu conduire par une rigidité théorique et pratique vers le Goulag. D'autres marxistes, le plus souvent mais pas toujours liés plus particulièrement au Parti communiste français le défendaient. C'était le cas, dans un écrit de 1971 devenu document historique, de Christine Glucksmann, dans un *Engels et la philosophie marxiste* qui peut toujours, bien qu'historique, être consulté. Y est dénoncé une « marxologie bourgeoise » qui prétend séparer « le bon Marx » d'un « méchant Engels⁶ ». Étaient visés le Sartre de la *Critique de la raison dialectique* et tous ceux ayant reçu de près ou de loin une influence d'Alexandre Kojève qui dans son cours sur Hegel éliminait toute dialectique de la nature ne voyant à l'œuvre cette dialectique que dans l'esprit. Quelques vingt six années plus tard André Tosel disait dans un entretien : « on a tellement fait passer Engels pour l'imbécile de service qu'il faut de temps en temps mettre les choses au point⁷. »

Ces critiques de Engels, plus ou moins larvées, il paraît possible de les rassembler sous trois

1 Éditions Sociales, p. 58.

2 Lettre du 6 décembre 1860, T. VI p. 242, *Correspondance Marx-Engels*, éditions Sociales.

3 Lettre du 20 février 1866, T. VIII, p. 219.

4 Lettre à Kugelmann, du 25 octobre 1866, T. VIII, p. 328

5 Lettre à Bertalan Szemere du 22 novembre 1860, T. VI, p. 232.

6 *Engels et la philosophie marxiste*, éditions de la Nouvelle Critique, 1971, p. 4.

7 Dans *Philosophie, philosophie*, revue des étudiants de l'Université Paris-VIII Vincennes à Saint-Denis, n° 7, 1997, p. 127.

chapters : l'autodidaxie de celui qui allait devenir l'ami de Marx ; son lien à la violence : ne l'avait-on pas surnommé « le Général » à cause de ses intérêts pour les questions militaires ! Pour également sa défense de la violence révolutionnaire. N'était-il pas aussi le dogmatique, fanatique militant de la dialectique qu'il voyait partout ?

I) L'autodidacte, le violent, le dialecticien dogmatique ?

Autodidacte c'est certain, Engels le fut. Né en 1820 il quitte le lycée en 1837 et rentre comme commis dans l'usine appartenant à son père. Après les premiers apprentissages il ira faire son service militaire à Berlin, sans être officiellement inscrit à l'Université il y suivra le cours de Schelling appelé à enseigner dans la capitale par Frédéric-Guillaume IV qui voulait freiner l'influence hégélienne par la parole d'un philosophe plus ouvertement religieux que le chrétien bizarre qu'était Hegel. Le cours de Schelling commence fort, aux dires de certains. 800 étudiants s'y pressent le premier jour, parmi lesquels outre Engels, Bakounine et Kierkegaard, il en restera 12 à la fin de l'année, ce qui ne veut pas dire grand chose d'ailleurs, si l'on applique les « critères d'évaluation » conseillés par Max Weber : plutôt prendre comme critère de la valeur d'un enseignement le peu de gens qui le suivent, le cours devait être excellent ! Sortant de l'amphithéâtre, tout de suite Engels écrit : il va faire deux comptes-rendus du cours s'efforçant de suivre assez fidèlement Schelling, le critiquant aussi. On a pu écrire que ces comptes-rendus étaient quelque peu « lourds » ! Ils sont maintenant traduits dans l'excellent travail d'édition qui a été fait des *Écrits de jeunesse* de Engels en deux volumes. La philosophie de Schelling, aujourd'hui malheureusement quasi-oubliée, y compris sinon surtout en Allemagne, n'est pas si mal saisie et expliquée par Engels, amateur en philosophie, tout jeune homme, qui reproche surtout à Schelling de ramener la foi, une foi d'ordre mystique, au cœur de la raison, contre Hegel pour qui foi et raison s'englobent au bout du chemin du processus dialectique et systématique. Quand l'on songe qu'à Schelling on ne comprend pas grand chose au premier abord, ni même au second d'ailleurs (à de jeunes professeurs l'on peut peut-être se permettre de conseiller la lecture de l'article de Philonenko dans le tome V de l'histoire de la philosophie dirigée par Châtelet⁸ qui arrive à montrer ce dont Schelling parle) force est de donner une certaine admiration au jeune Engels. Ajoutons que le jeune Schelling auquel le jeune Marx rend hommage⁹ fut à la source des travaux de deux grands marxistes : Georges Politzer qui fut le premier traducteur français du texte sur la liberté humaine dont un autre futur grand marxiste allait faire l'introduction : Henri Lefebvre¹⁰, et que le vieux Schelling fut malgré tout l'une des sources cachées de la critique de Hegel faite par Marx et par Engels¹¹ notamment dans *L'Idéologie allemande*, que cette vieille philosophie de vieux est l'une des sources de la célèbre déconstruction, par la division proposée entre la philosophie négative, rationnelle hégélienne, et la philosophie positive, empirique, décrivant la foi vécue, la déconstruction pouvant être entendue comme une version laïque de cette division. Distinction schellingienne dont Marx n'a pas été sans se souvenir dans la livre I du *Capital* quand à l'ordre conceptuel il fait succéder l'exposé empirique des vies de misères, dans les chapitres VIII et XXIII, sur la journée de travail et sur la loi générale d'accumulation capitaliste. Sans doute ne faut-il pas oublier Lukacs qui comptait Schelling, comme il comptait Schopenhauer, Nietzsche et Kierkegaard comme des destructeurs de la raison, il n'est pas dit que comme Adorno, un autre marxiste l'a marqué dans son *Kierkegaard* la chose ne soit pas finalement complexe

8 Schelling, dans *La Philosophie et l'histoire*, Histoire de la philosophie dirigée par Châtelet, p. 99 à 131.

9 Lettre à Feuerbach du 3 octobre 1843 où Schelling est décrit comme ayant « toute la police allemande à sa disposition » « la philosophie de Schelling c'est la politique prussienne *sub specie philosophiae* » mais aussi comme un philosophe sincère dans sa jeunesse qui parlant de la réalité ne la rejoint cependant qu'en imagination, *Correspondance* T. 1, p. 301-302.

10 *Recherches philosophiques sur l'essence de la Liberté humaine*, éditions F. Rieder et Cie, 1926.

11 Ce point a été bien montré par le Professeur Manfred Frank dans son article *La Critique schellingienne de Hegel et les débuts de la dialectique de Marx*, dans *Marx et les sciences humaines, Actes du colloque de Neuchâtel*, édit. L'âge d'homme, 1987, p. 32 à 53, voir aussi la leçon V de la *Philosophie de la révélation*, Livre I p. 95 sq de la traduction française aux PUF.

Il ne fit pas d'études dans une institution mais Engels écrivit beaucoup. Son remarquable biographe Tristram Hunt donne à la fin de son livre *Engels un gentleman révolutionnaire* une bibliographie¹² non exhaustive et qui compte dix pages de titres de livres ou d'articles. Peut-être est-ce le fait d'être autodidacte qui le conduisit à rien moins qu'une nouvelle pratique de la philosophie. La philosophie de Engels n'est pas une philosophie de professeur : par les objets rencontrés, les classes laborieuses, le travail, le logement, la violence de la guerre et de la révolution, les langues, ce qui ne l'empêcha pas de défendre le grec et le latin¹³, la famille ; par la prise de parti dans les thèmes abordés, prise de parti qu'il n'oppose jamais à la science. La philosophie doit pour lui transformer le monde, il faut dire « philosophie » car il semble bien que toujours pour lui les catégories mises au jour par cette philosophie se retrouvent dans toutes les formes d'analyses ou plutôt de dialectiques ce qui ne veut surtout pas dire qu'il n'eut pas le souci de tenir compte du réel puisqu'il reproche très souvent à Hegel de vouloir faire rentrer de force ce réel dans les catégories de la raison, il est sûr cependant que lui aussi eut cette tendance, et paradoxalement parfois plus que Hegel, il faudra y revenir.

Mentionnons encore, et nous y reviendrons, que l'une des sources majeures de Engels, fut un autre autodidacte, né à Besançon rue Moncey : Fourier, dont Engels admira toujours la critique de la civilisation, mais aussi le souci pratique de la pensée. Le peuple souhaiterait dit Fourier « que les philosophes, au lieu de perfectionner les abstractions métaphysiques, eussent perfectionné l'art de trouver à manger quand on a faim », et un peu plus loin : « dès qu'il s'agit de spéculation utile au genre humain, on se dispense de toute recherche avec le savant mot IMPOSSIBLE ; et s'il s'agissait de quelque baliverne métaphysique, de quelque misérable subtilité sur les aperceptions de sensation de la cognition de la volition, l'on verrait tout le monde savant en émoi : chacun répandrait à l'envi son torrent de lumière sur des futilités¹⁴. »

Entre 1850 et 1869 Engels fils de bourgeois est un bourgeois qui dirige une firme allemande en Angleterre. Son biographe ouvre son livre en disant : « Friedrich Engels était un magnat du textile, amateur de chasse au renard, membre de la Bourse royale de Manchester et président de l'institut Schiller de la ville¹⁵ » Voit-on aujourd'hui le Patron d'une multinationale au Parti Communiste ? Non sans doute ! D'aucuns verront là qu'un certain romantisme a fait son temps ! Engels eût probablement souri à une telle phrase : le capitalisme est le capitalisme et qu'il dure longtemps n'impliquait pas pour lui que celui le combattant soit romantique, Fourier n'a-t-il pas dit : « si l'on eût consulté sur l'affranchissement des esclaves, les oracles de la sagesse, les Platon, les Aristote, ils auraient répondu par le grand mot d'impossibilité¹⁶ ? »

Peut-être sa situation sociale le prédisposait-il à dire, dans *La Situation de la classe laborieuse en Angleterre*, cette phrase : « il ne vient à l'idée d'aucun communiste d'exercer une vengeance personnelle ou de croire d'une façon générale, que le bourgeois peut individuellement dans les conditions actuelles agir autrement qu'il ne fait. Le socialisme anglais, (c'est-à-dire le communisme), repose précisément sur ce principe de l'irresponsabilité de l'individu. Plus les ouvriers anglais acquerront d'idées socialistes, plus leur exaspération actuelle, qui ne mènerait à rien si elle restait aussi violente qu'elle est maintenant, deviendra superflue ; plus leur entreprise contre la bourgeoisie perdront en sauvagerie et en brutalité¹⁷. » Cela ne l'empêcha jamais de dénoncer toujours, et sans peur, le « philistin¹⁸ » qui le plus souvent est un bourgeois, il respectait les

12 p. 549 à 561.

13 « Les deux leviers qui offrent du moins dans le monde actuel l'occasion de se hausser au-dessus du point de vue national borné : la connaissance des langues anciennes qui ouvre, au moins aux hommes de tous les peuples qui ont reçu l'éducation classique, un horizon commun élargi, et la connaissance des langues modernes, nécessaire aux hommes des différentes nations pour pouvoir se comprendre entre eux et s'informer de ce qui se passe en dehors de leurs propres frontières » *Anti-Dühring*, édit Sociales, p. 357.

14 *Théorie de l'unité universelle, Oeuvres complètes*, édition Anthropos, t. IV, p. 191 et 512.

15 Tristram Hunt, *Engels le gentleman révolutionnaire*, p. 13.

16 *Théorie de l'unité universelle*, volume I, p. 449.

17 *La Situation de la classe laborieuse en Angleterre*, éditions Sociales, p. 359.

18 « philistin » est un mot de Goethe dans ce qui a été traduit en français comme ses « Pensées » qu'il définit ainsi : « qu'est-ce qu'un philistin ? Un boyau creux, rempli de crainte et d'espérance : que Dieu l'assiste » dans *Oeuvres*

individus qui font leur temps plus qu'ils ne le subissent : « les hommes qui fondèrent la domination moderne de la bourgeoisie furent tout sauf prisonniers de l'étroitesse bourgeoise ... pas encore esclaves de la division du travail, dont nous sentons si souvent chez leurs successeurs quelles limites elle impose, quelle étroitesse elle engendre¹⁹ », il évoque là Dürer, Vinci, Machiavel, Luther... il dira ailleurs que Kant, Schelling, Fichte, furent des géants en regard du petit Dühring²⁰. Engels ne voulut jamais que la division du travail soit pour lui une borne, il savait aussi que l'analyse faite par Marx du capital ne passe pas par le ressentiment.

Comment fit-il pour faire tout ce qu'il a fait ? Il faut mentionner ici une lettre de Marx datée de la mi-octobre 1853 à Adolf Cluss : « Engels est vraiment surchargé de travail ; mais comme c'est une véritable encyclopédie, qu'il est capable de se mettre au travail à toute heure du jour et de la nuit, qu'il soit saoul ou à jeun, qu'il a la plume et l'esprit alertes en diable, on peut malgré tout espérer tirer quelque chose de lui²¹. » Autodidacte nul doute ! Mais beaucoup de professeurs pourront se servir de son commentaire de la table des jugements donnée par Kant dans la *Critique de la raison pure*, commentée par delà l'épaule de Hegel :

Dialectique de la nature p. 225/226 : « le jugement d'existence (Engels commence comme Hegel l'a fait par les jugements qui correspondent aux catégories de la qualité dont la première est celle « d'être-là » *Dasein*, traduit ici, mal, par existence, être-là signifiant ce qui est là, là devant), il s'agit dit Engels de « la forme la plus simple du jugement dans laquelle on énonce affirmativement ou négativement une qualité générale d'une chose singulière (jugement positif ; « la rose est rouge » ; négatif ; « la rose n'est pas bleue » : infini ; « la rose n'est pas un chameau » (la catégorie qui correspond, celle de la limitation, chez Hegel au jugement négatif infini qui peut aller à la limite de l'absurde mais qui n'y va pas, elle permet de saisir que « toute détermination est négation »), le mot allemand est *Unendliche* (voir la note faite par A. Renaut dans sa traduction parue chez Garnier-Flammarion de la *Critique de la raison pure*), dans la pensée de Hegel cette catégorie correspond dans la logique de l'essence à la catégorie de diversité dont la dialectique conduira à celle d'opposition : le créancier est différent du débiteur, ils sont « divers » n'étant pas la même personne mais leur « diversité » ne tient qu'à leur opposition qui les fait être l'un par rapport à l'autre.

Engels ramène ensuite le jugement de quantité à un jugement de réflexion car l'unité par exemple va toujours avec une détermination même quand à la limite le nombre se détermine lui-même, quand je dis 1, je ne peux le dire que parce que 2 et 3 existent. Dans la logique de l'essence l'identité par exemple de 1 ne tient que par la différence avec par exemple 2 et 3. Engels donne comme exemples : jugement singulier « cet homme est mortel » ; particulier « quelques hommes, beaucoup d'hommes sont mortels » ; universel : « tous les hommes sont mortels », ou « l'homme est mortel ».

« le jugement de nécessité » (il correspond chez Kant à la notion de relation, mais ce n'est pas faux car les jugements de relation sont nécessaires ou tombent sous la nécessité), « on énonce la détermination substantielle du sujet (jugement catégorique : « la rose est une plante » ; hypothétique : « si le soleil se lève, il fait jour » ; disjonctif : « le lépidosaure est soit un poisson, soit un amphibie ».

« le jugement conceptuel qui alors que le jugement de relation reste général s'applique lui au

de Goethe, T. 1, p. 391, trad. Porchat.. Bourgeois, dans la lutte des classes Engels ne fut jamais « un boyau creux rempli de crainte ». La dénonciation du « philistin » joue un grand rôle dans la pensée de Engels : « par matérialisme, le philistin entend la goinfrerie, l'ivrognerie, la convoitise, les joies de la chair et un train de vie fastueux, la cupidité, l'avarice, l'avidité, la chasse aux profits et la spéculation en Bourse, bref tous les vices sordides dont il est lui-même en secret l'esclave ; et par idéalisme, il entend la croyance à la vertu, à l'altruisme universel et, en général, à un monde meilleur », qualités dont il fait parade devant les autres, mais auxquelles il ne croit lui-même que tant qu'il traverse la période de malaise physique ou de crise qui suit nécessairement ses excès « matérialistes » coutumiers et qu'il va répétant son refrain préféré : « qu'est-ce que l'homme ? Moitié bête, moitié ange ! » *Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande*, éd. Sociales p. 40-41.

19 *Dialectique de la nature*, p. 30.

20 *Anti-Dühring*, p. 174.

21 *Correspondance*, T. IV, p. 45.

particulier qui, à propos du sujet, énonce dans quelle mesure il correspond à sa nature universelle, ou, comme dit Hegel, à son concept, jugement assertorique : « cette maison est mauvaise » ; problématique : « si une telle maison a telle ou telle qualité, elle est bonne » ; apodictique : « la maison, avec telle ou telle qualité, est bonne ».

Engels *le violent* : Il y a à dire, mais il ne faut pas oublier que c'est un homme qui connaît de près la violence de la bourgeoisie. Jeune il est venu à Paris lors des événements de 1848, il suivra ceux de juin de très près, bien qu'éloigné des lieux, il sait très bien les massacres de cette période, c'est d'eux que Marx tirera la notion de « dictature du prolétariat ». Engels réfléchira toujours sur la question de la violence révolutionnaire inséparable pour lui toujours de la violence de la lutte des classes. Selon lui, la violence est toujours économique, liée aux formes de propriété. Il réfléchira toujours et ceci jusque juste avant sa mort aux questions militaires, d'où son surnom déjà évoqué de « Général ».

Un point anecdotique d'abord : lors des événements de février 48 Marx étant expulsé de Belgique arrive en France, Engels arrive d'Allemagne vers la Belgique, puis vient en France dont il est vite expulsé soupçonné d'activités révolutionnaires : il part en Suisse à pied, marche du début octobre au 9 novembre, écrit sur la France un texte qui ne sera publié que beaucoup plus tard²², il y parle de « la belle France ! Quel pays d'Europe se mesurera à la France pour la richesse, la diversité des exploitations et des produits, pour l'universalité ? », de Paris « le cœur et le cerveau du monde », il traverse la Bourgogne, « le bourguignon est somme toute l'Autrichien français », il passe par Saint Claude dans le Jura, arrive en Suisse pour faire le coup de feu en soutien d'une insurrection ouvrière et prend « la tête d'une compagnie d'ouvriers de Besançon²³ ».

Donc Marx et Engels ont suivi de près la répression, Engels qui lisant des journaux reconstitue les batailles de juin, plus que Marx qui dans les articles de *La Nouvelle gazette rhénane* qui vont devenir le livre sur la guerre civile en France *Les Luttes de classes en France 1848-1850* pose la nécessité de la dictature du prolétariat : « ce socialisme est la déclaration permanente de la révolution, la dictature de classe du prolétariat, comme point de transition nécessaire pour arriver à la suppression de tous les rapports de production sur lesquels elles reposent, à la suppression de toutes les relations sociales qui correspondent à ces rapports de production, au bouleversement de toutes les idées qui émanent de ces relations sociales²⁴ ». Une certaine idée de la violence de la réaction peut être donnée en consultant deux grands écrivains, romancier pour l'un, Flaubert, grand penseur et grand écrivain pour l'autre : Tocqueville. Flaubert, toujours à la fois schopenhauerien et spinoziste, dans *L'Education sentimentale* dont les événements de 1848 sont le fond, parlant des théories socialistes qui y circulaient : « elles épouvantèrent le bourgeois comme une grêle d'aérolithes ; et on fut indigné, en vertu de cette haine que provoque l'avènement de toute idée parce que c'est une idée, exécution dont elle tire plus tard sa gloire, et qui fait que ses ennemis sont toujours au-dessous d'elle, si médiocre qu'elle puisse être. Alors, la propriété monta dans les respects au niveau de la Religion et se confondit avec Dieu. Les attaques qu'on lui portait parurent du sacrilège, presque de l'anthropophagie », « le fanatisme des intérêts équilibra les délires du besoin, l'aristocratie eut les fureurs de la crapule²⁵ ». Tocqueville, magistral auteur, désigne dans ses *Souvenirs* juin comme « un combat de classe », « effort brutal et aveugle, mais puissant des ouvriers pour échapper aux nécessités de leur condition qu'on leur avait dépeinte comme une oppression illégitime et pour s'ouvrir par le fer un chemin vers ce bien-être imaginaire qu'on leur avait montré de loin comme un droit ». Gare aux domestiques qui songent à manger eux-aussi du poulet le dimanche et à porter la belle robe de soie, « le lendemain de la victoire », celle de Cavaignac sur les ouvriers, on avait si bien fait « de reconduire ce jeune ambitieux et cette petite glorieuse dans leur taudis²⁶ ». A cette dictature du prolétariat contre la dure bourgeoisie, fût-elle parfois aristocrate, les

22 De Paris à Berne, dans *La Nouvelle gazette rhénane*, T. III, p. 438.

23 Tristram Hunt, *Engels le gentleman révolutionnaire*, p. 239.

24 *Les Luttes de classes en France*, éditions Sociales, p. 147.

25 Œuvres complètes, édit club de l'honnête homme, T III, p 293 et 326

26 Dans *Œuvres complètes*, édit. Gallimard T. XII, p. 151 et 157.

professeurs de philosophie savent bien que Bakounine l'anarchiste s'opposa : « les marxistes prétendent que seule la dictature, bien entendu la leur, peut créer la liberté du peuple ; à cela nous répondons qu'aucune dictature ne peut avoir d'autre fin que de durer le plus longtemps possible et qu'elle est seulement capable d'engendrer l'esclavage dans le peuple qui la subit et d'éduquer ce dernier dans cet esclavage ; la liberté ne peut être créée que par la liberté, c'est-à-dire par le soulèvement du peuple entier et par la libre organisation des masses laborieuses de bas en haut²⁷ ». Bakounine s'en prit à Marx et à « M. Engels, (son) ami sûr et fidèle, non moins intelligent que lui, quoique moins érudit, mais par contre plus pratique et non moins apte à la calomnie, au mensonge et à l'intrigue politique²⁸ ». Engels a bien dit qu' « une révolution est certainement la chose la plus autoritaire qui soit ; c'est l'acte par lequel une partie de la population impose sa volonté à l'autre au moyen de fusils, de baïonnettes et de canons, moyens autoritaires s'il en est ; et le parti victorieux, s'il ne veut pas avoir combattu en vain, doit maintenir son pouvoir par la peur que ses armes inspirent aux réactionnaires²⁹ ». Vaste question. Engels, nous l'avons entrevu, ne dira pas toujours tout à fait la même chose.

Pour l'heure la source vraie de la violence, vraie au sens hégélien de réel, d'effectif, fut toujours pour Engels la propriété privée, un texte de l'anti-hégélien qu'est Deleuze le rappelle bien, il pourrait sans doute être expliqué avec des élèves des classes terminales , il indique que c'est la propriété qui entraîne la violence et non la violence la propriété, hors cette propriété et ce qu'elle entraîne : le vol, le commerce, l'escroquerie, elle n'est plus qu'une abstraction métaphysique, un mot ne recouvrant plus rien, la violence est toujours pour la production et l'accaparement de la production, Deleuze dans un texte *Rousseau précurseur de kafka, Céline et Ponge* paru en 1962, évoque Engels : « Comment les hommes seraient-ils méchants quand les conditions leur manquent ? Les conditions qui rendent la méchanceté possible ne font qu'un avec un état social déterminé. Il n'y a pas de méchanceté désintéressée, quoiqu'en disent parfois les méchants eux-mêmes et les imbéciles. Toute méchanceté est profit ou compensation. Il n'y a pas de méchanceté humaine qui ne s'inscrive dans des rapports d'oppression, conformément à des intérêts sociaux complexes. Rousseau est un de ces auteurs qui surent analyser la relation oppressive et les structures sociales qu'elle suppose. Il faudra attendre Engels pour rappeler et renouveler ce principe d'une logique extrême : que la violence ou l'oppression ne forment pas un fait premier, mais supposent un état civil, des situations sociales, des déterminations économiques³⁰».

Il n'est pas dit cependant que, comme le texte sur l'autorité déjà l'avance, il n'y ait pas pour Engels une violence de la vérité qui double parfois la violence de la propriété et qui parfois vient la remplacer. Lettre à Bernstein du 22/25 février 1882 « je suis assez partisan de l'autorité pour considérer l'existence de ces aborigènes au cœur de l'Europe comme un anachronisme, avec leur propension au vol de bétail, ils devront être sacrifiés sans pitié dans l'intérêt du prolétariat européen³¹ ». A Bakounine : « reprochera t-il aux Américains une « guerre de conquête » qui porte, certes, un rude coup à sa théorie fondée sur « la justice et l'humanité mais qui fut menée purement et simplement dans l'intérêt de la civilisation ? Ou bien est-ce un malheur que la splendide Californie soit arrachée aux Mexicains paresseux qui ne savaient qu'en faire ?.. « L'indépendance » de quelques Californiens et Texans espagnols peut en souffrir, la « justice » et autres principes moraux peuvent être violés ça et là, mais qu'est-ce en regard de faits si importants pour l'histoire du monde ?³² ». Un article sur la lutte des Magyars : « la prochaine guerre mondiale ne se contentera pas de balayer de la surface de la terre des classes et des dynasties réactionnaires, mais aussi des peuples réactionnaires tout entiers. Et cela aussi c'est un progrès ».³³

Le méchant Engels contre le bon Marx, pas si sûr ! Marx : « Ricardo veut la production

27 *Étatisme et anarchie*, dans *Œuvres complètes*, vol. IV, p.347-348/

28 *Ibid.* , p. 317-318.

29 *De l'autorité* mars 1873, dans *Oeuvres choisies* de Marx et Engels, T. II, p. 398.

30 *L'île déserte*, éditions de Minuit, p. 74.

31 Une traduction est donnée dans Hunt p. 229

32 *Le Panslavisme démocratique* dans *La Nouvelle gazette rhénane*, T. III, p. 66.

33 *La Nouvelle Gazette Rhénane* T. II, p. 312 texte du 13 janvier 1849.

pour la production et c'est juste. Si l'on voulait prétendre, comme les adversaires sentimentaux de Ricardo l'ont fait, que la production en tant que telle n'est pas une fin, on oublierait que la production pour la production ne signifie rien d'autre que le développement des forces productives humaines, donc développement de la richesse de la nature humaine comme fin en soi. Si l'on oppose à cette fin, comme Sismondi, le bien de l'individu, alors on soutient que le développement de l'espèce doit être arrêté pour garantir le bonheur de l'individu, que, par exemple, on ne doit pas faire de guerre dans laquelle, de toute façon périssent des individus.; que ce développement des facultés de l'espèce-homme, bien qu'il se fasse tout d'abord aux dépens de la majorité des hommes individuels et de classes entières d'hommes, finit par surmonter cet antagonisme et par coïncider avec le développement de l'individu particulier, donc que le développement supérieur de l'individualité ne s'achète qu'au prix d'un procès historique au cours duquel les individus sont sacrifiés, voilà ce qu'on n'a pas compris, sans parler de la stérilité de ce genre de considérations édifiantes, étant donné que les avantages de l'espèce, aussi bien dans la règne humain que dans les règnes animal et végétal, s'imposent toujours aux dépens des avantages d'individus, parce que ces avantages de l'espèce coïncident avec les avantages d'individus particuliers, qui en même temps constituent la force de ces privilégiés³⁴ .»

L'on peut remarquer que ces phrases qui sont aussi des prises de position qui ne laissent pas d'inquiéter relèvent d'un usage bien problématique de la dialectique hégélienne, usage qu'il faut bien dire erroné en même temps qu'elles mettent l'accent sur des problèmes très redoutables. Elles confondent la dialectique d'entendement avec la dialectique spéculative, dialectique de la raison. Dit autrement, elles veulent apporter de l'extérieur la vérité, faire sauter ce qui est pour certains une époque par-dessus son temps. Rien ne le montre mieux que l'additif au § 274 des *Principes de la philosophie du droit* de Hegel : « Napoléon voulut donner *a priori* une constitution à l'Espagne : le résultat fut catastrophique. Car on ne fabrique pas une constitution ; il faut qu'intervienne le travail des siècles, l'Idée et la conscience du rationnel, telles qu'elles se sont développées chez un peuple³⁵ » L'entendement pour Hegel bien que rationnel est fanatique car il met la raison dans la subjectivité, il a la froideur du calcul qui ne se préoccupe pas du réel tel qu'il est présent, il tend à dire le devoir être sans l'être et à vouloir l'imposer à l'être qui pourtant est et qui même s'il devient ne va jamais si vite que le devoir être posé par la conscience presque indépendamment de l'être.

Malgré ce qu'il faut bien se risquer à appeler une confusion dans la lecture faite par Marx et par Engels de la dialectique de Hegel, il reste que la dialectique pose une forme supérieure surmontant une forme inférieure, une époque dialectique trouve sa vérité dans la suivante qui l'englobe et la dépasse, même si le fruit est déjà presque sorti du germe pour ne pas tomber dans la non distinction entre dialectique d'entendement et dialectique de la raison. C'est le grand mérite de Merleau-Ponty dans *Les Aventures de la dialectique* que d'avoir marqué qu'ou bien il fallait renoncer à cette dialectique, ou bien la penser autrement d'autant que le fruit est bien souvent, dans le réel, plutôt loin de sortir du germe. « L'assurance d'être porteur du vrai est vertigineuse. Elle est par elle-même violence³⁶ » dit de belle façon Merleau et l'on trouve dans *Signes* un article de lui écrit en 1955 qui se nomme *Sur l'abstention*³⁷, article si important sur la démocratie. Gide ne voulait pas voter car sa concierge disposait d'une voix comme lui, le prix Nobel, et Merleau fait droit à la concierge et à sa représentation même quelque peu confuse de l'intérêt général mais qui suppose que la démocratie ne se nie pas elle-même. La démocratie ne peut se nier démocratiquement, en se niant elle s'affirme, où Hegel triomphe encore. Ce dernier avait trouvé la solution du problème dans le savoir absolu qui est la solution par une morale à deux vitesses. Il y a une morale qui suit les mœurs du temps en les dépassant juste un peu : par exemple Voltaire fut un philosophe moral en son temps, énonçant la morale de son temps, en termes hégéliens faisant par cette énonciation parvenir jusqu'à la conscience de soi la morale déjà présente en son temps sans être bien aperçue par tous bien qu'elle travaillât le plus grand nombre. Il dit la tolérance, sa nécessité, mais l'article « Juif »

34 *Théories sur la plus value*, T. II, p. 125-126, éditions Sociales.

35 *Principes de la philosophie du droit*, trad Derathé, additif du § 274, p. 287, édit. Vrin.

36 *Les Aventures de la dialectique*, p. 190, édit. Gallimard/Idées

37 *Signes*, édit. Gallimard, p. 397.

du *Dictionnaire philosophique* n'est pas glorieux ! Faut-il dire que Voltaire ne fut pas un philosophe de la morale politique ? Dans son contexte il fut moral, moral dans le savoir de son temps : « en ce qui concerne l'individu, chacun est de toute façon un fils de son temps ; ainsi la philosophie est elle aussi son temps appréhendé en pensées. Il est tout aussi sot de rêver qu'une quelconque philosophie surpasse le monde présent, son monde, que de rêver qu'un individu saute au-delà de son temps, qu'il saute par-dessus Rhodes...C'est ici qu'est la rose, c'est ici que l'on danse ³⁸». Il reste que du point de vue du savoir absolu Voltaire ne fut pas *absolument* moral car ce savoir, dialectique de toutes les dialectiques, fait voir l'homme dans le juif. Il y a une morale *pour soi* mais le savoir absolu est *en soi pour soi*, au § 3 de l'introduction de ses *Principes de la philosophie du droit* Hegel dit : « une détermination du droit peut, à partir de circonstances et des institutions de droit présentes là, se laisser montrer parfaitement fondée et conséquente, et être cependant en et pour elle-même contraire au droit et irrationnelle³⁹ ». Pour Hegel on ne s'en sort pas et en morale et en droit sans le jugement dernier, qui n'est dernier que de premiers formulés eux dans leur contexte. Merleau-Ponty, comme bizarrement Engels, refuse la fin de la dialectique dans le savoir absolu, Merleau parle d'une « hyperdialectique⁴⁰ » sans fin, et Engels s'oppose à la systématisme hégélienne qui voudrait se clore sur elle-même disant une dialectique finale des dialectiques⁴¹, pour éviter la vérité absolue d'un savoir absolu dont le risque n'a pas été surmonté qu'il veuille ramener violemment l'inférieur au supérieur, et comment ne pas ramener l'inférieur au supérieur si le supérieur est supérieur ? Aussi bien chez l'un que chez l'autre il n'est pas sûr que les difficultés hégéliennes aient été surmontées.

Il ne faut pas faire de Engels un apologiste unilatéral de la violence, il la constate, essentiellement liée à la propriété privée, pense que seul le communisme pourra y mettre fin, ne problématise pas radicalement les difficultés philosophiques et les terribles dangers pratiques soulevés par un évolutionnisme étroit fût-il dialectique.

Il y a des textes modérés de Engels sur la violence, nous en avons rencontré déjà, et l'on peut même dire qu'il a plus que d'autres et même plus que tous les autres marxistes mené une réflexion sur le processus révolutionnaire, réflexion qui est, pour ceux que cela motive, à méditer aujourd'hui. Le 4 septembre 1870 il écrit à Marx : « la Terreur, ce sont en grande partie des cruautés inutiles, commises par des gens qui ont eux-mêmes peur et cherchent ainsi à se rassurer eux-mêmes. Je suis convaincu que la responsabilité de la terreur de l'an 93 incombe presque exclusivement au bourgeois apeuré qui joue au patriote, au petit-bourgeois qui chie dans son froc et à la racaille en loques qui, pour faire sa pelote, profite de la terreur ⁴² ». Il reprendra le même point de vue dans une lettre à Adler du 4 décembre 1889 : « la Terreur fut poussée jusqu'à l'absurde parce qu'elle ne visait plus qu'à maintenir Robespierre au pouvoir⁴³ ». Mentionnons encore une lettre à Otto Boegnigk du 21 août 1890 : « ce qu'on appelle la « société socialiste » n'est pas à mon sens une chose achevée une fois pour toutes, mais doit être envisagée, comme tout autre ordre social, dans le changement et la transformation continus. La différence capitale avec l'ordre actuel réside naturellement dans l'organisation de la production sur la base de la propriété commune de tous les moyens de production au départ dans une nation isolée. Réaliser cette révolution dès demain – graduellement, bien entendu – ne présente selon moi aucune difficulté. Que nos ouvriers en sont capables, cela est démontré par leurs nombreuses associations de production et de distribution qui, là où la police ne

38 *Principes de la philosophie du droit*, préface, p. 86, traduction JF Kervegan, éditions PUF.

39 *Ibid.*, p. 93.

40 « la mauvaise dialectique commence presque avec la dialectique, et il n'est de bonne dialectique que celle qui se critique elle-même et se dépasse comme énoncé séparé ; il n'est de bonne dialectique que l'hyperdialectique » *Le Visible et l'invisible* p. 129, édit. Gallimard. La bonne dialectique, « hyperdialectique », est celle qui s'ouvre au concret et à l'avenir, non prévu, qui a de bonnes aventures mais comment est-on sûr ou au moins persuadé que l'aventure soit bonne ?

41 *Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande*, édit Sociales p. 16 : « on proclame comme étant la vérité absolue tout le contenu dogmatique du système de Hegel, ce qui est en contradiction avec sa méthode dialectique, qui dissout tout ce qui est dogmatique ; voilà comment le côté révolutionnaire de la doctrine de Hegel est étouffé sous le foisonnement de son côté conservateur ».

42 *Correspondance*, T. XI, p. 90.

43 Cette lettre est traduite dans les *Ecrits militaires* d'Engels, éditions de l'Herne, p. 114..

les ruinait pas intentionnellement, étaient gérées aussi bien et beaucoup plus honnêtement que les sociétés par actions bourgeoises⁴⁴». Cette lettre n'est pas sans rappeler un passage de jeunesse de Engels, écrit en 1845 connu sous le nom de *Discours d'Elberfeldt* : « il ne s'agit pas d'introduire la communauté des biens du jour au lendemain et contre la volonté de la nation, mais avant tout de fixer le but, les voies et les moyens grâce auxquels nous pourrions rejoindre ce but⁴⁵ ». Dans un texte de 1891 *La Critique du programme d'Erfurt* il déclare que « le Parti et la classe ouvrière ne peuvent arriver à la domination que sous la forme de la république démocratique, cette dernière est même la forme spécifique de la dictature du prolétariat, comme l'a déjà montré la grande Révolution française⁴⁶ .» Le texte majeur sur le procès révolutionnaire est le texte écrit en 1895 peu avant la mort de son auteur, l'introduction à la parution des articles rassemblés de Marx composant *Les Lutttes de classes en France 1848-1850*. Engels remarque au soir de sa vie que la révolution - et il affirme « le droit à la révolution... n'est-il pas après tout le seul « droit historique », réel », le seul sur lequel reposent tous les Etats modernes⁴⁷ » - n'est plus possible par un « coup de main », « si les conditions ont changé pour la guerre des peuples, elles n'ont pas moins changé pour la lutte des classes. Le temps des coups de main, des révolutions exécutées par de petites minorités conscientes à la tête de masses inconscientes, est passé⁴⁸ ». La raison essentielle est sans doute pour Engels d'abord politique : il faut un moment où les masses s'auto-dirigent, mais il est aussi une raison militaire, la troupe au service du pouvoir en place est trop formée à sa tâche de répression et trop armée : « ne nous faisons pas d'illusion à ce sujet : une véritable victoire de l'insurrection sur les troupes dans le combat de rues, une victoire comme dans la bataille entre deux armées est une chose des plus rares⁴⁹», il faut pour qu'alors la révolution réussisse des circonstances spéciales : « si cela réussit, la troupe refuse de marcher, ou les chefs perdent la tête, et l'insurrection est victorieuse. Si cela ne réussit pas alors même avec des troupes inférieures en nombre, c'est la supériorité de l'équipement et de l'instruction, de la direction unique, de l'emploi systématique des forces armées et de la discipline qui l'emporte⁵⁰ ». Il ajoute « beaucoup de choses se sont encore modifiées en faveur des soldats...du côté des insurgés toutes les conditions sont devenues pires⁵¹ ». Que dire aujourd'hui devant l'armement d'un marine ! Et Engels de dire que le suffrage universel lui paraît » une nouvelle arme des plus acérées⁵²», « de moyen de duperie qu'il a été jusqu'ici » il peut se transformer en « moyen d'émancipation⁵³». Sans doute Engels ne compte t-il pas que sur lui pour que révolution soit faite mais l'on n'a sans doute pas assez remarqué que la fin de cette introduction est une assez longue évocation de la révolution chrétienne sous l'Empire romain, qui par un long travail de sape fut miné, qu'elle évoque l'empereur Dioclétien qui « promulgua une loi contre les socialistes. Je voulais dire contre les chrétiens⁵⁴ », non que Engels invitât à se convertir maintenant encore au christianisme mais il invite, de manière finalement très hégélienne peut-être quelque peu à son insu, à contribuer à ce que des formes socialistes deviennent l'être et la pensée du temps. Un Nietzsche béatement réactionnaire eût vu cela de l'œil le plus consterné disant qu'on y est déjà, un autre ne voulant pas faire l'écrevisse et intéressé aux formes nouvelles de volonté de puissance pouvait y voir une affirmation.

Ajoutons sur la violence que Engels fut parfois visionnaire, texte du 15 janvier 1888 : « pour la Prusse-Allemagne il ne peut plus y avoir d'autre guerre que mondiale, ou mieux, une guerre mondiale d'une ampleur et d'une intensité jamais connues. Huit à dix millions de soldats

44 Cette lettre est traduite dans *Oeuvres choisies* Marx et de Engels, édit. Sociales, T. III, p. 507-508.

45 Dans un recueil traduit chez Maspero en 1976, *Utopisme et communauté de l'avenir*, p. 44

46 *Critique des programmes de Gotha et Erfurt*, éditions Sociales, 1966, p. 103.

47 *Les Lutttes de classes en France*, édit.Sociales, p. 32

48 *Ibid.*, p. 31.

49 *Ibid.*, p. 26-27.

50 *Ibid.*, p. 27.

51 *Ibid.*, p. 29.

52 *Ibid.*, p. 24.

53 *Ibid.*, p. 25.

54 *Ibid.*, p. 36.

s'entr'égorgeront en vidant l'Europe de toute substance⁵⁵ ».

Dogmatisme dialectique de Engels. Oui, sans doute, mais encore faut-il s'efforcer d'en analyser, trop rapidement ici, les ressorts. André Tosel dans un remarquable article *Formes de mouvement et dialectique « dans » la nature selon Engels*⁵⁶ paru en 1996 commence ainsi en un passage qui a d'ailleurs aussi, encore, valeur de témoignage : « Engels a mauvaise réputation et le discrédit dans lequel est tombée la tradition marxiste n'est pas fait pour inverser la situation.⁵⁷ » Et Tosel aborde la question de la dialectique selon Engels, pas seulement celle de la nature même si elle tient l'essentiel, mais aussi celle de l'histoire. Engels, en effet, affirme dans *L'Anti-Dühring* et dans les liasses laissées comme notes qui furent éditées plus tard en 1935 sous le titre « non engelsien » dit justement Tosel de *Dialectique de la nature*, l'existence de « lois de la dialectique ». Engels semble bel et bien dégager des « lois » d'une logique dialectique qui fonctionnerait comme une logique formelle qui serait à l'œuvre dans toutes les sciences qui ne feraient par là que « refléter » le réel. La dialectique serait alors science ou tout au moins méthode de toutes les sciences. Or la dialectique, de Platon à Hegel, et ce quelles que soient les modifications qu'elle a pu connaître, est philosophie. Elle ne commande pas plus ou moins souterrainement la science, et nullement obligatoirement le tout de la réalité. La dialectique n'est pas faite de « lois » : elle élabore un procès d'exposition du réel auquel ce réel s'invite. Elle rencontre la science alors mais ne la commande pas. La dialectique est le surgissement de catégories philosophiques dans l'exposition des démarches et des résultats des diverses sciences. Ce que Hegel, qui fut celui qui l'a le plus nettement élaborée, il faudrait écrire ici « qui l'a le plus laissée se dire », dit c'est que les catégories philosophiques sorties par la porte rentrent pas la fenêtre. On voudrait peut-être bien s'en passer, mais ce n'est pas possible, et c'est l'une des grandeurs de Kant, aussi l'une de celles de Fichte, reconnues par Hegel, de l'avoir montré. C'est bien probablement un sujet trop difficile pour les classes terminales qui demande s'il existe des concepts ou notions philosophiques incontournables. Pour Hegel il en existe et les nier est une manière -dialectique d'ailleurs- de les reconnaître. Ce seront d'ailleurs toutes les catégories philosophiques à l'œuvre dans la *Science de la logique*, et il n'est pas dit que des modernes depuis Hegel n'en aient pas rajouté d'autres.

Engels fut jusqu'à un certain point méfiant à l'endroit de la philosophie, il croit à la science, frisant souvent le positivisme – on pourrait même dire, même si c'est à sa manière, le positivisme logique -qui n'est d'ailleurs pas sans catégories philosophiques ce qui pour certains tendrait à montrer qu'on ne peut être vraiment « positiviste ». *L'Anti-Dühring* affirme : « dès lors que chaque science spéciale est invitée à se rendre un compte exact de la place qu'elle occupe dans l'enchaînement général des choses et de la connaissance des choses, toute science particulière de l'enchaînement général devient superflue. De toute l'ancienne philosophie, il ne reste plus alors, à l'état indépendant, que la doctrine de la pensée et des ses lois, la logique formelle et la dialectique. Tout le reste se résout dans la science positive de la nature et de l'histoire⁵⁸ ». Le *Ludwig Feuerbach* va dire : « on se met en quête de vérités accessibles par la voie des sciences positives et de la synthèse de leurs résultats à l'aide de la pensée dialectique. C'est avec Hegel que se termine d'une façon générale la philosophie », Engels ajoute cependant : « en effet, d'une part, dans son système, il en résume de façon la plus grandiose tout le développement, et, d'autre part, il nous montre, quoique inconsciemment, le chemin qui mène, hors de ce labyrinthe des systèmes, à la véritable connaissance positive du monde⁵⁹ ». Il y a là sans doute une reprise d'un passage de *L'Idéologie allemande* que donc Engels a probablement écrit : « c'est là où cesse la spéculation, c'est dans la vie réelle que commence donc la science réelle, positive, l'exposé de l'activité pratique, du processus de

55 *Ecrits militaires*, p. 611, Engels remarque toujours dans *L'Introduction de 1895* que la guerre de 1870 entre la France et l'Allemagne déboucha sur un temps de mais qui permit le développement industriel « rendant impossible toute autre guerre qu'une guerre mondiale d'une cruauté inouïe et dont l'issue serait absolument incalculable » p. 23.

56 Dans *Etudes sur Marx (et Engels)*, édit. Kimé 1996

57 *Ibid.*, p. 105.

58 p. 54, édit. Sociales

59 p. 19.

développement pratique des hommes. Les phrases creuses sur la conscience cessent, un savoir réel doit les remplacer. Dès lors qu'est exposée la réalité, la philosophie cesse d'avoir un milieu où elle existe de façon autonome. A sa place, on pourra tout au plus mettre une synthèse des résultats les plus généraux qu'il est possible d'abstraire de l'étude du développement historique des hommes. Ces abstractions, prises en soi, détachées de l'histoire réelle, n'ont absolument aucune valeur. Elles peuvent tout au plus servir à classer plus aisément la matière historique, à indiquer la succession de ses stratifications particulières. Mais elles ne donnent en aucune façon, comme la philosophie, une recette, un schéma selon lequel on peut accommoder les périodes historiques⁶⁰ », là plus, ou pas encore, de dialectique, dénoncée comme donnant une recette de traitement indépendante du contenu. Un retour à Hegel fait avec Marx dans les années 1857-1858 (Marx écrit à Lassalle le 31 mai 1858 que la dialectique de Hegel « est sans doute le dernier mot de toute philosophie⁶¹ ») fait qu'alors qu'il n'y avait que les sciences en 1845, en 1875 il y a des lois dialectiques « lois pures de la pensée » que Hegel a tort de poser comme des *a priori*, alors qu'elles seraient abstraites « de l'histoire de la nature et de celle de la société humaine⁶² ». Elles semblent devoir fonctionner partout et toujours, et bizarrement comme une forme séparée d'un contenu. Avec le risque encouru, que la méthode emporte le contenu, donc ici que la forme dialectique prétende créer de la science, inventer en science car plus forte que les sciences. La préface à l'édition de 1885 à l'*Anti-Dühring* dit : « dans la nature s'imposent, à travers la confusion des modifications sans nombre, les mêmes lois dialectiques du mouvement qui, dans l'histoire aussi, régissent l'apparente contingence des événements.⁶³ » La dialectique fonctionne alors comme un mécanisme de pensée qui, valable pour tous les objets, tombe bizarrement sous les reproches que Engels adresse à Hegel : faire rentrer tous les contenus dans une même forme du penser. Ainsi Engels pense le grain d'orge⁶⁴ dans une dialectique : il germe dans des conditions données, le fait de germer nie le grain, la plante surgit, jusqu'à ce que le processus se répétant naisse nombre de plantes qui donneront une semence qualitativement meilleure, négation de la négation. La nommée *Dialectique de la nature* dit à un endroit : « montrer que la théorie darwinienne est la démonstration pratique de l'exposé de Hegel sur la liaison interne entre nécessité et contingence⁶⁵ ». Le rapprochement est après tout possible mais Hegel dans sa *Philosophie de la nature* était prudent sur la nature de la plante. Dans la nature « la vie est abandonnée à la déraison de l'extériorité⁶⁶ », il n'y a d'abord qu'une métamorphose⁶⁷ et pas une dialectique, aussi une reproduction, mais sans dépassement un grain d'orge fait un grain d'orge, la négation de la négation pour la plante est selon Hegel l'animal, non que la plante devienne là pour le coup par un miracle spéculatif un animal, mais parce que pour l'animal contrairement à la plante la négation n'est plus extérieure, mais intérieure, ce pourquoi d'ailleurs il accède à une véritable forme de subjectivité. La négation de la plante est extérieure, elle tient à sa limite, elle n'a pas de négation interne, douleur qui est l'entame de l'esprit. Elle se bat, si l'on peut parler ainsi, avec son milieu extérieur ambiant qui la favorise un temps mais qui la tue, elle s'épanouit, selon nous qui la cueillons, mais pas selon elle-même. Elle fane sans dialectique, ne se relève pas. Notons que Hegel comparera la femme à la plante : métamorphose sans dépassement. Le processus décrit par Engels, un tri de semence, n'a rien de dialectique, il faudrait que la semence se trie elle-même, et qu'elle se trie elle-même pour l'homme, en vue de l'homme. Engels semble si l'on peut dire se nier lui-même en hypostasiant une histoire à rebours, ce qu'il a dit souvent qu'il ne faut pas faire : l'Empire Romain n'a pas existé uniquement pour devenir chrétien. Il remarque lui-même, et c'est là le Engels écologiste, que la dialectisation ascendante est loin de fonctionner toujours y compris quand la conscience y prend part. C'est là où il dit qu'il ne « faut pas nous flatter trop de nos victoires sur la nature. Elle se venge sur nous de chacune d'elles...les gens qui en Mésopotamie, en

60 *L'Idéologie allemande*, 1974, édit. Sociales, p. 21.

61 *Correspondance* T. V, p. 193.

62 *Dialectique de la nature*, p. 69.

63 *Anti-Dühring*, p. 40.

64 *Ibid.*, p. 165.

65 *Dialectique de la nature*, p. 316.

66 § 248, p. 188, édit Vrin.

67 § 343, p. 303.

Grèce, en Asie mineure et autres lieux essartaient les forêts pour gagner de la terre arable, étaient loin de s'attendre à jeter par là les bases de l'actuelle désolation de ces pays, en détruisant avec les forêts les centres d'accumulation et de conservation de l'humidité⁶⁸ ».

Aussi, à côté de cette dialectisation outrée, Engels fait une discussion de Hegel, il dénonce sans doute trop rapidement le savoir absolu le ramenant à une connaissance spéculative accomplie du monde, à la vérité absolue, ce qu'il ne veut pas être puisqu'il est un système de décodage du monde sans lequel tout serait relatif, relatif à des contextes. Il y a pour Hegel du vrai, par conséquent un savoir absolu. Pour Engels il n'y a que des vérités contextuelles et provisoires, vérités quand même, mais dont il ne marque pas les fondements. La pensée de Hegel aurait dû se tenir à la dialectique sans aller vers la vérité absolue. Il faut donc actualiser dialectiquement Hegel et renoncer au savoir absolu que Engels voit comme un savoir spéculatif kantien qu'on voudrait absolutiser comme vrai. Ce qui intéresse Engels dans Hegel, plus particulièrement dans sa philosophie de la nature, est de saisir les points de connexion et de changement, les limites, d'un savoir à l'autre. Par exemple et même si Engels ne parle que peu de cela : la cérébral est indispensable au mental, « nous « réduisons » certainement un jour par la voie expérimentale la pensée à des mouvements moléculaires et chimiques dans le cerveau ; mais cela épuise-t-il l'essence de la pensée ? ⁶⁹ » pour autant on ne peut dire que la pensée est le cerveau lui-même fût-il actif, pas de pensée sans cerveau mais le cerveau n'est pas la pensée, une psychologie peut avoir son objet propre indépendamment dit en termes modernes d'une neurologie, il peut arriver un moment dialectique où les deux sciences se touchent. Ce qui intéresse la dialectique d'Engels est le changement d'objet au fur et à mesure qu'il se complexifie.

Au-delà d'un dogmatisme maladroit peut se trouver un travail – philosophique – sur la prise de conscience d'elles-mêmes des sciences assouplissant la dialectique plutôt que la durcissant, les conduisant plus à la philosophie qu'un positivisme pratique ne peut le faire. C'est sans doute un certain positivisme qui demeure tardivement dans la conception même du communisme par l'influence de Saint-Simon : « en 1816, il proclame la politique science de la production et il prédit la résorption entière de la politique dans l'économie. Si l'idée que la situation économique est la base des institutions politiques n'apparaît ici qu'en germe, le passage du gouvernement politique des hommes à une administration des choses et à une direction des opérations de production, donc l'abolition de l'État, dont on a fait dernièrement tant de bruit, se trouve déjà clairement énoncée ici ⁷⁰ »

II) Retour chronologique sur l'œuvre de Engels

Il faut mentionner en premier un important article de jeunesse qui joua un grand rôle dans le destin même du marxisme, article très admiré de Marx alors qu'il ne connaissait pas Engels et qui marque le point de départ de la critique de l'économie politique. Il s'agit de *l'Esquisse d'une critique de l'économie politique*, publié en 1844, et dont une traduction nouvelle vient d'être heureusement donnée dans le tome II des *Ecrits de jeunesse*. Engels y commence fort : « l'économie politique est née comme une conséquence naturelle de l'extension du commerce, et avec elle, c'est un système achevé de tromperie autorisée, une science complète de l'enrichissement qui a pris la place du marchandage non scientifique. Cette économie politique, ou science de l'enrichissement, née de l'envie mutuelle et de l'avidité des marchands, porte au front le stigmate de l'égoïsme le plus répugnant⁷¹ » Elle est, et la pensée vient ici de Hegel « l'humanité hypocrite des modernes⁷² . » Elle

68 *Dialectique de la nature*, p. 180.

69 *Ibid.*, p. 252.

70 *Anti-Dühring*, p. 296.

71 *Ecrits de jeunesse* T. II, p. 83-84.

72 *Ibid.*, p. 86, Engels fait allusion au § 140 des *Principes de la philosophie du droit* de Hegel où celui-ci décrit l'hypocrisie comme le mal moderne où la subjectivité est portée à sa pointe au point qu'elle peut osciller d'un rôle à l'autre, le Neveu de rameau est l'antithèse du Tartuffe de Molière mais l'un et l'autre sont dépassés par la conscience moderne parce qu'il tend à n'y avoir plus de forme pure et de l'hypocrisie et de la dénonciation de

ne pose pas la question de la propriété privée, elle devrait d'ailleurs s'appeler « économie privée⁷³ », science de « l'escroquerie légale⁷⁴ » qui conduit à faire travailler des enfants de neuf ans afin qu'ils donnent leurs salaires à leurs parents : « comment peut-il en être autrement ? Que peut-il résulter d'autre de l'individualisation des intérêts telle qu'elle se trouve au fondement du système de la liberté du commerce ? Une fois qu'un principe est mis en mouvement, il va de lui-même jusqu'au bout de toutes ses conséquences, que cela plaise ou non aux économistes⁷⁵ » Engels va formuler l'idée que le capital est du travail accumulé, les crises fréquentes car produites par la surproduction dans certains secteurs à certains moments, un secteur nouveau apparu ne compensant généralement pas celui qui vient de s'éteindre, mettant ainsi à la misère nombre de petites gens. Engels suit encore Hegel⁷⁶, celui de l'analyse de la société civile, disant que la production moderne est le fait du hasard -je produis telle marchandise et cela se vend un temps, telle autre cela ne marche pas – dès lors apparaît la question : « où se trouve, dans ce tourbillon, la possibilité d'un échange reposant sur des bases morales ? ». Suit ce très important passage : « la vérité du rapport de concurrence, c'est le rapport entre la force de consommation et la force de production. Dans un état de l'humanité conforme à sa dignité, il n'y aura pas d'autre concurrence que celle-là. La communauté devra calculer ce qu'elle peut produire avec les moyens à sa disposition, et selon le rapport de cette force de production à la masse des consommateurs, elle déterminera dans quelle mesure elle devra augmenter ou diminuer la production, dans quelle mesure elle devra s'abandonner au luxe ou le limiter.⁷⁷ » Le débat entre planification et concurrence, esquissé ici par Engels, est plus hégélien qu'il peut y paraître : il faut certainement un degré d'élévation intellectuelle, d'élévation morale et politique pour que la première puisse se substituer à la seconde, un travail du temps.

Le deuxième texte qu'il faut mentionner, un livre, est *La situation de la classe laborieuse en Angleterre*, paru en 1845, d'aucuns disent qu'il s'agit du plus grand livre de Engels ce qui est peut-être vrai. Engels y vise une nouvelle pratique de la philosophie, accusant les socialistes de son époque d'être « trop érudits, trop métaphysiciens⁷⁸ », il veut laisser de côté « l'homme abstrait de la philosophie pour cerner la vie réelle des hommes ». La célèbre onzième des thèses rédigées par Marx sur Feuerbach : non plus interpréter le monde, mais le transformer écrite la même année que le livre de Engels à ce dernier doit beaucoup. Il faut que la pratique de la philosophie soit une pratique de transformation réelle. Pour cela elle doit partir d'un réel : se loger ne relève pas, au

l'hypocrisie, il n'est pas exclu que Hegel eût vu « l'économiste » comme la figure moderne par excellence : tellement hypocrite qu'il se pense pur ! Dans l'additif Hegel parle du *Tartuffe* de Molière, dans la remarque sur les *Provinciales* de Pascal.

73 *Ibid.*, p. 87.

74 *Ibid.*, p. 88.

75 *Ibid.*, p. 90.

76 Dans les § 236, 237, 241 de sa philosophie du droit Hegel caractérise la société civile comme entraînée par la contingence, elle crée la richesse comme la pauvreté, s'enrichir tient au coût de chance plus qu'à toute autre chose « la dépendance des grandes branches de l'industrie à l'égard des circonstances extérieures et de combinaisons lointaines, que les individus qui dépendent de ces sphères-là et qui sont liés à elles ne peuvent embrasser du regard dans leur contexte » § 236, p. 299.

77 *Esquisse* p. 101 pour les deux citations. Engels emploie le mot « dignité » qui pour lui est visiblement celui qui inverse le mot de « philistin », Engels est le co-auteur du célèbre *Manifeste du Parti communiste*, un passage de ce livre dit : de la bourgeoisie qu'elle « a fait de la dignité personnelle une simple valeur d'échange » ; édit. Sociales, p. 33, ce passage est inséparable du célèbre texte de Kant, texte qui est bien probablement une des sources majeures du communisme pour Engels et Marx, texte dans les *Fondements de la métaphysique des mœurs* 2^{ème} section, rappelons le ici : « dans le règne des fins tout à un PRIX ou une DIGNITE. Ce qui a un prix peut être aussi bien remplacé par quelque chose d'autre, à titre d'équivalent ; au contraire, ce qui est supérieur à tout prix, ce qui par suite n'admet pas d'équivalent, c'est ce qui a une dignité. Ce qui se rapporte aux inclinations et aux besoins généraux de l'homme, cela a un prix marchand ; ce qui, même sans supposer de besoin, correspond à un certain goût, c'est-à-dire à la satisfaction que nous procure un simple jeu sans but de nos facultés mentales, cela a un prix de sentiment ; mais ce qui constitue la condition qui seule peut faire que quelque chose est une fin en soi, cela n'a pas seulement une valeur relative, c'est-à-dire un prix, mais une valeur interne, c'est-à-dire une dignité » trad. Philonenko, édit. Vrin, p. 112-113, les majuscules sont de Kant.

78 Édit. Sociales, p. 294.

moins pour l'individu dans le besoin, de la métaphysique. Engels écrira plus tard un livre sur la question du logement, défendant le logement social contre la petite propriété qu'il voit vantée par Proudhon. Sans doute Engels se souciait peu de savoir à quelle discipline appartenait son étude, il n'a cependant absolument pas l'idée de mettre en route une discipline nouvelle qui deviendrait sociologie, il ne décrit pas la situation statique d'une société mais un moment du mouvement lui-même en mouvement, il met en jeu les catégories de la modalité allant du nécessaire au possible partant de l'existence. Sans doute part-il d'une définition étroite du prolétaire, encore saisi en 1845 quasi-empiriquement, quasi car il est déjà remis dans un processus d'exploitation sans que ce processus soit suffisamment saisi. Le prolétaire est l'ouvrier, définition que le livre I du *Capital* élargira mettant au jour le fonctionnement de l'extraction d'une plus-value relative en introduisant les machines comme facteurs d'augmentation de la valeur produite par augmentation du temps de travail relatif à la production d'une marchandise. Dans une note Marx dira que « par « prolétaire », il n'y a rien d'autre à entendre, du point de vue de l'économie, que le travailleur salarié qui produit et valorise du « capital » et qu'on jette sur le pavé dès qu'il n'est plus indispensable pour les besoins de valorisation de « Monsieur Capital »⁷⁹ ». Définition plus large, plus moderne, que celle pouvant être désignée de manière anachronique comme encore trop « sociologiste » donnée par Engels en 1845. Mais apparaît à cette date l'ouvrier comme « simple matériel, comme une chose⁸⁰ », apparaît une compréhension qui mettra Marx vers la voie de la plus-value ; « il n'y a qu'une seule limite à (la) concurrence des travailleurs entre eux : aucun d'eux n'acceptera de travailler pour un salaire inférieur à celui qu'exige sa propre existence⁸¹ ». Est formulée l'une des grandes idées du marxisme : « le travailleur actuel semble être libre, parce qu'il n'est pas vendu tout d'une pièce, mais petit à petit, par jour, par semaine, par an, et parce que ce n'est pas un propriétaire qui le vend à un autre, mais bien lui-même qui est obligé de se vendre ainsi : car il n'est pas l'esclave d'un particulier, mais de toute la classe possédante. Pour lui, la chose au fond n'a point changé. Et si cette apparence de liberté lui donne nécessairement d'un côté quelque liberté réelle, elle a aussi cet inconvénient, que personne ne lui garantit sa subsistance et qu'il peut être congédié à tout moment par son maître, la bourgeoisie, et être condamné à mourir de faim dès que la bourgeoisie n'a plus d'intérêt à l'employer, à le faire vivre⁸² ». Engels donne aussi un statut à la lutte qui niant le maître affirme l'humanité de l'esclave : « ils ne sont des hommes que tant qu'ils ressentent de la colère contre la classe dominante, ils deviennent des bêtes dès qu'ils s'accommodent patiemment de leur joug, ne cherchant qu'à rendre agréable leur vie sous le joug, sans chercher à briser celui-ci⁸³ ». Engels contournera encore une certaine étroitesse sociologiste parce que dès son origine celle-ci s'enferme et enferme dans l'habitus : selon notre auteur les ouvriers sont plus ouverts à la réalité ne voyant pas tout sous le prisme de l'intérêt⁸⁴, cette psychologie philosophique s'étendant à l'analyse des classes : « la formation rationnelle qui a développé si considérablement les dispositions égoïstes du bourgeois anglais, qui a fait de l'égoïsme sa passion dominante, et concentré tout son pouvoir affectif sur la seule cupidité, cette formation, l'ouvrier, lui ne l'a pas, en revanche ses passions sont aussi fortes et puissantes que chez les étrangers », il ajoute de manière sans doute quelque peu « idéaliste » « la nationalité anglaise a été effacée chez l'ouvrier⁸⁵ ».

Engels a écrit quelques chapitres de *La Sainte famille*, première collaboration avec Marx, mais c'est Marx qui a écrit la plus grande partie du livre. Au deuxième chapitre, œuvre de Engels, une phrase est intéressante notamment parce qu'elle se retrouvera au cœur de la collaboration suivante : *L'Idéologie allemande* : « dans l'histoire de la masse, il n'y avait pas de villes industrielles avant qu'il n'existât de fabriques ; mais dans l'histoire critique, où le fils engendre son père, comme on voit déjà chez Hegel, Manchester, Bolton et Preston étaient de florissantes villes industrielles

79 *Le capital*, livre I, édit. Puf, p. 688 en note

80 *Situation de la classe laborieuse*, p. 94.

81 *Ibid.*, p. 119.

82 *Ibid.*, p. 123

83 *Ibid.*, p. 161.

84 *Ibid.*, p. 172.

85 *Ibid.*, p. 268.

avant même qu'on imaginât des fabriques⁸⁶ ». Cette critique de la philosophie de l'histoire, celle des post-hégéliens et de Hegel lui-même, se retrouve au long de *L'Idéologie allemande*. Dans l'édition de La Pléiade, Rubel, qui a fait un si remarquable travail de traduction et d'édition de l'œuvre de Marx, s'autorise à séparer ce que Marx a écrit de ce qu'a écrit Engels. Il ne reste de ce travail commun qu'un manuscrit recopié de la main de Engels, séparer le bon grain de l'ivraie, Marx de Engels, ce qui, outre que c'est là tout à fait contraire à la volonté délibérée des deux auteurs, est dérisoire parce que bien certainement impossible. Il est probable que la critique de la philosophie de l'histoire est pour l'essentiel de Engels mais Rubel voit bien lui-même que, surtout contre Stirner, Marx en a écrit des bouts. Cette critique est particulièrement importante parce que Marx, et Engels avec lui, sont souvent accusés d'avoir construit une philosophie de l'histoire. Aron, au demeurant grand connaisseur de l'œuvre de nos auteurs, marxiste lui-même, de droite, et qui se démarque sans cesse du marxisme en récusant la philosophie de l'histoire n'en dit mot. les « 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 ». ⁸⁷ L'on retrouve ce « fils qui engendre le père » du livre précédent comme dans ce passage : « selon ce procédé, il est infiniment facile de donner à l'histoire des orientations « uniques ». Il suffit de décrire son tout dernier résultat et d'en faire « la-tâche-qu'elle-s'est-proposée -dès-l'origine-en vérité » Les époques antérieures se présentent alors sous une forme bizarre et inédite. Ça frappe et ça coûte pas cher. On pourra dire par exemple : le « tâche » véritable que s'est « proposée » dès l'origine le système de la propriété foncière, c'était d'évincer les hommes pour les remplacer par des moutons, conséquence qu'on a pu remarquer récemment en Écosse, etc.;ou encore que l'avènement des Capétiens « s'est en vérité proposé pour tâche » de conduire Louis XVI à l'échafaud et Monsieur Guizot dans un fauteuil ministériel⁸⁸ » On part de la fin de l'histoire choisie et on déduit ensuite, en deuxième l'on remplace les faits par une catégorie philosophique « si bien que l'histoire est réduite à l'histoire de la philosophie⁸⁹ », et même, Hegel n'a pas été loin de le faire, on assimile l'histoire de l'humanité à l'histoire philosophique de l'individu, par exemple si l'on affirme qu'il y a dans le développement de l'enfant un moment où il est très attaché à ses habitudes, il devient un chinois puisque la Chine est le peuple de l'habitude. Tout cela se termine au bistrot à Berlin : « au début, l'histoire se déroule à la Stoa d'Athènes, puis presque entièrement en Allemagne et, pour finir à Berlin, au Kupfergraben, où le despote de « la philosophie », ou, si l'on veut de « l'époque moderne », avait installé sa résidence⁹⁰.», texte ici, pour faire du Rubel, bien probablement écrit par Marx, Hegel habitait le Kupfergraben, mais l'on voit bien que deux « intellectuels » se gonflant d'importance et de bière font l'histoire humaine et se voient comme son aboutissement en deux coups de cuillère à pot en comptant les fins de mois.

Marx beaucoup plus tard critiquera la critique l'accusant d'avoir fait une philosophie de l'histoire, dans une lettre de 1877 il protestera contre le fait que l'on « métamorphose » son « esquisse historique de le genèse du capitalisme dans l'Europe occidentale en une théorie historico-philosophique de la marche générale, fatalement imposée à tous les peuples quelles que soient les circonstances historiques où ils se trouvent placés⁹¹ »

Il reste qu'il est possible d'accuser Marx, et Engels, de philosophie de l'histoire. Ils voient le capitalisme secoué souvent par de violentes crises qu'ils voient parfois déboucher, parfois devoir déboucher, sur le communisme. Soit le passage au communisme se fait par application de la solution la plus rationnelle à la crise : ce sera ici le marxisme plutôt spinoziste, teinté plus ou moins de Machiavel, soit la solution surgit d'elle-même dans l'« esprit du temps », dans le second cas, marxisme hégélien, on ne coupe alors pas à une philosophie de l'histoire, il est vrai bien plus

86 *La Sainte famille* ; édit. Sociales, p. 20.

87 *L'Idéologie allemande*, édit. Sociales, 1976, p. 35.

88 *Ibid.* , p. 135.

89 *Ibid.* , p. 118.

90 *Ibid.* , p. 176.

91 *Lettre à la rédaction des « Otéchestvenniyé Zapisky »*, traduite dans le recueil *Sur les sociétés pré-capitalistes*, édit Sociales, 1970, citée ici p. 351.

complexe que celle assez facilement, mais non faussement, critiquée dans *L'Idéologie allemande*.

Les Principes du communisme de 1847 est un texte méconnu de Engels, il consiste en une préparation du *Manifeste*. Écrit suivant la forme de questions/réponses, il donne un rapide exposé du marxisme, évoque le communisme à venir « il supprimera la concurrence et lui substituera l'association ». Question XVI : « la suppression de la propriété privée est-elle possible par la voie pacifique ? » Réponse : « Il serait souhaitable qu'il pût en être ainsi, et les communistes seraient certainement les derniers à s'en plaindre. Les communistes savent trop bien que toutes les conspirations sont non seulement inutiles, mais même nuisibles. Ils savent trop bien que les révolutions ne se font pas arbitrairement et par décret, mais qu'elles furent partout et toujours la conséquence nécessaire de circonstances absolument indépendantes de la volonté et de la direction de partis déterminés et de classes entières. Mais ils voient également que le développement du prolétariat se heurte dans presque tous les pays civilisés à une répression brutale, et qu'ainsi les adversaires des communistes travaillent eux-mêmes de toutes leurs forces pour la révolution, nous, communistes, nous défendrons alors par l'action, aussi fermement que nous le faisons maintenant par la parole, la cause des prolétaires⁹² ». A la question XVIII Quel cours prendra cette révolution ? Engels répond par douze mesures à prendre visant à mettre sur le chemin du communisme⁹³. Question XXII, comment l'organisation communiste se comportera t-elle vis-à-vis des nationalités existantes ? Réponse : « maintenu », question XXIII comment se comportera t-elle vis-à-vis des religions existantes ? Réponse « maintenu⁹⁴. »

Il faut attirer l'attention sur les deux préfaces au *Capital*. Rappelons que Engels a édité les livres II et III à partir des brouillons de Marx rédigés, pour la plus grande part, avant la mise au point pour l'édition du livre I en 1867. Althusser parlait de la géniale préface du livre II, il est vrai à la base de ses propres travaux et dont il soulignait l'importance dans la compréhension possible de la fameuse formule de Marx dans la postface au livre I du *Capital* en 1873 : « remettre la dialectique sur ses pieds ». Le passage décisif d'Engels est le suivant : « Priestley et Scheele avaient tout deux produit l'oxygène, mais sans savoir ce qu'ils avaient sous la main. Ils furent incapables de se dégager des catégories « phlogistiques » telles qu'ils les trouvaient établies ». L'élément qui allait renverser toute la conception phlogistique et révolutionner la chimie restait, entre leurs mains, frappé de stérilité. Mais Priestley avait immédiatement communiqué sa découverte à Lavoisier, à Paris, et celui-ci, partant de ce fait nouveau, soumit à l'investigation toute la chimie phlogistique ; il découvrit la première que la nouvelle sorte d'air était un élément chimique nouveau, que, dans la combustion, ce n'est pas le mystérieux phlogistique qui s'échappe, mais bien ce nouvel élément, qui se combine avec le corps ; et il mit ainsi sur ses pieds toute la chimie qui, sous sa forme phlogistique, était mise à l'envers. Et s'il n'est pas exact, contrairement à ce qu'il a prétendu par la suite, qu'il ait produit l'oxygène en même temps que Priestley et Scheele et indépendamment d'eux, il n'en reste pas moins celui qui a vraiment découvert l'oxygène par rapport aux deux autres, qui l'avaient simplement produit, sans avoir la moindre idée de ce qu'ils avaient produit⁹⁵ ». Ce que Engels désigne là, ou veut désigner par là, c'est par comparaison le passage d'une philosophie de l'histoire qui saisit une évolution à une théorie de l'histoire qui la montre. Comment Engels concilie t-il ce passage à la théorie scientifique avec la dialectique ? Il ne le précise pas, Althusser hésitant lui entre la nécessité d'abandonner dans le marxisme la dialectique encore philosophique au profit d'une démarche scientifique, et la possibilité de garder une dialectique mais en la transformant sans qu'il réussisse à préciser suffisamment comment cette transformation doit opérer.

Dans la préface au livre III le supplément est le plus intéressant, il tient en une discussion qui sera cruciale après la mort d'Engels, et dans toute l'économie moderne sur la loi de la valeur formulée par Ricardo et reprise par Marx. Conrad Schmidt soutenant qu'il s'agit d'une fiction qui peut être utile pour penser mais ne renvoie à aucune réalité économique, de la même manière que l'a

92 Dans *Oeuvres choisies de Marx et de Engels*, édit. Du Progrès, Moscou, 1976, tome I, p. 89 et 91, les *Principes du communisme* ont été réédités récemment à part.

93 *Ibid.*, p. 92 et 93.

94 *Ibid.*, p. 96.

95 *Capital, livre II*, préface, édit. Sociales T.IV, p. 21.

soutenu Sombart, grand sociologue allemand auteur d'un grand livre sur le bourgeois. Engels défend la loi de la valeur, la faisant fonctionner bien avant le capitalisme, et son explication peut être intéressante à reprendre devant des élèves. La défense de Engels est hégélienne sans le dire, la loi de la valeur est un processus logique mais et c'est là l'hégélianisme aussi historique, elle a été et est à l'œuvre dans la réalité, seulement elle n'apparaît vraiment telle qu'elle que rarement bien qu'elle apparaisse parfois, c'est là la dialectique de l'essence de Hegel, l'essence existe mais le phénomène de l'existence peut dissimuler l'essence. Les prix des marchandises peuvent n'être pas conformes à leur valeur – essence – parce que les prix – existence – sont produits à partir de nombreux paramètres qui font que la valeur n'apparaît – phénomène – que rarement telle qu'elle est. La réalité apparaît parfois et est souvent dissimulée ce qui ne l'empêche pas d'être là, l'essence est parfois être-là.

Ajoutons ici que la grande édition des œuvres de Marx et de Engels est toujours en cours. L'on publie seulement maintenant et l'on va continuer à publier les brouillons de Marx, il semble aujourd'hui que Engels aurait parfois rédigé, sans doute obligé de le faire, certains passages qui rajoutent des choses à Marx ; il semble aussi que Marx, dont on dit qu'après 1870 qu'il était malade et ne pouvait plus guère poursuivre son œuvre, a travaillé plus qu'on le pensait, tout cela risquant de modifier dans les années à venir les livres II et III du *Capital*, peut-être d'en donner une version moins engelsienne. La biographie de Marx dont le premier tome est paru en français, faite par Michaël Heinrich, *Karl Marx et la naissance de la société moderne* est la lecture à faire pour voir les germes de ces changements.

Un texte important de Engels, peut-être lui aussi pas assez connu est une lettre de 1890 qui veut donner des précisions d'ensemble sur la théorie, lettre qui met plus avant la catégorie d'interaction réciproque, dernière catégorie pour Hegel de la logique de l'essence, que la dialectique qui toujours pour Hegel relève de la logique spéculative⁹⁶. Dit de manière simple, un peu trop simple il est vrai, la dialectique rajoute la négation, elle ne peut se saisir en tant que telle, on ne la voit ou plutôt on ne la saisit que dans le miroir inversant de l'affirmatif, on ne peut voir le rien, ce qui n'est pas, que dans ce qui est est. Cette lettre peut être étudiée, peut-être, avec des élèves lorsque le thème de l'histoire est abordé.

Marquons encore rapidement ce qui nécessiterait de longs développements : la dialectique pour Engels, comme dans certaines formulations de Marx, est un « reflet » du réel. Comment alors peut-elle ne pas être assignée à un empirisme où un sujet est placé en face du réel pour en quelque sorte « l'imager » avant de le penser ce que la dialectique hégélienne combat radicalement en voulant définir la dialectique comme unité de l'être et du penser posant à un moment donné la non séparation du sujet et de l'objet. Poser le sujet devant l'objet est une méthode qui a philosophiquement déjà sa conclusion dès qu'elle est posée : le sujet ne peut connaître de l'objet que ce qui est dans les capacités du sujet. La méthode présuppose alors son résultat qui est déjà dans la méthode employée si l'on peut appeler méthode la position d'un sujet devant l'objet, séparé de lui⁹⁷.

Lettre à Bloch du 21 septembre 1890 : « dans la conception matérialiste de l'histoire, le facteur déterminant dans l'histoire est, en dernière instance, la production et la reproduction de la vie réelle. Ni Marx, ni moi, n'avons affirmé davantage. Si quelqu'un dénature cette position en ce sens que le facteur économique est le seul déterminant., il le transforme ainsi en une phrase vide, abstraite, absurde. La situation économique est la base, mais les divers éléments de la superstructure : les formes politiques de la lutte de classe et ses résultats – les constitutions établies une fois la bataille gagnée par la classe victorieuse, etc., les formes juridiques et même les reflets de toutes ces luttes réelles dans le cerveau des participants : théories politiques, juridiques, philosophiques, conceptions religieuses et leur développement ultérieur en systèmes dogmatiques, exercent également leur

96 Sur cette question l'article de B. Bourgeois *Le « noyau rationnel » hégélien dans la pensée de Marx*, dans *Actuel Marx Les Théories de l'action aujourd'hui*, 1993, p. 123-150, plus particulièrement la p. 150.

97 Sur cette difficile question le livre de Lucio Colletti *Le Marxisme et Hegel*, 1971, 1976 pour la traduction en français, notamment p. 105 : « on serait curieux de savoir avec qui Engels et tous les « matérialistes dialectiques » à sa suite parviennent à garantir cette irréductibilité de l'être à la pensée sans laquelle l'opposition réelle s'évanouit dans la simple contradiction logique, et le matérialisme en une pieuse intention ».

action sur le cours des luttes historiques et, dans beaucoup de cas, en déterminent de façon prépondérante la forme. Il y a interaction de tous ces facteurs au sein de laquelle le mouvement économique finit par se frayer un chemin comme une nécessité, au travers d'une infinie multitude de contingences (c'est-à-dire de choses et d'événements dont la liaison interne entre eux est si lointaine ou si difficile à démontrer que nous pouvons la considérer comme inexistante et à négliger). Sinon, l'application de la théorie à n'importe quelle période historique serait, ma foi, plus facile que la résolution d'une simple équation du premier degré.

Nous faisons notre histoire nous-mêmes, mais tout d'abord, avec des prémisses et dans des conditions très déterminées. Entre toutes ce sont les conditions économiques qui sont finalement déterminantes. Mais les conditions politiques, etc., voire même la tradition qui hante les cerveaux des hommes, jouent également un rôle bien que non décisif... mais deuxièmement, l'histoire se fait de telle façon que le résultat final se dégage toujours des conflits d'un grand nombre de volontés individuelles, dont chacune à son tour est faite telle qu'elle est par une foule de conditions particulières d'existence ; il y a donc là d'innombrables forces qui se contrecarrent mutuellement, un groupe infini de parallélogrammes de forces, d'où ressort une résultante – l'événement historique – qui peut être regardée elle-même à son tour comme le produit d'une force agissant comme un tout, de façon inconsciente et aveugle. Car, ce que veut chaque individu est empêché en chaque autre et ce qui s'en dégage est quelque chose que personne n'a voulu. C'est ainsi que l'histoire jusqu'à nos jours se déroule à la façon d'un processus de la nature et est soumise aussi, en substance, aux mêmes lois du mouvement. Mais de ce que les diverses volontés – dont chacune désire ce à quoi la poussent sa constitution physique et les circonstances extérieures, économiques en dernière instance (ou ses propres circonstances personnelles ou les circonstances sociales générales).- ces volontés n'arrivent pas à ce qu'elles veulent, mais se fondent en une moyenne générale, en une résultante commune, on n'a pas le droit de conclure qu'elles sont égales à zéro. Au contraire, chacune contribue à la résultante, et à ce titre est incluse en elle...c'est Marx et moi-même, partiellement, qui devons porter la responsabilité du fait que, parfois, les jeunes donnent plus de poids qu'il ne lui est dû au côté économique. Face à nos adversaires, il nous fallait souligner le principe essentiel nié par eux, et alors nous ne trouvions pas toujours le temps, le lieu, ni l'occasion de donner leur place aux autres facteurs qui participent à l'action réciproque⁹⁸ »

Il faut évoquer pour finir les *Lettres à Danielson* des 24 février et 17 novembre 1893⁹⁹ qui eurent une importance dans les développements marxistes à compter de la question : la révolution est-elle possible sans passer par un important développement du capitalisme dans un pays donné, ici la Russie, ou peut-on sauter une étape que d'aucuns voient nécessaire ? Engels répond à Danielson que l'étape n'est pas nécessaire à la condition que la révolution soit déjà faite dans de grands pays industrialisés qui pourraient aider à l'évolution technique et sociale.

III) La famille

Le livre souvent estimé comme le plus important de Engels est *L'Origine de la famille, de la propriété privée et de l'Etat*, paru en 1883 et le plus étudié et cité. La partie sur l'État est la plus mise en avant ce qui fait parfois oublier que la partie sur la famille est importante. La question qui la domine est la place de la femme dans la société. Dans la partie de l'*Anti-Dühring* republiée à part sous le titre *Socialisme utopique et socialisme scientifique*, il est dit parlant alors de Fourier : « il est le premier à énoncer que dans une société donnée, le degré d'émancipation de la femme est la mesure naturelle de l'émancipation générale¹⁰⁰. » Engels avait dû évoquer le problème avec Marx car ce dernier avait écrit dans une lettre du 12 décembre 1868 à Kugelmann que « quiconque sait un peu d'histoire n'ignore pas que de grands bouleversements sociaux sont impossibles sans le ferment

98 *Oeuvres choisies* de Marx et de Engels, édit. Du progrès ; Moscou 1976, T. III, p. 509.

99 Ces lettres ont été traduites en français dans un recueil des éditions 10/18 sur la Russie, *La Russie* 1974.

100 *Anti-Dühring*, p. 297, dans *Socialisme utopique et socialisme scientifique* qui constitue un extrait de l'*Anti-Dühring*, p. 70.

féminin. Le progrès social se mesure exactement à la position sociale du beau sexe »¹⁰¹ » ajoutant ce trait aujourd'hui « machiste » « (les laides comprises) ». Ce même Marx, jeune, mais dans un texte que bien probablement Engels n'a jamais connu, avait dans le deuxième point du troisième des manuscrits de 1844, écrits par Marx à Paris au moment où il lit Fourier, récusé le « communisme grossier », disant que « le communisme n'est pas la propriété privée générale qui s'exprime en disant qu'au mariage... on oppose la communauté des femmes dans laquelle la femme devient une propriété collective et commune », comme en ce communisme grossier on étend la catégorie d'ouvrier à tous les hommes. Communisme qui nie « la personnalité de l'homme », « l'envie générale et qui se constitue comme puissance est la forme dissimulée que prend la soif de richesse et sous laquelle elle ne fait que sa satisfaire d'une autre manière¹⁰² ». Marx distingue ici la négation de la négation dans l'élément de la négation, de la négation de la négation dans l'élément de l'affirmation. Une première négation de la négation demeure dans ce qu'elle nie, encore identique bien que différente, elle répète sous une autre forme tout en restant dans l'élément du même : ici l'envie.

Suivant Fourier et sa critique de la dite civilisation moderne Engels avait écrit dans dans *La situation de la classe laborieuse en Angleterre* : « cette situation qui ôte à l'homme son caractère viril et à la femme sa féminité sans être en mesure de donner à l'homme une réelle féminité et à la femme une réelle virilité, cette situation qui dégrade de la façon la plus scandaleuse les deux sexes et ce qu'il y a d'humain en eux, c'est la conséquence dernière de notre civilisation tant vantée¹⁰³ », cette page peut - peut-être – être donnée à expliquer, passage qui préfigure *L'Origine de la famille*

Commençons en un premier point par reprendre les thèses de Engels sur la famille, thèses très influencées par la lecture du grand livre de l'Américain Lewis Morgan *The Ancient society*, livre paru en anglais en 1877, traduit beaucoup plus tard en français, 1971, sous le titre de *La Société archaïque*. Il faudra voir ensuite la critique ayant été faite et du livre de Morgan et de celle de Engels, critique d'abord du point de vue de l'anthropologie et de ses développements, critique qui ne peut être le fait du philosophe mais que celui-ci ne peut ignorer tout à fait, pour terminer en un troisième point sur la critique philosophique d'Engels qui lui-même philosophe lisant Morgan, s'aidant de Hegel et de Fourier.

Thèse de Engels dans L'Origine de la famille

Comme il vient d'être dit il faut parler en premier de l'influence de Morgan, de *La Société archaïque* livre de 1877 sur lequel Marx avait pris des notes : il s'agit d'un livre clé de l'anthropologie, bien qu'il fût sévèrement critiqué. À un professeur de philosophie ignorant de l'anthropologie mais qui veut s'y intéresser on ne saurait que conseiller la lecture de Morgan qui a le mérite de poser les problèmes que Westermarck, Frazer, Boas, Malinowski, Radcliffe-Brown, Lévi-Strauss, discuteront. Morgan est influencé par Jefferson homme politique américain très important et qui était un philosophe, et il y a quelque chose de toquevillien dans le livre, Morgan avait sans doute dû lire Tocqueville, sa *Démocratie en Amérique*, ce qui laisserait à penser que les déterminations de pensées anthropologiques n'ont jamais été indifférentes au contexte dans lequel elles se sont construites. Morgan défendit les Indiens, lutta pour leur obtenir un statut, s'intéressa à la vie des castors, à leur « *free intelligence* », eut pour ami un fouriériste venu visiter Fourier en France. Le livre de Morgan est un très beau livre, et dans l'édition française les introductions de Raoul Makarius éclairent très bien les débats anthropologiques qui suivirent sa publication.

Il faut indiquer aussi, trop vite, qu'Engels fut influencé par la lecture du livre de Bachofen sur le droit maternel, gros livre qui eût longtemps un grand succès et qui affirmait l'existence d'un droit qui longtemps aurait été « maternel », la lignée, matrilineaire, se faisant par les femmes ce qui devait donner à la femme une importance sociale première. Bachofen influence Morgan, mais aujourd'hui l'anthropologie ne croit plus guère à ses thèses que Simone de Beauvoir dit déjà à son époque décriées.

101 *Correspondance* T. IX, p. 389.

102 *Manuscrits de 1844* édit. Sociales, p. 85.

103 *La Situation de la classe laborieuse en Angleterre*, édit. Sociale, p. 194

Qu'en est-il de l'intérêt de Engels dans Morgan ? : Ce dernier a une approche matérialiste de l'évolution historique des sociétés, proche incontestablement du matérialisme historique : la production et la reproduction de la vie matérielle sont l'élément essentiel de cette évolution. Il faut cependant relativiser ce matérialisme de Morgan qui est protestant, qui croit au progrès spirituel de la civilisation, ce qui ne l'empêche donc pas de s'intéresser au mode de production.

Le deuxième moment d'intérêt est l'existence, révélée par Morgan, de formes démocratiques de vie dans le passé. Pour Morgan le passage à l'existence de formes de gouvernement bien définies est civilisation mais il a bien l'idée que les formes démocratiques anciennes pourraient être redoublées, répétées, dans le monde moderne. Marx dans sa critique de jeunesse de la philosophie du droit de Hegel : « la démocratie est la vérité de la monarchie, la monarchie n'est pas la vérité de la démocratie. La monarchie est nécessairement la démocratie en tant qu'inconséquence avec elle-même, le moment monarchique n'est pas une inconséquence de la démocratie¹⁰⁴ ». Ce passage de Marx jeune, texte que cette fois Engels a lu, est marqué sans doute par l'influence de Spinoza dans son *Traité politique*, vient sans doute aussi d'une discussion feuerbachienne de Hegel, pour Engels la travail de Morgan vient donner une certaine base matérielle à ce qui n'était à propos de Hegel qu'affirmation encore spéculative. Si des Anciens ont pu se passer d'État dirigeant et vivre sous des formes démocratiques, pourquoi ne le pourrait-on pas dans le monde moderne ? Il reste que la problématique de Engels est prise entre l'origine et le *telos*, le but est redoublement de l'origine, son retour, vision de l'histoire qui ne va pas de soi d'autant que bien des pages de Morgan, mais aussi de Engels, celles sur le fait que les « barbares » pour être des « démocrates » du passé se civilisent lentement pour devenir de « vrais » démocrates ne sont pas sans poser de lourds problèmes philosophiques non élucidés.

Le troisième moment d'intérêt est la question morale. Dans le même écrit de jeunesse sur Hegel Marx dit rapidement que « Hegel a assigné la vraie place à la morale moderne¹⁰⁵ ». Nous l'avons abordé déjà, ce que Marx entend par morale, voulant suivre Hegel, est une morale sociale et historique du temps. Elle ne tient pas complètement dans le suivi des mœurs en vigueur, elle tient dans leur dépassement mais en quelque sorte contextuel vers du « plus humain ». On ne peut plaquer une rencontre policée de tennis sur les mœurs antiques du cirque romain. Ni Marx ni Engels ne préciseront cette morale dont on voit mal comment encore une fois elle peut se passer du savoir absolu qui devra bien donner une définition de l'humain, pour employer ce mot car la philosophie de Hegel n'est pas une philosophie de l'homme mais une philosophie de l'universel il est vrai toujours particularisé, la forme n'étant jamais séparée d'un contenu. Cela signifie d'ailleurs qu'il y a pour Hegel des lendemains au savoir absolu, lendemains qu'il ne voulait pas définir à l'avance, qu'il voyait venir et où l'universel se mêlera à des particularités. Engels renverra dans *L'Origine de la famille* à une note de Marx commentant Morgan « dans les temps primitifs la sœur était la femme ; et c'était moral¹⁰⁶. »

Ce qui va nous intéresser est que selon Engels la morale familiale change, cela tient ou va avec des changements économiques, cela engage des changements politiques.

Ce que Morgan décrit et que Engels suit c'est l'idée d'une évolution quasi-mondiale, quasi-nécessaire, de la famille dans son histoire. Engels reprend Morgan dont la méthode est déductive : les appellations de parenté se maintiennent au-delà des formes de familles existantes, elles révèlent la famille passée... révèlent un mode de production. Des noms survivants révèlent un passé des relations de parenté, mais en même temps la découverte de structures de production archaïques mais demeurant encore dans le monde actuel peuvent permettre de décrire une logique des évolutions. Pour celles et ceux que le marxisme intéresse plus particulièrement mentionnons la brillante étude d'Emmanuel Terray *Morgan et l'anthropologie contemporaine* dans *Le Marxisme devant les sociétés « primitives »*, qui vise à montrer que Morgan, à qui l'on a vivement reproché son évolutionnisme rigide définit déductivement des structures de société, l'étude portant l'idée que comme Marx l'a indiqué dans *L'Introduction de 1857* prévue pour sa *Critique de l'économie politique*, introduction

104 *Critique du droit politique hégélien*, édit. Sociales, p. 68.

105 *Ibid.*, p. 168.

106 Dans *L'Origine de la famille*, p. 46.

finalement non publiée du vivant de Marx, mais texte important du marxisme, que le supérieur est la clé de l'inférieur comme « l'anatomie de l'homme est la clé de l'anatomie du singe », sans que dans ce passage l'évolutionnisme soit rigide. La manière dont Engels s'exprime n'est probablement pas sans renvoyer à cette idée de Marx, rappelons Engels : « tandis que la famille continue de vivre, le système de parenté s'ossifie, et tandis que celui-ci persiste par la force de l'habitude, la famille le dépasse. Mais avec la même certitude que Cuvier pouvait conclure des os marsupiaux d'un squelette animal trouvés près de Paris que ce squelette appartenait à un kangourou, et que des kangourous, alors disparus, avaient jadis vécu en cet endroit, avec la même certitude nous pouvons conclure, d'un système de parenté historiquement transmis, à l'existence d'une forme de famille aujourd'hui disparue, et qui lui correspond.¹⁰⁷ ». Terray montre que Morgan déduit l'histoire de la structure, entendre ici organisation productive et sociale, et non pas l'inverse¹⁰⁸. Sans s'engager plus avant dans ce vaste débat aussi délicat que vaste, reprenons les stades de la famille que Engels reprend de Morgan. Ils sont des stades de production, de vie et de reproduction de la vie qui sont aussi des stades de la famille, sans que l'organisation de la famille soit absolument corrélée à l'évolution des stades. Morgan pose qu'il met au jour « des lois nécessaires de développement¹⁰⁹ ».

Il y a trois états ou stades : sauvage, barbare, civilisé, les états sauvages et barbares évoluent suivant trois moments : inférieur, moyen, supérieur. Les archéologues et anthropologues modernes n'emploient plus les mêmes divisions. Si l'on transpose dans les découpages modernes, transposition forcément quelque peu incertaine, l'on dirait, si l'on suit le livre de J. C. Darmangeat *Le Communisme primitif n'est plus ce qu'il était*, que les états sauvages inférieurs et moyens correspondant, donc en gros, au paléolithique, allant de 1 million d'années à 40 000 avant Jésus Christ, que l'état sauvage supérieur correspond à l'épipaléolithique allant de 40 000 à vers 11700 avant le Christ, l'état barbare inférieur correspond au mésolithique, entre 11700 et 6000 avant le Christ, les états barbares moyen et supérieur correspondant au néolithique 6000 à 2500 avant le Christ.

Le résumé des stades de production peut se faire à partir des pages 8 à 11 du livre de Morgan et du premier chapitre du livre de Engels les stades préhistoriques de la civilisation p. 31 à 36.

état sauvage :

inférieur :

période et stade que Morgan dit peu connus. Ils se terminent « au moment où le poisson est devenu un moyen de subsistance et où l'humanité a découvert l'usage du feu...les êtres humains se nourrissaient alors dans des régions limitées et se nourrissaient de fruits et de noix. Les débuts du langage articulé remontent à cette période¹¹⁰. »

moyen :

consommation de poisson et usage du feu, coquillages, outils de pierre, occupation de zones nouvelles, cannibalisme, invention de l'arc et des flèches, chasse, gibier, hache de pierre, pirogue.

supérieur :

commence avec l'invention de l'arc et de la flèche, prend fin avec l'invention de la poterie

L'état barbare :

inférieur :

poterie, domestication, élevage d'animaux, culture des plantes,

moyen :

élevage d'animaux domestiques en Orient, culture de plantes alimentaires avec irrigation dans l'hémisphère occidental, usage de la pierre dans la construction, troupeaux

supérieur :

fonte du minerai de fer, écriture alphabétique, les Grecs, les germains de Tacite, agriculture car charrue de fer traînée par des animaux, défrichage des forêts, hache de fer, bêche de fer, poèmes homériques, *Illiade*, débuts de l'architecture comme art, le soufflet à bras, la tour du potier, chariot et

107 *L'Origine de la famille, de la propriété privée et de l'Etat*, édit. Sociales, p. 39.

108 *Le Marxisme devant les sociétés « primitives »*, p. 29.

109 *La Société archaïque*, p. 64.

110 *Ibid.*, p. 8-9.

char de guerre, navires, poutres et planches, murailles des villes.

Engels résume d'un trait chacun des trois stades, en suivant son mot « généralisant » Morgan : « état *sauvage* : période où prédomine l'appropriation des produits naturels tout faits ; les productions artificielles de l'homme sont essentiellement des outils aidant à cette appropriation. *Barbarie* : période de l'élevage du bétail, de l'agriculture, de l'apprentissage de méthodes qui permettent une production accrue de produits naturels grâce à l'activité humaine. *Civilisation* : période où l'homme apprend l'élaboration supplémentaire de produits naturels, période de l'industrie proprement dite, et de l'art.¹¹¹

Aux stades de la production correspond plus ou moins une évolution de la famille, par conséquent un lien entre les deux suggéré par Morgan. Celui-ci, pour ce qui est des relations de parenté a surtout étudié la société iroquoise aux États-Unis, à travers des récits et des témoignages d'indiens continuant d'exister, plus ou moins et plutôt moins que plus, dans leurs traditions au XIX^{ème} siècle. Occupant un large territoire dans le Nord-Est des États-Unis : « les Iroquois étaient enfouis dans les grandes forêts qui s'étendaient sur tout le territoire de l'état de New-York, et contre lesquelles ils n'avaient pas les moyens de se protéger. Ils ne furent découverts qu'en 1608. Ils atteignirent leur apogée vers 1675 ; leur empire s'étendait alors sur une région remarquablement vaste, couvrant la majeure partie de l'État de New-York, de la Pennsylvanie et de l'Ohio¹¹² »

C'est essentiellement à travers eux que Morgan va déduire les relations de parenté et leurs liens aux relations de production. Ce qui va intéresser l'anthropologue est donc la survivance d'appellations de parenté alors qu'elles ne correspondent plus ni au vécu ni au réel de la communauté.

Le développement de la famille va être accompagné du développement de la gens, qu'on appelle parfois clan, organisation sociale et non pas politique qui, fondée sur la propriété collective, Morgan n'hésite pas à dire à plusieurs reprises cette organisation « communiste¹¹³», qu'elle n'a pas besoin d'appareil d'État répressif, elle peut être gouvernée démocratiquement puisqu'il n'y a pas d'enjeux individuels liés à l'existence de la propriété privée. Il y a peut-être des enjeux de pouvoirs, mais pas de violence économique.

A plusieurs reprises dans son livre, Morgan détaille les droits de chaque membre de la gens : ils sont des pouvoirs et des libertés : le droit d'élire des sachems et les chefs, le droit de déposer les sachems et les chefs, l'obligation de ne pas se marier à l'intérieur de la gens, le droit mutuel d'héritage de la propriété des membres décédés, l'obligation réciproque d'aider et de défendre les membres de la gens et d'obtenir réparation des torts subis, le droit de donner des noms aux membres de la gens, le droit d'adopter des étrangers dans la gens, l'observation de rites religieux communs, le droit de poser des questions, un lieu de sépulture commun, la participation à la constitution d'un conseil de la gens¹¹⁴.

Quelle évolution pour la famille selon Morgan et selon Engels ?

Un *premier moment* que Engels nomme « *stade initial de la vie sexuelle humaine* ¹¹⁵»

Ce n'est pas la vie animale comme stade premier de la vie humaine : « famille animale et société humaine primitive sont deux choses incompatibles... les hommes primitifs, s'arrachant par le travail à l'animalité, ou bien ne connaissaient point du tout la famille, ou bien en connaissaient tout au plus une forme qui n'existe pas chez les animaux¹¹⁶ »

Le mariage est dit « par groupe », « forme de mariage où des groupes entiers d'hommes et des groupes entiers de femmes se possèdent mutuellement et qui ne laisse que peu de place à la jalousie ¹¹⁷», « les interdictions limitatives, en vigueur de nos jours ou dans une période antérieure, n'avaient point cours. Nous avons déjà vu tomber la barrière de la jalousie. Si une chose est sûre,

111 *Origine de la famille*, p. 36.

112 *La Société archaïque*, p. 145.

113 *Ibid.*, p. 477 et 512.

114 *Ibid.*, p. 77, 259 et 328.

115 *Origine de la famille*, p. 40.

116 *Ibid.*, p. 43.

117 *Ibid.*, p. 43.

c'est bien que la jalousie est un sentiment qui s'est développé relativement tard. Il en va de même pour la notion d'inceste¹¹⁸ ». Fallait-il là user du terme « mariage » pour ce moment ?

Il faut remarquer qu'à la page suivante mais dans la deuxième édition, Engels cite *L'Histoire du mariage humain* de Westermarck paru en 1891. Dans un ouvrage postérieur, ouvrage important : *L'Origine et le développement des idées morales* traduit en français en 1929, Westermarck commence son chapitre sur le mariage disant contre Morgan : « dans un ouvrage antérieur, j'ai tenté d'établir qu'il n'y a pas eu, selon toute probabilité, dans l'histoire sociale de l'espèce humaine, une seule période où le mariage n'ait existé¹¹⁹ ». Westermarck va défendre l'idée que la monogamie est naturelle au genre humain, les formes de polygynie et de polyandrie ne sont pour lui qu'accidentelles liées à des problèmes de proportion numérique. Raoul Makarius dans son introduction au chapitre sur la famille dans Morgan¹²⁰ rappelle que Lévi Strauss fut un ardent défenseur des vues de Westermarck ce qui est logique puisque les premiers chapitres des *Structures élémentaires de la parenté*, l'une des sources possibles d'un cours en classes Terminales sur nature et culture, posent que la prohibition de l'inceste est la marque du passage de la nature à la culture, elle a dû donc toujours être déjà là, au commencement est la règle. Ce point conduit logiquement là encore au célèbre passage de l'introduction à l'œuvre de Mauss par Lévi Strauss si importante sur la question du langage et de son apparition, pour la dimension symbolique dans son ensemble : « quels qu'aient été le moment et les circonstances de son apparition dans l'échelle de la vie animale, le langage n'a pu naître que tout d'un coup. Les choses n'ont pas pu se mettre à signifier progressivement. A la suite d'une transformation dont l'étude ne relève pas des sciences sociales, mais de la biologie et de la psychologie, un passage s'est effectué, d'un stade où rien n'avait de sens, à un autre où tout en possédait¹²¹ ». La question de l'émergence du langage mais aussi celle de son apprentissage par l'enfant était posée à toute une psychologie, discutée d'ailleurs par Lévi-Strauss au chapitre VII des ses mêmes *Structures élémentaires de la parenté*. Il ne faut pas oublier pour autant que le maître livre de Lévi-Strauss est, comme le rappelle M. Godelier¹²², dédié à la mémoire de Lewis H Morgan.

Le deuxième stade est celui de la famille consanguine.

Alors que le mariage par groupe devait correspondre à la période de l'état sauvage inférieur, la période de la famille consanguine, « première étape de de la famille¹²³ », doit correspondre au stade sauvage moyen. Engels note que « la famille consanguine a disparu. Même les peuples les plus grossiers dont parle l'histoire ne nous en fournissent point d'exemple incontestable. Mais il faut qu'elle ait existé¹²⁴ »

Les groupes conjugaux sont séparés suivant les générations : tous les grands-pères et les grands mères sont entre eux maris et femmes. Existe donc une forme de prohibition à l'endroit des autres « membres de la famille » dirions-nous en termes modernes. Les mariages sont exclus entre ascendants et descendants

D'où vient le passage à cette famille consanguine, on ne le sait guère. Plus loin Engels va dire : « on le voit, la tendance qui pousse à interdire le mariage entre consanguins s'affirme constamment, mais par tâtonnements tout instinctifs, sans claire conscience du but à atteindre¹²⁵ »

Le troisième stade de la famille est celui de la famille dite « punaluenne ». Ce stade est un tournant. Morgan précise : « cette appellation dérive de la parenté de *Punalua*, forme de parenté connue aux îles Hawaï. Elle était fondée sur le mariage au sein du groupe d'un certain nombre de frères, chacun avec les femmes de chaque autre frère, ainsi que sur le mariage d'un certain nombre de sœurs, chacune avec les maris de chaque autre sœur¹²⁶ ». Engels commente : « si le premier

118 *Ibid.*, p. 44.

119 *L'Origine et le développement des idées morales*, édit. Payot, 1929, T.II, p. 349.

120 p. IIIxxvi

121 *Introduction à l'œuvre de Mauss*, édit Puf quadriges, p. XLVII.

122 Préface à *Sur les sociétés précapitalistes*, éditions Sociales, 1970, p. 99

123 *Origine de la famille* p. 45.

124 *Ibid.*, p. 46.

125 *Ibid.*, p. 53.

126 *La Société archaïque*, p. 29.

progrès de l'organisation consista à exclure les parents et les enfants du commerce sexuel entre eux, le second progrès fut l'exclusion des frères et des sœurs¹²⁷ ». La prohibition de la relation soeur-frère induite par la forme punaluenne est un tournant car avec elle commence la « gens » comme organisation sociale : « dès que s'implante la réprobation du commerce sexuel entre tous les frères et sœurs, y compris les collatéraux les plus éloignés du côté maternel, le groupe précité s'est effectivement transformé en *gens*, c'est-à-dire qu'il s'est constitué en un cercle fixe de consanguins en ligne féminine, qui n'ont pas le droit de se marier entre eux¹²⁸ ». Morgan et Engels derrière lui voient très bien la relation entre système de parenté et organisation économique-sociale. Ils reprennent tous deux l'idée de Bachofen que là où il y a incertitude quant à l'identité du père la filiation est matrilineaire : « c'est le grand mérite de Bachofen que de l'avoir découvert le premier. Cette reconnaissance exclusive de la filiation maternelle et les rapports d'héritage qui en résultent avec le temps, il les désigne par le terme de « droit maternel » ; je garde cette dénomination pour sa brièveté ; mais elle est impropre, car à ce stade de la société il n'est pas encore question de « droit » au sens juridique du mot¹²⁹ ».

Nous sommes encore à la période « sauvage », « sauvage supérieur ». Engels note que « le mariage par groupe qui est encore, en Australie, un mariage par classe, l'union conjugale de toute une classe d'hommes souvent répandue sur toute la surface du continent, avec une classe de femmes tout aussi répandue, ce mariage par groupe, vu de près, ne semble pas aussi abominable que se le représente l'imagination des philistins, habituée à ce qui se passe dans les lupanars¹³⁰ ».

4^e éme stade, ou 3^e éme stade de la famille « proprement dite » la famille appariée.

Elle apparaît aux limites de l'état sauvage et de la barbarie, le plus souvent au stade supérieur de l'état sauvage, ça et là seulement au stade inférieur de la barbarie.

« À ce stade, un homme vit avec une femme, mais cependant la polygamie et l'infidélité occasionnelle restent le droit des hommes, bien que la première se présente rarement pour des raisons d'ordre économique ; cependant la plupart du temps, la plus stricte fidélité est exigée des femmes pour la durée de la vie commune, et leur adultère est cruellement puni¹³¹ ».

Ce qui caractérise la période est que les femmes se font plus rares, « commencent le rapt et l'achat des femmes¹³² ». « La famille appariée trop faible par elle-même et trop instable pour rendre nécessaire ou seulement désirable une économie domestique particulière, ne dissout nullement l'économie domestique communiste héritée des temps antérieurs. Mais l'économie domestique, tout comme la reconnaissance exclusive de la mère en personne, étant donné qu'il est impossible de connaître avec certitude le véritable père, elle signifie une très haute estime des femmes, c'est-à-dire des mères. C'est une des idées les plus absurdes qui nous aient été transmises par le siècle des Lumières que l'idée selon laquelle la femme, à l'origine de la société, a été l'esclave de l'homme. Chez tous les sauvages et tous les barbares du stade inférieur et du stade moyen, et même en partie chez ceux du stade supérieur, la femme a une situation non seulement libre, mais fort considérée¹³³. »

Engels continue de suivre Bachofen, introduisant du Bachofen dans du Morgan, ce que ce dernier n'est d'ailleurs pas sans faire lui-même. « Bachofen a incontestablement raison, une fois de plus, lorsqu'il affirme de façon péremptoire que le passage de ce qu'il appelle « hétéirisme » ou « accouplement dévergondé » au mariage conjugal fut essentiellement l'œuvre des femmes. A mesure que les conditions de vie économique se développaient sapan du même coup l'antique communisme, et que la densité de la population allait croissant, les relations sexuelles traditionnelles perdaient leur naïveté primitives et devaient sembler de plus en plus humiliantes et oppressives aux femmes qui en venaient à souhaiter, toujours plus ardemment, comme une

127 *Origine de la famille*, p. 46.

128 *Ibid.*, p. 50.

129 *Ibid.*, p. 50.

130 *Ibid.*, p. 53.

131 *Ibid.*, p. 55.

132 *Ibid.*, p. 56.

133 *Ibid.*, p. 56-57.

délivrance, le droit à la chasteté, le droit au mariage temporaire ou durable avec un seul homme. Ce progrès ne pouvait pas émaner des hommes, ne serait-ce que parce que jamais les hommes n'ont eu jusqu'à nos jours l'idée de renoncer aux agréments du mariage par groupe de fait. C'est seulement après que les femmes eurent provoqué le passage au mariage apparié que les hommes purent introduire la stricte monogamie – mais à la vérité...pour les femmes seulement¹³⁴.»

Engels pense que nous sommes à l'époque où a dû se développer la domestication des troupeaux, ceux-ci appartenant au début à la gens, « mais de bonne heure la propriété privée des troupeaux a dû se développer¹³⁵ ». Au stade inférieur de la barbarie l'esclave n'est pas intéressant, « à ce stade, la force de travail humaine ne fournit pas encore d'excédent appréciable sur ses frais d'entretien. Il en fut tout autrement avec l'introduction de l'élevage, du travail des métaux, du tissage, enfin, de l'agriculture...la famille ne se multipliait pas aussi vite que le bétail. On avait besoin d'un plus grand nombre de gens pour surveiller les troupeaux¹³⁶ ».

Le mariage apparié a placé le vrai père à côté de la vraie mère, « d'après la division du travail en vigueur dans la famille à cette époque ; il incombait à l'homme de procurer la nourriture et les instruments de travail nécessaires à cet effet ; par suite, il était donc propriétaire des instruments de travail » mais ses enfants n'étaient pas ses héritiers, il fallait pour le pouvoir de l'homme renverser le dit droit maternel, « le renversement du droit maternel fut la grande défaite historique du sexe féminin¹³⁷ ». La transition vers la famille monogamique moderne fut la famille patriarcale « même à la maison ce fut l'homme qui prit en main le gouvernail ; la femme fut dégradée, asservie, elle devint l'esclave du plaisir de l'homme, et simple instrument de reproduction¹³⁸ », la forme accomplie de ce type de famille fut la famille romaine¹³⁹. La polygamie exista mais comme privilège des riches et des grands, « la masse du peuple (vivant) dans la monogamie¹⁴⁰ ».

La famille monogamique

Elle apparaît au stade moyen et supérieur de la barbarie, « sa victoire définitive est une des marques de la civilisation commençante. Elle est fondée sur la domination de l'homme, avec le but exprès de procréer des enfants d'une paternité incontestée, et cette paternité est exigée parce que ces enfants entreront un jour en possession de la fortune paternelle, en qualité d'héritiers directs¹⁴¹ » : « l'origine de la monogamie... elle ne fut aucunement le fruit de l'amour sexuel individuel, avec lequel il n'avait absolument rien à voir, puisque les mariages restèrent comme par le passé des mariages de convenance. Ce fut la première forme de famille basée non sur des conditions naturelles, mais sur des conditions économiques : la victoire de la propriété privée sur la propriété commune primitive et spontanée¹⁴². » La famille monogamique est d'abord « l'assujettissement d'un sexe par l'autre¹⁴³ », Engels renvoie lui-même à *L'Idéologie allemande*, texte écrit avec Marx en 1845 où le thème de la formation de la famille est abordé : « produire la vie, aussi bien la sienne propre par le travail que la vie d'autrui en procréant, nous apparaît donc dès maintenant comme un rapport double : d'une part comme un rapport naturel, d'autre part comme un rapport social¹⁴⁴ », le social parasite d'entrée de jeu le naturel, plutôt le « supplément ». mais le rapport social est alors de domination, de domination comme exploitation, Engels dit : « je puis ajouter maintenant : la première opposition de classe qui se manifeste dans l'histoire coïncide avec le développement de l'antagonisme entre l'homme et la femme dans le mariage conjugal, et la première oppression de classe, avec l'oppression du sexe féminin par le sexe masculin¹⁴⁵ ». Dans l'époque moderne,

134 *Ibid.*, p. 61.

135 *Ibid.*, p. 62.

136 *Ibid.*, p. 63.

137 *Ibid.*, p. 65.

138 *Ibid.*,

139 *Ibid.*, p. 66.

140 *Ibid.*, p. 69.

141 *Ibid.*, p. 70.

142 *Ibid.*, p. 73.

143 *Ibid.*, p. 74.

144 *L'Idéologie allemande*, édit. Sociales, p. 28.

145 *Origine de la famille*, p. 74.

capitaliste, « dans la famille, l'homme est le bourgeois ; la femme joue le rôle du prolétariat ¹⁴⁶».

Il n'est pas impossible, mais assez vraisemblable, que Morgan et derrière lui Engels aient reçu l'influence de la lecture de Hume. Il est probable que les deux l'avaient lu. A la section XII du livre III du *Traité de la nature humaine*, section intitulée « de la chasteté et de la pudeur », Hume écrit : « quiconque prend en considération la durée et la fragilité de l'enfance, ainsi que l'intérêt porté naturellement par les deux sexes à leur progéniture, percevra sans difficulté que l'éducation des jeunes nécessite l'union de l'homme et de la femme, et que cette union doit durer très longtemps. Mais, pour que les hommes soient conduits à s'imposer cette contrainte et supportent de bon cœur toutes les fatigues et dépenses auxquelles elle les soumet, ils doivent croire que les enfants sont bien les leurs et qu'ils ne dirigent pas leur instinct naturel vers un objet qui n'est pas le bon, quand ils laissent leur amour et leur tendresse s'exprimer¹⁴⁷ ». Ce passage mériterait longue explication : celle de toutes les analyses déployées dans le grand livre du philosophe écossais, disons pour faire vite que selon lui tous les affects passent par l'idée du moi et que par conséquent pour aimer ses enfants vraiment il faut que le moi soit impliqué et que le principe de ressemblance puisse s'appliquer à son plus fort niveau : « mes enfants, c'est moi ! » comme « ma propriété, c'est moi ! ».

L'on sait le remède indiqué par Hume pour « tenir » les femmes : « la mauvaise renommée ou une mauvaise réputation ». Force du clan, du village, du quartier, force de rumeur et de la norme sociale, Hume a toujours l'idée d'un pouvoir que d'aucuns diront « biopolitique ».

Cependant Engels quitte Morgan. Il le quitte pour suivre le natif de Besançon Fourier, aussi Hegel. Dans *Socialisme utopique et socialisme scientifique*, il lie Hegel à Fourier, ce qu'il a toujours fait : « Fourier manie la dialectique avec la même maîtrise que son contemporain Hegel. Avec une égale dialectique, il fait ressortir que contrairement au bavardage sur la perfectibilité indéfinie de l'homme, toute phase historique a sa phase ascendante, mais aussi sa branche descendante, et il applique aussi cette conception à l'avenir de l'humanité dans son ensemble. De même que Kant a introduit la fin à venir de la terre dans la science de la nature, Fourier introduit dans l'étude de l'histoire la fin à venir de l'humanité¹⁴⁸ ». Il s'agit encore de rendre la dialectique hégélienne linéaire et infinie, sans la faire passer par le cercle, forme d'infini qui se boucle sur lui-même. Il faut toujours lire Hegel avec Fourier au-dessus de son épaule.

Le mariage monogamique est de convenance, il est arrangé par la propriété et l'argent. Dans l'aristocratie, la chose a été ou est toujours directe, dans la bourgeoisie il arrive que l'on dissimule l'arrangement. A tous les mariages de convenance s'applique le mot de Fourier : « de même qu'en grammaire deux négations valent une affirmation, en morale conjugale, deux prostitutions valent une vertu ¹⁴⁹ ». Engels suit la critique faite par Fourier de la soi-disant civilisation dans le début de la deuxième partie de la *Théorie de l'Unité universelle* où est dénoncée « la fausseté générale¹⁵⁰ », dénoncés « les mœurs du grand monde, ou classe des gens comme il faut, qui se dispensent des lois morales, tout en les protégeant comme bonnes à contenir le petit peuple. Chez des gens comme il faut le mari a ses maîtresses connues, et la dame ses amants connus. Cela concourt à l'harmonie du ménage. C'est ce qu'on appelle savoir-vivre ¹⁵¹ », Fourier ajoute d'ailleurs « un petit inconvénient de ces mœurs comme il faut est qu'on ne sait pas trop de quel père sont les enfants¹⁵² ». Il répertorie ou plutôt dit qu'il a la possibilité de classer « 144 espèces de cocuage (72 en hommes et 72 en femmes)¹⁵³ ». Une double prostitution des femmes double le mariage conjugal : le mari, qui le plus souvent a l'argent, fréquente les prostituées qui ne sont pas les seules à se prostituer : « ce mariage de convenance se convertit assez souvent en la plus sordide prostitution – parfois des deux parties,

146 *Ibid.*, p. 82.

147 *Traité de la nature humaine*, édition GF, livre III, p. 189.

148 *Socialisme utopique et socialisme scientifique*, p. 71.

149 Cité dans *L'Origine de la famille* p. 79, *Théorie de l'Unité universelle*, dans *Oeuvres de Fourier*, édit. Anthropos, T. IV, p. 120, le texte de Fourier dit « négoce conjugal » et non pas « morale conjugale ».

150 *Théorie de l'Unité universelle*, T. IV, p. 51.

151 *Ibid.*, p. 65.

152 *Ibid.*, p. 66.

153 *Ibid.*, p. 128.

mais beaucoup plus fréquemment de la femme ; si celle-ci se distingue de la courtisane ordinaire, c'est seulement parce qu'elle ne loue pas son corps à la pièce, comme une salariée, mais le vend une fois pour toutes, comme une esclave¹⁵⁴».

Engels ne suit cependant pas Fourier jusqu'au bout. Il n'a très probablement pas lu *Le Nouveau monde amoureux*, non publié de son vivant, où Fourier recommande la polygamie, la polyandrie, s'accommode de l'inceste¹⁵⁵, reconnaît l'orgie comme un « besoin naturel¹⁵⁶», qu'une femme doit être « bien assortie en orgies et bacchanales¹⁵⁷ » admet « le saphisme et la pédérastie¹⁵⁸ » alors que Engels parle lui « de la pratique répugnante de la pédérastie¹⁵⁹ ». Surtout l'utopiste est accablé par l'idée de devoir dans le mariage « manger tous les jours du même plat¹⁶⁰ ». Fourier sert à Engels pour critiquer Hegel mais ce dernier n'est pas renversé, juste on s'en démarque : « la monogamie étant née de causes économiques, disparaîtra t-elle si ces causes disparaissent ? On pourrait répondre, non sans raison ; elle disparaîtra si peu que c'est bien plutôt à dater de ce moment qu'elle sera pleinement réalisée¹⁶¹ ». Il faudra s'interroger sur cette « réalisation ».

Pour l'heure, Engels résume lui-même son propos : « il y a donc trois formes principes du mariage, qui correspondent en gros aux trois stades principaux du développement de l'humanité. A l'état sauvage, le mariage par groupe ; à la barbarie, le mariage apparié ; à la civilisation, la monogamie complétée par l'adultère et la prostitution¹⁶²»

Critique anthropologique de Morgan/Engels

La répétition faite par Engels de Morgan a été, comme Morgan lui-même, critiquée par l'anthropologie moderne. Le point de vue anthropologique ne peut être celui premier du professeur de philosophie : prendre ce point de vue nécessiterait d'être très compétent en anthropologie ce que le professeur de philosophie ne peut, même en supposant le meilleur des cas, tout à fait être, mais il doit quand même s'efforcer de respecter le plus qu'il peut les savoirs scientifiques.

Deux textes peuvent ici aider : la préface de Maurice Godelier au livre *Sur les sociétés précapitalistes, textes choisis de Marx Engels* Lénine, et celui, déjà mentionné, de Christophe Darmangeat *Le Communisme primitif n'est plus ce qu'il était*¹⁶³

Quels sont les reproches, en essayant de rester là sur le terrain anthropologique, faits à Morgan/Engels ?

Une généralisation trop grande : il a existé des sociétés archaïques sans gens, il a existé des structures matrilineaires où les enfants de la mère n'héritent pas, des sociétés où il n'y avait pas de richesses à transmettre mais à filiation patrilinéaire, il a existé des sociétés à filiation maternelle où l'oppression des femmes était présente.

Des conclusions trop rapides dans le passage des relations nominales de parenté « actuelles » à la réalité sociale du passé. L'on dit bien, pour prendre un exemple un peu grossier, aujourd'hui encore « mon père » à un curé sans que le curé dans la génération d'avant ait été le père biologique de tout le monde.

Le mariage avec les sœurs, toutes les soeurs à la fois, semble n'avoir jamais existé, il y avait bien mariage avec la sœur qu'à la condition que son mari décède.

Nul doute que la mère est bien connue en tant que mère de l'enfant, mais le père n'a pas pour autant été ignoré. Il était le plus souvent bien connu, et reconnu.

Contre Bachofen, il semble que le matriarcat, le primat d'un droit maternel n'ait jamais existé, la domination masculine semble avoir existé partout et toujours.

154 *Origine de la famille*, p. 79.

155 *Le Nouveau monde amoureux*, T. VII, *Oeuvres de Fourier*, édit. Anthropos, p. 257.

156 *Ibid.*, p. 327.

157 *Ibid.*, p. 98.

158 *Ibid.*, p. 312.

159 *Origine de la famille*, p. 73.

160 *Le Nouveau monde amoureux*, p. 300 et T. IV, p. 71.

161 *Origine de la famille*, p. 83.

162 *Ibid.*, p. 82.

163 Editions Smolny, Toulouse, 2009.

Peut-être des formes de propriété privée ont-elles toujours existé.

Deux passages de C. Darmangeat : « la famille n'est pas un simple appendice du mode de production. Les nécessités économiques interviennent, certes, pour une part, dans la détermination des formes familiales. Mais il n'y a pas de famille typique d'un stade technico-économique¹⁶⁴ »

« l'organisation familiale est affaire d'opportunisme ; elle varie d'un peuple à l'autre selon le niveau technique, le milieu le type d'économie, mais aussi les contingences culturelles et se plie à volonté à une infinie gamme de nuances¹⁶⁵ »

Darmangeat, économiste de formation dans son bon livre très utile n'est peut-être pas assez attentif au fait que la philosophie de Hume le guette, mais le *Traité de la nature humaine* guette toutes les sciences humaines auxquelles d'ailleurs Hume voulait donner un fondement, tous les savoirs relèvent pour lui en dernière instance si l'on peut dire, de « la science de l'homme¹⁶⁶ ». La nature humaine, loin d'être si variable que parfois on le dit, s'adapte cependant de manière quelque peu différente à des situations différentes. Les principes qui différencient sont eux semblables mais comme les adaptations sont variables on a tendance à ne voir que la variabilité et à l'accentuer, les formes empêchent de voir le fond : la nature humaine qui s'habitue si bien à presque tout. « Infinie gamme de nuances » bien sûr, mais elle ne sont, selon le grand écossais, que... nuances !

Dans le chapitre de *l'Origine de la famille* intitulé « Barbarie et civilisation » Engels écrit : « la division du travail est toute spontanée ; elle n'existe qu'entre les deux sexes. L'homme fait la guerre, va à la chasse et à la pêche, procure la matière première de l'alimentation et les instruments que cela nécessite. La femme s'occupe de la maison, prépare la nourriture et les vêtements ; elle fait la cuisine, elle tisse, elle coud. Chacun des deux est maître en son domaine : l'homme dans la forêt, la femme dans la maison. Chacun d'eux est propriétaire des instruments qu'il fabrique et utilise¹⁶⁷ ». Époque paisible, et l'on ne peut s'empêcher de penser, à lire Engels, l'influence sur lui de Rousseau, qu'il admirait énormément, celui du *Second discours*. Arrivent les troupeaux, moment fatal où un premier va « enclore un terrain » : « quand et comment les troupeaux passèrent-ils de la propriété commune de la tribu ou de la gens à la propriété des chefs de famille individuels ? Nous n'en savons rien jusqu'à présent. Mais pour l'essentiel cela doit s'être produit à ce stade. Avec les troupeaux et les autres richesses nouvelles, la famille subit alors une révolution. Gagner la subsistance avait toujours été l'affaire de l'homme ; c'est lui qui produisait les moyens nécessaires à cet effet et qui en avait la propriété. Les troupeaux constituaient les nouveaux moyens de gain ; ç'avait été l'ouvrage de l'homme que de les apprivoiser d'abord, de les garder ensuite. Ainsi le bétail lui appartenait-il, tout comme les marchandises et les esclaves troqués contre du bétail. Tout le bénéfice que procurait maintenant la production revenait à l'homme ; la femme en profitait, elle aussi, mais elle n'avait point de part à la propriété...la division du travail dans la famille avait réglé le partage de la propriété entre l'homme et la femme...;la même cause qui avait assuré à la femme sa suprématie dans la maison : le fait qu'elle s'adonnait exclusivement aux travaux domestiques, cette même cause assurait maintenant dans la maison la suprématie de l'homme : les travaux ménagers de la femme ne comptaient plus, maintenant, à côté du travail productif de l'homme ; celui-ci était tout ; ceux-là n'étaient qu'un appoint négligeable¹⁶⁸ ». L'apparition de l'agriculture, sa division avec l'artisanat, leur division avec le commerce, accentua les inégalités avec la possibilité de l'esclavage source de la main d'œuvre maintenant nécessaire, alors qu'aussi apparaît l'échange à partir de monnaies, d'abord bêtes de troupeau à échanger puis pièces métalliques. « La différence entre riches et pauvres s'établit à côté de la différence entre hommes libres et esclaves : nouvelle scission de la société en classes qui accompagne la nouvelle division du travail. Les différences de propriété entre les chefs de famille individuels font éclater l'ancienne communauté domestique communiste partout où elle s'était maintenue jusqu'alors et, avec elle, la culture en commun de la terre pour le compte de cette communauté. Les terres arables sont attribuées aux familles conjugales afin qu'elles les exploitent,

164 *Le Communisme primitif n'est plus ce qu'il était*, p. 125.

165 *Ibid.*, p. 102.

166 *Traité de la nature humaine*, éditions GF, p. 33.

167 *Origine de la famille* p. 167.

168 *Ibid.*, p. 169/170.

d'abord à temps, plus tard une fois pour toutes ; le passage à la complète propriété privée s'accomplit peu à peu, parallèlement au passage du mariage apparié à la monogamie. La famille conjugale commence à devenir l'unité économique dans la société¹⁶⁹».

La première division du travail, celle entre sexes, n'est pas violente, elle semble « naturelle ». C. Darmangeat, voyant l'importance du problème consacre un chapitre aux « causes de la division sexuelle du travail¹⁷⁰ » y montrant à l'œuvre des causes que l'on peut dire « magiques », le sang menstruel étant vu incompatible avec la chasse, portant à cette dernière malchance. Les causes « rationnelles » s'il en est, ne pouvant justement être rationalisées à cette période de l'humanité, la cause « rationnelle » mais alors cachée pouvant être une impossible association de la grossesse et de la chasse. Sous l'apparent magique l'efficacité de la division du travail pouvait être la vérité masquée de l'apparent.

C. Darmangeat conclut : « bien qu'en l'état actuel des connaissances, on en soit réduit aux simples hypothèses, on peut donc supposer que ce sont certaines contraintes biologiques, vraisemblablement liées à la grossesse et à l'allaitement, qui ont fourni, à une époque inconnue, le substrat physiologique de la division sexuelle du travail et de l'exclusion des femmes de la chasse. Toutefois le caractère systématique de cette exclusion, la rigueur avec laquelle les tâches ont été réparties, l'étendue de cette répartition qui a débordé largement au-delà des déterminations biologiques initiales, la manière même dont elle s'est reflétée dans la conscience de ceux qui la pratiquaient, tous ces aspects ne peuvent s'expliquer que par l'action de l'idéologie qui a façonné et remodelé le substrat des contraintes physiologiques au point de le rendre presque méconnaissable¹⁷¹ »

Ce point de vue demeure proche de celui de Engels, l'économique reste « en dernière instance » la cause. Celui de M. Godelier est plus complexe : « l'image des primitifs obligés par le faible niveau de leurs forces productives de se consacrer presque entièrement aux activités de subsistance et vivant presque en autarcie est désormais caduque¹⁷² ». Dans ces sociétés existent des « biens de subsistance » et des « biens de prestige ». Les biens de subsistance peuvent être communs ou partagés, mais pas les biens de prestige qui n'existent que par la compétition, ils consistent en autorité et en femmes, ils donnent aux relations de parenté leur noblesse, ou plutôt à une certaine époque en certains lieux la noblesse. M. Godelier conclut : « cette plurifonctionnalité de la parenté dans les sociétés primitives explique, selon nous, deux faits sur lesquels l'unanimité est faite depuis le XIX^e siècle ; la complexité de ses rapports et leur rôle dominant. C'est en même temps parce que la parenté y fonctionne directement, intérieurement comme rapport économique, politique, idéologique qu'elle fonctionne comme la *forme symbolique* dans laquelle s'exprime le contenu de la vie sociale, comme langage général des relations des hommes entre eux et avec la nature¹⁷³... ». L'anthropologue marque bien la difficulté : une violence symbolique est au cœur de la violence économique : le riche désire être noble, Lacan dans le signifiant, Bourdieu dans la distinction, Foucault dans les pouvoirs : « je suis Untel », sous-entendu « ce n'est pas rien », et je déploie « mes titres », mes « signifiants », ont quêté cette violence au cœur de l'économique. Justifie-t-elle la violence économique dénoncée par Engels ? Si l'on répond que non mais que l'on admet son existence, la révolution économique ne suffit pas : il ne peut être d'économique sans morale et politique !

Rappelons Engels : « il apparaît que l'émancipation de la femme, son égalité de condition avec l'homme est et demeure impossible tant que la femme restera exclue du travail social productif et qu'elle devra se borner au travail privé domestique. Pour que l'émancipation de la femme devienne réalisable, il faut d'abord que la femme puisse participer à la production sur une large échelle sociale et que le travail domestique ne l'occupe plus que dans une mesure insignifiante. Et cela n'est devenu possible qu'avec la grande industrie moderne qui non seulement admet sur une grande échelle le travail des femmes, mais aussi le requiert formellement et tend de plus en plus à faire du

169 *Ibid.*, p. 171.

170 *Le Communisme primitif n'est plus ce qu'il était* p. 307 à 337.

171 *Ibid.*, p. 322.

172 *Sur les sociétés précapitalistes*, préface, p. 119.

173 *Ibid.*, p. 139, les italiques sont de l'auteur.

travail domestique privé une industrie publique¹⁷⁴ ». « Faire du travail domestique privé une industrie publique », idée de Fourier pour libérer les femmes qui selon lui sont loin de se complaire toutes aux tâches ménagères. Condition suffisante ? Ou condition nécessaire non suffisante ?

Critique philosophique d'Engels

Merleau Ponty a fait trois pages de critique dans un Cours à la Sorbonne donné entre 1949 et 1952¹⁷⁵, l'homme devenu agriculteur l'activité est alors de son côté mais pourquoi passe t-il à l'idée de propriété ? Engels confond condition et cause, Merleau renvoie à Hegel : pourquoi l'homme cultivateur ne se contente t-il pas d'esclaves ordinaires ? Il faut penser une domination humaine non économique, Hegel encore. Ces trois pages peuvent sans doute être utiles à connaître pour des professeurs qui d'ailleurs les connaissent peut-être déjà.

Les 3 pages de Merleau-Ponty :

« *Exposé de la conception d'Engels dans L'Origine de la famille de la propriété privée et de l'État.*

Engels esquisse la constitution de la structure familiale actuelle de façon assez conjecturale. Il suppose qu'elle fut précédée d'une époque, correspondant à l'âge de pierre, où la terre était indivise entre les membres du clan, les rares instruments de labour, bâches et houx, pouvant être maniés par la femme comme par l'homme. Selon Engels, les deux participaient également à la production, l'homme s'adonnant à la chasse et à la pêche, la femme s'occupant de la culture des champs.

A cette époque, la femme n'aurait nullement été subordonnée à l'homme, ni cantonnée dans le travail de la maison. C'est l'invention de la charrue qui aurait mis fin à cette égalité : ne pouvant plus être assumée par la femme, la culture de la terre devint le privilège de l'homme ; en même temps, naît le désir de s'approprier des parcelles de terrain ; et comme la main d'œuvre manquait, on eut recours à la main d'œuvre servile (prisonniers, esclaves) : c'est la naissance de la propriété privée. Engels appelle l'apparition de la charrue « la défaite historique de la femme ». Il conclut qu'un nouveau progrès social, entravé par la propriété privée et la structure actuelle de la société et de la famille, ne pourrait avoir lieu qu'avec la rentrée de la femme dans la vie productive ; l'apparition de nouveaux procédés industriels rend possible cette réintégration de la femme dans la vie collective.

Tous les conflits mondiaux, les traumatismes enfantins proviendraient de la situation de la femme ; la structure familiale actuelle, basée sur une foncière inégalité, est appelée à disparaître, et avec elle, tout ce qu'il avait de néfaste dans l'éducation des enfants.

Examen de cette conception : il y a une certaine discontinuité dans l'analyse d'Engels ; il procède par « bonds » successifs :

La naissance de la propriété privée avec l'apparition de la charrue, Engels l'explique par « l'envie » des gens d'avoir des terres à eux, mais il n'explique pas pourquoi ils se mettent à souhaiter, à former l'idée de propriété : cette idée qui nous est naturelle devait leur être étrangère, puisqu'ils sont censés l'avoir ignorée jusqu'alors. Dans l'analyse d'Engels, ce point reste mystérieux. Pour l'éclaircir il faudrait se référer à la thèse de Hegel (*Principes de la philosophie du droit*) concernant l'origine de l'idée de propriété qu'il rattache à la conscience d'une propriété fondamentale, celle du corps humain, de *notre corps*. Ce corps nous est précieux en tant que moyen de nous affirmer, il est une figure concrète de notre force. La propriété privée n'en est que l'expansion ; si l'homme se sent solidaire de son corps, l'idée de propriété se conçoit très bien. Comment l'homme a-t-il cessé de se sentir indivis, partie intégrante du clan, pour affirmer son existence propre ? Il s'agit là d'une création ultime de l'être humain, le mouvement de l'homme se disjoignant de l'anonymat de la collectivité et affirmant son individualité avec tous les prolongements de son corps.

L'invention technique, loin de créer cette affirmation de soi, la présuppose ; c'est parce qu'il devient conscient de soi que l'homme cherche de nouveaux moyens de puissance. Le progrès consiste en ce que *par la suite* les conquêtes nouvelles deviennent une stabilisation de la conduite et

174 *Ibid.*, p. 170.

175 *Merleau-Ponty à la Sorbonne, Résumé de cours 1949-1952*, éditions Cynara, 1988, p. 98-101, les italiques sont de l'auteur.

induisent chez les successeurs une attitude qui fut à l'origine de l'invention. En somme, chez le créateur, l'invention est conséquence de son affirmation de soi ; chez les successeurs, elle en devient la condition. Mais sans intention de s'affirmer, pas de création nouvelle.

En résumé, l'analyse d'Engels ne distingue pas conditions et cause. Il est évident que l'outillage est une condition de puissance, mais dire qu'il en est la cause n'a pas de sens. La technique est la stabilisation d'une certaine attitude ; pour les générations suivantes, elle devient le *motif* de certaines façons de penser.

Le second hiatus dans l'affirmation d'Engels réside dans cette affirmation : la propriété privée a asservi la femme.

Pour Engels le processus est simple : l'homme, en train de créer des esclaves pour accroître sa productivité, se crée une esclave supplémentaire, permanente, pour sa maison. Mais pourquoi dans ce cas, ne se serait-il pas contenté d'une esclave ordinaire ? Engels n'explique pas l'avènement ni de cette esclave d'une espèce particulière, ni de cette relation spéciale entre mari et femme.

Hegel, en analysant ce phénomène, montre comment il découle naturellement d'une nouvelle attitude de l'homme. Il s'agit pour lui de l'intérêt qu'il y a à dominer un être humain, qui n'est pas précisément esclave. Le demi-esclavage de la femme prenant une signification non seulement économique, mais humaine : dans son projet d'affirmation totale, agressive, l'homme se crée un témoin permanent de sa supériorité. Nous comprenons que l'invention d'un nouvel outillage et l'asservissement de la femme découlent d'une même attitude affirmative-agressive de l'homme, sans qu'il soit nécessaire de réduire une de ces conséquences à l'autre : la structure de la famille n'est pas réductible à la structure économique, les deux sont dues à la même intention de l'homme. Il n'y a donc pas de « superstructure » dans le sens où l'entend Engels ; superstructure et infrastructure s'étaient l'une l'autre.

Pour Engels, dans la société actuelle, la propriété privée n'a plus le sens qu'elle avait à l'origine : il s'est inversé ; d'instrument de progrès, de conquête, elle devient l'obstacle paralysant les progrès nouveaux. Comment se fait-il alors qu'elle soutienne toujours les mêmes tendances ? Or les mêmes structures familiales subsistent toujours, prouvant que les « superstructures » ont bien une force en soi, qu'elles expriment une attitude humaine, non seulement une conséquence économique et qu'il en était ainsi dès le début.

Conclusion : ce qu'il y a de précieux dans les conceptions d'Engels, c'est de considérer les phénomènes économiques comme ayant une signification humaine. Mais il serait faux de penser que l'infrastructure économique constitue la causalité unique. Ainsi, la famille n'est pas seulement un produit de l'économie d'une société, mais exprime une relation humaine.

Il en est donc du matérialisme historique comme de la psychanalyse : dans tout phénomène humain, il est impossible d'abstraire sa signification économique, mais il est également impossible de lui subordonner toutes les autres significations. Il y a un rapport de détermination réciproque, dont un matérialisme historique « large » (comme une psychanalyse « large ») tient parfaitement compte. »

Revenons à Engels : « la monogamie, étant née de causes économiques, disparaîtra t-elle si ces causes disparaissent ? On pourrait répondre, non sans raison : elle disparaîtra si peu que c'est bien plutôt à dater de ce moment qu'elle sera pleinement réalisée ». Il commente un peu plus loin : « l'amour sexuel tel que nous l'entendons se distingue essentiellement du simple désir sexuel, de l'*Eros* des Anciens. D'une part, il suppose chez l'être aimé un amour réciproque ; sous ce rapport, la femme y est l'égale de l'homme, tandis que dans l'*Eros* antique, on ne lui demandait pas toujours son avis. D'autre part, l'amour sexuel a un degré d'intensité et de durée qui fait apparaître aux deux parties la non-possession et la séparation comme le plus grand des malheurs... Une nouvelle norme morale est appliquée au jugement du commerce sexuel ; on ne demande pas seulement : était-il conjugal ou extra-conjugal ? Mais aussi : reposait-il sur l'amour, et l'amour partagé ? ¹⁷⁶. »

Engels a donc suivi Fourier dans sa critique du mariage bourgeois, dans la mise au jour de

l'élément négatif, mais lorsqu'il s'agit de passer à la négation du négatif, donc à une affirmation nouvelle, il ne suit plus Fourier, Merleau-Ponty dans son Cours n'avait pas été sans le voir, mais le vieil Hegel qu'il ne renverse pas vraiment mais dont il inverse certaines propositions. *L'Origine* n'est pas sans renvoyer à Rousseau, mais si *de la famille, de la propriété privée et de l'Etat* renvoie toujours à Rousseau, cette partie du titre renvoie aussi à Hegel, ils sont les thèmes des *Principes de la philosophie du droit* qui hantent le livre de Engels.

Le passage qui « hante » est celui qui constitue la section sur la famille tandis que le passage qui ouvre le livre de Hegel, celui sur la propriété est, comme Merleau-Ponty l'a fort bien marqué, absent. Marx avait pourtant dans *l'Introduction de 1857* souligné son importance, donnant raison à Hegel de commencer la réflexion sur le droit par celle sur la propriété.

Cette section sur la propriété comprend les § 41 à 71. Elle montre les commencements de la formation d'une volonté qui, immédiate, ne va guère loin, elle s'attache à ce qu'elle trouve. Le droit fait de permissions et d'interdits, d'obligations, va construire la volonté qui n'est pas, selon Hegel, une faculté innée. Son début est la possession (*Besitz*), distincte de la propriété (*Eigentum*), la possession est simple détention, celle d'une chose (*Sache*), un objet élémentaire, ce qui caractérise cette « chose », ce qui fait qu'une chose est une « chose », c'est justement sa capacité à être immédiatement « prise ». L'enfant « prend » tout ce qu'il trouve, et il y a bien, dans la pensée de Hegel, une corrélation sans doute problématique entre le développement de l'enfant et le développement du droit, pour lui d'ailleurs on ne peut isoler l'un de l'autre. La volonté immédiate, première, est portée sur l'extérieur, la réflexion intérieure n'est pas encore là. La « chose » est l'objet qui obsède, qu'il faut avoir pour en quelque sorte lui montrer son infériorité. Quel est le meilleur usage d'un jouet pour l'enfant : le casser¹⁷⁷ ! dit Hegel. La volonté est toujours l'affirmation d'une singularité contre l'extériorité. La possession, nécessaire à la vie, mais simple détention, ne va pas assez loin. Je tiens à mon habit, mais il ne me « tient » pas, il n'est pas ma vie, il peut être, à un moment, pour moi une « chose », mais une autre « chose » va vite la remplacer, le propre de la « chose », outre *d'être-là* pour être possédée, elle peut d'ailleurs, parfois, si j'en reste là par fixation, m'envoûter, est d'être interchangeable avec d'autres, presque tout est « chose ». La maison que je loue, elle ne m'est peut-être pas tout à fait indifférente, mais « ce n'est pas la mienne ». J'y « tiens » mais ce n'est pas pareil que si j'en étais « propriétaire », elle garde pour moi une certaine extériorité, elle est « à moi » si l'on veut, pour un temps, mais elle n'est pas « moi », . Il y a dans Hegel une modification psychique entre le locataire et le propriétaire, elle ne se voit jamais mieux que pour la « terre ». Des romans ont montré ce lien où l'âme et la terre ne se distinguent plus : âme d'une famille le plus souvent. *Autant en emporte le vent* est un roman hégélien.

Le moment où la possession passe, devient propriété, est celui, Merleau-Ponty ne l'a pas manqué, du corps, de mon corps. Au début il me prend, à la fin, à la mort, aussi. Hegel écrit : « dans la mesure où il est un être-là immédiat, le corps n'est pas approprié à l'esprit ; pour être un organe docile et un moyen animé de celui-ci, il lui faut d'abord être pris en possession par lui (*in Besitz genommen werden*). – mais, pour d'autres, je suis essentiellement un être libre dans mon corps, tel que je le possède immédiatement¹⁷⁸ ». Mon corps me prend, me possède, comme les « choses » au début, mais je vais surmonter cela, le dépasser, par les autres : par leurs regards, leurs paroles, ils vont, en quelque sorte me mettre dans mon corps. Le § 57 va dire « il prend possession (*nimmt er sich in Besitz*) de soi et devient la propriété de lui-même (*wird das Eigentum seiner selbst*) en regard d'autres¹⁷⁹ ». De possesseur d'abord possédé je suis devenu le propriétaire de mon corps. C'est le deuxième moment de la volonté, « je », il est apparu là mais guère conscient de lui-même, me dirige, je bouge comme « je veux ». Mon corps est « à moi », mais ce n'est là qu'un moment de la volonté, en rester là est pour Hegel « infantile », doit venir un moment où je devrai me rendre compte que mon corps n'est pas « à moi » mais « est moi ». « Seul un entendement sophistique, dépourvu d'idée, peut faire la distinction d'après laquelle la chose en soi, l'âme, n'est pas touchée ou

177 *Encyclopédie*, T.3, *Philosophie de l'esprit*, additif au § 396, p. 434 : « ce que les enfants peuvent faire de mieux avec leurs jouets, c'est de les casser. »

178 *Principes de la philosophie du droit* § 48, p. 137.

179 *Ibid.*, p. 143.

attaquée quand le corps est maltraité et l'existence de la personne soumise à la violence d'autrui¹⁸⁰ ». Le corps n'est pas une « chose ». Aristotélicien, Hegel ne sépare pas, sinon pour le raisonnement ou l'exposition du raisonnement, l'âme du corps. Le corps n'est une propriété qu'un court moment dialectique, mais ce court moment dialectique peut être une durée historique longue !

Le destin du corps est donc distinct du destin des rapports aux « choses ». Celles-ci me possèdent, sans arrêt, d'une « chose » à l'autre, l'enfant n'en finit pas. Mais il « veut » les manger, les détruire. Comme il a été dit les « choses » tout est « chose », tout commence à l'infini de la possession. En tant qu'une « chose » est « chose » elle peut, elle doit être possédée. Comme l'enfant, le premier possesseur voit dans les objets, les paysages, chaque fois une « chose ». Possesseur il est possédé, il veut grandir, s'agrandir, sans limite. La limite est l'autre, moment du droit abstrait. Un autre va dire comme moi « c'est à moi ». Il va falloir que je me limite, mais la seule limite, la première limite, est la force. Je vais tout casser si l'on ne me retient pas, tuer ; le western américain est lui aussi hégélien.

Ce qui va me faire dépasser la limite, me mettre au-dessus de l'illimité, ce n'est pas la force, celle-ci est illimitée, elle cherche toujours une force plus grande, une bombe plus forte. Ce qui va défaire la force de la force, c'est la vente. Vendre une terre, une maison qui est « à moi », « ma chose », « m'arrache le cœur », mais le fait de la vendre me met au-dessus de la « chose ». Dans le contrat de vente se réalise ce qui avait commencé dans les premiers sacrifices des billes, s'opère une élévation du moi. Il est devenu « je suis au-dessus de ça ». Je vends donc je suis, le cogito est d'un propriétaire. Possédé par ma propriété je ne me retrouve et n'est un – vrai- propriétaire qu'en me séparant de la « chose ». Je diffère d'elle, le cogito est pourrait-on dire de manière trop moderne, mais hégéliennement parlant – une différance. L'extérieur est passé à l'intérieur : le « moi » est devenu premier par rapport à la « chose ».

Il est curieux que Engels, comme a pu le dire Merleau-Ponty, ne s'intéresse pas à ce passage. Il paraît cependant parfois souterrain à son travail lorsqu'il semble suivre Morgan, sous-entendant que la propriété privée a été nécessaire au développement de la civilisation. Ainsi, ce passage, lorsqu'il écrit : « la civilisation a accompli des choses dont l'ancienne société gentile n'était pas capable le moins du monde. Mais elle les a accomplies en mettant en branle les instincts et les passions les plus ignobles de l'homme, et en les développant au détriment de toutes les autres aptitudes. La basse cupidité fut l'âme de la civilisation, de son premier jour à nos jours, la richesse, encore la richesse et toujours la richesse, non pas la richesse de la société, mais celle de ce piètre individu isolé, son unique but déterminant. Si elle a connu, d'aventure, le développement croissant de la science et, en des périodes répétées, la plus splendide floraison de l'art, c'est uniquement parce que, sans eux, la pleine conquête des richesses de notre temps n'eût pas été possible¹⁸¹ » Ce passage paraît avoir source dans une période antérieure au XIX^{ème} siècle, antérieure¹⁸² au moins à Hegel, les passions y apparaissent pour une part, mais pour une part seulement, appartenant à une nature de l'homme, mais y pointe le mouvement du négatif qui opère la construction souterraine de ce qui apparaît comme passion, et où le négatif cherche toujours son contraire. Marx de son côté dira que « la maison privée, la culture parcellaire de la terre arable et l'appropriation privée des fruits admettent un développement de l'individualité incompatible avec les conditions des communautés plus primitives¹⁸³ », passage qui n'a de sens qu'à l'intérieur d'un hégélianisme car il est impliqué par le fait que les passions peuvent se modifier au fur et à mesure de la venue de formes supérieures de civilisation pour aller vers le communisme qui n'était pas possible à un niveau dialectique inférieur du droit. L'enfant aura toujours besoin de casser ses jouets, de refuser de les partager, mais ne sera pas obligé de passer par toute la sphère de la propriété privée pour être sujet de droit. Au fur et à mesure de la dialectique ascendante, les étapes s'abrègent, s'abrègent à partir de l'habitude et de l'éducation, d'autres activités que celles générées par la propriété privée peuvent enchaîner l'individu avec lui-même.

180 § 48, p. 137.

181 *Origine de la famille*, p. 185.

182 *Lettre de Marx à Vera Zassoulitch du 8 mars 1881*, dans *L'Origine de la famille* p. 332.

183 Cité dans *L'Origine de la famille*, p. 332.

Le passage de Hegel qui retient Engels dans Hegel est celui de la famille dans la troisième partie des *Principes de la philosophie du droit*, celui sur l'éthicité (§ 158-181), il comprend lui-même trois parties : le mariage (§ 161 – 169), la richesse de la famille (§ 170-172), l'éducation des enfants et la dissolution de la famille (§ 173 -180). Là où Hegel, et les titres des sections suffisent à l'indiquer, va du mariage vers la propriété, Engels veut montrer que le réel ne suit pas le concept : il va de la propriété vers le mariage, puisque suivant sa critique déjà vue : le mariage n'est que le renfort de la propriété. Celle-ci devance d'ailleurs aussi l'enfant puisqu'il est fait pour elle. Engels inverse Hegel mais garde volontairement ou non...le concept ! : comme pour Hegel le vrai mariage, le mariage vrai, ne passe pas par la propriété ou à tout le moins elle lui est subordonnée. Le mariage monogamique va enfin se « réaliser », le concept se faire réalité, rien de plus hégélien !

Hegel n'est pas loin d'assimiler l'amour au mariage. Il ne le fait pas tout à fait, moins que Proudhon qui dans cette assimilation, influencé par lui ira plus loin que lui. La dixième étude composant *De la Justice dans la révolution et dans l'Eglise* se nomme « amour et mariage » : « sans chasteté, sans sacrifice, sans constance, point d'amour entre l'homme et la femme. L'Hyménéé, ce gardien de la vie, n'est plus qu'un dieu pénible, le frère chagrin et détesté de l'Amour¹⁸⁴ » Sans le mariage s'ouvre l'illimité « le cœur de plus en plus vide, demande à la fantaisie ce que la nature lui refuse¹⁸⁵ ». La passion ne « tient » pas, elle disparaît, le désir encore plus et, leçon de Platon dans le *Gorgias* et le *Philèbe*, ne cherche qu'à reculer les limites de son excitation. Platon qui aux yeux de Proudhon se méprend finalement lui aussi sur la limite l'annulant à son tour dans la quête d'un absolu de pensée : l'amour parfait. : « O vous tous, jeunes hommes et jeunes filles, qui rêvez d'un amour parfait, sachez-le bien, votre platonisme est le droit chemin qui conduit à Sodome », au communisme aussi « confusion des sexes¹⁸⁶ ». Proudhon a son idée : là où la limite est fixée et inaccessible, elle rejoint l'illimité : il ne reste que l'excitation ! Ce que Hegel a appelé « la mauvaise infinité » triomphe : « à quoi bon ? », « ceci et encore ceci, aussi cela », « et pourquoi pas cela ? » ! Il faut une limite qui soit dans le temps, on pourrait dire qui soit temps, il n'avait pas si mal compris Hegel.

Pour Hegel l'amour n'est pas le mariage mais il n'est pas sans lui : l'amour est sujet devenant substance, contingence devenant nécessité. Il admet au commencement « l'inclination particulière (*die besondere Neigung*) (§ 162) », mais se méfie de la passion : « dans les drames modernes et dans d'autres représentations artistiques où l'amour des sexes constitue l'intérêt fondamental, l'élément de froidure pénétrante (*durchdringender Frostigkeit*) qui s'y rencontre est porté à l'embrasement de la passion représentée (*die Hitze der dargestellten Leidenschaft*) par la totale contingence qui y est liée, à savoir par le fait que l'intérêt entier est représenté comme ne reposant que sur ceux-ci, ce qui peut bien être d'une importance infinie pour ceux-ci mais ne l'est pas *en soi*¹⁸⁷ ». Le roman moderne tend à la prose sans monde et le monde n'est pas la prose : l'histoire d'untel ne me dit que peu de chose, ses rencontres ne sont pas les miennes et il ne faut pas faire de la rencontre un romantisme, elle n'est pas un destin, un « nous étions faits l'un pour l'autre ». Un heureux hasard oui, mais encore faut-il transformer la rencontre : l'instant en durée, et ce n'est pas vraiment l'instant qui vaut, mais la durée. L'amour est temps, l'espace surmonté. L'additif du § 168 va tout dire, c'est lui que Engels a probablement sous les yeux : « l'amour désigne la conscience de l'unité que je forme avec quelqu'un d'autre, de telle sorte que je ne sois pas isolé pour moi, mais qu'il me soit possible d'acquérir la conscience de moi que par la suppression de mon être pour soi et par la connaissance de moi-même comme d'une unité que je forme avec l'autre et que l'autre forme avec moi...Dans l'amour, le premier moment consiste en ceci que je ne veux pas être une personne autonome indépendante et que, si je l'étais, je me sentirais incomplet et imparfait. Le second moment consiste en ceci que je me conquiers dans une autre personne, que je vaux en elle. C'est pourquoi l'amour est la contradiction la plus prodigieuse que l'entendement ne parvient pas à résoudre. Il n'y a

184 Édition du Corpus, T.4, p. 1831.

185 *Ibid.* ,

186 *Ibid.* , p. 1833 et 1835.

187 *Principes de la philosophie du droit*, § 162, p. 242.

rien de plus difficile à saisir que cette ponctualité de la conscience de soi, qui est niée et que je dois cependant tenir pour affirmative. L'amour est ce qui produit cette contradiction et qui, en même temps, en donne la solution. En tant que solution de cette contradiction, il est l'unité éthique¹⁸⁸ ». L'amour est la dialectique elle-même. Je suis un être fini, une subjectivité sans sécurité ni de pensée ni d'être. La solitude est trop dure. Kierkegaard, Schopenhauer et Nietzsche, réagiront contre cette idée. Le vide, selon Hegel amène la quête de la substance, du substantiel, de ce qui nourrit, de ce qui soutient, de ce qui porte et supporte, je le trouverai dans la chaleur du foyer, dans la maison le chez-soi qui ne peut être « chez soi » qu'à être un « chez-nous », « être famille », trouver la confiance, être en confiance, sans méfiance, pouvoir croire en moi parce que je crois en quelqu'un d'autre qui croit en moi. L'amour est ce qui transforme l'instant en durée, par là un *glauben* qui est un *wissen*, une foi qui est savoir.

Hegel veut garder la pensée de l'amour chrétien, mais il la transforme en la dialectisant. L'amour est bien l'accueil de l'autre en ce qu'il est, comme il est. Le « prendre comme il est », mais ce qu'il est est un devenir. Ce qui est complexe dans la relation dialectique du mariage et par conséquent de l'amour éthique qu'il supporte, l'amour éthique étant le seul véritable amour, c'est le détail de la vie dialectique du couple. Les deux protagonistes cherchent donc à s'affirmer chacun dans l'autre, mais cette affirmation se double de négation, l'un et l'autre affirme l'autre mais aussi le nie. De ces deux négations doit sortir une affirmation, négation de la négation. Il ne faut pas oublier, en un premier temps, que le mariage-amour est la relève dialectique de la nature dans la culture : l'amour sexuel, naturel entre les deux sexes qui naturellement se conjuguent, se complètent physiquement, est installé dans la conscience de soi, « l'unité des sexes naturels » est « métamorphosée en une unité spirituelle¹⁸⁹ ». D'une unité l'autre, il y a au départ une identité sexuée, mais elle ne se différencie pas de la même façon, la différence est portée par le corps, la relève sexuelle n'annule pas tout le sexuel dans le passage à l'esprit. L'esprit est sexuel, tout au moins du sexuel il garde quelque chose. Les deux gardent leur corps mais le corps de l'homme est plus fort, empoigne l'extériorité de l'outil, l'on voit d'ailleurs en passant combien s'il faut dire que si l'œuvre de Freud ne valait rien, celle alors de Hegel non plus ! La « chose » à l'homme est son affaire, son intérieur encore tout corporel vise les objets, la femme est différente, elle ne se différencie d'elle-même en son corps qu'en se défiant de l'extérieur : moins forte, moins assurée, comme s'il y avait en regard de l'homme renversement, comme si la « chose » risquait de la posséder plutôt que l'inverse : « celui-là est, en rapport avec l'extérieur, le facteur puissant et actif, celui-ci est le facteur passif et subjectif¹⁹⁰ », l'homme est virilité « travail et combat avec le monde extérieur », la femme déjà intériorité mais pas encore véritable intériorité, elle est dit Hegel « piété¹⁹¹ ». Au fond, elle prie, elle s'agenouille, c'est l'attitude du corps qui est intérieur, l'intérieur est à l'extérieur, dans le corps, dans l'attitude. Elle conserve. Elle garde le manger, elle garde les souvenirs, nettoie les tombes, arrose les plantes, la plante est sa « chose », il faut la conserver, « La différence qu'il y a entre l'homme et la femme est celle qu'il y a entre l'animal et la plante¹⁹² ».

Se différenciant différemment au sein de leur identité toujours là, l'un devient le négatif de l'autre dans une opposition. Les trois premières catégories de la logique de l'essence sont : l'identité, la différence, l'opposition. La rencontre (amoureuse) débouche sur la rencontre (le conflit), l'amour premier sur le combat. L'homme, le terme désigne ici le sexe mâle, s'est différencié dans l'élément de l'identité, il devient comme son corps : ferme. La femme, passive, jamais ferme, c'est-à-dire jamais fermée, Sartre excellent commentateur de Hegel dira « la femme est trouée¹⁹³ », sera dans le

188 *Ibid.* , additif au § 158, dans la traduction Derathé p. 199.

189 § 161, p. 241.

190 § 166, p. 245.

191 *Ibid.* , p. 246.

192 Addition au § 166, Derathé p. 205.

193 Il faudrait citer ici toute la page 660 de *l'Être et le néant*, édition Gallimard/Tel, ; « l'obscénité du sexe féminin est celle de toute chose *béante* ; c'est un *appel d'être*, comme d'ailleurs tous les trous ; en soi la femme appelle une chaire étrangère qui doive la transformer en plénitude d'être par pénétration et dilution. Et inversement la femme sent sa condition comme un appel, précisément parce qu'elle est « trouée ». » Cette page est très certainement l'une des sources majeures de l'œuvre du psychanalyste Lacan, Simone de Beauvoir ne mentionne pas cette page dans *Le Deuxième sexe*.

« mauvais infini », dans l'infini illimité, Hegel l'appelle parfois le « aussi », « aussi ceci, aussi cela, et encore cela ». La négation pour l'homme est dans l'élément de l'identité, pour la femme dans l'élément de la différence. Ils arrivent à une identité de l'identité et de la différence où ils s'opposent. opposition plus ou moins grande suivant les contextes, les époques. Des modernes plaisanteries, comme celle assez célèbre de Jules Renard, manifestent la chose : « l'homme est un roseau pensant et la femme un roseau dépensant ». L'opposition est celle de la fermeté contre l'instabilité, de la limite contre l'illimité, la femme, cette limite, ne se la donnera pas elle-même, seul l'extérieur à elle la lui donnera : le mari, aussi l'enfant. L'homme sort seul de l'opposition se posant les limites à lui-même et les posant à l'épouse, celle-ci a besoin d'aide pour trouver cette limite ; la limite pour l'homme est négation intérieure, par réflexion, logique de l'essence, pour la femme la négation est extérieure, vient d'un autre qui « borne », logique de l'être.

Hegel mentionne au § 167 que « le mariage est par essence monogamie ». Le mariage ne supporte pas le tiers puisqu'il est deux en un, un troisième introduira nécessairement le soupçon, la préférence, la méfiance, la rivalité, le tiers défait la substance, de cette dernière il est la défaite, la fin de la confiance qui n'est pas on l'a vu sans limite, elle vient de la limite.

Porteur de cette dernière l'homme sera le « chef¹⁹⁴ », le chef de famille. Pas d'illusion, la famille pour tenir a besoin de l'extériorité, l'intériorité seule ne suffit pas, elle s'enfuit, elle a besoin de la « chose ». Il lui faut un patrimoine : « en tant que personne, la famille a sa réalité extérieure dans une propriété en laquelle elle n'a l'être-là de sa personnalité substantielle qu'en tant que réalisé dans une richesse¹⁹⁵ ». Pour avoir une substance, devenir un vrai sujet, un sujet réel, pour tenir dans la durée, il faut un sol, un fond qui nous porte qui nous supporte et que nous supportons – la catégorie du fond (*Grund*) est celle qui suit celle d'opposition dans la logique de l'essence. Il faut dans le langage hégélien que le fond vienne à l'être-là, soit visible devant nous, l'espace, dans la durée, le temps. Il faut que la famille soit bourgeoise, acquiert des biens, les entretienne, qu'ils soient une chaîne : « on ne peut quitter la maison longtemps, on est enchaîné, lié à la propriété, à son maintien en vie qui devient « notre vie », « ça pèse », cela use, nous nie, mais « ça nous tient », ambiguïté dialectique du « ça nous tient » : contrainte et aide. Nietzsche et Deleuze ont bien indiqué que l'opposition à Hegel est le nomade.

Tout va bien, c'est-à-dire tout va, les enfants arrivent. La propriété de la famille est négation de la négation dans l'élément de la négation, les enfants sont négation de la négation dans l'élément de l'affirmation, la propriété est un intérieur qui reste extérieur : c'est moi mais pas tout à fait moi, les enfants c'est vraiment moi, ils sont la substance visible du couple, son être, son essence passés à l'être-là, devenus visibles, ils sont mon passage dans l'autre : la relation spéculative elle-même, comme le miroir ils me dédoublent. Ils sont ma mort mais aussi ma survie. Ils m'enlèvent à la question « à quoi bon ? », ils donnent le sens, à la fois orientation dans le temps, futur, et ce qui vaut, « la famille il n'y a que cela de vrai ! ». Acquérir a un sens : « c'est pour eux » qu'il faut le faire, ils m'indiquent par leur existence plus qu'eux-mêmes, une immortalité, au-delà l'éternité de la vie se répétant, selon Hegel : Dieu !

Lorsqu'il écrit qu'avec la révolution économique, avec la disparition du mode de production capitaliste la monogamie loin de disparaître sera « pleinement réalisée », que celle-ci est le lieu d'un « grand progrès moral » qui tient en « l'amour individuel entre les deux sexes, auparavant inconnu dans le monde¹⁹⁶ », c'est Hegel que Engels suit, aussi lorsqu'il pose que « le mariage fondé sur l'amour est seul moral, seul aussi l'est le mariage où l'amour persiste », aussi lorsqu'il admet « les violentes contradictions morales de la monogamie¹⁹⁷ ». Comme toujours pour Hegel le négatif « travaille » l'affirmation, l'amour est ce qui tient ce négatif en laisse, qui passe le dépassant. Engels déplace le contenu dialectique gardant la forme – ce qui n'est peut-être pas si aisément tenable ? La propriété fonde souvent le mariage et non pas l'inverse, ici l'analyse de la situation empirique est

Une allusion probable cependant dans le T.2, p. 149.

194 *Principes de la philosophie du droit* § 171.

195 § 169.

196 *Origine de la famille* p. 83 et 77.

197 *Ibid.*, p. 90 et 77.

vue comme plutôt venant renforcer la valeur du concept tout en rappelant qu'il ne peut oublier les situations matérielles, Hegel tirant l'empirique vers le concept comme si le premier semblait venir du second.

Deuxième déconstruction : Hegel dans le concept force le religieux : deux, suivant Engels, ne devient pas un, « dans toutes les sortes de mariage, les êtres humains restent ce qu'ils étaient avant de se marier¹⁹⁸ ». Ils ne restent pas singuliers peut-être, mais ne deviennent pas « un » alors qu'ils sont « deux ». Ici est permis l'accès de l'épouse à la société civile et à l'État. Transformation de la femme en homme mais ne peut-il pas être demandé à Hegel si ce passage n'est pas nécessaire dialectiquement, on pourrait dire « hégéliennement » : on sait que selon Hegel le travail est la raison pratique elle-même, c'est par lui qu'elle est justement « pratique ». Les discours antiracistes ne servent pas à grand chose parce qu'ils sont sans pratique, ils sont pour Hegel comme les impératifs de Kant sans contenu parce que susceptibles de tout contenu, alors que « c'est au pied du mur que l'on voit le maçon ». Le travail il faut y aller, être-là, tenir, être compétent, savoir faire, réfléchir, s'opposer, coopérer, cela ne donnera pas l'amour mais la reconnaissance, celle d'être reconnu à sa place : « il ou elle fait le travail », « respect ! ». Travailler c'est faire comme il doit être fait, « faire ce qu'il y a à faire », bien le faire dans les bons gestes non innovants mais justes, être quelqu'un sur qui on peut compter. Alors « l'homme vaut parce qu'il est homme, non parce qu'il est juif, catholique, protestant, allemand, italien, etc¹⁹⁹ ». « Homme » n'est pas une détermination biologique mais ce qui accède à l'universel, ce qui n'est possible, au moins en un premier temps que par le travail social, pour Hegel décisif sur le plan moral. Il faut faire pour pouvoir agir, l'action qui est du domaine moral à proprement parler car elle relève de l'intention a besoin d'avoir été apprise à l'école du travail dont l'école en tant que telle est une préparation : le travail est ou devrait être le monde de la responsabilité : je ne dois pas me tromper en construisant mon mur, il ne doit pas tomber sur d'autres risquant de les tuer, alors que le devoir de mathématique de l'élève ne tuera personne même si la démarche et le résultat sont faux. Donc, selon Engels la femme, si l'on peut dire, peut être « homme ». Il y aura deux « chefs », c'est-à-dire du moins dans le concept pas de chef. Travaillant, participante du social, la femme passe à la limite intérieure, elle peut alors apprendre à, cette limite, se la donner elle-même, à ne plus devoir la recevoir de l'extérieur.

Comme Hegel qu'il ne fait que suivre ici encore, Engels admet le divorce. Il recopie presque, répète en faisant évoluer, le § 176 de la philosophie du droit et son additif, Hegel écrit « le mariage doit être indissoluble » mais si « la désunion est totale » l'État et la religion doivent « permettre le divorce²⁰⁰ ». Engels reprend le propos encore une fois de manière déconstructive, troisième déconstruction : « la prépondérance de l'homme dans le mariage est une simple conséquence de sa prépondérance économique et disparaîtra d'elle-même avec celle-ci. L'indissolubilité du mariage est en partie la conséquence de la situation économique dans laquelle s'institue la monogamie... Cette indissolubilité est d'ores et déjà entamée de mille parts. Si le mariage fondé sur l'amour est seul moral, seul l'est aussi le mariage où l'amour persiste. Mais la durée de l'accès d'amour sexuel individuel est fort variable selon les individus, surtout chez les hommes (Engels pourrait être ici lui-même déconstruit), et l'épuisement total de l'inclination, ou son éviction par un nouvel amour passionnel, font du divorce un bienfait pour les deux parties comme pour la société. On épargnera seulement aux gens de patauger dans l'inutile boue d'un procès en divorce²⁰¹ . »

Quatrième déconstruction : elle suit Morgan. Mettre en question la fermeture du système sur lui-même : l'avenir ne peut être enfermé dans un système qui clôt sur lui-même dirait ce qui doit advenir dans l'avenir. L'avenir est à venir, il n'est pas déjà là, on ne le voit pas nécessairement venir. Il faut remarquer que Engels ne traite pas la question qui devrait être ici posée : celle du savoir absolu et de son statut, c'est lui qui permet de mettre – à la fois – une pensée dans son contexte, et en même temps de la décontextualiser en la confrontant à un absolu, mais alors l'absolu ferme l'avenir, celui-ci est déjà dit. Est-il possible d'admettre une forme de savoir absolu et de laisser

198 *Ibid.*, p. 79.

199 *Principes de la philosophie du droit*, § 209, p. 279.

200 *Principes de la philosophie du droit* p. 252, Derathé additif p. 210.

201 *Origine de la famille*, p. 90.

l'avenir ouvert ? Telle est la tentative, difficile, opérée par des philosophies contemporaines.

Pour l'heure Engels de déconstruire le négatif : « ce que nous pouvons conjecturer aujourd'hui de la manière dont s'ordonneront les rapports sexuels après l'imminent coup de balai à la production capitaliste est surtout de caractère négatif, et se borne principalement à ce qui disparaîtra », « l'imminent coup de balai » n'a pas été si « imminent » que cela, ou alors le balai faisait bien mal son office ! Engels déconstruit le positif en laissant l'avenir venir : « quels éléments nouveaux viendront s'y agréger ? Cela se décidera quand aura grandi une génération nouvelle : génération d'hommes qui, jamais de leur vie, n'auront été à même d'acheter par de l'argent ou par d'autres moyens l'abandon d'une femme ; génération de femmes qui jamais n'auront été à même de se donner à un homme pour quelque autre motif que l'amour véritable, ou de se refuser à celui qu'elles aiment par crainte des suites économiques de cet abandon. Quand ces gens-là existeront, du diable s'ils se soucieront de ce qu'on pense aujourd'hui qu'ils devraient faire ; ils se forgeront à eux-mêmes leur propre pratique et créeront l'opinion publique adéquate selon laquelle ils jugeront le comportement de chacun – un point c'est tout²⁰² ». Reprise de Morgan que Engels cite d'ailleurs : « si dans un avenir lointain, la famille monogamique ne devait pas être en mesure de remplir les exigences de la société, il est impossible de prédire de quelle nature sera la famille qui lui succédera ²⁰³ ». L'avenir ne peut être dit que comme promesse d'avenir, de la venue de l'Autre, au sens où Platon emploie ce mot dans *Le Sophiste*, un Autre qui n'est pas le même, accueilli sans préjugé, sans ressentiment dont la caractéristique est de toujours vouloir revenir en arrière, mais à la condition que l'Autre ne soit pas un non-être, autrement dit Platon encore, nul ne contredira tout à fait Platon : qu'il ne soit pas contraire au Bien !

La déconstruction engelsienne pourrait être rapprochée de celle opérée par un autre penseur, contemporain de Engels et dont on peut se risquer à dire qu'il ne l'aurait pas aimé, il s'agit de Kierkegaard. Il faut renvoyer ici au livre aussi important qu'oublié de Karl Löwith *De Hegel à Nietzsche* paru en 1941 à Zürich, traduit en français en 1969 et dont le chapitre III de la première partie se nomme : Marx et Kierkegaard brisent les médiations hégéliennes en options antagonistes.

Lowith n'ignore pas le très grande différence entre Kierkegaard, penseur religieux, et Marx, sa différence étant aussi grande sinon plus grande avec Engels, mais il note que « si loin que soient l'un de l'autre ces deux penseurs, ils sont proches parents par leur attaque commune contre la réalité contemporaine et leur point de départ hégélien²⁰⁴ », Lowith ajoute que penseurs « parallèles », ils « ne sont qu'une même antithèse à la pensée de Hegel²⁰⁵ ». Ils ont fait une « critique générale du concept hégélien de réalité²⁰⁶ », titre donné par Lowith au début de son chapitre. Qu'est-ce à dire ? Que pour les deux philosophes la philosophie hégélienne est vraie, mais que dès qu'on la reconduit vers la réalité alors elle devient fausse, alors toute la philosophie de Hegel bouge... Hegel en aristotélicien moderne ramène le concept dans la réalité, celui-ci est la forme de la matière. Cela veut dire que la vie se déploie suivant une logique que l'on peut conceptualiser. Remarque ici faite au passage : psychologies et sociologies sont les héritières de Hegel : par exemple, lorsqu'elles décrivent et expliquent l'adolescent et ses attitudes elles déploient toujours une logique qui rend « logique » l'attitude de l'adolescent même si justement cette attitude n'est pas logique, elles déploient une logique de l'illogique, en général pour ce qui est de l'adolescent, la célèbre (enfin pas tant que cela) dialectique de la belle âme : le monde n'est pas bien, je vais le réformer, ce qui selon Hegel me place orgueilleusement au-dessus du monde. On pourrait dire en allant vite mais en allant cependant au but que la matière adolescence a pour forme la belle âme. Hegel savait bien, il le dit, que la forme ne tient pas toujours bien en place dans la matière. Dans l'additif au § 24 de *l'Encyclopédie*, dans la partie science de la logique il écrit : « Dieu seul est l'accord véritable du concept et de la réalité (*Realität*) : mais toutes les choses finies ont en elles-mêmes une non-vérité, elles ont un concept et une existence (*Existenz*), mais qui est inadéquate (*unangemessen*) à leur

202 *Ibid.*, p. 90.

203 *Ibid.*, p. 91, le texte de Morgan cité par Engels est p. 566 de *La Société archaïque*.

204 *De Hegel à Nietzsche*, édit. Gallimard, p. 203.

205 *Ibid.*, p. 202.

206 *Ibid.*, p. 174, titre du chapitre.

concept²⁰⁷ ». Soit, mais ce que demandent Marx, Engels et Kierkegaard c'est si ce n'est pas la concept qui est inadéquat à l'existence. On n'est pas sans retrouver celui rencontré au début : Schelling. N'est-ce pas l'existence qui déborde presque toujours, ou si souvent, le concept ? Mais cela ne veut pas dire que le concept soit faux : il est - à la fois - vrai et réducteur, réducteur presque toujours mais pas nécessairement toujours ! A quoi il faut ajouter que le concept ne se limite pas bien, il est lui-même trop vaste dans son application possible, plus petit que la réalité néanmoins il vagabonde comme elle, il est un infini plus petit que l'infini de la réalité. Si l'amour est bien, pour Kierkegaard, le mariage, l'amour soutenu, tenu, durable, comme pour Engels, aussi Proudhon, si l'amour est bien ce qui relève le négatif, le maîtrise, alors est-ce que tous les couples ne se séparant pas ne rentrent pas dans la définition ? A la limite, et tout est dans cette expression, les deux conjoints du célèbre film *Le Chat*, de Granier-Defferre, qui ne communiquent plus depuis des années que par le biais de l'animal de compagnie, s'aiment ! Gare avec Hegel, il aurait probablement dit que oui et que c'est bien ce que le film raconte, à moins qu'il n'y ait une différence - kierkegaardienne - entre la formule du concept et la bonne formule du concept. Simone de Beauvoir n'a pas été sans voir le problème : « les avocats de l'amour conjugal plaident volontiers qu'il n'est pas un amour et que cela lui donne un caractère merveilleux. Car la bourgeoisie a inventé dans ces dernières années un style épique : la routine prend figure d'aventure, la fidélité, d'une folie sublime, l'ennui devient sagesse et les haines familiales sont la forme la plus profonde de l'amour. En vérité, que deux individus se détestent sans pouvoir cependant se passer l'un de l'autre n'est pas de toutes les relations humaines la plus vraie, la plus émouvante, c'en est la plus pitoyable²⁰⁸ ». De l'inconvénient de la dialectique à trop valoriser la contradiction !

Kierkegaard, l'air de rien, est redoutable, dans le livre qu'il faut regarder sur le mariage *Stades sur le chemin de la vie*, il écrit plusieurs textes attribués à des auteurs différents et qui prennent des points de vue différents. Dans l'un des textes *Divers propos sur le mariage en réponse à des objections* publié par un auteur ici désigné par le nom « un époux », cet auteur prend le parti de Hegel : « le mariage est l'expression la plus profonde, la plus sublime et la plus belle de l'amour. Celui-ci est un don de Dieu dont les amants se rendent dignes dans la résolution du mariage²⁰⁹ », mais comme Hegel l'a dit, il ne savait pas si bien dire suggère Kierkegaard, « il tient du miracle²¹⁰ », car il est, comme Hegel l'a aussi dit à la fois l'immédiat et la réflexion : l'inclination, la pensée qu'elle peut durer, la résolution qu'elle dure dans le temps²¹¹, miracle que cette résolution déjà qu'on ne sait dit Kierkegaard si les cors aux pieds dureront²¹² ! Il faut la foi, au moins une forme de foi, Hegel l'eut accordé plus que Kierkegaard ne le pense, mais foi de la pensée pour Hegel pour qui à l'époque moderne et comme langue française le laisse voir : « je crois que » est l'équivalent de « je pense que ». La foi pour le philosophe danois est mystique.

Dans un autre texte du même livre mais d'un autre auteur *In vino veritas, un ressouvenir rapporté par William Afham*, Kierkegaard complique Hegel en compliquant la figure de la femme, elle n'est pas, pas seulement, ce dépassement final du négatif, d'un négatif du sans limites, de l'opposition entêtée, dans la figure de la mère et de la mémoire pieuse comme Antigone, elle est bien plutôt presque toujours la complication : « la condition naturelle de la femme est si singulière, elle est faite d'éléments si complexes que nul prédicat ne peut l'exprimer, et qu'à les accumuler, on les voit se contredire d'une manière telle que seule une femme peut s'en accommoder, et, qui pis est s'y trouver heureuse²¹³ ». Il s'agit de piéger la dialectique de Hegel, de la « plastiquer », la femme est le « mauvais infini », mais tellement que le mauvais infini ne peut devenir un bon infini. Pour Hegel la « vraie » femme est l'épouse, la bonne épouse, la mère, et si la « vraie » femme était la contradiction elle-même ? L'essence de la femme serait de ne pas avoir d'essence ? Comme si

207 *Encyclopédie*, tome 1, *Science de la logique*, p. 479, *Gesammelte Werke*, Surkhamp Verlag, t. 8, p. 86.

208 *Le Deuxième sexe*, T.2, p. 274.

209 *Stades sur le chemin de la vie*, dans *Oeuvres complètes* de Kierkegaard, éditions de l'Orante t. 9, p. 137.

210 *Ibid.*, p. 136.

211 *Ibid.*, p. 144 et 145.

212 *Ibid.*, p. 120.

213 *Ibid.*, p. 53.

presque toujours, pas toujours, la contradiction s'enlisait en elle-même, sans fin !

Dans un troisième texte écrit par un troisième auteur : « *Coupable ?* » - « *non coupable* » une histoire de la souffrance, expérience psychologique par frater Taciturnus, Kierkegaard évoque la figure de celui qui ne peut pas se marier parce qu'il ne le doit pas, c'est la figure du penseur : « je comprends une vie au service de l'idée ; hors de là, il m'est impossible d'éprouver une sympathie profonde pour quelqu'un, heureux ou malheureux²¹⁴ », se marier ? « une pareille union me rendra malheureux, je me sens angoissé touchant mon existence la plus profonde. Si je pouvais, si je devais le supporter, fort bien, mais pour elle, quel sera encore son bonheur, pourquoi dois-je courir tous ces risques ? Dois-je tout mettre en jeu pour une chimère Si encore on pouvait me garantir son bonheur ; mais vivre dans l'illusion, est-ce là être heureux ?..Il est clair que l'on a ici les prémisses d'une condamnation à perpétuité²¹⁵. » L'on a envie d'illustrer ici la pensée de ce personnage kierkegaardien par une lettre très personnelle de... Marx, lettre à la fois hégélienne et en rupture avec Hegel : « à mon avis, le vrai amour se traduit dans la réserve, la modestie, et même la timidité de l'amant vis-à-vis de son idole, et pas du tout dans le laisser-aller de la passion et les démonstrations de familiarité précoce...Vous savez que j'ai sacrifié toute ma fortune dans les luttes révolutionnaires. Je ne le regrette pas. Au contraire. Si ma carrière était à recommencer, je ferais de même. Seulement, je ne me marierais pas. Autant qu'il est en mon pouvoir, je veux sauver ma fille des écueils sur lesquels s'est brisée la vie de sa mère²¹⁶. »

Sans doute la déconstruction de la dialectique n'est pas la même pour Kierkegaard que pour Engels, ce dernier la déplace surtout par l'extérieur à l'individu, par la remise en cause des conditions objectives que les individus trouvent devant eux, alors que le philosophe danois s'installe dans l'intériorité subjective finie qui fait que la vie réelle n'est jamais tout à fait le concept, tout se jouant à « presque-rien », mais un « presque-rien » qui est la vie qui est celle de chaque individu. Mais dans *L'Idéologie allemande*, livre qui est de Marx mais qui n'est pas que de Marx il est dit à plusieurs reprises : « les individus sont toujours partis d'eux-mêmes, partent toujours d'eux-mêmes²¹⁷ », comment maintenir ce point si on admet – aussi – une dialectique ? La dialectique fait que l'individu ne « part » pas de lui-même, il « part » de l'être, du passé, des autres. Comment Marx pensait-il concilier cela avec une dialectique « remise sur ses pieds²¹⁸ » suivant l'expression qu'il emploie dans la postface de 1873 au livre I du *Capital* ? La dialectique de Hegel va devenir la formule trop simple d'une réalité compliquée. Engels est l'un des chemins dans les recherches des formules voulant s'efforcer de rendre compte de cette complication.

Reprendre la démarche de Engels mais en la critiquant et en la répétant différemment, le livre événement politique, historique et philosophique, de Simone de Beauvoir *Le Deuxième sexe* paru en 1949, peut être lu ainsi. Engels est assurément l'une de ses sources majeures.

IV) De Engels à de Beauvoir

« Mon essai devait tant au marxisme et lui faisait la part si belle²¹⁹ » écrit de Beauvoir en 1963 revenant sur son livre. La chose ne fut peut-être pas immédiatement visible parce qu'un chapitre y était consacré à la critique de la thèse de Engels sur l'explication de la place de la femme dans la famille et qui se termine par une conclusion vive : « nous refusons...le monisme économique

214 *Ibid.*, p. 297.

215 *Ibid.*, p. 295.

216 Lettre à Paul Lafargue du 13 août 1866, *Correspondance Marx-Engels*, t. 8, p. 308-309.

217 *L'Idéologie allemande*, édit Sociales 1976, p. 76.

218 Cette expression – célèbre ou qui le fût – se trouve en réalité dans la traduction française du livre du *Capital* parue en 1875 revue par Marx, éditions Sociales, tome 1, p. 29, l'édition allemande du livre 1 du *Capital* dit « chez lui (Hegel) elle est sur la tête. Il faut la retourner pour découvrir le noyau rationnel sous l'enveloppe mystique » p. 17-18, édit Puf Quadrige, en allemand : « *Sie steht bei ihm auf dem Kopf. Man muss sie umstülpen, um den rationellen Kern in der mystischen Hülle zu entdecken* », dans *Marx-Engels Werke*, Band 24, p. 27.

219 *La Force des choses*, édit. Folio Gallimard, T.1, p. 265.

de Engels ²²⁰». Il a cependant été dit auparavant que « la synthèse ébauchée par Engels marque un progrès sur celle que nous avons examinées antérieurement²²¹ », il reste qu'« il ne saurait fournir de solutions aux problèmes que nous avons indiqués parce que ceux-ci intéressent l'homme tout entier et non cette abstraction qu'est l'*homo economicus*²²²», mais c'est qu'il s'agit de « déborder le matérialisme historique²²³», non pas de le récuser.

La critique de la thèse de Engels

La critique tient en deux arguments assez semblables à ceux apparaissant dans le cours de Merleau-Ponty datant de 1949-1950 et il est bien probable que ce dernier s'est inspiré du livre de de Beauvoir. Le premier porte sur le fait que Engels n'explique pas réellement le passage d'un propriété communautaire à la propriété privée, « le pivot de toute l'histoire, c'est le passage du régime communautaire à la propriété privée : on ne nous indique absolument pas comment il a pu s'effectuer ²²⁴». Aux commencements l'homme chasse et pêche, la femme reste à la maison au travail productif d'un monde domestique, poteries, tissage, jardinage. Hommes et femmes divisent le travail mais sont égaux : viennent le cuivre, l'étain, le bronze, avec eux la charrue, se développe l'agriculture, avec elle un besoin de travail intensif, l'emploi d'esclaves. Le travail de l'homme devient seul important, à côté de lui celui de la femme devient insignifiant. La prééminence du travail de l'homme entraîne la suprématie du droit paternel : la descendance est juridiquement celle de l'homme. De Beauvoir de noter : « le matérialisme historique prend pour accordés des faits qu'il faudrait expliquer : il pose sans le discuter le lien d'*intérêt* qui rattache l'homme à la propriété ; mais où cet intérêt, source des institutions sociales, a-t-il lui-même sa source ? », faute d'explication « l'exposé de Engels demeure superficiel ²²⁵».

Le second argument pourrait être dit englobé dans le premier : « de même il est impossible de *déduire* de la propriété privée l'oppression de la femme. Ici encore l'insuffisance du point de vue de Engels est manifeste²²⁶ », « la division du travail par sexe aurait pu être une amicale association²²⁷ ». Apparaît alors le centre du livre sur les femmes, son cœur : « si le rapport originel de l'homme avec ses semblables était exclusivement un rapport d'amitié, on ne saurait rendre compte d'aucun type d'asservissement : ce phénomène est une conséquence de l'impérialisme de la conscience humaine qui cherche à accomplir sa souveraineté. S'il n'y avait pas en elle la catégorie originelle de l'Autre, et une prétention originelle à la domination de l'Autre, la découverte de l'outil de bronze n'aurait pu entraîner l'oppression de la femme. Engels ne rend pas non plus compte du caractère singulier de cette oppression. Il a essayé de réduire l'opposition des sexes à un conflit de classe : il l'a fait d'ailleurs sans beaucoup de conviction ; la thèse n'est pas soutenable. Il est vrai que la division du travail par sexe et l'oppression qui en résulte évoquent sur certains points la division par classes : mais on ne saurait les confondre²²⁸». Autrement dit Engels a oublié l'originel : il tient dans la conscience humaine qui ne peut être que face à la négation de l'Autre, ce qui pose qu'il y a un Autre qu'il faudra nier. Marquons bien comment de Beauvoir s'exprime : la conscience « s'il n'y avait pas en elle la catégorie *originelle* de l'Autre, et une prétention *originelle* à la domination de l'Autre » ne s'affirmerait pas, peut-être pourrait-on dire ne serait pas, n'aurait pas d'être. L'auteure paraît bien reprendre Hegel et Sartre pour lesquels il n'y a d'Autre que nié, négation et altérité vont ensemble puisque d'ailleurs la conscience vit de ce conflit : l'Autre n'est pas avant la négation, cette dernière est pour Sartre un type d'intentionnalité, ce qui signifie qu'il n'y a pas une conscience qui ensuite nie mais que la conscience est une intentionnalité négatrice dans son premier acte. Sans que cette notion d'intentionnalité apparaisse dans la pensée de Hegel, néanmoins la conscience n'y est pas séparable de son agir, ou à tout le moins de l'acte de conscience. Dans sa phrase cependant de

220 *Le Deuxième sexe*, édit. Gallimard, T.1 p. 104.

221 *Ibid.*, p. 98.

222 *Ibid.*, p. 99.

223 *Ibid.*,

224 *Ibid.*, p. 98.

225 *Ibid.*, p. 98-99, les italiques sont de l'auteure.

226 *Ibid.*, p. 100, les italiques sont de l'auteure.

227 *Ibid.*, p. 101.

228 *Ibid.*, p. 101.

Beauvoir semble avoir eu la tentation de séparer « l'Autre » de la « domination de l'Autre » ! Il reste qu'il faut sûrement l'entendre à partir des analyses de *L'Être et le néant* pour lesquelles l'Autre est autrui : « ainsi ce que nous appelions faute de mieux, le *cogito* de l'existence d'autrui se confond avec mon propre *cogito*²²⁹», « autrui doit apparaître au *cogito* comme n'étant pas moi²³⁰». Selon Sartre le « je suis » ne peut être qu'à être avec d'autres, dans son langage le pour soi est un pour autrui, l'être n'est donné qu'avec ce qu'il n'est pas, ce qui implique que « l'autre n'existe pour la conscience que comme *soi même refusé*²³¹», « l'essence des rapports entre consciences n'est pas le *Mitsein*, c'est le conflit²³² », « le conflit est le sens originel de l'être-pour-autrui²³³ » où Sartre mais partant d'un *cogito* rejoint la dialectique hégélienne du maître et du serviteur.

Pour de Beauvoir le rapport de l'homme à la femme est le rapport à l'Autre par excellence, rapport de refus, rapport antérieur chronologiquement et logiquement à celui avec les prolétaires, « il n'y a pas toujours eu des prolétaires ; il y a toujours eu des femmes ; elles sont femmes par leur structure physiologique ; aussi loin que l'histoire remonte, elles ont toujours été subordonnées à l'homme : leur dépendance n'est pas la conséquence d'un événement ou d'un devenir, elle n'est pas *arrivée*²³⁴». Rapport antérieur à tout rapport car il est opposition sans que l'opposition n'ait jamais véritablement existé, pour que l'opposition existe il faut former un groupe d'opposition, il faut pour s'opposer se rassembler contre l'adversaire mais les femmes, et il faut citer ici un autre passage clé du livre, « n'ont pas les moyens concrets de se rassembler en une unité qui se poserait en s'opposant. Elles n'ont pas de passé, d'histoire, de religion qui leur soit propre ; et elles n'ont pas comme les prolétaires une solidarité de travail et d'intérêts ; il n'y a pas même entre elles cette promiscuité spatiale qui fait des Noirs d'Amérique, des Juifs des ghettos, des ouvriers de Saint-Denis ou des usines Renault une communauté. Elles vivent dispersées parmi les hommes, rattachées par l'habitat, le travail, les intérêts économiques, la condition sociale à certains hommes – père ou mari – plus étroitement qu'aux autres femmes. Bourgeoises elles sont solidaires des bourgeois et non des femmes prolétaires ; blanches des hommes blancs et non des femmes noires. Le prolétariat pourrait se proposer de massacrer la classe dirigeante ; un Juif, un Noir fanatiques pourrait rêver d'accaparer le secret de la bombe atomique et de même en songe la femme ne peut exterminer les mâles. Le lien qui l'unit à ses oppresseurs n'est comparable à aucun autre. La division des sexes est en effet un donné biologique, non un moment de l'histoire humaine. C'est au sein d'un *Mitsein* originel que leur opposition s'est dessinée et elle ne l'a pas brisée. Le couple est une unité fondamentale dont les deux moitiés sont rivées l'une à l'autre : aucun clivage de la société par sexes n'est possible. *C'est là ce qui caractérise fondamentalement la femme : elle est l'Autre au cœur d'une totalité dont les deux termes sont nécessaires l'un à l'autre* »²³⁵».

La femme est l'Autre et l'Autre est d'abord négation, mais il peut y avoir négation de la négation. La dialectique demeure hégélienne mais peut et doit englober l'économique qui n'est pas premier ni chronologiquement ni logiquement ni ontologiquement, il est second, il est le lieu de la négation de la négation. L'Autre en même temps qu'il est autre est nié, l'altérité est négation. Une ontologie précède le social même si elle ne s'accomplit qu'en lui, il en est dérivé, partant de lui on remonte vers elle, partant d'elle on arrive à lui : « l'histoire nous a montré que les hommes ont toujours détenu tous les pouvoirs concrets ; mais depuis les premiers temps du patriarcat ils ont jugé utile de maintenir la femme dans un état de dépendance ; leurs codes se sont établis contre elle ; et c'est ainsi qu'elle a été concrètement constituée comme l'Autre²³⁶ ». Il y a donc bien une constitution concrète, historique de l'Autre, mais elle est subordonnée à une condition ontologique : « cette condition servait les intérêts économiques des mâles ; mais elle convenait aussi à leurs prétentions

229 *L'Être et le néant*, p. 290.

230 *Ibid.*, p. 291.

231 *Ibid.*, p. 324, les italiques sont de l'auteur.

232 *Ibid.*, p. 470.

233 *Ibid.*, p. 404.

234 *Le Deuxième sexe*, T. 1, p. 18, les italiques sont de l'auteure.

235 *Ibid.*, p. 19, les italiques sont de moi.

236 *Ibid.*, p. 231.

ontologiques et morales²³⁷ ». Bien sûr et Hegel n'est pas loin, le moi veut être reconnu par une conscience, il ne veut pas régner uniquement sur des choses, rien ne vaut si un autre ne le veut. La femme est la première prise dans la dialectique du maître et du serviteur, elle était là ! Elle ne va pas réussir à poser l'Autre en autre, ce serait l'opposition, « la femme apparaissait ainsi comme l'inessentiel qui ne retourne jamais à l'essentiel, comme l'Autre absolu sans réciprocité²³⁸ », elle ne va se définir que dans son rapport à l'homme, rapport de dépendance qui va la définir, elle n'est que « la figure sensible de l'altérité²³⁹ », « elle s'oppose à lui sans le nier », en elle la l'altérité n'est qu'une comédie de négation, « l'Autre qui se laisse annexer sans cesser d'être l'Autre²⁴⁰ ». Elle est tellement autre, qu'elle est toujours autre, « en tant qu'autre, elle est aussi autre qu'elle-même, autre que ce qui est attendu d'elle²⁴¹ », l'Autre n'est-il pas toujours autre, sans être l'être ou l'un, il n'est pas non-être mais n'a pas d'être, la femme est autre qu'elle-même ! La féminité est « altérité et infériorité²⁴² », « dans l'homme s'incarne à ses yeux l'Autre, comme pour l'homme il s'incarne en elle : mais cet Autre lui apparaît sur le mode de l'essentiel et elle se saisit en face de lui comme l'inessentiel²⁴³ ». Toujours autre pour être/ne pas être l'Autre, elle est comédienne d'elle-même et « cette comédie réclame une constante tension²⁴⁴ », et « l'homme même réclame qu'elle lui joue une comédie : il veut qu'elle soit l'Autre²⁴⁵ ». Engels faute de cerner une ontologie sous-jacente à l'économique s'est perdu dans un « économisme ». Il faut remettre sa pensée sur le chemin d'une dialectique hégélienne revue par Sartre qui fera, aux yeux de de Beauvoir, mieux cerner la pertinence, celle-ci étant donc relative, de cet « économisme »

Il va s'agir alors moins de critiquer Engels que de le reprendre aussi bien dans la vision des femmes au travers du temps, vision de la femme aliénée enfermée dans une altérité négative, que dans l'idée d'une émancipation à venir tenant essentiellement en une émancipation économique et sociale : changer la situation de la femme changera la femme, mettant fin à sa longue aliénation.

Il faut suivre Engels, le répéter mais en le déplaçant. Le répéter : « détrônée par l'avènement de la propriété privée, c'est à la propriété privée que le sort de la femme est lié à travers les siècles : pour une grande partie son histoire se confond avec l'histoire de l'héritage²⁴⁶ », « la situation concrète de la femme ..dépend en grande partie du rôle économique qu'elle joue²⁴⁷ », « c'est par la convergence des deux facteurs : participation à la production, affranchissement de l'esclavage de la reproduction, que s'explique l'évolution de la condition de la femme. Comme Engels l'avait prévu, son statut (celui de la femme) social et politique devait nécessairement se transformer²⁴⁸ ».

Maintenant après la pure répétition le déplacement ! « Engels n'a déplacé qu'incomplètement sa (de la femme) déchéance : il ne suffit pas de dire que l'invention du bronze et du fer a profondément modifié l'équilibre des forces productrices et que par là l'infériorité de la femme s'est accomplie ; cette infériorité ne suffit pas en soi à rendre compte de l'oppression qu'elle a subie. Ce qui lui a été néfaste c'est que ne devenant pas pour l'ouvrier un compagnon de travail elle a été exclue du *Mitsein* humain : que la femme soit faible et de capacité productrice inférieure n'explique pas cette exclusion ; c'est parce qu'elle ne participait pas à sa manière de travailler et de penser, parce qu'elle demeurait asservie aux mystères de la vie, que le mâle n'a pas reconnu en elle un semblable ; du moment qu'il ne l'adoptait pas, qu'elle gardait à ses yeux la dimension d'*autre*, l'homme ne pouvait

237 *Ibid.*, p. 231.

238 *Ibid.*, p. 233.

239 *Ibid.*, p. 286.

240 *Ibid.*, p. 295 pour les deux citations.

241 *Ibid.*, p. 310.

242 *Le Deuxième sexe*, T.2, p. 67.

243 *Ibid.*, T.2, p. 81.

244 *Ibid.*, T.2, p. 361.

245 *Ibid.*, T.2, p. 441, les italiques sont de l'auteure.

246 *Le deuxième sexe*, T. 1, p. 133.

247 *Ibid.*, p. 148.

248 *Ibid.*, p. 203.

que se faire son oppresseur²⁴⁹ ». Engels n'a pas vu l'ontologie qui pour être phénoménologique n'en est pas moins ontologie : elle est de droit même si en fait la domination est exploitation économique. Économique elle apparaît mais est ontologique en réalité. Cela ne voudra pas dire qu'il n'y a rien à faire car l'ontologique est toujours « en situation » et la situation peut se transformer, il est possible d'atténuer la violence des consciences. Il reste que ce problème fera évoluer de Beauvoir et Sartre vers un rapprochement plus grand avec le marxisme.

Le dernier nommé définit ce qu'il nomme « situation » dans *L'Être et le néant* prenant l'exemple du jaloux qui guette à travers la serrure d'une porte : « il n'y a de spectacle à voir derrière la porte que parce que je suis jaloux, mais ma jalousie n'est rien, sinon le simple fait objectif qu'il y a un spectacle à voir derrière la porte – que nous nommerons *situation*²⁵⁰ ». Il n'y a pas la jalousie située quelque part on ne sait où dans le cerveau ou dans l'âme et qui se déclencherait à une occasion, la jalousie est une situation de jalousie, de même la colère et l'on pourrait lire là du Wittgenstein des *Recherches philosophiques* : « ces froncements de sourcils, cette rougeur, ce bégaiement, ce léger tremblement des mains, ces regards en dessous qui semblent à la fois timides et menaçants, n'expriment pas la colère, ils sont la colère²⁵¹ ». Il n'y a pas de conscience hors du monde et même si celle-ci devient chez quelqu'un son essence, entendant ici une continuelle permanence, c'est toujours en situation que la passion se trouve : par et dans le flux de la conscience une situation se modifie, si elle ne se modifie pas c'est qu'il y a complaisance, fixation voulue car le flux est premier, « nous ne nous apparaissent pas d'abord pour être jetés ensuite dans des entreprises. Mais notre être est immédiatement « en situation », c'est-à-dire qu'il surgit dans des entreprises et se connaît d'abord en tant qu'il se reflète sur ces entreprises²⁵² ». L'action apparaît d'abord, par exemple, comme économique mais son fond est ontologique, il est la liberté. La situation « me reflète à la fois ma facticité et ma liberté²⁵³ ». A la fois je suis pris dans une « factualité », inévitable, toujours là, et pourtant je choisis d'y rester ou non, le « je » n'étant pas une instance qui tel un aiguillage orienterait l'action car la liberté précède le « je ». transposant la pensée de Sartre dans celle de Descartes il faudrait dire que la 4^{ème} Méditation précède la 2^{ème}, le *cogito* n'étant pour le premier que la réflexion d'un pré-réflexif déjà agissant avant d'être réfléchi. La liberté ne commence pas à une volonté, elle est toujours déjà là : sa source ? On ne peut la définir mais on ne peut penser sans elle, ainsi que l'ont fait voir, et non pas démontré, tous les penseurs de la liberté. « Dès l'origine, le milieu conçu comme situation renvoie au pour soi choisissant, tout juste comme le pour-soi renvoie au milieu de par son être dans le monde²⁵⁴ ». Il y a toujours un milieu : « je nais ouvrier, Français, hérédosyphilitique ou tuberculeux. L'histoire d'une vie quelle qu'elle soit, est l'histoire d'un échec. Le coefficient d'adversité des choses est tel qu'il faut des années de patience pour obtenir le plus infime résultat » mais « le coefficient d'adversité des choses ne saurait être un argument contre notre liberté, car c'est par nous, c'est-à-dire par la position préalable d'une fin, que surgit ce coefficient d'adversité²⁵⁵ ». Il y a facticité, inévitablement, mais il y a toujours la conscience qui, flux, dépasse toujours le factice. La conscience est transcendance, elle se définit par le dépassement du donné : aucun déterminisme, aucun habitus même, ne l'enferme tout à fait, elle ne serait plus alors conscience, or la conscience est, et est de n'être pas ce qu'elle est. On connaît les célèbres formules tenues dans *Le Deuxième sexe* : « on ne naît pas femme on le devient²⁵⁶ », elle reprend celle de la première partie du livre : « la femme n'est pas une réalité figée c'est un devenir ; c'est dans son devenir qu'il faudrait la confronter à l'homme, c'est-à-dire qu'il faudrait définir ses possibilités²⁵⁷ ».

L'analyse doit passer par une approche de la liberté en situation qui sera surtout conduite dans la seconde partie du livre, partie nommée d'ailleurs « l'expérience vécue » et amenée par une remarque

249 *Ibid.*, p. 128, les italiques sont de l'auteur.

250 *L'Être et le néant*, p. 299, les italiques sont de l'auteur.

251 *Ibid.*, p. 387, les italiques sont de l'auteur.

252 *Ibid.*, p. 74, les italiques sont de l'auteur.

253 *Ibid.*, p. 299.

254 *Ibid.*, p. 618.

255 *Ibid.*, p. 527 pour les deux citations.

256 *Le Deuxième sexe*, T.2, p. 13.

257 *Ibid.*, T.1, p. 72, les italiques sont de l'auteur.

de l'introduction générale : « je crois que pour élucider la situation de la femme, ce sont encore certaines femmes qui sont le mieux placées. Nous connaissons plus intimement le monde féminin parce que nous y avons nos racines ; nous saisissons plus immédiatement ce que signifie pour un être humain le fait d'être féminin ; et nous nous soucions davantage de le savoir²⁵⁸ ». Cela n'empêche pas de Beauvoir de dire qu'il ne faut pas enfermer « Epiménide dans le concept de Crèteois », « ce n'est pas une mystérieuse essence qui dicte aux hommes et aux femmes la bonne ou la mauvaise foi ; c'est leur situation, qui les dispose plus ou moins à la recherche de la vérité²⁵⁹ ». Une situation n'est ni un sexe ni un genre, des situations diverses peuvent parler, il faut des situations diverses pour parler. *Le Deuxième sexe* s'il fait parler des femmes et non pas une femme ou la femme, ne méconnaît pas que des hommes peuvent mieux parler parfois des femmes que celles-ci parfois ne le font.

La conscience est transcendance : elle s'arrache au présent en lequel fondamentalement elle est pour aller vers l'avenir. Et le corps est conscience : « le corps n'est pas une *chose*, il est une situation²⁶⁰ », il se dépasse sans cesse vers le futur dans l'agir. Tout va alors tourner autour de cette transcendance qui va donner ou ne pas donner un statut à l'Autre. « La perspective que nous adoptons, c'est celle de la morale existentialiste. Tout sujet se pose à travers ses projets comme une transcendance ; il n'accomplit sa liberté que par son perpétuel dépassement vers d'autres libertés ; il n'y a d'autre justification de l'existence présente que son expansion vers un avenir indéfiniment ouvert. Chaque fois que la transcendance retombe en immanence il y a dégradation de l'existence en « en soi », de la liberté en facticité ; cette chute est une faute morale et elle est consentie par le sujet ; si elle lui est infligée, elle prend la figure d'une frustration et d'une oppression ; elle est dans les deux cas un mal absolu. Tout individu qui a le souci de justifier son existence éprouve celle-ci comme un besoin indéfini de se transcender. Or, ce qui définit de manière singulière la situation de la femme, c'est que, étant comme tout être humain une liberté autonome, elle se découvre et se choisit dans un monde où les hommes lui imposent de s'assumer comme l'Autre : on prétend la figer en objet, et la vouer à l'immanence puisque sa transcendance sera perpétuellement transcendée par une autre conscience essentielle et souveraine. Le drame de la femme, c'est ce conflit entre la revendication fondamentale de tout sujet qui se pose toujours comme l'essentiel et les exigences d'une situation qui la constitue comme inessentielle²⁶¹ ». La transcendance non pas habite mais est toute conscience, cependant la transcendance de la femme est abîmée, repliée dans l'immanence, elle est une transcendance fermée, retournée contre elle-même au point que lorsqu'elle paraît elle est devenue si souvent celle d'un autre, « la plupart du temps, elle ne se résigne pas à être résignée²⁶² ». Sa transcendance passe par exemple par celle du mari. L'homme a un avenir, on pourrait même dire est avenir, la femme est présent et passé, aussi a son avenir en l'autre, « la femme se nourrit de lui comme un parasite²⁶³ ». L'on remarquera ici encore que l'on n'est pas si loin de la dialectique hégélienne mais celle-ci est vue ici comme dialectique de l'aliénation.

Qu'entendre par « immanence » ? En premier ce qui ne se transcende pas ou plutôt ne se transcende que dans un présent toujours recommencé sans véritable projet créateur, il s'agit de ramener le présent devenu passé au présent qu'il était. « en vérité toute existence humaine est transcendance et immanence à la fois ; pour se dépasser elle exige de se maintenir, pour s'élancer vers l'avenir il lui faut intégrer le passé et tout en communiquant avec autrui, elle doit se confirmer en soi-même²⁶⁴ ». Le passé n'est pas intégré puisqu'il n'y a qu'une esquisse de mouvement vers l'avenir, passé et futur deviennent alors un présent qui redouble sans cesse. Rien ne l'indique mieux que l'acte de « faire le ménage », de chasser la poussière qui revient toujours et qu'il faut chasser encore, de « faire à manger » parce qu'il faut encore manger et que demain tout se passera comme si

258 *Ibid.*, p. 29.

259 *Ibid.*,

260 *Ibid.*, p. 72.

261 *Ibid.*, p. 31.

262 *Ibid.*, T.2, p. 432.

263 *Ibid.*, p. 288.

264 *Ibid.*, p. 200.

l'on n'avait pas mangé la veille, éternel retour qui ne crée rien ou peu de chose, « recevoir les Dupont » en ne faisant pas le même gâteau que la fois d'avant qui sera pourtant tout autant gâteau que le premier gâteau. L'immanence est la répétition sans différence. « La ménagère s'use à piétiner sur place ; elle ne fait rien : elle perpétue seulement le présent ; elle n'a pas l'impression de conquérir un Bien positif mais de lutter indéfiniment contre le Mal. C'est une lutte qui se renouvelle chaque jour. On connaît l'histoire de ce valet de chambre qui refusait avec mélancolie de cirer les bottes de son maître. « A quoi bon » disait-il, il faudra recommencer demain²⁶⁵ », « laver, repasser, balayer, dépister les moutons tapis sous la nuit des armoires, c'est arrêter la mort refuser aussi la vie : car d'un seul mouvement le temps crée et détruit ; la ménagère n'en saisit que l'aspect négateur²⁶⁶ ». « Une activité qui n'ouvre pas l'avenir retombe dans la vanité de l'immanence », « avec l'aiguille ou le crochet, la femme tisse tristement le néant même de ses jours²⁶⁷ ». « il est facile de comprendre pourquoi elle est routinière ; le temps n'a pas pour elle une dimension de nouveauté, ce n'est pas un jaillissement créateur ; parce qu'elle est vouée à la répétition, elle ne voit dans l'avenir qu'un duplicata du passé²⁶⁸ »

Portraits sévères des femmes. Rien ne les trace mieux dans le livre de de Beauvoir qu'une expression reprise au moins deux fois, de la femme il est dit : « elle se « vautre dans l'immanence » », indiquant la transcendance inversée, retournée contre soi, il est vrai qu'il sera dit un peu plus loin, sans guillemets cette fois : « elle se vautre dans l'immanence ; mais d'abord on l'y a enfermée²⁶⁹ ». Toujours Engels hante l'ontologie : « parce qu'elle ne *fait* rien, elle se recherche avidement dans ce qu'elle *a* », « elle s'occupe sans jamais rien *faire*,:elle s'aliène donc dans ce qu'elle *a* », « elle s'occupe mais elle ne fait *rien*²⁷⁰ ». Le temps « tourne en rond », contre lui-même, la facticité englutit la liberté, « « terre à terre », « pot-au-feu », bassement utilitaire, c'est qu'on lui impose de consacrer son existence à préparer des aliments et nettoyer des déjections : ce n'est pas de là qu'elle peut tirer le sens de la grandeur²⁷¹ ». La femme est fixée aux moyens de la vie, sans fins, elle s'arrête à ce qu'il faut pour vivre, sans vivre. Sans avenir ou plutôt d'un futur sans avenir, elle sera réactionnaire, contre ce qui veut changer, un « bon » gouvernement chasse le nouveau comme le plumeau la saleté²⁷². La religion pourra être son lieu de prédilection : « il faut une religion pour les femmes comme il en faut une pour le peuple, exactement pour les mêmes raisons ; quand on condamne un sexe, une classe à l'immanence, il est nécessaire de lui offrir le mirage d'une transcendance²⁷³ ». L'immanence veut dire la passivité, « elle est passive²⁷⁴ », une liberté qui n'est pas concrète, qui ne réalise pas mais en reste à l'intériorité, « elle ne peut connaître qu'une liberté tout intérieure, donc abstraite²⁷⁵ », « Ne pouvant agir elle s'inquiète²⁷⁶ », elle vit par d'autres par lesquels elle se transcende par procuration, soit dans le réel soit dans l'imaginaire., le plus souvent en des « succédanés d'action²⁷⁷ ». L'immanence ramène au corps plutôt qu'au monde : le maquillage et le vêtement seront le masque d'une fausse transcendance dissimulant la possibilité de la transcendance vraie.

Une note du jeune Sartre terminait son étude sur Descartes en disant « même le *désarroi*, c'est-à-dire l'imitation intérieure de l'extériorité, même l'*aliénation* supposent la liberté²⁷⁸ ». La pensée se met à suivre la progression de la cuisson, à se régler sur l'élément extérieur, sans poser d'avenir parce que l'extérieur absorbe, l'aliénation est une existence de chose que la transcendance

265 *Ibid.*, p. 235.

266 *Ibid.*, p. 236.

267 *Ibid.*, p. 417 pour les deux citations.

268 *Ibid.*, p. 424.

269 *Ibid.*, p. 422 et 429.

270 *Ibid.*, p. 232, 430, 459, les italiques sont de l'auteure.

271 *Ibid.*, p. 430 pour les deux.

272 *Ibid.*, p. 427 et 433.

273 *Ibid.*, p. 448.

274 *Ibid.*, p. 453.

275 *Ibid.*, p. 280.

276 *Ibid.*, p. 431.

277 *Ibid.*, p. 470.

278 *Situations I*, édit Gallimard, p. 335.

même avortée fait malgré tout sentir.

Dans la réalité de la vie et du monde, l'ontologie n'est pas séparable de ou plutôt des situations, et cette ontologie vue depuis ces situations rejoint les vues de Engels. : elle n'est pas un destin immergeant toute la facticité, il est impossible qu'elle le soit puisqu'elle révèle la liberté. Faible apparaît la femme mais « il faut des références existentielles, économiques et morales pour que la notion de *faiblesse* puisse être concrètement définie ²⁷⁹ » Il y a toujours des situations, factices elles ne sont pas figées à tel point qu'on ne doit pas dire que c'est « l'infériorité des femmes qui a déterminé leur insignifiance historique : c'est leur insignifiance historique qui les a vouées à l'infériorité²⁸⁰ ». Comme il a déjà été avancé l'ontologie de droit n'est pas séparable en fait de la vie matérielle et historique, « dans l'humanité les « possibilités individuelles dépendent de la situation économique et sociale²⁸¹ » « le sort assigné à la femme dans le patriarcat...n'est aucunement une vocation non plus que l'esclavage n'est la vocation de l'esclave²⁸² ». Ce que la liberté a accepté elle peut le refuser. Il resterait cependant à savoir comment une ontologie posant l'Autre comme le négatif peut tout à fait surmonter le négatif ? Comment une ontologie peut-elle devenir dialectique ? En un autre langage plus simple, peut-être trop simple, comment peut-on passer de « l'enfer c'est les autres » à la possibilité du communisme ? La liberté cependant prise dans une ontologie de la violence peut-elle parvenir à surmonter la violence ?

Il reste que partant de prémisses philosophiques différents de Beauvoir suit Engels sur les solutions pouvant conduire à la libération. L'urgence est du côté du patron révolutionnaire allemand : « certainement il ne faut pas croire qu'il suffise de modifier sa condition économique pour que la femme soit transformée : ce facteur a été et demeure le facteur primordial de son évolution²⁸³ ». Il faut que la femme puisse travailler, et de Beauvoir donne au travail, social par essence et dans un même mouvement néanmoins individualisant, travail dont Engels reprend le sens à Hegel, une place majeure : « il n'y a qu'un travail autonome qui puisse assurer à la femme une authentique autonomie²⁸⁴ », il faut donner à la femme quelque chose « à *faire* en ce monde²⁸⁵ ». Sortir de la maison et se projeter vers l'avenir, tout l'accès à la transcendance : « on enferme la femme dans une cuisine ou dans un boudoir, et on s'étonne que son horizon soit borné ; on lui coupe les ailes, et on déplore qu'elle ne sache pas voler. Qu'on lui ouvre l'avenir, elle ne sera plus obligée de s'installer dans le présent ²⁸⁶ ». L'important, l'essentiel, est qu' « elle (possède) une indépendance économique, qu'elle (se projette) vers des buts propres et se (dépassé) sans intermédiaire vers la société²⁸⁷ ». Ce que cette indépendance permet ce sera si nécessaire le divorce qui n'est « qu'une possibilité abstraite si elle (la femme) n'a pas les moyens de gagner elle-même sa vie²⁸⁸ ».

Le livre insiste sur l'égalité entre les hommes et les femmes : « tant qu'une parfaite égalité économique ne sera pas réalisée dans la société et tant que les mœurs autoriseront la femme à profiter en tant qu'épouse et maîtresse des privilèges détenus par certains hommes, le rêve d'une réussite passive se maintiendra en elle et freinera ses propres accomplissements²⁸⁹ ». Il faut donner aux femmes la possibilité d'entrer dans la plus grande partie des carrières, l'éduquer elle à qui on demande d'éduquer lui fermant souvent l'éducation : « c'est un criminel paradoxe que de refuser à la femme toute activité publique, de lui fermer les carrières masculines, de proclamer en tous domaines son incapacité, et de lui confier l'entreprise la plus délicate, la plus grave aussi qui soit : la

279 *Le Deuxième sexe*, T.1, p. 73, les italiques sont de l'auteure.

280 *Ibid.*, p. 221.

281 ; *Ibid.*, p. 74.

282 *Ibid.*, p. 385.

283 *Ibid.*, T.2, p. 570.

284 *Ibid.*, p. 277.

285 *Ibid.*, p. 289, les italiques sont de l'auteure.

286 *Ibid.*, p. 431.

287 *Ibid.*, p. 506.

288 *Ibid.*, p. 287.

289 *Ibid.*, p. 128.

formation d'un être humain²⁹⁰ ».

Proximité avec Engels encore lorsque qu'il va être dit que « la libération ne saurait qu'être collective », de Beauvoir ajoutant ici encore qu'« elle exige avant tout que s'achève l'évolution économique de la condition féminine²⁹¹ », « collective » parce que le travail salarié des sexes demeure exploité, « le travail aujourd'hui n'est pas la liberté », « la majorité des travailleurs sont aujourd'hui des exploités » et « c'est seulement dans un monde socialiste que la femme en accédant à l'un (le travail) s'assurerait l'autre (la libération)²⁹² ».

Mentionnons pour verser au débat moderne que de Beauvoir ne voit pas que les intérêts de sexe ou de genre puissent supplanter les intérêts de classe, à au moins trois moments de son livre elle prend parti en 1949 sur ce problème voulant même contredire à un endroit Engels, en forçant le trait : « entre la cause du prolétariat et celle des femmes il n'y a pas eu une solidarité aussi immédiate que Bebel et Engels ne le prétendaient. Le problème s'est présenté un peu de la même manière qu'aux USA à propos de la main d'œuvre noire. Les minorités les plus opprimées d'une société sont volontiers utilisées par les oppresseurs comme une arme contre l'ensemble de la classe à laquelle elles se rattachent ; du même coup, elles apparaissent d'abord comme ennemies et il faut une conscience plus profonde de la situation pour que les intérêts des noirs et des blancs, des ouvrières et des ouvriers réussissent à se coaliser au lieu de s'opposer les uns aux autres²⁹³ », « les intérêts des bourgeoises et des femmes prolétaires ne se recourent pas²⁹⁴ » Ce passage encore, à charge contre la bourgeoisie, la réelle, la violente : « on a vu que les grandes bourgeoises, les aristocrates ont toujours défendu leurs intérêts de classe avec plus d'entêtement encore que leurs époux ; elles n'hésitent pas à leur sacrifier radicalement leur autonomie d'être humain ; elles étouffent en elles toute pensée, tout jugement critique, tout élan spontané ; elles répètent en perroquets les opinions admises, elles se confondent avec l'idéal que le code masculin leur impose ; dans leur cœur, sur leur visage même toute sincérité est morte²⁹⁵. »

Ce n'est donc pas sur la vie du social, de l'économique et du politique que de Beauvoir se sépare de Engels mais sur la philosophie première. Un ontologie pose le social qui donc en dérive ce qui n'est pas présent dans la pensée de Engels. De Beauvoir, comme Sartre à cette époque, reste plus près de Hegel et de sa dialectique du maître et du serviteur comme moment d'instauration de la société qui se joue en premier alors dans le rapport à autrui. Dans *La Force des choses*, livre paru en 1963, livre faisant en quelque sorte le bilan, de Beauvoir reviendra sur ce problème disant qu'elle modifierait maintenant son point de vue : « sur le fond, je prendrais dans le premier volume une position plus matérialiste. Je fonderais la notion d'*autre* et le manichéisme qu'elle entraîne non sur une lutte *a priori* et idéaliste des consciences, mais sur la rareté et le besoin²⁹⁶ ». Il s'agirait alors non plus de partir d'une ontologie qu'on pourrait dire de l'être et de l'autre pour en dériver le social, mais de construire ce qu'on pourrait nommer une « ontologie sociale ». Impossible de ne pas penser ici au Sartre de la *Critique de la raison dialectique*, et à un rapprochement possible avec le Lukacs de *L'ontologie de l'être social*. L'ontologie dériverait du social ou plutôt de l'économique, bien qu'elle lui soit contemporaine et non plus l'inverse. Énorme problème car alors, et pour tous les penseurs cités, s'agit-il encore d'une ontologie ? Ou d'une sociologie ? S'il s'agit d'une ontologie alors le rapport à l'être, par exemple si je dis dans une phrase parlant alors de mon « être », « je suis ainsi », je risque de devoir concéder implicitement qu'il y a des « époques de l'être » et de suivre toujours implicitement un penseur qui fut bien peu enclin aux révolutions « socialistes » à moins qu'elles soient « nationales » !

L'on peut voir toute la difficulté de Sartre à repenser Engels à partir de l'introduction de la

290 *Ibid.*, p. 339.

291 *Ibid.*, p. 455.

292 *Ibid.*, p. 522 pour les deux citations.

293 *Ibid.*, T.1, p. 196.

294 *Ibid.*, p. 205.

295 *Ibid.*, T.2, p. 454.

296 *La Force des choses*, T.1, p. 267, les italiques sont de l'auteure. Je remercie Florian Gulli d'avoir rappelé ce texte à mon attention.

pensée de la rareté dans la *Critique de la raison dialectique* : « C'est elle qui donne une telle incertitude aux réflexions de Engels sur la violence. Car, en un sens, il la voit partout, il fait d'elle après Marx, l'accoucheuse, et si les mots ont un sens, la lutte renvoie à la violence – et, dans un autre sens, il se refuse – à *juste raison* - à suivre Dühring quand celui-ci veut fonder la propriété et l'exploitation sur la violence²⁹⁷ ». Les choses ont-elles tant bougé en 1960 depuis *L'Être et le néant* et *Le Deuxième sexe* ? Il s'agit toujours de repérer une dualité non vue dans la démarche de Engels : ontologie si l'on veut dialectique d'un côté, affrontement de classe pris dans une sociologie de l'autre : « c'est ce que Dühring voulait dire, avec sa « violence » : le processus historique ne se comprend pas sans un *élément permanent de négativité*, à la fois extérieur et intérieur à l'homme, qui est la *possibilité perpétuelle* dans son existence même d'être celui qui fait mourir les Autres ou que les Autres font mourir, autrement dit la rareté²⁹⁸ ». Quel changement par rapport aux deux premiers livres qui viennent d'être mentionnés ? Il tient en ce que la violence devient une simple possibilité et non pas un être, elle hante toujours mais n'est pas toujours. Il faut regarder de près comment alors Sartre s'exprime : « Il suffit que des relations de production *soient établies et poursuivies* dans un climat de crainte, de méfiance mutuelle pour des individus toujours prêts à croire que l'Autre est un contre-homme, et qu'il appartient à l'espèce étrangère ; en d'autres termes que l'Autre quel qu'il soit, puisse toujours se manifester aux Autres comme « celui qui a commencé ». Cela signifie que la rareté comme négation de l'homme à l'homme par la matière est un principe d'intelligibilité dialectique²⁹⁹ ». Autrement dit il faut faire entrer la rareté (par exemple de nourriture) dans la dialectique mais le « climat de crainte » tenant à cette rareté ne sera pas si la rareté n'est pas. Question de production. Engels n'avait pas alors tort : la violence est de classe, elle est lutte de classes et celle-ci n'est cependant possible que parce que le négatif hante bien qu'il ne soit pas toujours actualisé, tout dépend de la situation, « la violence n'est pas nécessairement en acte³⁰⁰ ». Résultat obtenu : « si l'on donne à Marx et Engels les luttes de classes – c'est-à-dire la négation des uns par les autres ; en d'autres mots, la négation tout court – ils ont assez pour comprendre l'Histoire. Mais faut-il encore trouver la négation *au départ*. Et nous venons de constater que, dans le régime de la rareté, la négation de l'homme par l'homme était, reprise et intériorisée par la *praxis*, la négation de l'homme par la matière en tant que l'organisation de son être hors de lui dans la Nature³⁰¹ ». En prose, ce n'est pas un rapport premier, violent, à l'autre qui crée la situation mais c'est la situation qui crée le rapport violent à l'autre, il y a une violence différée au départ, présente au sens où elle peut toujours venir ou revenir, elle peut ne pas venir s'il n'y a pas rareté, dans la rareté elle viendra à coup sûr. En un langage très prosaïque l'homme n'est pas bon mais sa méchanceté n'est pas garantie, tout dépend de comment se fait le « différenciel ». Le matérialisme ne sombre pas alors dans un économisme !

Une remarque cependant : la position de Sartre semble présupposer tout au moins dans cette *Critique de la raison dialectique* que l'autre ne se ramène pas à la négation, il faut distinguer les deux catégories métaphysiques. Il y a un Autre qui n'est pas nécessairement nié et qui même précède la négation. En un autre langage, trop rapide sans doute, la morale précède la politique, l'économie, la métaphysique. L'Autre est avant l'être. L'on peut alors se demander si Sartre ne devrait pas suivre des philosophes modernes – Lévinas et Derrida pour ne pas les nommer – dans leur retour très modernisé, mais retour quand même, vers le vieux Kant, l'Autre étant alors avant la loi celle-ci devenant la formulation de l'altérité. Le rapport fondamental et premier à l'Autre est moral et même est la morale se posant alors comme philosophie première car celle-ci passe alors ici par l'autre qui est autre que l'être.

Simone de Beauvoir insiste sur l'idée que la libération de la femme passe par son devenir sujet : « on la traite comme une poupée vivante et on lui refuse la liberté ; ainsi se noue un cercle vicieux ; car moins elle exercera sa liberté pour comprendre, saisir et découvrir la monde qui

297 *Critique de la raison dialectique*, édit. Gallimard, p. 221, les italiques sont de l'auteur.

298 *Ibid.*, les italiques sont de l'auteur sauf pour « la possibilité perpétuelle ».

299 *Ibid.*, p. 221-222, les italiques sont de moi.

300 *Ibid.*, p. 221.

301 *Ibid.*, p. 223, les italiques et les majuscules sont de l'auteur.

l'entoure, moins elle trouvera en lui de ressources, moins elle osera s'affirmer comme sujet ³⁰²», « seul un sujet libre, s'affirmant par-delà la durée, peut faire échec à toute ruine ; ce suprême recours, on l'a interdit à la femme³⁰³ ». Sujets l'homme et la femme deviennent identiques en tant que sujets mais de Beauvoir, sans trop le justifier, maintient la différence des sexes : « affranchir la femme, c'est refuser de l'enfermer dans les rapports qu'elle soutient avec l'homme, mais non les nier ; qu'elle se pose pour soi elle n'en continuera pas moins à exister *aussi* pour lui : se reconnaissant mutuellement comme sujet chacun demeurera cependant pour l'autre un *autre* ³⁰⁴». Soit mais on ne peut ramener l'autre à la négation, loin d'être négation c'est cet autre qui la permet.

Simone de Beauvoir termine *Le Deuxième sexe* par une citation de Marx tirée du troisième manuscrit composant le livre qu'on a nommé *Manuscrits de 1844* ou encore *Manuscrits parisiens* : « la rapport immédiat naturel, nécessaire, de l'homme à l'homme est le rapport de l'homme à la femme », elle cite alors un peu plus loin dans le texte de Marx : « du caractère de ce rapport résulte la mesure dans laquelle l'homme est devenu pour lui-même être générique, homme, et s'est saisi comme tel ; le rapport de l'homme à la femme est le rapport le plus naturel de l'homme à l'homme. En celui-ci apparaît donc dans quelle mesure la comportement naturel de l'homme est devenu humain ou dans quelle mesure l'essence humaine est devenue pour lui essence naturelle, dans quelle mesure sa nature humaine est devenue pour lui la nature³⁰⁵ ». De Beauvoir ajoute en commentaire de ce texte qu'« on ne saurait mieux dire ³⁰⁶» mais ne cite pas la suite : « dans ce rapport apparaît aussi dans quelle mesure le besoin de l'homme est devenu un besoin humain, donc dans quelle mesure l'homme *autre* en tant qu'homme est devenu pour lui un besoin, dans quelle mesure, dans son existence la plus individuelle, il est en même temps un être social.³⁰⁷ »

Des lectures possibles : August Bebel (1840-1913), *La Femme et le socialisme*, 1895 pour la 1ère édition allemande, traduit en français à diverses reprises, classique du marxisme et qui suit Engels actualisant les données, Simone de Beauvoir cite ce livre à plusieurs reprises.

Alexandra Kollontai (1872-1954) a écrit en 1909 *Les Bases sociales de la question féminine*, livre écrit en russe et qui ne fut jamais traduit en entier, des passages sont traduits dans *Marxisme et révolution sexuelle*, paru chez Maspero en 1973 où se trouvent des extraits d'un autre livre paru en 1918 *La Nouvelle morale et la classe ouvrière* et qui fut traduit en français sous le titre *La Femme nouvelle et la classe ouvrière* en 1932. Curieusement Simone de Beauvoir n'en parle pas. Ces textes peuvent apparaître vieilliss mais sont à mon sens d'un grand intérêt. Probablement Deleuze l'avait lue bien qu'à ma connaissance il ne la cite jamais, il est parlé dans le livre de la femme « nomade » et il y est toujours tenté d'articuler le psychologique et le social.

A lire toujours le roman d'Aragon *Les Cloches de Bâle* paru en 1934, que l'auteur modifia par la suite, et que Foucault désigne comme « un grand roman historique » dans *Dits et écrits*, T.2, p. 659 dans *Anti-rétro*, texte n°140. Le roman, sur des vies de femmes, peut peut-être donner lieu à un exposé philosophique.

Il faut rappeler encore la Bourgogne Franche-Comté avec les livres de Colette, au vrai l'une des sources principales du *Deuxième sexe*. Colette résida en Bourgogne et à Besançon.

Il faut rappeler aussi Jenny d'Héricourt (dite d'Héricourt bien que née en 1809 à Besançon), son dialogue avec Proudhon et d'autres philosophes dans *La Femme affranchie*, livre très lu dans le monde anglo-saxon encore aujourd'hui, qui le mérite, et pouvant donner lieu à des travaux d'élèves. L'évocation de Colette et de Jenny d'Héricourt est sans doute un détour un peu régionaliste mais ce sont deux auteures « mondiales », au même titre que Proudhon.

302 *Le Deuxième sexe* T.2, p. 27.

303 *Ibid.*, p. 428.

304 *Ibid.*, p. 576 les italiques sont de l'auteur.

305 *Manuscrits de 1844*, édit. Sociales, p. 86.

306 *Le Deuxième sexe*, T.2, p. 577.

307 *Manuscrits de 1844*, p. 87.

Hervé Touboul, laboratoire des Logiques de l'agir.