

L'aliénation de l'homme moderne

Une interprétation fondée sur Marx et Tönnies

Fritz Pappenheim

(1959)

Chapitre IV

Structure sociale et aliénation

Le travail sociologique aux États-Unis et dans de nombreux pays européens a beaucoup perdu de sa confiance en soi au cours de ces dernières années. L'espoir que la sociologie acquerrait un jour la fiabilité d'une science au sens strict n'a pas été complètement abandonné, mais il n'est plus aussi largement caressé. Davantage de réserves sont faites maintenant concernant la prétention selon laquelle les sciences sociales doivent suivre les méthodes et les procédures qui ont été développées et appliquées avec succès par les sciences de la nature. Cette tendance menant à une attitude plus prudente peut être notée dans des discussions sur la question des mesures en sociologie. Il y a des intellectuels qui, pour des raisons théoriques, ont pris une position négative dès le début et qui ont longtemps contesté la validité et la pertinence des méthodes de quantification dans le traitement des questions sociologiques. Mais même ceux qui ont accepté en principe cette approche méthodologique et qui se sont engagés activement dans son application montrent maintenant une conscience croissante du besoin de réexaminer le concept de la mesure en sociologie¹.

Ces réserves grandissantes à l'égard des procédures de quantification ne semblent pas avoir jusqu'ici affecté sensiblement le modèle qui prévaut dans le travail de recherche sociologique. Ceci est néanmoins important parce que c'est l'une des nombreuses manifestations d'une tendance plus générale. Il y a beaucoup d'indications d'une reconnaissance croissante qu'une réévaluation et une réorientation de la pensée sociologique contemporaine sont devenues nécessaires. Ce besoin a été souligné par une quantité d'auteurs, notamment T. H. Marshall, Christopher Dawson, Robert S. Lynd, Jules Monnerot, Behice Boran, Herbert Blumer, Robert Redfield, Edward A. Shils, Howard Becker, Reinhard Bendix

¹ Parmi les articles récents qui expriment du scepticisme à l'égard d'une approche quantificatrice, nous citons les suivants : François Bourricaud, *Sur la Prédominance de l'Analyse Microscopique dans la Sociologie Américaine Contemporaine* ; S. M. Lipset et R. Bendix, *Social Status and Social Structure : A Reexamination of Data and Interpretations* [Statut social et structure sociale : un réexamen des données et des interprétations] ; Bernard Rosenberg et Norman D. Humphrey, *The Secondary Nature of the Primary Group* [La nature secondaire du groupe primaire]. Pour l'opinion qui accepte le principe de l'approche quantificatrice, mais qui reconnaît le besoin d'une autocritique, voir le discours présidentiel de Samuel A. Stouffer : *Measurement in Sociology* [La mesure en sociologie] lors de la réunion de l'American Sociological Society en 1953.

et Florian Znaniecki². Tous ces auteurs expriment une certaine désillusion à l'égard de l'orientation qui prévaut dans la pensée sociologique. Ils divergent quant au diagnostic de la maladie, mais très peu d'entre eux semblent être d'accord avec l'explication donnée par Znaniecki. Dans son discours de président lors de la réunion de la Société Américaine de Sociologie en 1954, celui-ci s'est focalisé sur « le défaut le plus sérieux de nos théories sociologiques systématiques, un défaut qui remonte à Auguste Comte ». Il faisait référence à l'antithèse qui est si souvent établie entre “statique sociale” et “dynamique sociale”, ou, dans une terminologie plus récente, entre “structure sociale” et “changement social”. En critiquant le manque de coordination entre ces deux façons de voir les phénomènes sociaux, Znaniecki déclarait : « Beaucoup de manuels comprennent un certain nombre de chapitres relatifs aux structures sociales et ensuite des chapitres à part concernant les changements sociaux. Certains livres traitent presque exclusivement de la structure sociale ; et d'autres exclusivement du changement social »³.

Il y a beaucoup de personnes qui défendent sans se poser de question la séparation entre les approches statique et dynamique. Elles défendent cette différenciation comme un instrument méthodologique contre lequel aucune objection ne peut être soulevée tant que les résultats, obtenus séparément, sont rassemblés par la suite. Il est difficile d'accepter cet argument comme valide. Structure et changement sont entremêlés dans la trame des phénomènes sociaux, et l'unité fondamentale est le cœur de la réalité sociale. En conséquence, nous ne voyons que peu de promesses dans une méthode qui commence par

2 Nous renvoyons le lecteur tout particulièrement aux livres et aux articles suivants : Christopher Dawson, *Sociology as a Science* [La sociologie en tant que science] ; Robert S. Lynd, *Knowledge For What? The Place of Social Science in American Culture* [La connaissance pour quoi ? La place de la science sociale dans la culture américaine] ; Jules Monnerot, *Les Faits Sociaux Ne Sont Pas des Choses* ; Thomas Humphrey Marshall, *Sociology at the Crossroads* [La sociologie à la croisée des chemins] ; Behice Boran, *Sociology in Retrospect* [La sociologie rétrospectivement] ; Robert Redfield, *The Art of Social Science* [L'art de la science sociale] ; Edward Shils, *The Present State of American Sociology* [L'état actuel de la sociologie américaine] ; Reinhard Bendix, *Social Science and the Distrust of Reason* [La science sociale et la méfiance vis-à-vis de la raison] ; Herbert Blumer, *What is Wrong with Social Theory ?* [Qu'est-ce qui ne va pas dans la théorie sociale ?] ; Howard Becker, *Vitalizing Sociological Theory* [Revitaliser la théorie sociologique] ; Florian Znaniecki, *Basic Problems of Contemporary Sociology* [Problèmes fondamentaux de la sociologie contemporaine].

3 Florian Znaniecki, *Basic Problems of Contemporary Sociology*, p. 520. L'insatisfaction provoquée par la situation décrite par Znaniecki a stimulé certains efforts récents pour intégrer l'analyse structurelle et fonctionnelle des phénomènes sociaux. La plus importante de ces tentatives peut être trouvée dans le travail entrepris par Talcott Parsons et son école. Voir en particulier : Talcott Parsons & Edward A. Shils, *Toward a General Theory of Action* [Vers une théorie générale de l'action] ; Parsons, *The Social System* [Le système social] ; Parsons, *Essays in Sociological Theory* [Essais de théorie sociale] ; M. J. Levy, Jr., *The Structure of Society* [La structure de la société]. La question de savoir si l'approche de Parsons et de ses disciples face au problème peut être considérée comme satisfaisante reste une question controversée. Les prétentions de cette école ont récemment été contestées par un certain nombre de sociologues américains et européens, parmi lesquels nous citons les suivants : Barrington Moore, Jr., *The New Scholasticism and the Study of Politics* [La nouvelle scholastique et l'étude de la politique] en particulier p. 100 sqq ; Barrington Moore, Jr., *Strategy in Social Science* [Stratégie en science sociale], en particulier p. 125 sqq. ; G. E. Swanson, *The Approach to a General Theory of Action by Parsons & Shils* [L'approche d'une théorie générale de l'action par Parsons et Shils] ; Alain Touraine, *Review of Parsons & Shils* [Critique de Parsons et Shils] ; Wayne Hield, *The Study of Change in Social Science* [L'étude du changement en science sociale] ; David Lockwood, *Some Remarks on 'The Social System'* [Quelques remarques sur le “système social”] ; Ralf Dahrendorf, *Out of Utopia : Toward a Reorientation of Sociological Analysis* [Hors de l'utopie : vers une réorientation de l'analyse sociologique]. Bernard Barber donne une appréciation critique de certaines objections aux concepts de Parsons dans son article *Structural-Functional Analysis* [Analyse structurelle-fonctionnelle]. Une autre tentative pour développer une théorie sur la relation entre la structure et la fonction de la société a été présentée par Joyce O. Hertzler dans son livre *Society in Action. A Study of Basic Social Processes* [La société en action. Une étude des processus sociaux fondamentaux]. Ce travail a considérablement moins attiré l'attention dans la littérature sociologique récente que les contributions de Parsons et de ses adeptes.

isoler les éléments de statique et de dynamique, et qui essaie ultérieurement de les réunir à l'aide d'une démarche additive.

De plus, il n'est pas sûr que des considérations méthodologiques soient la raison principale de la situation décrite par Znaniecki. À notre avis, l'absence de liens entre les études relatives aux structures sociales et au changement social résulte largement de la manière dont la relation entre la sociologie et l'histoire est conçue dans les sciences sociales contemporaines. La plupart des travaux de la sociologie contemporaine révèle une orientation non-historique, ou même antihistorique. Cette tendance a été souvent décrite comme une révolte compréhensible contre le XIX^e siècle, quand, sous l'influence de Comte et des grands systématisateurs, les sociologues ont envisagé en grande partie la théorie de la société comme une philosophie de l'histoire.

Il ne fait aucun doute aujourd'hui que les postulats des systèmes sociologiques du début du XIX^e siècle ne sont plus valides et que nous devons redéfinir la relation entre la sociologie et l'histoire. Mais devons-nous relever ce défi par la séparation radicale des analyses sociologique et historique qui est devenue la démarche prédominante en sociologie ? Une telle division domine cette partie du travail sociologique qui essaie de comprendre les structures sociales séparées de, et indépendamment de, leurs fondements et cadres historiques. Elle caractérise également cette partie du travail sociologique qui s'intéresse à la dynamique sociale. Des enquêtes sur le changement social ont accumulé d'énormes quantités de données sur les tendances dans certains domaines – la distribution de la population étasunienne par âge, la composition ethnique des communautés de quartier, les habitudes alimentaires, les normes de comportement sexuel, etc. Aussi précieuses que soient nombre de ces études, elles se sont jusqu'à présent concentrées sur les *changements* qui se produisent dans des domaines particuliers et isolés. Elles se sont abstenues d'étudier le schéma de base de notre monde social, d'envisager la société contemporaine dans sa globalité dans la perspective du *changement*.

Beaucoup de gens pensent que cette omission n'est due qu'à des circonstances fortuites – telles que le haut degré de spécialisation dans les sciences sociales ou leur tendance à réagir contre la tradition de la sociologie du XIX^e siècle. L'on peut cependant se demander si l'impossibilité d'appliquer le concept du changement à la société actuelle en tant que tout ne reflète pas une attitude plus fondamentale. Un sentiment d'incertitude concernant le futur rend difficile pour beaucoup d'entre nous, y compris pour les spécialistes des sciences sociales, de considérer le présent comme une partie d'un processus historique et, en tant que tel, sujet au changement, non seulement dans des aspects isolés, mais dans son essence même⁴.

Quelle que puisse être la réponse à cette question, la séparation du social d'avec l'historique qui prévaut maintenant représente, à notre avis, un sérieux obstacle pour l'effort consistant à parvenir à une compréhension sociologique des tendances fondamentales de notre époque. Cette conviction nous a incités à commencer notre enquête sur les relations entre la société et les forces d'aliénation à l'aide d'un concept sociologique qui se concentre sur la société en tant que processus historique : la théorie développée par Ferdinand Tönnies dans son ouvrage : *Gemeinschaft und Gesellschaft*.

Des penseurs dont les idées sont en avance sur leur époque doivent payer le prix de la solitude. Ferdinand Tönnies a vécu cette expérience. Sa vie en tant qu'érudit et le destin de *Gemeinschaft und Gesellschaft* racontent l'histoire de ses années d'isolement. Lorsque ce travail, qui a finalement eu l'une des plus profondes influences sur la pensée sociologique, a été publié pour la première fois en 1887, il est resté presque inaperçu. Non seulement le grand public, mais aussi beaucoup des esprits éminents de la période, n'ont pas réussi à saisir son

4 L'incapacité des grands universitaires à visualiser la société contemporaine dans son ensemble dans la perspective du changement a été décrite par Paul M. Sweezy dans son article : *Toynbee's Universal History* [L'histoire universelle de Toynbee].

importance⁵. L'auteur est demeuré relativement inconnu, et son succès universitaire a été tout à fait modéré pendant longtemps. Seuls quelques étudiants ont été attirés par les cours qu'il proposait ; et il lui a fallu attendre trente ans pour que lui soit offerte une chaire de professeur.

Vingt-cinq années sont passées avant qu'une seconde édition de *Gemeinschaft und Gesellschaft* soit publiée en 1912. Quelques années plus tard, lorsque, dans l'atmosphère grandissante de scepticisme qui a suivi la Première Guerre mondiale, l'idée de progrès a été sérieusement remise en cause, il y a eu un soudain réveil de l'intérêt pour la pensée de Tönnies. *Gemeinschaft und Gesellschaft* a été "découvert" presque du jour au lendemain, et de nombreuses éditions ont été nécessaires au cours d'une période de quelques années. Mais Tönnies, qui ne s'était jamais préoccupé de carrière ou de succès, n'a pas été impressionné par ce changement surprenant et il s'est bientôt trouvé embarrassé par ces éloges soudains. Il s'est rendu compte que, sous eux, il y avait la même tendance à la révolte contre l'ère de la science, de la technologie et du rationalisme, qui a fait que les gens se sont tournés vers le *sensationnel Decline of the West* [Le déclin de l'Occident]. Profondément mal à l'aise en compagnie des lettrés qui tentent d'échapper au défi de la société contemporaine, il s'est éloigné de ceux qui tentaient de mettre *Gemeinschaft und Gesellschaft* à la mode. C'est ainsi que l'érudit s'est retrouvé seul à nouveau, presque aussi seul qu'il l'avait été au temps où son travail avait été ignoré.

Quel est le contenu de son livre, lequel a connu un destin si changeant ? Toute tentative de le résumer rencontre une considérable difficulté linguistique, étant donné qu'une traduction satisfaisante des termes *Gemeinschaft* et *Gesellschaft* n'a jamais été proposée et, à notre avis, ne peut pas être trouvée. En conséquence, nous avons décidé de ne pas présenter des formules qui définiraient ces deux concepts, mais de décrire leur signification.

Tönnies pense qu'une distinction devrait être faite entre deux bases d'association humaine essentiellement différentes. L'une, qu'il appelle *Gesellschaft*, est une relation contractuelle par nature, établie délibérément par des individus qui se rendent compte qu'ils ne peuvent pas poursuivre efficacement leurs propres intérêts s'ils demeurent isolés, et qui par conséquent se regroupent. L'autre, nommée *Gemeinschaft*, est une unité sociale qui ne prend pas naissance essentiellement du fait d'une intension consciente : l'on se trouve soi-même à en faire partie de la même façon que l'on fait partie de son foyer. Les individus qui entrent dans une *Gesellschaft* ne le font qu'avec une fraction de leur être, c'est-à-dire avec cette partie de leur existence qui correspond au but spécifique de l'organisation. Les membres d'une association de contribuables, ou des individus qui possèdent des actions dans une société, sont liés les uns aux autres, non pas en tant que personnes complètes, mais avec seulement cette partie d'eux-mêmes qui est intéressée par le fait d'être contribuable ou actionnaire. Ils tiennent à l'écart, ou ils sont supposés tenir à l'écart, de leur association toutes les autres

5 Tönnies a présenté une version préliminaire de son livre en 1881 au moment où il a été nommé au Département de philosophie de l'Université de Kiel. Après sa publication en 1887, parmi les rares personnes qui ont exprimé leur appréciation sur l'ouvrage, il y a eu les philosophes Harald Höfding, Paul Barth et Friedrich Paulsen, ainsi que les économistes Adolph Wagner et Gustav Schmoller. L'un des premiers comptes rendus américains est paru en 1897, dans le second volume de l'*American Journal of Sociology*. Son auteur, le Dr O. Thon, s'en est pris à l'atmosphère de désespoir qu'il a cru discerner dans les concepts de Tönnies, mais il a reconnu que le livre « doit être compté parmi les plus profonds et les plus suggestifs de tous les temps ». Une traduction anglaise est parue en 1941 sous le titre : *Fundamental Concepts of Sociology (Gemeinschaft und Gesellschaft)* [Concepts fondamentaux de sociologie (Gemeinschaft und Gesellschaft)] ; cette traduction était complétée par Charles P. Loomis (et elle sera citée par la suite avec le titre *Fundamental Concepts*). Une autre édition a été publiée en 1957. La précieuse introduction de Loomis de 1941 fournit une description de la personnalité et de l'œuvre de Tönnies. Cette introduction a été amplifiée dans l'édition de 1957. Elle comprend une section écrite par John C. McKinney, en collaboration avec Loomis, qui relie la *Gemeinschaft und Gesellschaft* aux typologies développées par des auteurs comme Durkheim, Cooley, Redfield, Becker, Sorokin, Weber et Parsons. Elle décrit également une tentative d'application des catégories et des classifications de Tönnies, d'une manière modifiée, à l'étude des communautés rurales au Costa Rica.

qualités qui constituent leur vie – leur arrière-plan familial, leurs amitiés et leurs haines, leurs croyances religieuses, leur appartenance politique, etc. Ainsi, ils restent librement associés et essentiellement isolés les uns des autres. L'association appelée *Gemeinschaft* est très différente. Elle ne prend pas naissance du fait d'une préparation et d'une organisation consciente. Ses membres sont liés les uns aux autres en tant que personnes entières plutôt qu'en tant qu'individus fragmentaires. La forme la plus pure de *Gemeinschaft* est à l'intérieur de la famille, tout particulièrement dans la relation entre la mère et l'enfant dans laquelle l'unité est la première phase du développement et la séparation est la phase ultérieure. Dans la *Gemeinschaft*, c'est l'unité qui prévaut, malgré une séparation occasionnelle ; dans la *Gesellschaft*, c'est la séparation qui prévaut, malgré une unité occasionnelle⁶.

La séparation entre l'homme et l'homme est si profonde dans la *Gesellschaft* que « chacun est tout seul et isolé, et qu'il existe une situation de tension vis-à-vis de tous les autres ». Et donc, la *Gesellschaft* devient un monde social dans lequel l'hostilité latente et la guerre potentielle sont inhérentes à la relation de l'un à l'autre⁷.

Pour ce qui est de l'évolution sociale, Tönnies considère que la société est passée d'une période où la *Gemeinschaft* était prédominante à une période où la *Gesellschaft* prévaut. Ce processus de transition, qui a commencé il y a de nombreux siècles, a été accéléré par des changements qui ont débuté durant la Renaissance et particulièrement par ceux qui ont résulté de la Révolution industrielle. C'est une transformation qui est inexorable et à laquelle l'on ne peut pas échapper. Inutile de déplorer, comme le font certains romantiques, la mécanisation croissante des relations humaines dans la société moderne. Le processus qui provoque l'abandon régulier de la *Gemeinschaft* pour la *Gesellschaft* semble être notre destin. Aucune échappatoire ou aucun retour en arrière à la *Gemeinschaft* n'est possible.

Il y a quelque chose perturbant dans l'idée de Tönnies selon laquelle nous devons nous résigner à vivre dans un monde dépersonnalisé, dans une ère de *Gesellschaft*. Au cours des années récentes, des sociologues américains, qui comptaient parmi eux Morris Janowitz, Daniel Bell et Edward A. Shils, ont critiqué ceux qui sont préoccupés par « la tendance à sens unique qui mène de la *Gemeinschaft* à la *Gesellschaft* » et ils ont insisté sur le fait que cette évolution n'est pas irréversible. Ils soutenaient le point de vue selon lequel la société moderne a donné naissance à de nombreuses associations qui ont le caractère de la *Gemeinschaft* et qu'en particulier les Américains sont membres de nombreuses organisations, clubs, loges, fraternités, etc. Ceux qui présentent cet argument négligent souvent de se demander si le besoin même « d'adhérer » n'est pas une indication de l'isolement ressenti par des individus qui vivent dans une société atomisée. En outre, ils fixent leur attention principalement sur la grande *quantité* de sociétés auxquelles les hommes contemporains adhèrent et ils négligent la qualité des relations qui prédominent dans ces organisations. Il ne faut pas considérer comme allant de soi que chaque club a les caractéristiques d'une *Gemeinschaft*. Il y a souvent des disparités entre les objectifs affichés d'une organisation et son fonctionnement réel. Le caractère de *Gemeinschaft* qui est présenté comme étant la façade de beaucoup de groupes n'est fréquemment qu'une apparence. La *pseudo-Gemeinschaft*, pour utiliser un terme inventé par Robert K. Merton, est un phénomène largement répandu⁸.

6 Tönnies, *Fundamental Concepts*, p. 74 (éd 1957, p. 65).

7 Tönnies, *Fundamental Concepts*, pp. 74, 88 (éd. 1957, pp. 65, 77).

8 Voir Morris Janowitz, *The Community* [La communauté] "Press in an Urban Setting", en particulier p. 17 ; Daniel Bell, *The Theory of Mass Society. A Critique* [La théorie de la société de masse. Une critique] ; Edward A. Shils, *Daydreams and Nightmares : Reflections on the Criticism of Mass Culture* [Rêveries et cauchemars : réflexions sur la critique de la culture de masse] en particulier. p. 599 ; Edward A. Shils, *Primordial, Personal, Sacred and Civil Ties. Some Particular Observations on the Relationship of Sociological Research and Theory* [Liens primordiaux, personnels, sacrés et civils. Des observations particulières sur la relation entre la recherche et la théorie sociologiques] en particulier pp. 131-133. Bell affirme : « Il y a aujourd'hui aux États-Unis au moins 200 000 organisations de bénévoles, associations, clubs, sociétés, loges et fraternités, avec un nombre total (mais

Il n'est pas difficile de comprendre pourquoi tant d'individus protestent contre l'idée selon laquelle l'ère de la *Gemeinschaft* est révolue. Bien que nous essayions de nous dire que nous ne pouvons pas revenir en arrière, nous avons pourtant du mal à accepter une tendance qui semble appauvrir nos vies et nous priver du sentiment d'appartenance auquel la plupart d'entre nous aspirent. De même que nous nous remémorons les jours d'une enfance chaleureuse et protégée, nous avons tendance à ressasser le passé de notre société quand les liens de la *Gemeinschaft* étaient encore forts et protégeaient ceux qu'ils enveloppaient. Tönnies avait une compréhension bienveillante à l'égard de cette tendance consistant à regarder en arrière vers des temps qui étaient passés. Cependant, il voyait clairement les dangers qui résidaient dans cette orientation, et il insistait sur le fait que de chérir notre passé ne signifie pas que nous devrions essayer d'y retourner.

De même que Marx avertissait qu'un homme ne peut pas redevenir un enfant à moins de devenir puéril, Tönnies voyait de grands dangers dans la tentative de restaurer des formes de la *Gemeinschaft* qui avaient perdu leur signification dans le monde moderne. Ces efforts, craignait-il, ne pouvaient produire que des façades artificielles, des formes vides, qui, au lieu de servir les forces de la vie et de faire progresser leur croissance, les étoufferaient et les détruiraient. Les craintes de Tönnies seraient confirmées de manière tragique dans les années trente quand Hitler et ses partisans, pénétrés de leur idée de *Gemeinschaft* nationale, ont essayé de renverser la direction dans laquelle la vie allemande évoluait. Au lieu d'évoquer un âge qui est révolu, au lieu de nourrir l'illusion que l'on peut restaurer la *Gemeinschaft* à volonté, nous devrions apprendre – Tönnies nous y incite – à accepter la tendance qui mène à la *Gesellschaft* comme étant notre destin et à faire face au défi auquel cette situation nous confronte. Si nous ne nous dérobons plus à ces tâches, mais essayons de les remplir, nous pouvons espérer que la vie continuera, que les énergies constructives qui se situent sous l'âge de la *Gesellschaft* se déploieront et mèneront finalement à la naissance d'une nouvelle phase de la société dans laquelle des formes supérieures de *Gesellschaft* et de *Gemeinschaft* peuvent être développées et fusionnées les unes avec les autres.

Des considérations méthodologiques conduisent Tönnies, dans certaines de ses études, à séparer les questions sociologiques de celles qui sont relatives à la psychologie individuelle. Mais il est toujours conscient du caractère artificiel d'une telle différenciation et il ne perd jamais de vue à quel point l'esprit et la société sont entremêlés. Il est particulièrement intéressé par l'interaction entre la transition de la *Gemeinschaft* à la *Gesellschaft* et la direction changeante de l'esprit et de la volonté humains. C'est le sujet de la deuxième section de son livre qui est intitulé : "Natural Will and Rational Will" [Volonté naturelle et volonté rationnelle]. Parallèlement à sa différenciation entre la *Gemeinschaft* et la *Gesellschaft*, Tönnies fait la distinction entre deux formes de volontés humaines. La première, qu'il appelle *Wesenswille* (ce terme a été traduit par "volonté naturelle" ou par "volonté intégrale"), est impulsive. Elle est une expression spontanée des pulsions et des désirs de l'homme, de sa disposition naturelle. La seconde, que l'auteur dénomme *Kürwille*, est essentiellement déterminée par les processus de délibération de l'esprit rationnel. Elle est dénuée des qualités de spontanéité et d'impulsivité qui nourrissent la *Wesenswille*. Elle n'admet que les décisions qui résultent d'une prudente évaluation des avantages et des inconvénients et d'un choix prudent entre eux. (La première partie du terme de *Kürwille* est dérivée du verbe du vieil

évidemment se chevauchant) de près de quatre-vingt millions d'hommes et de femmes » (p. 80). Mais la notion considérée de manière large selon laquelle les Américains sont une nation où les gens adhèrent facilement est, selon des études récentes, une généralisation qui ne supporte pas un examen minutieux. Voir par exemple Charles R. Wright et Herbert H. Hyman : *Voluntary Association Memberships of American Adults : Evidence from National Sample Surveys* [Adhésion à des associations de bénévoles d'adultes américains : données tirées d'enquêtes nationales par sondage].

allemand *Küren* qui signifie choisir). La *Wesenwille* est « la volonté qui inclut la pensée » ; la *Kürwille* est « la pensée qui englobe la volonté »⁹.

Des individus chez qui la *Wesenwille* est prédominante montrent une qualité de franchise dans leur caractère. Leur personnalité semble être d'une seule pièce et animer leurs actions. Une telle unité est perdue quand c'est la *Kürwille* qui prévaut. Des objectifs sont poursuivis, non pas parce qu'ils émanent d'une nécessité interne et signifient un épanouissement personnel, mais parce que des considérations bien pesées ont prouvé qu'ils sont avantageux. Des conclusions de cette sorte ne sont obtenues qu'après un raisonnement sensé relatif notamment aux coûts probables qu'il faudra encourir et à leur rapport aux résultats escomptés. La conscience des moyens et des fins en tant que deux catégories distinctes et indépendantes est au cœur même de la *Kürwille*, alors que les deux sont mélangées et restent indifférenciées dans la *Wesenwille*.

Pour illustrer cette différence entre la *Wesenwille* et la *Kürwille*, nous choisissons d'abord un exemple tiré du domaine du travail humain. Dans un chapitre précédent, nous avons décrit la condamnation de la machine qui est exprimée aujourd'hui par tant d'individus et de groupes. Pour autant que nous pouvons rejeter ces accusations portées à l'ère technologique, nous ne pouvons pas contester le fait que le travail de nombreuses personnes – et pas seulement de celles qui sont soumises à la monotonie de la chaîne de montage – s'est dépersonnalisé à un niveau très élevé. La satisfaction que la plupart d'entre nous trouvent dans notre travail n'est pas inhérente aux activités professionnelles que nous avons à effectuer ; elle est trouvée principalement dans l'enveloppe de paie qui nous est remise en tant qu'équivalent du nombre d'heures passées sur elles. Et donc le travail n'est pas fait pour lui-même, mais pour un but extrinsèque. Un travail de ce genre demande une société dans laquelle l'homme a appris à faire la différence entre les moyens et les fins, à se servir de moyens qui n'ont pas de relation interne avec sa vie et avec ses objectifs et qu'il choisit d'utiliser parce qu'il a compris les avantages qu'ils sont à même de produire. Cela ne peut être accompli que là où les activités de l'homme sont gouvernées par les calculs de la *Kürwille*.

Le lecteur critique pourrait répondre que la division entre les moyens et les fins est l'essence même du travail, que l'impulsion au travail ne peut émaner que de la *Kürwille* et jamais de la *Wesenwille*. Cet argument ne nous semble pas valable. À notre avis, il est fondé sur la tendance à restreindre le concept de travail et de se focaliser trop exclusivement sur des manifestations particulières de la vie au travail dans la civilisation moderne des affaires. Même aujourd'hui, l'on peut trouver des modes de travail qui ont peu en commun avec les activités dépersonnalisées de la *Kürwille* et pour lesquels la différenciation décrite ci-dessus entre moyens et fins ne s'applique pas. Nous aimons bien penser au travail du prêtre fervent, du grand artiste créateur, ou de l'éducateur passionnant, comme étant différent de ces occupations auxquelles les gens se livrent essentiellement pour gagner leur vie. Pour en revenir aux phases antérieures de la civilisation humaine, nous ne sommes pas disposés à accepter l'idéalisation romantique du passé, laquelle ne s'attarde pas sur la rusticité et la pénibilité des conditions de vie des hommes à l'époque précédant la Révolution industrielle. Pourtant, force est de reconnaître que le travail de ces époques révolues, loin de nécessiter l'abandon des pulsions et attitudes personnelles, était une possibilité d'expression et d'épanouissement. Il avait peu en commun avec les activités impersonnelles de "l'homme économique" moderne avec sa tendance à séparer moyens et fins. J. A. Hobson, l'économiste britannique, a décrit le développement des premiers métiers en quelques phrases qui s'appliquent également à la nature des activités suscitées par la *Wesenwille*. Il remarque que « même dans ces premiers métiers consacrés aux besoins les plus pratiques de la vie, l'instinct de décoration trouve généralement son expression. Pas seulement les armes des hommes, mais les casseroles, les poêles et les autres ustensiles domestiques des femmes, comportent

9 Tönnies, *Fundamental Concepts*, p. 15, note 1 (éd. 1957, p. 284, note 1) ; p. 119 (éd. 1957, p. 103).

des sculptures ou des moulures, qui témoignent du jeu des pulsions artistiques. Loisir et plaisir apparaissent ainsi comme des ingrédients dans les premières industries. ». Et l'auteur de conclure son exposé en disant que « nous trouvons partout ce que nous appelons des motivations et des activités spécifiquement économiques presque inextricablement liées, ou même fusionnées, avec d'autres motivations et activités, sportives, artistiques, religieuses, sociales et politiques »¹⁰.

Nous ajoutons un second exemple afin d'illustrer la différence entre la *Wesenwille* et la *Kürwille*. Il concerne les motifs qui incitent les gens à s'associer entre eux. La *Kürwille* nous porte à choisir la compagnie d'individus envers lesquels nous ne nous sentons pas nécessairement attirés. Elle peut même nous amener à effacer ou à dissimuler nos aversions parce que nous nous rendons compte qu'il est utile de connaître les gens bien placés et de cultiver leur "amitié". Par conséquent, dans les relations personnelles comme dans le travail, la *Kürwille* dissocie les moyens et les fins. Elle nous fait utiliser les êtres humains comme des outils à des fins qui ne leur sont pas inhérentes en soi, mais que nous avons imaginées.

La *Wesenwille*, d'autre part, conduit à une sorte très différente de relations humaines. Des individus qui sont essentiellement guidés par elle rencontrent des difficultés à surmonter leurs goûts et leurs dégoûts. Ils ne s'associent pas aux autres parce que, en tant que stratèges prudents, ils ont compris qu'il est utile d'être des " personnes éminemment sociables" et de choisir les bonnes connaissances, c'est-à-dire les connaissances influentes. Au lieu de cela, ils ressentent un fort attachement et une véritable proximité avec les personnes avec lesquelles ils se lient d'amitié.

Partant de nos remarques sur les différentes sortes de relations humaines engendrées par la *Kürwille* et par la *Wesenwille*, l'on peut voir qu'il existe une affinité entre la *Wesenwille* et la *Gemeinschaft*, d'une part, et entre la *Kürwille* et la *Gesellschaft*, d'autre part. Selon les termes de Tönnies, la *Wesenwille* est porteuse des conditions de la *Gemeinschaft* et la *Kürwille* développe la *Gesellschaft*¹¹. De même que la *Gemeinschaft* épouse tous les aspects de la vie de ses membres, la *Wesenwille* et ses manifestations incarnent et expriment la totalité de l'être d'une personne. D'autre part, de même que les individus ne deviennent membres d'une *Gesellschaft* qu'avec un segment de leur existence, de même, là où c'est la *Kürwille* qui prévaut, leur vie devient subdivisée et compartimentée. Cette corrélation entre la *Gemeinschaft* et la *Wesenwille* ainsi qu'entre la *Gesellschaft* et la *Kürwille* est importante pour saisir la pensée de Tönnies à propos de l'enchaînement historique des deux formes de volonté. Étant donné qu'il voit l'histoire comme menant de l'âge de la *Gemeinschaft* à l'âge de la *Gesellschaft*, il la voit également comme passant de la *Wesenwille* à la *Kürwille*. Il pense en particulier que la période moderne ne peut être comprise que quand le triomphe des forces de la *Gesellschaft* et de la *Kürwille* est reconnu.

Ce point est exprimé de façon frappante dans le compte rendu que fait Tönnies de l'époque de Hobbes, à savoir d'un temps où les gens ont commencé à se détacher de la tradition et des modèles de pensée dominants. « L'homme avait toujours son centre dans la famille, dans sa communauté et dans son état social [c'est-à-dire le groupe de statut auquel lui et sa famille appartiennent]. L'économie monétaire est encore faible et par conséquent la propriété individuelle n'a pas encore atteint une phase aiguë. Lentement, dans un processus qui est souvent entravé et interrompu, la poursuite du développement mine ces conditions. Les sentiments et les idées qui prévalaient jusqu'ici commencent à changer. L'individu qui se recentre sur lui-même et sur ce qui lui appartient [Tönnies fait ici allusion au livre : *Der Einzige und sein Eigentum*^(*)(*), écrit par Max Stirner qui est un individualiste extrême] devient progressivement le type prédominant d'homme dans la société. Il pense, il calcule, il

10 J. A. Hobson, *Work and Wealth* [Travail et richesse], pp. 25-26.

11 Tönnies, *Fundamental Concepts*, p. 186, (éd. 1957, 162).

(*)^(*) L'individu et sa propriété. (NdT).

évalue son intérêt. Pour lui, tout devient un moyen pour arriver à une fin. Notamment, ses relations avec les autres hommes, et donc avec les associations en tous genres, commence à changer. Il rompt et conclut des pactes et des alliances en fonction de ses intérêts, c'est-à-dire comme un moyen pour parvenir à ses fins. Bien qu'il ait du mal de se dégager de certaines relations dans lesquelles il est né, il réfléchit sur leur utilité et dans ses pensées, du moins, il les rend dépendantes de sa volonté. »¹².

Certains lecteurs verront dans cette description de l'homme moderne et de son monde social un parallèle avec l'interprétation que fait David Riesman de la situation de l'individu vivant dans un ordre social qui n'est plus régi par la tradition. Les points de vue de Riesman sont plus en phase avec ceux de Tönnies lorsqu'il écrit : « ... le plus grand changement social, et logique sur le plan du caractère, des derniers siècles est en effet survenu lorsque les hommes ont été chassés des liens primaires qui les unissaient à la version médiévale occidentale de la société gouvernée par la tradition... Tous les changements ultérieurs, y compris le passage de la direction vers l'intérieur à la direction vers l'autre, semblent sans importance en comparaison. »¹³. Le livre de Riesman est une importante contribution à la compréhension de la scène sociale contemporaine et à ses effets sur les structures de la personnalité. Dans le contexte du développement historique décrit par Tönnies, il apparaîtra cependant que l'homme orienté vers l'intérieur et l'homme orienté vers l'autre, malgré les nombreuses différences et oppositions entre eux, ne représentent pas des contraires absolus, mais qu'ils sont apparentés dans l'esprit. Les deux ont été créés par le mouvement qui a conduit à la victoire de la *Gesellschaft* sur la *Gemeinschaft* et à l'ascension des hommes gouvernés principalement par la *Kürwille*. Les stratégies d'accueil chaleureux poursuivies par l'homme orienté vers l'autre, qui est apparemment « axé sur les gens », ne doivent pas nous faire oublier qu'il reste essentiellement séparé de ses semblables et qu'à cet égard il n'est pas très différent de son homologue, l'homme orienté vers l'intérieur.

En reliant le passage de la *Gemeinschaft* à la *Gesellschaft* avec la transition de la *Wesenwille* à la *Kürwille*, Tönnies combine la psychologie et la sociologie d'une manière originale. C'est cette contribution que Höffding, le philosophe danois, soulignait comme étant l'une des caractéristiques essentielles de *Gemeinschaft und Gesellschaft* quand il a écrit l'une de ses premières critiques de cet ouvrage en 1890¹⁴. Pourtant, c'est aussi l'une des caractéristiques de la pensée de Tönnies qui a été mal comprise. Son travail a été parfois décrit comme une tentative de réduire les processus et les structures sociaux à des processus et à des structures psychologiques¹⁵. Cette interprétation, que nous considérons comme incorrecte, a pu être provoquée par certaines des propres formulations de l'auteur – par exemple, l'affirmation selon laquelle « la *Wesenwille* comporte les conditions de la *Gemeinschaft* et le *Kürwille* développe la *Gesellschaft* ». Cette déclaration, sortie de son contexte, pouvait aisément nous conduire à ne pas voir l'assertion fondamentale de Tönnies selon laquelle les forces de la société et la volonté individuelle agissent et réagissent mutuellement. Il les traite tout au long de son livre comme deux parties d'un seul tout en rapport étroit entre elles ; et chaque fois que le développement de son idée exige une plus grande attention portée sur l'un des deux aspects, il admet le caractère relativement incomplet de son exposé. « Étant donné que cet ouvrage », déclare-t-il à la fin livre II de *Gemeinschaft und Gesellschaft*, « part de la psychologie individuelle, il manque le point de vue complémentaire, mais opposé, qui décrit comment la *Gemeinschaft* développe et encourage la

12 Tönnies, *Hobbes. Leben und Lehre* [Hobbes. Vie et doctrine], p. 265.

13 David Riesman, *The Lonely Crowd* [La foule solitaire], p. 14.

14 Harald Höffding, *Mindre Arbejder* [Textes brefs], pp. 142-157, en particulier p.144.

15 Georg Lukács, *Die Zerstörung der Vernunft* [La destruction de la raison], p. 468 ; Georg Lukács, *Die Deutsche Soziologie vor dem ersten Weltkrieg* [La sociologie allemande avant la Première Guerre mondiale], p. 480.

volonté naturelle (*Wesenwille*), d'une part, et de l'autre, lie et entrave la volonté rationnelle (*Kürwille*). Cette approche ne décrit pas comment la *Gesellschaft* non seulement libère la volonté rationnelle, mais a également besoin d'elle et la fait progresser, et comment elle fait même de son utilisation sans scrupule dans la compétition une condition du maintien de l'individu, en détruisant de ce fait l'épanouissement et la fructification de la volonté naturelle. Ainsi, le fait s'adapter aux conditions de la *Gesellschaft* et d'imiter les actions d'autrui, celles qui conduisent à des gains et des profits, ne sont pas seulement les résultats d'une pulsion naturelle, mais une telle action devient impérative et son non-respect est passible d'une peine de destruction. »¹⁶.

Cette déclaration est un clair rejet de toute tentative de trop simplifier la relation entre la sociologie et la psychologie en réduisant les structures sociales à des structures émotionnelles. Et plus que cela, elle indique que Tönnies, en décrivant le rôle de la *Kürwille* dans la vie de l'homme moderne et en développant la théorie de la *Gesellschaft*, a utilisé comme point de départ les processus socio-économiques qui dominent la société capitaliste contemporaine. « En présentant le processus de la *Gesellschaft* », écrivait-il environ treize ans après la publication de son livre, « l'auteur a eu en tête la société *moderne* et, pour ce faire, il a utilisé de la manière qui s'impose la révélation par Marx de sa loi économique du mouvement, ainsi que le lecteur informé le remarquera facilement et ainsi que cela a été explicitement reconnu dans la préface du livre »¹⁷.

Il y a bien sûr une considérable affinité entre la théorie de l'économie capitaliste chez Marx et le concept de *Gesellschaft* chez Tönnies, un fait dont Tönnies était parfaitement conscient. Dans la préface à la première édition de *Gemeinschaft und Gesellschaft* (écrite en février 1887) Tönnies indique les trois « auteurs exceptionnels » dont les travaux ont eu une influence décisive sur sa pensée. Il énumère Sir Henry Maine et Otto Gierke, et, après avoir commenté les réalisations académiques de ce dernier, il déclare qu'il n'a pas compris dans la vision de Gierke l'orientation économique qui était déjà devenue « extrêmement importante » pour lui. Il ajoute ensuite le nom du troisième auteur, Karl Marx, qu'il caractérise comme étant « le philosophe social le plus remarquable et le plus profond précisément en ce qui concerne le développement de cette perspective économique ». L'idée qui prédomine dans *Gemeinschaft und Gesellschaft*, croit-il, n'est pas étrangère aux historiens Maine et Gierke, « bien que seul l'auteur qui a appréhendé le premier la méthode capitaliste de production pouvait parvenir à la développer et à l'expliquer »¹⁸. Quoiqu'il ait rejeté le radicalisme politique et toute tentative de changer l'ordre social par des actes de violence, Tönnies a persisté tout au long de sa vie dans son estime du travail théorique de Marx. Même dans ceux de ses écrits qui présentent des objections à certaines opinions marxistes, il n'adopte pas l'attitude de nombre de ses collègues qui se sentent appelés à réfuter le marxisme. Dans son livre *Marx : Leben und Lehre* (Marx : vie et doctrine), qui a été écrit d'un point de vue critique, il n'hésite pas à reconnaître l'accord existant entre sa théorie de la *Gesellschaft* et la description des relations entre l'individu et la société que Marx présente dans ses célèbres textes qui traitent de la question juive. Et, bien que Tönnies essaie de prouver l'inexactitude de certaines positions de Marx, il est prêt à réitérer sa dette vis-à-vis de Marx qu'il a exprimée quarante-deux ans auparavant, à l'époque où il a publié *Gemeinschaft und Gesellschaft*. « Je

16 Tönnies, *Fundamental Concepts*, pp. 194-195, note 1. (éd. 1957, pp. 169-170, note 1). Nous avons changé légèrement la traduction de Loomis.

17 Tönnies, *Zur Einleitung in die Soziologie* [Introduction à la sociologie] pp. 65-74, en particulier p. 71. Dans une note de bas de page relative à la déclaration citée dans le texte, Tönnies fait remarquer qu'il est fier d'avoir fait allusion à l'importance des concepts marxistes quand il a écrit *Gemeinschaft und Gesellschaft*, étant donné qu'en 1887 il était encore inouï de reconnaître l'importance de Marx pour la théorie sociologique ou d'en faire réellement mention spéciale ».

18 Voir la préface à la première édition de *Gemeinschaft und Gesellschaft*, réimprimée dans *Soziologische Studien und Kritiken*, "Erste Sammlung", p. 43.

ne peux pas dire », écrit-il dans la préface, « que j'ai suffisamment appris ou désappris depuis ce temps pour réviser dans une quelconque mesure mon jugement sur Marx et sur son importance ». Il termine le livre par la déclaration suivante : « Marx, malgré les lacunes qui s'attachent à son travail et à ses performances, maintiendra son rang d'homme et de penseur marquant une époque à travers les siècles. »¹⁹.

La proximité entre les points de vue de Marx et de Tönnies va au-delà des théories sociologiques de ces auteurs. Tönnies a souvent exprimé son accord fondamental avec les principes de l'interprétation économique de l'histoire, bien qu'il ait mis en garde contre le danger de trop simplifier ses assertions, et en particulier contre l'idée fautive selon laquelle seuls les modes de production économique sont réels tandis que les développements de la "superstructure" – par exemple les processus légaux, politiques ou artistiques – n'ont pas de réalité autonome. Tönnies pense que cette idée fautive n'est pas seulement le résultat de déclarations dogmatiques de la part de disciples excessivement zélés. Marx lui-même a alimenté cette interprétation erronée du fait de certaines de ses formulations, en particulier du fait de la façon avec laquelle il utilisait l'expression « la base réelle » lorsqu'il qualifiait de fondamentalement importante la structure économique de la société. Dans la préface de la *Critique de l'économie politique*, Marx résume ses opinions sur la relation entre les institutions économiques et le développement des idées en choisissant l'image architecturale des fondations et de la superstructure. Tönnies considère cette analogie comme malheureuse et il préfère la formulation qui figure dans la déclaration de Marx au début de sa discussion, à savoir que les idées sont enracinées dans les conditions économiques de la vie. Il est évident, ajoute Tönnies, que l'on ne peut pas considérer un arbre comme imaginaire et seulement ses racines comme réelles²⁰.

Sa conscience de la grande importance des forces économiques guide Tönnies dans son analyse de l'évolution de la politique mondiale contemporaine. Il fait remonter l'impérialisme des pays dominants à la concurrence accrue des divers groupes capitalistes sur le marché mondial, aux intérêts commerciaux et à la tendance incessante de l'entreprise capitaliste à augmenter la plus-value. Il croit en même temps que l'orientation de l'évolution sociale moderne conduit à une organisation socialiste de la vie économique. Au lieu de nous opposer à cette tendance, nous devrions relever le défi de la diriger vers des voies qui permettront une transition pacifique et limiteront les risques de troubles et d'éclatement de la violence. En conséquence, Tönnies considère qu'il est important de mettre en œuvre l'idée de *démocratie économique*. En conséquence, il prône et soutient activement le mouvement des coopératives ouvrières en Allemagne, ainsi que dans les pays scandinaves, en Suisse et en Autriche. En conséquence, il est en accord avec les plans relatifs à la réforme agraire et avec l'extension de l'éducation adulte et particulièrement ouvrière en tant que moyen pour préparer les employés techniques et les groupes de travail à des tâches auxquelles ils seront confrontés dans l'ordre économique transformé. Il croyait qu'une société qui est prête à relever ces défis n'aura pas de raison de craindre la tendance menant à la planification socialiste et il partageait l'espoir de Friedrich Albert Lange : « Dans le mouvement socialiste, nous ne devons pas voir un danger, mais le début du sauvetage d'un grand danger »²¹.

19 Tönnies, Marx. *Leben und Lehre*, pp. x, 145.

20 Tönnies, *Einführung in die Soziologie*, pp. 269-283, en particulier pp. 270-271 ; Marx : *A Contribution to the Critique of Political Economy*, p. 11. Voir également Rudolf Heberle, *The Sociological System of Ferdinand Tönnies* [Le système sociologique de Ferdinand Tönnies], pp. 227-248, en particulier p. 241. Heberle souligne que pour Tönnies « l'interprétation économique de l'histoire était un instrument utile d'analyse, mais non pas le dernier mot en matière de sagesse ». Voir en outre Albert Salomon : *In memoriam Ferdinand Tönnies (1855-1936)* ; après avoir décrit l'affinité entre les concepts de Marx et de Tönnies, Salomon ajoute : « Cet accord avec les idées fondamentales de Marx ne font cependant pas de Tönnies un marxiste » (p. 355).

21 Tönnies, *Sozialreform ehedem und heute* [La réforme sociale autrefois et aujourd'hui], pp. 664-665. Voir également son *Autobiographical Sketch* [Esquisse autobiographique], en particulier p. 231, et sa Préface à la

Bien que Tönnies ait fermement rejeté l'idée d'un changement soudain et révolutionnaire du système social existant, il reconnaissait clairement que l'institution de la propriété privée était *une institution historique*. L'ordre juridique et social fondé sur la propriété privée, croyait-il, avait largement contribué à l'énorme croissance du progrès technologique et à la richesse économique dont beaucoup de pays ont joui au cours des siècles récents. Pourtant, fort de sa connaissance du caractère *historique* de la propriété privée, il contestait sa défense sans réserve par ceux qui la considèrent comme « naturelle et nécessaire et donc sacrée et inviolable »²².

Tandis que les points de vue de Tönnies qui ont déjà été énumérés révèlent sa proximité avec la position marxiste, nous croyons que la plus forte similarité entre les deux auteurs réside dans leur traitement de la structure de la société moderne. Le cadre social des nations industrialisées modernes décrit par Marx est à bien des égards l'archétype de la *Gesellschaft* de Tönnies. Ce fait a souvent été passé sous silence à cause de l'interprétation étroite généralement donnée au concept de "société capitaliste" de Marx. Ce terme, c'est vrai, est employé par Marx dans un sens polémique dans le but d'exprimer sa condamnation d'un système social avec son exploitation et ses injustices inhérentes. Mais il l'utilise également pour décrire la structure d'un ordre social dans lequel la forte organisation collective des sociétés précédentes – par exemple, des communautés tribales ou des cités médiévales – n'existe plus. Dans ces sociétés-là, les individus sont devenus si séparés et isolés qu'ils n'établissent des contacts que quand ils peuvent se servir mutuellement de moyens en vue de fins particulières : les liens entre les êtres humains sont supplantés par des associations utiles, constituées non pas de personnes entières, mais d'individus particularisés

Marx décrit ces tendances à l'atomisation sociale en particulier, mais non pas exclusivement, dans ses premiers ouvrages – *La question juive*, *La Sainte famille*, *L'idéologie allemande*, *L'introduction à la critique de la philosophie du droit de Hegel*, *Manuscrits économique-philosophiques*, *Études économiques*, *Manifeste du Parti communiste*, etc. Nous sélectionnons quelques affirmations tirées des *Manuscrits économique-philosophiques* et des *Études économiques*²³. Dans ces passages, sa pensée se concentre sur la théorie d'Adam Smith selon laquelle la société humaine doit être considérée comme une compagnie commerciale et chacun de ses membres comme un marchand. Bien qu'il rejette la validité universelle de la vision de Smith, il trouve qu'elle est une description révélatrice de la société industrielle contemporaine. Marx la désigne comme étant une caricature de la véritable

Troisième Édition de *Gemeinschaft und Gesellschaft*, dans ses *Soziologische Studien und Kritiken*, "Erste Sammlung", pp.63-64.

22 Tönnies, *Das Eigentum* [La propriété], p. 12. Tönnies a écrit cette étude dans le contexte du plébiscite tenu en Allemagne pendant la République de Weimar pour trancher la question de l'expropriation des princes allemands, détrônés en novembre 1918. Tönnies s'est exprimé sur la base historique et sociale de la propriété privée dans nombre de ses écrits. Voir par exemple : *Einführung in die Soziologie*, pp. 156-165 ; et *Entwicklung der Soziologie in Deutschland im 19. Jahrhundert* [Le développement de la sociologie en Allemagne au XIX^e siècle] en particulier pp. 95 sqq.

23 Les *Manuscrits économique-philosophiques de 1844* ont été publiés pour la première fois en 1932 dans "Marx-Engels Gesamtausgabe" ; et au cours de la même année dans un recueil des premiers écrits de Marx et d'Engels sur le matérialisme historique compilés par S. Landshut et J. P. Mayer. En 1950, une autre édition des *Manuscrits* est parue sous le titre : *Nationalökonomie und Philosophie* avec un essai introductif rédigé par Erich Tier. Jusqu'à récemment, seules des parties des *Manuscrits économique-philosophiques* ont été traduites en anglais. Voir la brochure ronéotypée : "Éssais choisis des *Ökonomisch-Philosophische Manuskripte*" traduits par Ria Stone, New York, 1947. Voir aussi Karl Marx : *Selected Writings in Sociology and Social Philosophy* [Écrits choisis en sociologie et philosophie sociale] édités par T. B. Bottomore et Maximilien Rubel, en particulier la partie III, la section 4 et la partie V.

Les *Études économiques* de 1844 et 1845 ont été publiées pour la première fois en 1932 dans "Marx-Engels Gesamtausgabe". Elles consistent principalement en des extraits annotés d'un grand nombre d'écrits d'économistes britanniques, français et allemands, et elles n'ont pas encore été traduites.

communauté humaine, étant donné que l'homme est devenu si isolé que sa séparation d'avec les autres hommes est acceptée comme sa forme naturelle d'existence et que le lien humain qui est l'essence de l'humanité semble être non-essentiel. Dans cette situation, « le lien social que j'ai avec vous... est une simple illusion... le fait de nous compléter mutuellement est aussi un faux-semblant ». À la façon dont Marx pose la question dans un autre ouvrage de cette période, pour lui la réalité est un état dans lequel l'homme considère son prochain comme un moyen, se dégrade lui-même en moyen et devient ainsi le jouet de forces étrangères²⁴.

Il est difficile pour nous, selon Marx, de percevoir cette condition réelle, parce qu'elle est dissimulée derrière le voile de l'apparence et de la construction idéologique. Un fossé sépare notre existence publique et notre existence privée, nos rôles de citoyens et nos rôles de *membres privés de la société*. Il existe un contraste prononcé entre le ciel des doctrines politiques et de la loi constitutionnelle, d'une part, et la réalité terrestre de la société dans laquelle nous vivons et agissons en tant qu'individus privés et nous continuons à effectuer nos tâches quotidiennes, d'autre part. Le premier exprime la communauté de l'homme ; tandis que cette dernière est indifférente à la relation d'homme à homme et elle est fondée sur des relations fragmentaires, telles que celles qui s'établissent entre un propriétaire foncier et un fermier, un capitaliste et un ouvrier. Et donc la société capitaliste n'incarne pas la *Gemeinschaft*, mais un état de séparation et de discorde, d'égotisme illimité, d'où naît la *bellum omnium contra omnes*²⁵.

Nous avons sélectionné seulement quelques-unes des nombreuses déclarations de Marx qui montrent, comme Tönnies après lui, qu'il envisageait l'homme contemporain comme vivant dans une société sans communauté humaine, dans un monde dans lequel il était privé d'épanouissement humain. Il s'agit là de la situation désespérée de « l'être humain déshumanisé », de l'homme aliéné, qui a été la préoccupation majeure de Marx et qui était devenue le thème central même de ceux de ses écrits qui semblent superficiellement traiter exclusivement des problèmes de l'histoire économique ou de la théorie économique. C'est ainsi qu'il a été dit à juste titre (par un auteur récent profondément opposé à la pensée marxiste) que Marx interprétait l'histoire de son temps, et, dans un sens plus large, l'histoire du capitalisme, comme étant l'histoire de l'aliénation de l'homme²⁶.

Marx n'était pas le premier à présenter l'idée d'aliénation. Depuis ses jeunes années, sa pensée avait été captivée par la conception de Hegel selon laquelle la séparation et l'aliénation sont au cœur de toute forme de réalité. Même son opposition furieuse à la *Phénoménologie de l'esprit*, dans laquelle Hegel avait développé sa vision des choses, n'a pas empêché Marx de voir la "grandeur" de la pensée centrale de cette œuvre. Il était particulièrement touché par l'idée que la séparation est une phase du processus dialectique, et que c'est en la ressentant et en se révoltant contre elle que l'homme se crée lui-même et par conséquent se réalise en tant que tel. Pourtant Marx s'est séparé de Hegel. Il n'a pas été fondamentalement intéressé par l'aliénation en tant que principe universel, mais il s'est concentré sur son rôle dans la période

24 Marx, *Oekonomische Studien*, pp. 536, 544 ; Marx, *Zur Judenfrage*, p. 584 (Landshut, p. 182, traduction de Stenning, p. 56).

25 Marx, *Zur Judenfrage*, pp. 584-586, 594 (traduction de Stenning, pp. 57-59, 74). Voir également Marx, *Kritik des Hegelschen Staatsrechts*, pp. 436, 497 ; Marx, *The Poverty of Philosophy* [Misère de la philosophie], p. 84 ; Marx à Ruge, mai 1843, p. 561. L'emploi par Marx des termes *Gemeinschaft* et *Gesellschaft* dans sa lettre à Ruge anticipe la distinction que Tönnies fera plus tard.

26 F. H. Heinemann, *Existentialism and the Modern Predicament* [L'existentialisme et le malheur moderne], p. 12. Dans son article récent : *Alienation and Community* [Aliénation et communauté], Charles Taylor a montré l'importance centrale du concept d'aliénation dans l'œuvre de Marx et l'incapacité de nombre de ses partisans à reconnaître la portée de cette idée. De nombreux points de vue de Taylor sont corroborés et illustrés dans l'essai de Stuart Hall : *A Sense of Classlessness* [Un sentiment d'absence de classe]. Nous désirons renvoyer le lecteur à ces contributions précieuses qui sont parues après l'achèvement de notre manuscrit.

contemporaine. Contrairement à Hegel, il n'a pas vu la période où il vivait comme la période dans laquelle la séparation avait fait place à la réconciliation et à la tranquillité, et dans laquelle l'humanité, après être parvenue à un état de paix intérieure avec elle-même, prenait finalement tout son sens. Il y voyait plutôt des forces de conflit et d'agitation, des tendances opposées visant à se dépasser et à pousser le processus actuel de l'histoire à se transcender. En outre, Marx s'opposait à la tendance de Hegel à envisager l'aliénation comme « l'esprit étranger à lui-même », comme un événement à l'intérieur du domaine de l'esprit. À cet égard, son orientation avait beaucoup de points communs avec celle de Kierkegaard, son contemporain, qui, en se retournant contre le système de Hegel, insistait sur le fait que la pensée pure est une invention récente, un « postulat démentiel ». C'est dans une veine similaire que Marx a ridiculisé toutes les tentatives destinées à hypostasier la pensée pure et en particulier ce qu'il comprenait de la vision hégélienne selon laquelle « mon existence humaine réelle [est] mon existence philosophique »²⁷. Sa préoccupation ne concernait pas l'aliénation en tant que processus à l'intérieur d'un système conceptuel abstrait, mais les conditions réelles et concrètes de la vie qui, selon lui, produisent l'aliénation de l'homme.

Quelles sont les forces qui façonnent l'existence de l'homme moderne ? Pour comprendre la réponse de Marx à cette question, il nous faut rappeler l'accent qu'il met sur la déclaration d'Adam Smith selon laquelle la société est une compagnie de commerce et que chacun de ses membres est un marchand. Appliquant cette idée, non pas à la société en tant que telle, mais à la phase actuelle de développement, Marx décrit l'existence de l'homme contemporain comme étant largement modelée par l'expansion et l'influence dominante de l'échange de marchandises²⁸.

Marx considérait la marchandise comme étant la forme la plus élémentaire de la richesse moderne et il lui donnait une position centrale dans son analyse des caractéristiques économiques et sociales du capitalisme. *Le Capital* et la *Contribution à la critique d'économie politique* commencent tous deux avec des chapitres qui sont intitulés "Marchandises". Nous ne pouvons pas présenter en détail la théorie de la marchandise de Marx, mais nous pouvons seulement souligner son point principal. Marx considère que l'essence de la marchandise, c'est la séparation de la valeur d'usage et de la valeur d'échange. Aucun article, c'est vrai, ne peut devenir une marchandise s'il n'a pas de valeur d'usage, c'est-à-dire s'il n'a pas des propriétés spécifiques qui le rendent capable de servir certains besoins du consommateur. Bien que cette valeur d'usage soit la condition préalable pour que l'objet soit converti en marchandise, en tant que marchandise cet objet n'a qu'une valeur d'échange, et il « ne contient pas le moindre atome de valeur d'usage »²⁹.

La description par Marx de la production marchande en tant que base de la vie économique de la société moderne a rencontré nombre d'objections. La critique la plus

27 Marx, *Oekonomisch-Philosophische Manuskripte*, pp. 156, 165 ; Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript* [Post-scriptum définitif et non scientifique aux miettes philosophiques], pp. 278-279.

28 Marx, *Oekonomisch-Philosophische Manuskripte*, p. 141 ; Marx, *Oekonomische Studien*, p.536. Dans les pages suivantes, nous ne discuterons que d'un aspect cardinal de la théorie de l'aliénation de Marx – à savoir l'influence de la structure marchande. Il retrouve cependant aussi la trace de l'aliénation dans la division du travail et dans le pouvoir d'État, deux forces dans la société qu'il voyait aussi étroitement liées à la production marchande, en particulier dans le monde moderne. Voir le résumé exhaustif du concept d'aliénation de Marx que Stanley W. Moore donne dans son livre *The Critique of Capitalist Democracy* [La critique de la démocratie capitaliste], en particulier. pp. 124 sqq.

29 Marx, *Capital*, Vol. I, p. 44. Sur le rôle des marchandises, voir également Marx, *Theories of Surplus Value* [Théories de la plus-value] p, 170. John R. Commons, l'érudit américain dont le travail a tant contribué à la compréhension de l'importance économique et sociale des institutions juridiques, a affirmé : « ...la transition, dans la signification de la propriété, de la valeur d'usage à la valeur d'échange des choses, et par conséquent du pouvoir de production qui augmente les valeurs d'usage au pouvoir de négociation qui accroît les valeurs d'échange, est davantage qu'une transition – c'est un renversement ». *Legal Foundations of Capitalism* [Les fondements juridiques du capitalisme], p. 21.

fréquente déclare que l'échange de biens économiques a été connu dans les formes antérieures de société et qu'il n'a pas commencé avec la montée du capitalisme. L'argument est certainement correct dans la mesure où le commerce a précédé le développement des institutions capitalistes, un fait que Marx a non seulement noté, mais souligné. Or une distinction doit être faite entre des sociétés dans lesquelles l'échange de biens est un phénomène plus ou moins sporadique et les sociétés qui sont essentiellement orientées vers la production et la vente de marchandises. Cette différence est davantage qu'une différence de degré : elle prend une importance qualitative. Une fois que la production de marchandises est devenue le mode universel, toutes les activités et les processus économiques de l'homme vont être centrés autour d'elle. Sa caractéristique principale, la valeur d'échange, va déborder le domaine simplement économique et pénétrer l'existence humaine tout entière³⁰.

Cette tendance, c'est ce que Marx pense, a triomphé à l'époque moderne. La valeur d'échange a cessé depuis longtemps d'être une simple catégorie économique ; elle est devenue la valeur suprême, la force qui façonne nos vies. Elle exerce un pouvoir si puissant sur nos esprits qu'elle s'interpose entre nous et le monde qui nous entoure, nous empêchant d'être directement liés aux personnes et aux choses. Marx décrit la façon dont la domination de la marchandise nous a amenés à nous ressentir toujours comme des acheteurs ou des vendeurs potentiels, et dont le fait de posséder est devenu notre lien le plus fort avec le monde. « La propriété privée nous a rendus si stupides et si bornés qu'un objet n'est nôtre que lorsque nous le possédons... À la place de tous les sens physiques, intellectuels et spirituels, est apparue *la simple aliénation de tous ces sens*, le sens de l'avoir ». Marx insiste sur le fait que l'individu, qui est réduit à un tel « état de pauvreté absolue », à un simple fragment d'être humain, est devenu incapable d'aborder le monde avec sa liberté intérieure et qu'il ne peut donc pas expérimenter la plénitude et la richesse de celui-ci. La personne qui affronte le monde avec l'esprit d'acquisition, avec l'unilatéralité émanant de sa focalisation sur la valeur d'échange, verra que les objets ont tendance à reculer, l'éloignant de la véritable possession. Comme exemple, Marx cite le négociant en pierres précieuses qui peut voir seulement leur valeur commerciale, mais non leur qualité et leur beauté magnifiques. Il ne trouve pas qu'un tel individu soit mieux loti que l'homme frappé par la pauvreté qui, plongé dans la misère, est incapable de réagir devant une scène d'une grande beauté. Il a été dit que la richesse non partagée est la pire sorte de pauvreté. Dans la même veine, Marx affirme : « Nous sommes exclus de la véritable propriété parce que notre propriété exclut autrui »³¹.

Il est facile de voir ici le parallèle entre l'analyse de la production marchande de Marx et la théorie de la *Gesellschaft* de Tönnies. Les deux penseurs en viennent à reconnaître que la séparation entre l'homme et l'homme est la caractéristique fondamentale de la société moderne. Marx trouve que deux relations sont particulièrement dominées par la tendance à la séparation : celle entre le vendeur et l'acheteur de marchandise ; et celle entre l'employeur et

30 Voir Marx, *Capital*, Vol. I, p. 100 ; Marx, *A Contribution To The Critique Of Political Economy*, p. 53. Comparez avec la remarque de Commons : « Le renversement [de la valeur d'usage et de la valeur d'échange] n'a pas été important au début quand les affaires commerciales étaient réduites et faibles – il devient important quand le capitalisme gouverne le monde ». *Legal Foundations of Capitalism*, p. 21. Un psychologue aussi critique de Marx qu'Erich Fromm a reconnu le grand effet de la marchandise sur les structures émotionnelles de l'homme moderne. Voir la section "The Marketing Orientation" [L'orientation de marché] dans son livre *Man For Himself. An Inquiry Into The Psychology of Ethics* [L'homme pour lui-même. Une enquête sur la psychologie de l'éthique], pp. 67 sqq. Fromm affirme avec justesse que « l'orientation de marché ne s'est développé comme une orientation dominante qu'à l'ère moderne ». En soulignant ce fait, il fait référence à Karl Polanyi qui a décrit la différence entre l'économie de marché moderne et les actes individuels de troc qui « sont communs dans presque toutes les sociétés primitives, mais qui... sont considérés comme secondaires étant donné qu'ils ne subviennent pas aux nécessités de la vie ». Voir Karl Polanyi, *The Great Transformation* [La grande transformation], p. 61. Pour la critique des théories de Marx par Fromm, voir son livre : *The Sane Society* [La société saine], pp. 253-269.

31 Marx, *Oekonomisch-Philosophische Manuskripte*, pp. 118, 120 ; Marx, *Oekonomische Studien*, p. 545.

l'ouvrier. Nous nous occupons d'abord de la description des manières avec lesquelles le vendeur et l'acheteur s'associent entre eux.

Il a été souvent dit que le capitalisme a fait d'énormes enjambées vers la satisfaction des besoins humains. Marx aurait été le dernier à nier cette assertion. Même lorsqu'il ne présentait pas ses idées avec le calme de l'érudit, mais avec la passion vibrante du révolutionnaire, il soulignait le grand apport du système économique actuel. Celui-ci a créé, dit-il dans *Le manifeste communiste*, « des forces productives plus nombreuses et plus colossales que l'avaient fait toutes les générations passées prises ensemble ». Et il achève sa description des réalisations de la bourgeoisie avec cette question : « Quel siècle antérieur aurait soupçonné que de pareilles forces productives dorment au sein du travail social ? ». Il nous met cependant en garde contre une fausse conclusion. Déclarer que la vie de l'humanité n'aurait pas atteint sa phase actuelle de développement sans la production de marchandises n'est pas la même chose que d'affirmer que la satisfaction des besoins humains est le but de la production marchande. Marx fait valoir son point de vue en nous rappelant le lieu commun selon lequel les producteurs et les vendeurs de marchandises, bien qu'établissant des contacts avec de nombreux individus et subvenant à leurs besoins, n'ont pas de liens humains réels avec eux. Ils sont exclusivement intéressés par l'équivalent de la marchandise qu'ils fournissent. Ce qui donne à votre besoin de mon article un prix, une valeur et une importance pour moi, c'est uniquement l'article que vous avez à offrir en échange du mien. Votre besoin et la portion de votre propriété que vous donnerez sont par conséquent synonymes et d'égale valeur pour moi. Votre offre n'a de sens ou de résultat que dans la mesure où elle a un sens ou un résultat par rapport à moi. En tant que simple personne sans biens, votre demande restera pour vous une aspiration insatisfaite, une fantaisie sans fondement pour moi. Ainsi, en tant qu'être humain, vous n'avez aucune relation avec mon objet puisque je n'ai moi-même aucune relation humaine avec lui³².

Tous les nombreux efforts destinés à développer une technique de vente personnalisée, d'injecter la prétendue touche humaine dans les transactions qui mènent à la vente de marchandises, servent uniquement à rendre évident le fait que la relation entre les vendeurs et les acheteurs est une relation fondée sur les moyens et les fins. La production marchande est décrite par Marx comme constituant un système élaboré destiné à pourvoir aux désirs du consommateur, tandis qu'il demeure parfaitement étranger au besoin humain. Aussi important que ces désirs soient pour le fonctionnement du système économique, le producteur de marchandise ne les voit que comme des objets, que comme des données sur lesquelles fonder ses calculs et ses activités, que comme des moyens sans lesquels il ne pourrait pas poursuivre son but. Ainsi que Marx le dit, pour le producteur de marchandise, tout besoin réel ou potentiel apparaît comme une faiblesse qui peut être utilisée pour attirer la mouche vers le papier tue-mouches. Pour lui, toute détresse offre une opportunité pour aller voir son voisin et pour lui dire avec un semblant de cordialité : ami, je te donnerai tout ce dont tu as envie ; mais rappelle-toi qu'il y a une condition, à savoir que tu devras t'engager envers moi à l'encre indélébile³³.

Le vendeur de marchandise, qui considère les besoins humains comme un moyen pour parvenir à ses fins, ne sera pas souvent satisfait de subvenir aux besoins existants. Pour les augmenter et pour en éveiller de nouveaux, il emploiera des techniques habiles, pas toujours scrupuleuses. Elles sont décrites par Marx dans des paroles caustiques qui n'ont pas perdu leur actualité et qui s'appliquent encore aujourd'hui aux efforts pour rendre même les enfants et les adolescents victimes du trafic de narcotiques et d'autres stimulants. Il fait notamment référence aux techniques utilisées par le vendeur insensible pour susciter une folle envie de

32 Marx et Engels, *Le manifeste communiste* Section I ; Marx, *Oekonomische Studien*, p. 545.

33 Marx, *Oekonomisch-Philosophische Manuskripte*, p. 128.

plaisirs morbides et pervers afin de s'emparer sournoisement de l'argent et d'attirer l'or de son "voisin" malgré l'amour chrétien avoué pour lui³⁴.

La séparation entre le producteur de marchandise et l'ouvrier est encore plus profonde que la scission entre le vendeur et le consommateur. La relation entre eux façonne un monde qui a été décrit de manière succincte dans *Le Capital*. Sur son seuil, dit Marx, il est écrit : « *No admittance except on business*^(*)(*) ... La seule force qui les réunisse et les mette en rapport est celle de leur égoïsme, de leur avantage personnel, de leurs intérêts privés. Chacun ne pense qu'à lui, personne ne s'inquiète de l'autre... ». C'est ainsi que l'association entre l'employeur et le travailleur est dominée par une indifférence fondamentale à l'égard des êtres humains, par une attitude qui considère l'homme comme rien et le produit comme quelque chose³⁵.

Cette dépersonnalisation a une profonde influence sur le caractère du processus de travail. Il transforme l'ouvrier, selon les termes de Marx, « en un handicapé, un monstre, en le forçant à développer une [certaine] dextérité hautement spécialisée aux dépens d'un monde de réflexes et de facultés de production... Ce ne sont pas seulement les différentes opérations partielles qui sont attribuées aux différents individus ; mais l'individu lui-même est scindé, il est transformé en un moteur automatique d'une certaine opération partielle. »³⁶. Tandis que dans les phases précédentes du développement économique « l'ouvrier utilise un outil, dans l'usine, c'est la machine qui l'utilise. Là les mouvements de l'instrument de travail procèdent de lui, ici ce sont les mouvements de la machine qu'il doit suivre. Dans la manufacture [c'est ainsi que Marx nomme la première phase de l'économie capitaliste], les ouvriers sont des parties d'un mécanisme vivant. Dans l'usine, nous avons un mécanisme sans vie qui est indépendant de l'ouvrier, lequel devient son simple appendice ». « Le travail d'usine », affirme Marx, « confisque tout atome de liberté, à la fois dans l'activité physique et intellectuelle ». Pour souligner ce problème, Marx cite A. Ferguson, un contemporain d'Adam Smith, qui s'exclamait en décrivant la vie économique moderne : « Nous faisons une nation d'ilotes, et il n'y a pas de citoyens libres parmi nous »³⁷.

C'est cette perte de liberté – et non pas, comme cela a été souvent déclaré, l'inégalité des salaires ou le faible revenu du travailleur – qui est la préoccupation la plus profonde de Marx. « Certes », dit-il dans les *Manuscrits économique-philosophiques*, « l'animal lui aussi produit. Il se construit un nid, il bâtit un abri pour lui-même, comme le font par exemple les abeilles, les castors, les fourmis, etc. Mais il produit seulement ce dont il a immédiatement besoin pour lui ou pour son petit... L'animal ne produit que sous l'empire du besoin physique immédiat, tandis que l'homme produit même libéré du besoin physique et il ne produit vraiment que lorsqu'il en est libéré. »³⁸.

Mais le caractère du travail a changé avec la montée de l'usine moderne. Marx constate que maintenant « le travail est extérieur à l'ouvrier, c'est-à-dire qu'il n'appartient pas à son essence, que donc, dans son travail, celui-ci ne s'affirme pas mais se nie... En conséquence, l'ouvrier n'a le sentiment d'être auprès de lui-même qu'en dehors du travail et, dans son travail, il se sent en dehors de soi. Son travail n'est donc pas volontaire, mais contraint, c'est du travail *forcé*. Il n'est donc pas la satisfaction d'un besoin, mais seulement un moyen de

34 Marx, *Oekonomisch-Philosophische Manuskrifte*, pp. 127-128.

(*)^(*) On n'entre pas ici, sauf pour affaires ! (NdT).

35 Marx, *Capital*, Vol. I (traduction Moore/Aveling) p. 195 ; Marx, *Oekonomisch-Philosophische Manuskrifte* p. 63. Voir aussi Marx, *The Poverty of Philosophy* p. 47, où il fait remarquer que la seule chose qui est considérée dans le processus du travail capitaliste, c'est le temps, c'est-à-dire le nombre d'heures pour lequel l'ouvrier doit être payé : « Le temps est tout, l'homme n'est plus rien ; il est tout au plus la carcasse du temps ».

36 Marx, *Capital*, Vol. I (traduction d'Eden et de Cedar Paul), p. 381. Nous avons tiré cette citation de cette édition du *Capital* car la traduction par Moore et Aveling (p. 396) ne semble pas pleinement satisfaisante.

37 Marx, *Capital*, Vol. I (traduction de Moore/Aveling) pp. 461-462, 389.

38 Marx, *Oekonomisch-Philosophische Manuskrifte* p. 88 (traduction de Stone, p. 12).

satisfaire les besoins en dehors du travail. Le caractère étranger du travail apparaît nettement dans le fait que, dès qu'il n'existe pas de contrainte physique ou autre, le travail est fui comme la peste... L'homme (l'ouvrier) ne se sent plus librement actif que dans ses fonctions animales, manger, boire et procréer... tandis que dans ses fonctions humaines il se sent de plus en plus comme un animal. Le bestial devient l'humain et l'humain devient le bestial. »³⁹.

Bien que Marx souligne les dangers du travail aliéné et la menace qu'il représente pour la liberté humaine, il est loin de ne noter que les aspects négatifs et destructeurs de l'aliénation. Comme nous l'avons déjà dit, il partage avec Hegel la conviction que l'humanité prend tout son sens en traversant les douleurs de l'aliénation et en luttant pour la surmonter. C'est, d'après Marx, ce qui donne au processus de travail sa véritable signification. L'homme projette ses énergies dans le monde extérieur, sa vie sombre dans le produit ; il devient "chosifié", c'est-à-dire matérialisé, dans un objet qui semble avoir une existence par lui-même. L'écart qui se crée ainsi entre le produit et les forces qui l'ont créé n'est pas nécessairement durable. Il se comble lorsque le produit ne reste plus en dehors de la vie mais s'y réintègre.

Pour illustrer ce point, prenons un exemple extérieur au domaine de l'économie. Considérons l'artiste qui passe par une phase d'aliénation quand il essaie d'exprimer et d'exposer clairement une image. Il est initialement si identifié avec lui et imbriqué en lui qu'il doit supporter la douleur, lutter pour la relâcher et lui donner une vie propre. Une telle séparation est cependant nécessaire pour libérer l'idée de l'obscurité dans laquelle elle baigne tant qu'elle demeure encore dans l'âme de l'artiste. La rupture devient encore plus poignante lorsque l'artiste, dans le processus de sa création, se trouve soumis à des lois qui ne viennent pas de l'intérieur, mais qui lui sont imposées de l'extérieur, par exemple, par la nature du matériau et les outils avec lesquels il doit travailler ou par les règles qu'il doit suivre. Pourtant, de cette aliénation peut naître une œuvre d'art animée par la vie que l'artiste lui a insufflé. À ce moment-là, il découvre que sa production n'est plus séparée de lui, mais qu'elle est revenue dans sa vie, en l'enrichissant et en l'enflammant.

Nous nous sommes attardés sur l'expérience de l'artiste parce qu'elle fait la lumière sur la nature du processus de travail en tant que tel : dans le domaine de l'économie aussi, l'aliénation peut mener à la réintégration. Elle le fera par exemple quand la production n'est pas une fin en soi, mais qu'elle est essentiellement orientée vers les besoins humains, quand l'homme utilise ce qu'il produit dans l'acte de consommation ou au cours de la mise en œuvre d'une nouvelle production. Dans ces deux cas, l'aliénation, avec toutes les souffrances qu'elle engendre, n'a pas été inutile. En la supportant et en luttant pour la surmonter, l'homme a réussi à atteindre une vie plus pleine et il a fait un pas de plus vers l'épanouissement.

Il serait faux de conclure de cette présentation qu'il existe une transition aisée ou automatique de l'aliénation à l'autoréalisation. Particulièrement dans la société actuelle, l'homme trouve que c'est impossible de revenir de sa condition d'aliénation à une intégration avec le monde et avec lui-même. L'exposition de cette condition et la révélation de ses causes ont été l'une des préoccupations principales de la critique du capitalisme par Marx. Ainsi que nous le verrons ultérieurement, il ne considérait pas l'aliénation de l'homme comme devant être limitée à la société capitaliste. Mais il croyait que, dans un système fondé sur la production capitaliste de marchandises, les efforts de l'homme pour lutter contre son aliénation et pour se réinsérer risquent fort d'être contrecarrés et voués à l'échec.

Dans la société capitaliste, la tendance à isoler la valeur d'échange d'un objet de ses qualités inhérentes façonne nos relations, non seulement avec les choses, mais aussi avec les activités humaines. Marx voyait ce développement atteindre son point culminant dans le domaine du travail de l'homme, une idée qui l'a conduit à sa thèse centrale selon laquelle, dans la société actuelle, la force de travail de l'homme est devenue une marchandise. Il

39 Marx, *Oekonomisch-Philosophische Manuskripte* pp. 85-86 (traduction de Stone, pp. 10-11).

trouvait révélateur que l'école classique d'économie politique, qui, d'après lui, était un véritable reflet de la structure économique existante, ait traité le travail simplement comme l'un des composants de la production, qui figurait dans les calculs du capitaliste avec les autres coûts de production, tels que les matières premières, les machines, l'outillage, les bâtiments, etc. Une fois que la main d'œuvre a pris le caractère de marchandise, le travail perd sa signification humaine. Le produit – en tant que marchandise et que sujet de la loi du marché – demeure en dehors de la vie du travailleur. « L'ouvrier », dit Marx, « met sa vie dans l'objet. Mais alors celle-ci ne lui appartient plus, elle appartient à l'objet... Il n'est pas ce qu'est le produit de son travail ». « L'aliénation de l'ouvrier dans son produit signifie non seulement que son travail devient un objet ... mais que la vie qu'il a prêtée à l'objet s'oppose à lui, hostile et étrangère ». Lorsque cette condition prévaut, le travail perd sa véritable signification qui est de permettre à l'homme de se réaliser. Il n'est plus un moyen donnant l'occasion d'exprimer et d'accomplir sa *vie*, mais seulement un outil contribuant à assurer ses moyens d'existence⁴⁰. Même si cet objectif est rempli et qu'un prix élevé est atteint pour la vente de la marchandise, c'est-à-dire de la force de travail, ce prix reste un succédané, un "ersatz". Il ne peut jamais prendre la place de la satisfaction qu'un homme éprouve quand il peut se retrouver dans les produits qu'il a créés.

Le travail ne peut fonctionner comme une marchandise que quand les aptitudes manuelles de l'homme, ses facultés intellectuelles et ses capacités créatives – en un mot, les qualités humaines sur lesquelles le travail est fondé – sont détachées de sa personne. Elles doivent être traitées de la même manière que le capital, c'est-à-dire comme un fonds qui, par une bonne gestion et un bon investissement, produira de la valeur. L'ouvrier doit exister comme capital afin d'exister comme ouvrier. Pour expliquer la pleine conséquence de cette condition, Marx ajoute : l'ouvrier ne peut exister comme capital que tant que le capital existe pour l'employer. L'existence du capital est son existence ; elle façonne le contenu de sa vie, bien qu'il reste indifférent à elle⁴¹. Le travailleur qui subit ce sort ne peut guère être autre chose qu'une marchandise sous une forme humaine, un individu qui ne s'appartient pas, mais qui est étranger à lui-même.

La thèse de Marx selon laquelle le travail de l'ouvrier est devenu une marchandise a suscité des critiques sévères et elle est souvent considérée comme clairement scandaleuse. Il n'est pas difficile de comprendre l'intensité de cette protestation. Les sociétés, de même que les individus, tendent à se raccrocher à des illusions à propos des forces qui déterminent leur vie. La réalité qui se situe sous ces illusions ne peut pas être dévoilée sans douleur.

Ceux qui s'opposent à l'opinion selon laquelle le travail est aujourd'hui traité comme une marchandise peuvent se référer au langage solennel de la loi. À la section 6 du Clayton Act (1914), le Congrès décrétait : « Que le travail de l'être humain n'est pas une marchandise ou un article de commerce ». Il nous semble cependant que ce langage ne décrit pas une condition existante, mais qu'il formule un but souhaitable. Cela est confirmé par le choix des mots dans le Traité de Versailles qui, à l'article 427, insiste sur le fait que « le travail ne devrait pas être considéré uniquement comme une marchandise ou un article de commerce ». À l'évidence, cette formulation n'est pas destinée à décrire une situation factuelle, mais à fixer un objectif vers lequel nos efforts devraient être dirigés⁴².

Si nous passons de la terminologie juridique au langage de tous les jours, nous trouvons de nombreuses expressions qui révèlent les conditions qui déterminent la position du travail. Ce n'est pas par hasard si nous parlons d'un marché du travail, ou de l'offre de travail, ainsi

40 Marx, *Oekonomisch-Philosophische Manuskripte* pp. 83-84, 88 (traduction Stone, pp. 9, 12).

41 Marx, *Oekonomisch-Philosophische Manuskripte* p. 97.

42 Le texte du Clayton Act peut être trouvé dans les "Documents of American History", édités par Henry Steele Commager, Vol. II. Le texte du Traité de Versailles peut être trouvé dans *Supplement to the American Journal of International Law*, Vol. 13, numéro 3, juillet 1919 : "Official Documents", p. 375.

que de demande de travail, d'importation de main d'œuvre, d'excédent de main d'œuvre, etc. Tous ces termes seraient dénués de sens si le travail n'était pas une marchandise.

Cette caractérisation du travail n'est pas confinée au langage utilisé dans la vie quotidienne et dans les articles de journaux. L'école classique d'économie n'a jamais caché sa tendance à traiter le travail comme une marchandise. Des économistes contemporains se sont occupés en général du travail de la même façon.

Dans l'ouvrage de référence : *Grundrisse der Sozialökonomik* [Précis d'économie sociale], qui comprend des contributions d'éminents spécialistes en économie et en sociologie – tels que Max Weber, Friedrich von Wieser, Joseph Schumpeter et Werner Sombart –, nous lisons l'affirmation suivante dans la section relative à l'économie du travail : « Du point de vue de l'économie, l'ouvrier fait face à l'entrepreneur en tant que vendeur de sa force de travail ». Un ouvrage américain plus récent, *Labor Problems* [Problèmes du travail] du professeur W. V. Owen, déclare : « Le traitement du travail comme une marchandise par les employeurs est inhérent au système capitaliste, lequel est fondé sur l'échange qui est mené à bien par l'intermédiaire du mécanisme des prix »⁴³.

Parmi les critiques de Marx, il y en a beaucoup qui concèdent que le travail de l'ouvrier a été transformé en marchandise et que sa vie est devenue aliénée. Aussi déplorable que ce fait puisse être, nous devrions être prudents afin de ne pas en exagérer son effet ; les travailleurs ne représentent après tout qu'un segment d'une société industrialisée. Et par conséquent nous ne devrions pas négliger l'importance des divers autres groupes qui accomplissent des opérations de travail d'une nature entièrement différente. Marx lui-même – la polémique continue – a fourni la description la plus saisissante du contraste existant entre les conditions de vie de la bourgeoisie et celles de la classe ouvrière. Nous sommes évidemment d'accord avec l'affirmation selon laquelle Marx met l'accent sur la grande disparité qui existe dans les situations des classes opposées de la société contemporaine. Mais il faut signaler que son analyse de cette différence était éloignée de la simplification qu'à la fois les partisans et les adversaires de ses idées sont enclins à attribuer à sa pensée. Il serait totalement incorrect de déclarer que, dans l'opinion de Marx, seuls les prolétaires sont victimes des tendances qui mènent à l'aliénation de l'homme. « La classe possédante et la classe prolétaire représentent la même aliénation humaine », affirme-t-il dans un de ses premiers ouvrages. Cette assertion ne nous surprendra guère si nous nous souvenons qu'il considère la structure marchande comme un phénomène *universel* qui possède une influence dominante sur toute la société capitaliste, sur les vies à la fois des travailleurs et des capitalistes, et également sur les vies de tous les autres groupes de la société⁴⁴.

Cette vision apparaîtra à beaucoup de lecteurs comme une généralisation abusive. Ils soutiendront qu'écrivains et artistes, pasteurs et enseignants, et les membres d'autres

43 Emil Lederer et Jakob Marschak, *Die Klassen auf dem Arbeitsmarkt und ihre Organisationen* [Les classes sur le marché du travail et leurs organisations] en particulier p. 112 ; W. V. Owen, *Labor Problems*, p. 31. La protestation à l'encontre de cette attitude a été l'un des thèmes centraux du mouvement évangélique social. Dans un discours prononcé en 1886, le Très révérend Henry C. Potter se retournait contre « le sophisme qui est peut-être assez vrai dans le domaine de l'économie politique, mais qui est fondamentalement faux dans le domaine de la religion, selon lequel le travail et le travailleur sont semblables à une marchandise, puisqu'ils doivent être achetés et vendus, employés ou révoqués, payés ou sous-payés, ainsi que le marché le décrètera », *Christian Thought* [Pensée chrétienne], "Fourth Series", édité par Charles T. Deems, pp. 289 sqq. Pour d'autres sources concernant cet aspect de l'évangélisme social, voir Sidney Fine, *Laissez Faire and the General Welfare State. A Study of Conflict in American Thought 1865-1901* [Laissez faire et l'État-providence général. Une étude du conflit dans la pensée américaine (1865-1901)] chapitre V, en particulier p. 175 ; Charles Howard Hopkins, *The Rise of the Social Gospel in American Protestantism 1865-1915* [La montée de l'évangélisme social dans le protestantisme américain 1865-1915], en particulier chapitre V.

44 Marx et Engels, *Die Heilige Familie* [La Sainte Famille], p. 206. Voir aussi la note de l'éditeur concernant Marx et La liberté de la presse consiste avant tout à ne pas être un commerce Engels, *The German Ideology* [L'idéologie allemande], édité par R. Pascal, pp. 202-203.

professions, accomplissent un travail qui est essentiellement créatif et en aucun façon soumis aux forces d'aliénation qui dominent le travail de l'ouvrier. Cette impression selon laquelle l'intellectuel remplit une fonction très spécifique et distinctive est largement répandue. Elle est soulignée dans de nombreuses études qui traitent de sociologie de la connaissance, en particulier dans *Ideology and Utopia* de Karl Mannheim, un ouvrage qui a profondément influencé la pensée de la génération d'entre les deux guerres mondiales.

L'une des principales préoccupations du livre de Mannheim est de trouver la réponse au problème dérangeant qui est soulevé par les enquêtes qui se penchent sur la relation entre l'esprit et la société. Si nos pensées et même nos façons de penser sont déterminées par notre position sociale particulière, si chacun des segments de la société – ouvriers, industriels, financiers, agriculteurs, aristocratie rurale et métayers – voient la même réalité de manières différentes et souvent contradictoires, comment peuvent-ils encore croire en une vérité universelle contraignante pour toutes les strates de la société ? Mannheim envisageait la tâche consistant à unifier les opinions partielles et limitées qu'avaient les différentes classes et il croyait qu'une telle synthèse pouvait être accomplie par des personnes qui n'étaient pas liées à des groupes particuliers et qui n'étaient pas entraînées dans leurs luttes. Il avait en tête l'intelligentsia, les intellectuels socialement sans attaches, dont le détachement précisément leur permettrait de relever le défi d'intégrer les vues unilatérales et conflictuelles des différentes composantes de la société. Il espérait que grâce à la contribution de l'intellectuel, la société parviendrait à une compréhension plus complète de la réalité, à un discernement plus objectif de la vérité.

Nous sommes bien conscients de la contribution que Mannheim a apportée à l'œuvre de la sociologie contemporaine ; mais nous ne pouvons pas ne pas voir l'illusion que reflète sa foi optimiste dans le rôle de l'intellectuel et que les événements du quart de siècle qui a suivi la publication d'*Ideology and Utopia* a si implacablement détruite. Nous n'avons qu'à rappeler les actions des chercheurs et des médecins allemands dans les camps de concentration nazis, ou à remarquer la capitulation de nombreux écrivains ou universitaires américains devant les tendances actuelles à la conformité, et nous nous rendrons compte du caractère chimérique de la thèse de Mannheim selon laquelle l'intelligentsia est une classe à laquelle notre époque doit sa compréhension de la vérité objective. Comment pouvons-nous expliquer qu'un érudit de l'envergure de Mannheim, qui a tant fait pour dissiper les illusions qui dominent la pensée des individus et des groupes sociaux, ait pu maintenir une vision aussi peu réaliste du rôle des intellectuels ? L'une des raisons principales, croyons-nous, a été sa réticence à reconnaître le fait douloureux que, dans notre société, le travail de l'intellectuel est devenu une marchandise. Nous pouvons parfaitement comprendre la réticence de Mannheim et de beaucoup d'autres à reconnaître ce développement. Son effet est dérangeant même pour Marx. Bien qu'il admette comme allant de soi que la structure marchande règne sur tous les domaines de la vie moderne, il a du mal à empêcher qu'un sentiment de désespoir ne s'immisce dans le détachement de son analyse lorsqu'il considère la tendance de l'époque à transformer les créations de l'esprit en articles de commerce. Dans un de ses premiers essais qui portait sur la liberté de la presse, il exprimait son indignation à l'égard de tout auteur qui était essentiellement préoccupé par la valeur marchande de ses écrits. Il demande : « La presse est-elle fidèle à elle-même, doit-elle agir en accord avec la noblesse de sa vocation, est-elle libre quand elle s'abaisse à une fonction commerciale ? ». Voici comment il répond à sa question : « Il est vrai que l'écrivain doit gagner sa vie pour exister et écrire, mais il ne doit pas exister et écrire pour gagner sa vie. Un véritable écrivain ne considère nullement ses œuvres comme un *moyen*. Ses œuvres sont des fins en soi. Elles sont si peu un moyen pour lui

ou pour les autres que, le cas échéant, l'écrivain sacrifie son existence à la leur. ... La liberté de la presse consiste avant tout à ne pas être un commerce. »⁴⁵.

Bien que cette inquiétude au sujet de l'abaissement du rôle de l'écrivain ait été exprimée il y a presque cent-vingt ans, elle ne semble pas manquer d'actualité aujourd'hui. Au cours de la dernière décennie, nous avons vu plus d'un auteur qui, face à des pressions politiques, a cédé à la crainte d'être considéré comme un contestataire et a choisi de suivre un mode de pensée reconnu et sûr. Le conformisme politique, parfois camouflé par une tendance à se retirer de la politique, à se soustraire à la vie publique pour s'appesantir sur la vie privée, n'est qu'une expression de la volonté de l'écrivain à considérer son travail davantage comme un commerce que comme une vocation. Un autre cas peut être vu dans les tentatives de nombreux écrivains de développer des techniques conçues pour plaire au marché littéraire. Un récent éditorial de la "Saturday Review", intitulé *Fear as a Weapon* [La peur comme arme], tente de trouver la raison de la propagation actuelle de la peur et donne cette réponse : « La presse américaine est dans une certaine mesure responsable. Les mauvaises nouvelles vendent plus de journaux que les bonnes nouvelles. Le chroniqueur doit asséner ses chocs quotidiens ou hebdomadaires. ». Cette affirmation semble s'appliquer à de nombreux auteurs de nouvelles et de romans qui ne sont pas moins préoccupés par la question : qu'est-ce qui se vend ?⁴⁶

Peut-être que la conséquence la plus sérieuse de l'orientation commerciale prise par l'écrivain est qu'elle le conduit à gérer sa vie d'un point de vue littéraire. Il semble devenir incapable de voir ses expériences comme significatives en elles-mêmes et il est obsédé par un désir de considérer même la plus intime et personnelle d'entre elles comme matière à usage littéraire. Ceci peut avoir parfois un aspect amusant, comme Arthur Schnitzler l'a montré dans sa pièce *Literatur* [Littérature]. Un auteur et son amie, qui est également une écrivaine, décident de mettre fin à leur idylle. Chacun découvre que l'autre a écrit un roman qui tourne autour de leur liaison. Tous deux sont consternés lorsqu'ils découvrent que chacun de leurs livres comprend la collection complète de la correspondance amoureuse qui avait été échangée entre eux. Une dispute furieuse révèle que la dame avait écrit un brouillon pour chacune de ses lettres et qu'elle avait rassemblé tous ces brouillons pour un usage littéraire ultérieur. Son ami avait fait une copie de chacun de ses billets passionnés et il avait sauvegardé les doubles avec le même objectif en tête⁴⁷.

45 Marx, *Debatten über Pressfreiheit* [Débats sur la liberté de la presse] pp. 222-223. La confiance que Mannheim accorde au rôle des intellectuels est partagée par beaucoup, y compris certains de ses opposants. Charles Frankel, dont le livre : *The Case For Modern Man* [La défense de l'homme moderne] est extrêmement critique vis-à-vis de Mannheim, affirme que « la seule véritable communauté mondiale qui existe maintenant, c'est la communauté de la science » (p. 143). Ces mots semblent moins décrire la situation réelle que formuler un objectif souhaitable. Nous vivons toujours dans un monde où les clivages entre ceux qui sont engagés dans la poursuite de la vérité sont profonds. Les intellectuels s'élèvent rarement au-dessus de conflits entre nations et entre classes. Ils sont souvent impliqués dans des conflits entre différentes écoles de pensée. La communication entre elles est contrariée par des terminologies construites de manière arbitraire et qui ne sont intelligibles qu'aux initiés. Pour réaliser la communauté dont parle Frankel, les intellectuels devraient atteindre un degré de liberté extérieure et intérieure qui leur manque encore cruellement.

46 "Saturday Review", 28 juillet 1956. Une illustration de cette méthode du choc est l'histoire de Mary McCarthy : *Dottie Makes An Honest Woman of Herself* [Dottie fait d'elle-même une femme honnête]. « Procurez-vous un pessaire... » sont les mots avec lesquels l'histoire commence ; le jeune homme qui donne ce conseil à sa nouvelle petite amie ajoute en guise d'explication : « Un contraceptif féminin, un bouchon, ... ». "Partisan Review", qui est souvent considérée comme représentative du climat intellectuel de l'écrivain américain, a publié quelques mois plus tard : *Pull Down Vanity* [Rabattez votre orgueil], une histoire qui surpasse miss McCarthy dans l'emploi de chocs.

47 Cet exemple est fourni par Georg Lukács dans son livre : *Karl Marx und Friedrich Engels als Literaturhistoriker* [Karl Marx et Friedrich Engels comme historiens de la littérature] pp. 210-211. Pour une traduction anglaise de la pièce de Schnitzler, voir la Bibliographie.

Lorsque l'écrivain devient indiscret à propos de sa propre vie, il n'est pas surprenant qu'il fasse preuve d'une insensibilité de plus en plus grande en ce qui concerne la vie privée des autres. Romano Guardini, le philosophe catholique, a décrit cette tendance et il l'a illustrée avec l'exemple suivant. Le magazine allemand "Die Zeit" a rapporté dans son édition du 6 septembre 1951 qu'un scénariste de radio avait fait descendre secrètement un microphone depuis son appartement jusqu'à la fenêtre ouverte de la chambre à coucher d'un couple âgé vivant à un étage inférieur. La conversation très personnelle qui a eu lieu a été diffusée dans une émission présentant des soi-disant "instantanés". Il est vrai que la Nordwestdeutscher Rundfunk, la société de radiodiffusion qui a produit ce programme indiscret, a eu certains doutes à son sujet. Mais elle a laissé tomber les hésitations, qui étaient fondées sur des considérations plus juridiques qu'éthiques, quand l'astucieux auteur a fourni la preuve que les personnes dont les conversations avaient été surprises et dont les expériences intimes avaient été enregistrées sous forme d'illustrations documentaires avaient consenti par écrit à ce qu'elles soient rendues publiques à la radio. Le journaliste qui a écrit à propos de cet incident dans "Die Zeit" voyait l'aspect le plus décourageant de cette affaire dans le fait que le public acceptait la "plaisanterie" sans aucun signe de protestation ou d'indignation⁴⁸.

Nous ajoutons une autre illustration, que nous prenons dans l'article intéressant, quoique décourageant, de William Faulkner : *On Privacy ; the American Dream : What happened to it ?* [Sur la vie privée ; le rêve américain : que lui est-il arrivé ?]. Faulkner soutient que l'atteinte à la vie privée des individus est quelque chose de mauvais goût qui « s'est transformé en une marchandise... facilement vendable par les associations marchandes qui créent le marché et en même temps le produit pour le servir ». Faulkner raconte sa propre persécution par un journaliste de magazine qui, malgré sa supplication, n'a pas pu être dissuadé d'écrire un article portant sur sa vie privée. Il décrit comment il s'est trouvé pris dans une situation d'impuissance complète, comment il s'est vu condamné quelle que soit la mesure qu'il prendrait, alors que l'éditeur était susceptible de gagner quoi qu'il arrive. « Et même s'il y avait eu des motifs de recours, l'affaire aurait encore rapporté de l'argent puisque l'éditeur pourrait imputer le jugement et ses frais à la perte d'exploitation et l'augmentation des ventes due à la publicité à l'investissement en capital ». Nous avons mentionné l'article de Faulkner parce qu'il montre comment un auteur, dont la pensée a peu en commun avec celle de Marx, est devenu conscient du fait de sa propre expérience qu'il n'était pas respecté en tant qu'écrivain. Selon les propres paroles de Faulkner, il a été traité « comme une marchandise : un produit à vendre afin d'accroître la diffusion, de faire un peu d'argent ». Il en est venu à considérer cette orientation commerciale qui domine tant les écrits modernes comme « détruisant les derniers vestiges de l'intimité sans laquelle l'homme ne peut pas être un individu »⁴⁹.

Les tendances que nous venons de décrire ne se limitent pas à l'écrivain : elles ont également de fortes conséquences sur le travail de l'enseignant, de l'avocat, du pasteur et du médecin. Les idéalistes dans ces professions font souvent l'expérience de conflits qui résultent du fait que la société tend à transformer leurs services en produits. Comparant les affaires et ces professions, A. T. Hadley, qui, à une époque, a été président de l'Université de Yale, écrivait en 1923 : « La frontière entre les deux est quelque peu mal définie et je crains que la tendance ces dernières années n'ait été d'aller dans la mauvaise direction – c'est-à-dire de commercialiser notre médecine, notre droit et notre science, plutôt que de professionnaliser nos affaires »⁵⁰. Les faits qui appuient la thèse de Hadley sont nombreux et viendront

48 Romano Guardini, *Die Macht* [Le pouvoir], pp. 117-118.

49 William Faulkner, *On Privacy ; The American Dream: What Happened To It?*, pp. 35-37.

50 Arthur Twining Hadley, *Economic Problems of Democracy* [Les problèmes économiques de la démocratie], pp. 143-144.

facilement à l'esprit du lecteur. Nous ne jugeons pas nécessaire de présenter des exemples, puisque l'aliénation du travail de l'homme professionnel est l'un des thèmes majeurs du livre bien connu de C. Wright Mills, *White Collar*^(*)(*), et puisque nous évoquons certains aspects de ce sujet dans la deuxième partie du chapitre suivant.

(*)^(*) Le titre complet est en réalité : *White Collar : The American Middle Classes* [Les cols blancs : les classes moyennes américaines]. (NdT).