

Après avoir présenté [la vie et l'œuvre](#) du philosophe vietnamien Tran Duc Thao, nous republions ici un de ses articles sur la question d'une synthèse entre marxisme et phénoménologie, paru initialement dans la Revue internationale (n°2, février 1946, p. 168-174).

Cette revue, qui a existé entre 1945 et 1951, est fondée par Pierre Naville qui l'anime avec un groupe de personnes en grande partie issues du trotskysme (Charles Bettelheim, David Rousset, Gérard Rosenthal, Maurice Nadeau, Gilles Martinet). Si elle se revendique ouvertement du « matérialisme dialectique », elle cherche cependant à instituer un dialogue avec d'autres courants de pensée. C'est la raison pour laquelle, en 1946, elle publie une série d'articles abordant la question philosophique brûlante de la Libération : le rapport entre marxisme et existentialisme (ou phénoménologie).

En février, la revue ouvre donc ses pages à Jean Domarchi et Tran Duc Thao qui défendent tous les deux l'idée qu'il faut réaliser une synthèse entre les deux courants de pensée. Pierre Naville leur réplique ensuite dans son article « Husserl ou Marx » (numéros de mars et mai) en affirmant l'incompatibilité de ces pensées. Enfin, en juin, Maurice Merleau-Ponty, ami de Tran Duc Thao, répond à Pierre Naville dans « Marxisme et philosophie ».

Si nous ne connaissons pas les circonstances précises qui ont amené à la publication de l'article, nous savons cependant que Tran Duc Thao et Pierre Naville se sont rencontrés à la fin de la guerre autour du groupe trotskyste indochinois en France. Au moment où Tran Duc Thao écrit l'article il est secrétaire de la Délégation indochinoise et vient de passer deux mois en prison pour son engagement anticolonial (oct-déc 1945).

Par opposition au communisme grossier qui ne supprime la propriété privée que par sa généralisation, dans un nivellement où se trouve niée la personnalité humaine, le marxisme se propose une suppression positive qui sera une véritable *appropriation*. Il ne s'agit pas pour l'homme de prendre possession – au sens de *l'avoir* – mais de jouir de son œuvre, en y reconnaissant son être propre. Dans la société «sans classes» où s'appliquerait, grâce au développement de la technique moderne, la formule «de chacun suivant ses capacités, à chacun suivant ses besoins», les biens créés par la communauté sont éprouvés par les individus comme des objectivations d'eux-mêmes, ou, en se reconnaissant, ils jouissent d'eux-mêmes, dans la plénitude du sens que ce mot comporte pour une conscience humaine :

« L'homme s'approprie son être universel d'une façon universelle, donc en tant qu'homme total. Chacun de ses rapports humains avec le monde: voir, entendre, flairer, goûter, toucher, penser, regarder, sentir, vouloir, agir, aimer, bref tous les organes de son individualité, qui sont immédiats dans leur forme d'organes communs, sont dans leur rapport objectif ou dans leur *comportement vis-à-vis de l'objet*, l'appropriation de cet objet, l'appropriation de la réalité *humaine*; la façon dont ils se comportent vis-à-vis de l'objet est la manifestation de la *réalité humaine*. Cette manifestation est aussi multiple que *les déterminations et les activités humaines, l'activité humaine et la souffrance humaine*, car les souffrances prises au sens humain sont une jouissance propre de l'homme. »¹

Ce texte nous semble donner la véritable signification du matérialisme historique, dans son

opposition au matérialisme vulgaire. La réalité, c'est cela même que nous *produisons*, non pas uniquement sur le plan proprement physique, mais au sens le plus général, qui englobe toute activité humaine, y compris les activités dites «spirituelles». «La plus belle musique n'a *pas de sens* pour l'oreille non musicale, n'est pas un objet, parce que mon objet ne peut être que la manifestation d'une des forces de mon être». ² Le réel, c'est ce monde plein de sens dans lequel nous vivons et qui n'a justement son sens que par notre vie même: cette nature devenue humaine par le travail des générations. Le renversement dialectique de l'idéalisme au matérialisme gardait chez Marx, tout le contenu spirituel développé dans l'hégélianisme. L'identification du monde de l'esprit avec ce monde, que nous percevons, ne lui fait pas perdre la richesse de son sens: il ne s'agit pas de «réduire» l'idée au réel, mais de montrer dans le réel *lui-même* la vérité de l'idée.

Alors que le matérialisme vulgaire avait défini l'être comme pure matière abstraite, le matérialisme historique se référait, du moins à son origine, à une *expérience totale* où le monde se donne à nous avec cette plénitude de sens humain, avec laquelle il existe *pour nous*, pendant que nous vivons *en lui*. C'est précisément à cette expérience que revenait Husserl, quand au début de ce siècle, il créa l'école phénoménologique en rassemblant une pléiade de jeunes philosophes autour de son mot d'ordre fameux: « *zu den sachen selbst* »: revenir aux choses mêmes ! Il ne s'agissait pas, évidemment, de l'objet physique, défini par un système d'équations, mais de tout ce qui pour nous existe, dans le sens même dans lequel il existe pour nous. La suppression de la primauté du physique devait précisément permettre de prendre conscience de l'existence concrète dans la plénitude de sa signification. Dégoutée des abstractions desséchées du criticisme et de la philosophie des sciences, la nouvelle génération accueillit comme une rosée fertile cet appel qui lui ouvrait toute la richesse du monde vécu.

«L'appropriation » se faisait, il est vrai, sur le plan individuel et théorique, par un retour à la conscience de soi, où s'explicitent les significations cachées - « aliénées » - dans la vie naïve. Sous sa forme existentialiste, la phénoménologie n'est encore qu'un appel du sentiment de l'action, plutôt qu'un guide pour une action effective. L'absence d'un passage à une pratique cohérente la dénonce comme philosophie *bourgeoise*. Elle n'en réalisait pas moins le maximum de vérité accessible à la bourgeoisie, en montrant dans l'existence effectivement vécue la source dernière où l'être puise son sens. Il suffisait d'une prise de conscience de la signification objective de cette existence pour trouver dans les conditions *économiques* l'élément déterminant, en dernier ressort, de la structure générale de l'expérience du monde.

Les textes classiques du marxisme définissent, il est vrai, la primauté de l'économique d'une manière inacceptable pour le phénoménologue. Les superstructures sont considérées comme de simples illusions, reflétant sur le plan idéologique les rapports « réels », alors que l'originalité de la phénoménologie a consisté précisément à légitimer la valeur de toutes les significations de l'existence humaine. Mais le marxisme ne consiste pas simplement à affirmer la nécessité d'une référence dernière à l'infrastructure: le cours de l'histoire ne s'explique que par la lutte des classes, dont la dialectique se fonda sur l'autonomie des superstructures. Les rapports de production doivent changer quand ils se trouvent dépassés par les forces productives. Mais ce changement exige une lutte, et se réalise sous la forme d'une révolution, précisément parce que les anciens rapports se maintiennent grâce à l'énorme superstructure qui persiste à vivre, alors qu'il a perdu sa base économique. L'autonomie des superstructures est aussi essentielle à la compréhension de l'histoire que le mouvement des forces productives. Mais comment en rendre compte, s'il ne s'agit que de simples *reflets* du processus réel? La résistance de

l'idéologie est due, dira-t-on, à une illusion. Mais comment cette illusion se maintient-elle, et, du reste, la notion même de l'illusion ne suppose-t-elle pas celle de la vérité?

Nous allons essayer de trouver une solution, non par des discussions, mais par l'examen d'un exemple :

« La mythologie grecque, déclare Marx dans *l'Introduction à la Critique de l'Économie politique*, n'était pas seulement l'arsenal de l'art grec, mais sa terre nourricière. La conception de la nature et des relations sociales, qui est au fond de l'imagination et partant de l'art grec, est-elle compatible avec les machines automatiques, les chemins de fer, les locomotives et le télégraphe électrique? [...] L'art grec suppose la mythologie grecque, c'est-à-dire la nature et la société elles-mêmes façonnées déjà d'une manière inconsciemment artistique par la fantaisie populaire ». ³

On voit immédiatement que l'art grec n'est pas un simple reflet des conditions de la vie matérielle antique: il s'agit plutôt d'une construction s'édifiant sur une activité esthétique spontanée, et, corrélativement, une intuition mythologique du monde: «la nature et la société façonnées déjà d'une manière inconsciemment artistique par la fantaisie populaire». L'art spontané est «la terre nourricière» de l'art réfléchi, et c'est cet art spontané qui, comme moment de l'expérience totale, se trouve conditionné par la structure générale de cette expérience, sa structure économique.

En langage phénoménologique, nous dirons que la vie en ce monde, l'expérience de ce monde, comporte un ensemble de significations, parmi lesquelles la signification esthétique. L'allure générale de cet ensemble est évidemment dessinée par certaines conditions élémentaires, les conditions économiques. Il ne s'agit nullement d'une détermination sur le mode causal, mais simplement d'une délimitation nécessaire, qui définit l'expérience vécue comme expérience *de ce monde*. Les moments particuliers n'en gardent pas moins leur vérité, comme intuitions effectivement vécues, et c'est cette vérité qui fonde celle des produits de la culture. Il ne s'agit pas, bien évidemment, d'intuitions passives, révélatrices d'un au-delà incompréhensible, mais du simple fait de comprendre, immédiatement, le sens de notre vie en ce monde, le sens des activités auxquelles nous nous livrons spontanément, du seul fait que nous vivons une vie humaine. C'est *ce monde de la vie (Lebenswelt)* qui supporte toutes les constructions du monde culturel. La beauté de l'art grec se réfère à cette manière propre à la société grecque de sentir le monde, sur le mode esthétique, dans son activité artistique inconsciente. Dans cette *expérience esthétique*, le beau se révèle de la seule manière dont il puisse se révéler, étant donné les conditions matérielles de l'existence des Grecs. Cette limitation ne diminue pas mais exprime son authenticité, en tant qu'il s'agit bien d'une expérience effective en ce monde. Le rapport de l'art grec au mode de production antique ne supprime pas, dès lors, la valeur propre de ses chefs-d'œuvre, mais la fonde. L'« infrastructure » sur laquelle cet édifice s'est élevé n'est pas à proprement parler l'infrastructure économique, mais bien ce monde esthétique spontanément constitué par l'imagination grecque : le monde de la mythologie. Ce monde n'est pas le reflet des rapports matériels de production: il exprime la manière dont la vie des Grecs prenait un sens esthétique, la manière dont ils vivaient, sur le mode esthétique. Leur art ne faisait qu'explicitier ce sens de leur vie.

La *primauté* de l'économique ne supprime pas la vérité des superstructures, mais la renvoie à son origine authentique, dans l'existence vécue. Les constructions idéologiques

sont relatives au mode de production, non pas parce qu'elles le reflètent – ce qui est une absurdité – mais simplement parce qu'elles tirent tout leur sens d'une expérience correspondante, où les valeurs «spirituelles» ne sont pas représentées, mais vécues et senties, et que toutes les expériences particulières s'insèrent dans l'expérience totale de l'homme dans le monde. En tant que celle-ci se définit à chaque moment dans ses lignes les plus générales, par les rapports économiques existants, et qu'une modification dans ces rapports entraîne une réorganisation de l'ensemble, il sera vrai de dire que le mouvement de l'histoire se réfère en dernier ressort aux conditions de la vie matérielle. Chaque état nouveau de la technique implique une «culture» nouvelle, non pas que celle-ci doive le refléter, mais parce qu'elle n'est authentiquement culture que si elle exprime les intuitions originales que les nouvelles conditions de vie ont fait apparaître. Il n'en reste pas moins vrai que les superstructures constituées sur une expérience antérieure se maintiennent par le souvenir de leur vérité, de sorte qu'une révolution est nécessaire pour leur substituer une organisation nouvelle.

Cette interprétation du marxisme ne prendra évidemment tout son sens que par des analyses concrètes où l'Etat, le droit, l'art, la religion, la philosophie de chaque époque seront rapportés aux intuitions politiques, juridiques, esthétiques, religieuses, philosophiques correspondant à l'économie de la même époque et constitutives de l'*existence* qu'on y menait. Les idéologies successives seront aussi comprises dans leur *vérité historique*, compréhension qui nous permettra de dégager la valeur éternelle de ces moments privilégiés où l'humanité sut fixer dans ses œuvres la signification de son être, être qui *encore* le nôtre en tant que nous nous y reconnaissons nous-mêmes, tels que nous sommes, véritablement, et tels que nous aspirions *toujours* à être, quoique d'une manière entièrement renouvelée.

« La chose difficile, fait remarquer Marx, n'est pas de comprendre que l'art grec et l'épopée soient liés à certaines formes de développement social, mais de comprendre qu'il puissent encore nous procurer des jouissances esthétiques et soient considérés à certains égards comme norme et comme modèle inaccessibles.

Un homme ne peut pas redevenir un enfant sans retomber en enfance. Mais ne se réjouit-il pas de la naïveté de l'enfant, et ne doit-il pas lui-même aspirer à reproduire, à un niveau plus élevé, la sincérité de l'enfant? Est-ce que, dans la nature enfantine, le caractère propre de chaque époque ne revit pas dans sa vérité naturelle? Pourquoi l'enfance sociale de l'humanité, au plus beau de son épanouissement, n'exercerait-elle pas comme une phase à jamais disparue un éternel attrait ? »⁴

L'application de la méthode dont nous venons de dépasser le principe, entraînera évidemment une révision radicale de la doctrine, dans son contenu orthodoxe, bien qu'elle s'effectue par un retour à l'inspiration originelle. Nous allons essayer de montrer, par un exemple concret, comment cette «reprise» peut-être en même temps une transformation totale.

La Réforme, selon Marx, serait la forme idéologique qu'a prise, au XVI^e siècle, l'effort de la bourgeoisie pour se libérer de la domination papale: le reflet illusoire d'une lutte d'intérêts «réels». Il est clair qu'une telle explication supprime précisément la signification même du phénomène à étudier, comme phénomène religieux. Le lien avec l'économie étant

évident, nous proposerions, pour notre part, de l'interpréter de la manière suivante.

La constitution de l'Eglise en puissance temporelle était nécessaire, au moyen âge, pour maintenir la vie spirituelle contre la brutalité des mœurs féodales. Dans le malheur des temps, la contemplation se réfugiait dans les cloîtres, tandis que les autorités ecclésiastiques cherchaient par une organisation politique et militaire, à défendre l'héritage des Pères. Avec le développement de la bourgeoisie et du pouvoir central qu'elle appuyait, la sécurité revenait, permettant une vie régulière, et qui pouvait prendre un sens spirituel. Il n'était plus nécessaire de quitter le monde pour adorer Dieu: il suffisait de remplir honnêtement sa tâche quotidienne, en la pénétrant d'un sens absolu, en tant que chaque chose s'interprétait comme une manifestation de la volonté divine. Au culte de Dieu *hors du monde*, seul possible du temps des désordres de la féodalité, se substituait spontanément, dans la vie vécue, un culte de Dieu *dans le monde*, par la pratique des vertus bourgeoises: l'honnêteté dans les affaires, le mariage, le travail, l'épargne. L'intuition religieuse, au moyen âge, s'évadait de ce monde, pour se réaliser dans un monde à part qui comportait ses règles, ses rites, ses moyens d'existence. La matérialisation de la foi dans les œuvres, la détermination quantitative de la valeur religieuse de celles-ci n'étaient pas l'effet d'une décadence où se serait perdu le sens de la spiritualité, mais simplement l'expression d'une expérience religieuse qui devait concrétiser les valeurs de la foi dans certains actes, certains objets spéciaux, pour pouvoir constituer un monde religieux comme monde à part, monde où, seul, elle pouvait se réaliser. Avec les progrès de la bourgeoisie et les conditions nouvelles de l'existence matérielle, au début des temps modernes, l'organisation ecclésiastique, avec son appareil de rites et de règles, apparaissait comme inutile, sans relation avec la vie religieuse spontanée, l'expérience religieuse nouvelle. Les scandales bien connus, qui avaient provoqué au moyen âge une multitude de tentatives de schismes et d'hérésies, n'avaient jamais pu compromettre sérieusement le prestige et la puissance de l'Eglise, dont l'existence répondait au mode de vie religieuse, seul possible sous la féodalité. La Réforme du XVI^e siècle connut au contraire un succès durable parce qu'elle exprimait les exigences d'une expérience authentique. Le culte de Dieu dans le monde impliquait l'abandon des cloîtres, la suppression des rites et de la hiérarchie. Le salut se fait par la foi et non par les œuvres. Il ne s'agit plus de constituer un monde à part, mais d'éprouver la présence divine dans les moindres actes de la vie ordinaire. Le dogme de la prédestination répondait précisément à cette intuition de la volonté de Dieu dans chaque événement de ce monde, intuition qui donne un sens absolu à la vie sur cette terre. L'accumulation du capital prend la forme d'une ascèse, pratiquée dans la crainte de Dieu. Le protestantisme est la religion de la bourgeoisie, la forme dans laquelle elle peut vivre une vie religieuse authentique. Aussi la foi fut-elle facilement maintenue dans les pays protestants. La bourgeoisie française, au contraire, ayant été forcée par le pouvoir royal de conserver le catholicisme, qui ne correspondait plus à une expérience effective, versa dans l'anticléricalisme et l'irréligion.

Si nous entendons, par expérience religieuse, cette intuition du sens absolu des êtres, qui transfigure la vie en ce monde et en fait une vie *en Dieu*, nous dirons qu'elle se réalise dans la société bourgeoise – plus généralement, dans les sociétés où règne la lutte des classes – sous la forme d'une expérience de la transcendance divine. L'objet étant, en effet, en raison de la division du travail, le produit de l'ensemble de l'activité collective, et les différents membres de la société ne se reconnaissant pas les uns des autres, en raison de l'opposition des classes, le sujet, en éprouvant, dans une intuition mystique, le sens absolu des choses, reste dans l'ignorance de sa nature véritable. Cette ignorance se traduit dans le concept de la transcendance divine. Dans la société «sans classe», le sujet s'approprie l'objet en se reconnaissant en lui. Il se plaît à se contempler dans son œuvre. L'absolu de la

chose est compris comme son identité avec moi. La vie en ce monde prend un sens mystique, non par la référence à une transcendance, mais dans la jouissance de son accomplissement. Il est faux de dire que la suppression de l'aliénation entraînera la disparition de toute religion: l'appropriation de la réalité humaine s'épanouit dans une religion de la pure immanence où « la béatitude n'est pas la récompense de la vertu, mais la vertu elle-même ».⁵

Après avoir explicité le sens de l'idéalisme hégélien comme réalisme authentique, l'esprit universel n'étant précisément que l'homme en ce monde, après avoir ainsi découvert le sens de la réalité humaine, dans toute la richesse de son vécu, Marx devait développer sa doctrine dans les perspectives de la *pratique* révolutionnaire. Dans la double lutte que menait au XIXe siècle la bourgeoisie libérale contre les derniers vestiges de la monarchie et contre un prolétariat particulièrement misérable, auquel s'appliquait dans toute sa rigueur la loi d'airain, la petite bourgeoisie était encore du côté de la classe exploiteuse et se ralliait normalement aux intérêts du capital, toutes les fois qu'il apparaissait nécessaire de réprimer les éléments populaires qu'on avait appelés au combat pour la démocratie. La tâche de la pensée révolutionnaire consistait dès lors uniquement dans une destruction des superstructures de la classe dominante. Il ne semblait pas urgent de se livrer à la construction d'une idéologie pour la société future, le prolétariat étant trop engagé dans les dures réalités matérielles pour pouvoir se détourner de la lutte immédiate. Un tel travail aurait intéressé la petite bourgeoisie. Mais elle restait, par sa situation objective, trop attachée au capital pour qu'on pût espérer la gagner, en tant que classe. Aussi, Marx, penseur *pratique*, devait-il réserver tout son effort à la considération de l'*infrastructure*.

Les progrès de la technique, unis au mécanisme politique de la démocratie bourgeoise, amenèrent à partir de la seconde moitié du XIXe siècle, un relèvement sensible du niveau de vie du prolétariat européen. Il s'ensuivit un commencement d'embourgeoisement des masses laborieuses pendant que la petite bourgeoisie se prolétarisait, notamment dans ses couches intellectuelles que l'absence de conscience de classe empêchait de se défendre dans la lutte sociale. La composition de la classe objectivement révolutionnaire a subi ainsi des modifications radicales. Elle ne comprend plus simplement, comme au milieu du XIXe siècle, un prolétariat soumis à la loi d'airain, mais aussi des couches importantes de prolétaires embourgeoisés et de petits-bourgeois prolétarisés, dont les besoins intellectuels ne peuvent plus être satisfaits par le marxisme sous sa forme orthodoxe. La dépréciation systématique de l'idéologie comme telle leur laisse la nostalgie des valeurs de la tradition. De là cette trahison constante des cadres petits-bourgeois, aux moments décisifs de l'action, qui entraîna l'échec des révolutions européennes.

La classe que nous venons de définir – prolétariat plus ou moins embourgeoisé et petite bourgeoisie prolétarisée – à laquelle la démocratie impérialiste assure en temps normal un niveau de vie relativement élevé, prend conscience de sa situation objectivement révolutionnaire en temps de crise ou de guerre. Il s'offre alors une chance pour la société de se libérer d'un régime *d'aliénation* qui l'oblige à se livrer périodiquement, pour écouler les produits surabondants de la technique moderne, à de gigantesques entreprises de destruction. Mais le succès d'une telle tâche se trouve compromis par l'impuissance du marxisme classique à satisfaire les aspirations des nouvelles couches révolutionnaires, qui s'orientent vers l'absurdité d'un socialisme plus ou moins «idéaliste». Une révision s'impose, par les nécessités mêmes de la *pratique*.

Une telle révision, qui ne serait pas une infidélité, mais simplement un «retour à l'origine», peut profiter des nombreuses recherches de l'école phénoménologique, qui bien qu'elles n'aient encore donné que des esquisses trop générales, présentent le mérite de constituer

les premières explorations systématiques dans le monde de la vie vécue. En s'attachant à comprendre, dans un esprit de soumission absolue au *donné*, la valeur des objets «idéaux», la phénoménologie a su les rapporter à leurs racines temporelles, sans pour cela les déprécier. Il lui manquait les concepts *objectifs* qui auraient permis une analyse effective de la notion même de l'existence. Le rapport dernier à l'économique fournit une base solide qui permet à l'homme d'assumer sa vie en ce monde avec la certitude de réaliser des valeurs véritables. Le *projet* de l'existence ne se dessine pas dans un choix arbitraire, mais toujours sur le fondement d'une connaissance qu'il est de notre devoir de rendre aussi claire que possible, afin que le sens que nous nous assumons par notre vie soit ce sens même qu'elle avait d'ores et déjà et que c'est justement notre « tâche historique » d'accomplir. La réalité humaine, « jetée dans le monde », n'accède à l'existence authentique que si elle reconnaît dans sa situation non pas un simple point de départ pour un élan dans une direction quelconque, mais l'être même qu'elle est, objectivement, et dont elle doit assumer le sens, si elle veut être véritablement elle-même. Le « donné » n'est pas un simple ensemble de déterminations passives, mais porte, immanent à son être-réalisé, un sens de devoir-être dont l'accomplissement définit le concept de l'authenticité. Si, selon le mot magnifique de Heidegger, « la réalité humaine se choisit ses héros », son choix n'est l'acte d'une liberté effective que s'il se porte précisément sur la destinée préfigurée dans sa situation objective, si son projet n'est pas un projet quelconque, mais *le projet même de sa déréliction*.

L'essence de l'analyse marxiste, comme analyse pratique, consiste précisément à dégager, de la considération du réel, l'exigence d'un dépassement dialectique, où s'accomplit sa *vérité*. Dans l'assomption d'une telle exigence, l'homme se réalise dans son éternité, comme l'actualité de l'être qui se pose lui-même, à chaque instant, comme toujours le même dans un renouvellement perpétuel, qui s'affirme comme une éternelle réalisation de soi. « Ma théorie, disait Marx, n'est pas un dogme, mais un guide pour l'action ». Cette signification *pratique* de la pensée révolutionnaire ne constitue pas un abandon des exigences propres à la spéculation, mais leur réalisation même, dans leur authenticité. L'être véritable n'est pas l'être-donné comme tel, mais son sens comme devoir-être, sens qui fait de l'existence un appel de soi à soi: « Deviens ce que tu es ! ». La théorie *humaine* ne consistera pas dès lors à calculer les déterminations objectives, dans leur matérialité abstraite, mais à trouver dans le monde réalisé le sens de l'existence que nous avons à assumer. Que ce sens ne soit pas uniquement dans l'établissement d'une économie nouvelle, c'est ce qui s'impose par la notion même d'une réalité humaine. L'analyse phénoménologique du travail spirituel concret, comme moment de l'existence réelle, donnera à la dialectique des rapports de production la pleine signification d'une appropriation universelle.

Nos contenus sont sous licence Creative Commons, libres de diffusion, et Copyleft. Toute parution peut donc être librement reprise et partagée à des fins non commerciales, à la condition de ne pas la modifier et de mentionner auteur·e(s) et URL d'origine activée.

références

références

↑1 Marx, *Manuscrits de 1844*, cités dans la trad. Molitor, p. 29.

↑2 *Ibid*, p. 32.

↑**3** Marx, *Introduction de la Critique de l'économie politique*, citée dans la trad. de Laura Lafargue.

↑**4** *Ibid*, p 351-352.

↑**5** Spinoza, *Ethique*, partie V, proposition XLII.