

# L'intelligence politique et la misère chez le jeune Marx : la défense du « droit des pauvres »

---

Ouétien Yves Arsène DAO<sup>1</sup> et  
Guy Olivier YAMÉOGO<sup>2</sup>

## Résumé

Le jeune Marx critique l'État. Mais il s'agit de l'État qui n'accomplit pas son concept. L'État qui accomplit son concept défend le droit de l'homme. Marx propose une théorie de l'intelligence politique qui décrit le rapport de l'État avec ses organes, ses principes et permet de poser le problème de la question sociale. Celle-ci résulte d'une certaine intelligence politique aux antipodes du droit de l'homme qui ne livre pas l'homme à la charité de son semblable et des institutions sociales. La défense du droit des pauvres est une défense du droit de l'homme qui pose les conditions sociales permettant la réalisation effective du droit de l'homme.

**Mots clés** : Intelligence politique, État, droits-liberté, droits sociaux.

## Political intelligence and misery in the young Marx : defining the « rights of the poor »

### Abstract

The young Marx criticizes the State. But it's the state that doesn't fulfill its concept. The state that fulfills its concept defends human rights. Marx proposes a theory of political intelligence that describes the relationship between the state and its organs and principles, and makes it possible to pose the problem of the social question. This is the result of a certain political intelligence that is the antithesis of human rights of man, which does not leave man to the charity of his fellow man and social institutions. The defense of the rights of the poor is a defense of human rights, setting the social conditions for the effective realization of human rights.

**Key Words**: Political intelligence, state, freedom rights, social rights.

## Introduction

Les écrits de jeunesse de Karl Marx le révèlent comme un philosophe de la modernité politique. La pensée politique moderne a ceci de

---

<sup>1</sup> Assistant à l'Université Norbert ZONGO, Koudougou / Département de philosophie (Burkina Faso) Email : [yvesarsene.dao@unz.bf](mailto:yvesarsene.dao@unz.bf)

<sup>2</sup> Assistant à l'Université Norbert ZONGO, Koudougou / Département de philosophie (Burkina Faso) Email : [guyolivier.yameogo@unz.bf](mailto:guyolivier.yameogo@unz.bf)

caractéristique qu'elle se préoccupe de la légitimité des institutions qui doivent régir la vie collective. Elle considère que l'institution politique qu'est l'État est une institution au service de fins humaines. Penser la légitimité de l'État, c'est non seulement déterminer les fins humaines pour lesquelles il s'exerce mais aussi préciser les conditions de réalisation de ces fins. Toute pensée de l'État qui se déploie dans cette perspective développe une théorie de l'intelligence politique. L'intelligence politique désigne une pensée qui structure la société selon la forme d'un État. Il existe chez le jeune Marx une théorie de l'intelligence politique. L'intelligence politique est fondamentalement humaniste, elle tient le discours du droit de l'homme ou des droits de l'homme. Partisan de cet humanisme et sensible à la misère des ouvriers de son temps, il revendiquera et soutiendra l'idée d'un droit des pauvres. L'articulation d'un tel droit avec une pensée de l'État n'est pas aisée mais il nous enjoint déjà à questionner nos certitudes admises. Si l'intelligence politique est résolument humaniste, guidée par le principe du droit de l'homme, comment rendre compte de la récurrence et l'aggravation de la question sociale ? La pauvreté et la détresse humaine dans les États ne constituent-elles pas un désaveu cinglant de notre intelligence du politique ? Le droit des pauvres a ceci de problématique que sa revendication induit paradoxalement l'idée que l'intelligence politique devrait accepter la misère des uns. L'intelligence politique peut-elle venir à bout de la pauvreté ? Si oui, quelle serait la nature d'une telle intelligence ? Le rapport de l'intelligence politique avec la misère est le problème fondamental auquel se rapportent toutes ces questions. L'analyse des écrits de jeunesse sera notre démarche en vue de répondre à ces questions. Elle conduira à une position qu'on peut tenir comme celle du jeune Marx sur le problème posé. Pour y aboutir nous adoptons un plan tripartite. Dans la première partie nous montrerons que chez le jeune Marx l'intelligence politique permet de penser l'État selon le principe du droit, principe qui devrait permettre de remédier au problème de la détresse humaine. La deuxième partie présente un type d'intelligence politique, l'intelligence politique de fait, qui engendre une misère par l'ordre juridique qu'elle établit. La dernière partie montre qu'un droit des pauvres est un droit légitime qui participe d'une intelligence politique résolument tournée vers la question des droits sociaux ou de la justice sociale.

# 1. L'intelligence politique et la question de la misère

L'intelligence politique dans les écrits du jeune Marx s'inscrit dans la perspective d'une perception de l'État à travers laquelle il se montre son défenseur. L'État qui accomplit son concept ne souffre pas de la misère et la détresse humaines. C'est que l'intelligence politique permet de poser le problème de la misère.

## 1.1. L'intelligence politique : le rapport de l'État à son principe

Le concept d'« intelligence politique » nous rappelle à la fois l'enthousiasme du jeune Marx pour la politique et aussi ses plus virulentes critiques. On connaît davantage le Marx très critique de la politique, de l'État mais encore moins le Marx qui s'en fait l'apologiste. Le jeune Marx apologiste de l'État est celui qui se le représente comme l'alternative à la misère et au paupérisme de son temps. Cette idée paraît d'emblée absurde quand on a connaissance de ses invectives contre l'État. Il établit une relation entre le phénomène de la misère, son excroissance et l'existence de l'État, entendu comme simulacre d'État. Quand celui-ci s'emploie à lui trouver solution, ses actions l'approfondissent si bien qu'il faut réfléchir à d'autres mesures que celles toujours utilisées dans les faits contre « *une détresse universelle, détresse dont la portée générale a été révélée partie par le retour périodique dans le temps, partie par l'extension dans l'espace, enfin par l'échec de tous les essais d'y remédier* » (K. Marx, 2005, p. 116). Cela n'empêche pas que l'on découvre chez lui une inclination en faveur de l'État.

Les sources de cette inclination sont multiples. On peut déjà penser à La Révolution française qui avait dénoncé les privilèges issus de l'organisation sociale féodale et promu les idéaux d'égalité de liberté et exiger une constitution politique fondé sur la volonté du peuple. Mais cette révolution entérine ce que, avant elle, d'autres textes juridiques ont proclamé comme droits naturels de l'homme et bien d'autres textes après elle : *Déclarations des droits de l'homme et du citoyen de 1791, Constitution de 1793, Déclaration des droits de l'homme de 1793*, etc. Il faut aussi évoquer les philosophies politiques modernes. Les textes juridiques de la modernité politique ont permis de poser, sans le résoudre, le véritable problème de la vie dans l'État, à savoir qu'il existe pour assurer l'égalité et la liberté de ses membres. Si ces textes ne résolvent pas le problème, c'est parce qu'affirmant l'égalité, la liberté, la sûreté et la propriété comme droits imprescriptibles de l'homme, ils

en font des limites qui séparent les hommes. On y affirme la liberté de l'homme mais « (...) *le droit humain de la liberté n'est pas fondé sur l'union de l'homme avec l'homme, mais au contraire sur la séparation de l'homme d'avec l'homme. C'est le droit de cette séparation, le droit de l'individu borné, enfermé en lui-même* » (K. Marx, 2005, pp. 71-72). Cette conception du droit humain de la liberté impacte la signification des autres droits que ces textes juridiques reconnaissent à l'homme. Mis en pratique, ces droits n'ont plus une signification politique, au sens d'être les fondements d'un véritable État. Le problème de l'État étant clairement posé, il reste à discuter les conditions de la réalisation du droit humain de la liberté, l'égalité, la propriété etc. La croyance en la possibilité d'un ordre social garantissant ces valeurs, sa défense, constituent les thèmes centraux de la théorie de l'intelligence politique chez le jeune Marx.

La théorie de l'intelligence politique décrit avant tout le rapport de l'État à son propre principe. L'intelligence politique c'est la conception de la logique de l'État qui structure la société afin de faire d'elle une société politique, un cadre d'accomplissement et d'émancipation des hommes. Elle fait de l'État, l'organisme sans lequel l'accomplissement, l'émancipation des hommes et des peuples resteront des défis impossibles à relever. L'État est l'accomplissement pratique de l'intelligence politique conçue comme âme pensante et organisatrice de la société.

Le jeune Marx apologiste de l'État n'est pourtant pas étatiste. L'État dont il s'enthousiasme est celui qu'il faut, selon lui, « *considérer (...) avec des yeux humains* » (K. Marx, 1982, p. 219) et dont les lois de fonctionnement sont explicables par la raison et l'expérience. C'est un tel État, assure-t-il, dont nous parlent « (...) *Machiavel et Campanella d'abord, puis Spinoza, Hobbes, Hugo Grotius et jusqu'à Rousseau, Fichte, Hegel* » (Idem.). Avec eux, dit-il, l'État peut être compris par des principes qui lui sont propres : « *on s'aperçut que son centre de gravité était en lui-même* » (Idem.).

L'intelligence politique agrège pour donner une totalité unifiée. Dans un tout unifié, aucun élément ou partie n'a un rôle ou une fonction qui paralyse et empêche l'équilibre ou l'harmonie du tout. Pour M. Abensour (2012, pp. 95-96), l'intelligence politique désigne chez le jeune Marx un acte de la raison par lequel les choses prennent sens par leur participation à la totalisation : « *L'intelligence politique indique l'opération de l'esprit par laquelle les faits de l'expérience sensible*

*sont interprétés, réglés et organisés. Ou encore, un fait de l'expérience sensible ne peut acquérir un sens que dans et par l'opération de l'intelligence politique ».*

Comme elle structure et signifie politiquement, l'intelligence politique manifeste une volonté politique : le droit est son principe. L'État en tant que totalité organisatrice de la société est régi par le principe du droit, incarnation de la raison de la société. Pour Marx, l'État accomplit son concept de totalité unifiée lorsqu'il incarne le droit identifié à la raison de la société. Ce principe n'a pas toujours été la référence pour penser l'État :

Or, si autrefois les professeurs philosophes du droit public ont construit l'idée de l'État en partant des instincts, soit de l'ambition, soit de la sociabilité, ou parfois même de la raison, mais de la raison individuelle et non de la raison de la société, en revanche la philosophie la plus récente, aux conceptions plus idéales et plus profondes, l'a construite en partant de l'idée du tout. Elle considère l'État comme le grand organisme où la liberté juridique, morale et politique doit trouver sa réalisation et où chaque citoyen, en obéissant aux lois de l'État, ne fait qu'obéir aux lois naturelles de sa propre raison, de la raison humaine. (K. Marx, 1982, p. 220).

L'intelligence politique structure ainsi la société selon un principe universel : le droit humain à la liberté. Comment un tel principe peut-il permettre l'éradication de la misère dans l'État ?

## **1.2. L'intelligence politique : le rapport de l'État à ses organes et la possession**

L'intelligence politique constitue l'idée d'une totalité. Ce tout constitué est la communauté politique ou l'État. L'idée de totalité ne signifie pas que l'organisme ainsi constitué absorbe les individus en les réduisant à des éléments d'un mécanisme d'ensemble, ce qui signifierait précisément la négation de la liberté. La totalité dont il question ici n'est pas une totalité biologique. C'est autre chose qu'exige cette totalité dont les décisions et les actes ont un caractère universel parce qu'ils permettent l'établissement de rapports non soumis à la logique de la domination toujours profitable à des particuliers. Dans la perspective de la vie politique « *L'État peut et doit dire : je garantis le droit contre tous les hasards. En moi, le droit seul est immortel (...)* » (K. Marx, 1982, p. 273).

La totalité constitutive de l'État n'est pas absorbante. Sa spécificité est de résulter simplement d'autres différences dont il faut comprendre la nature : « *Ce sont des organes et non des parties, ce sont des mouvements et non des états, ce sont des différences de l'unité et non des unités de la différence* » (Ibidem, p. 298). En structurant le rapport entre l'État et ces différences, l'intelligence politique les rend inséparables, aucune d'elle ne peut revendiquer une autonomie absolue. Le rapport de l'intelligence politique avec la possession est un cas typique permettant de comprendre l'horizon de sens qu'implique la vie dans l'État.

La possession est un aspect de la vie collective par rapport à laquelle l'intelligence politique montre sa valeur et sa pertinence. Dans les faits, la possession peut faire échec à l'émergence ou l'émancipation d'une collectivité politique fondée sur le droit de l'homme. L'existence d'un pouvoir qui s'impose à la collectivité ne témoigne pas de l'existence d'un État. Justement, les formes de pouvoirs ont toujours existé sans accomplir le concept d'État. Inconsciemment ou consciemment, elles ont négligé le problème de la possession ou permis son excroissance en consacrant le privilège comme principe. Alors que l'horizon de sens de la vie politique est l'émancipation commune, la possession implique un rapport à un objet ou des objets qui, sans l'intelligence politique, entraîne la division et l'asservissement au sein de la société. Tel est le sens du privilège. Le privilège promet un groupe particulier à l'exclusion d'autres, il permet que certains possèdent des biens qu'il refuse à d'autres. Lorsque l'intelligence politique se saisit de la possession, elle la civilise, c'est-à-dire qu'elle lui découvre une autre signification, différente de « sa vie animale » qui fait du privilège un droit.

Dans sa vie animale, selon le jeune Marx, le droit s'impose « *comme coutumes des privilégiés* ». L'humanité n'y est pas tenue comme une et indivisible. Elle est composée d'autant de races naturellement inégales. L'humain n'est pas, dans le régime des privilèges, le fond du droit. Dans la féodalité, par un exemple, la servitude ne constitue pas un problème. Marx soutient :

Par ce qu'on nomme coutumes des privilégiés, on entend généralement des coutumes contraires au droit. La date de leur naissance se situe dans la période où l'histoire de l'humanité constitue une partie de l'histoire naturelle et où, confirmant la légende égyptienne, tous les dieux se cachent sous des figures d'animaux. L'humanité se présente divisée en un nombre de races animales dont le lien n'est pas l'égalité mais l'inégalité, une inégalité qui est fixée

par les lois. Un monde d'où la liberté est bannie réclame des droits d'asservissement, car si le droit humain confirme l'existence de la liberté, le droit animal confirme l'existence de la servitude. La féodalité, au sens le plus large, c'est le règne de l'esprit animal, le monde de l'humanité divisée, par opposition au monde de l'humanité qui se différencie elle-même (...). (K. Marx, 1982, p. 242).

L'enthousiasme du jeune Marx pour l'État apparaît, à ce niveau de la réflexion, compréhensible. La servitude de l'homme n'est pas naturelle et indépassable. Elle n'est pas séparable de la possession, c'est-à-dire l'appropriation qui s'est autonomisée. La totalité qu'est l'État n'est pas soumise à la loi d'un de ses organes ou de ses différences. On comprend que l'intelligence politique subordonne la possession à l'État : « *L'intelligence politique réglera, par exemple, la propriété foncière conformément aux maximes de l'État ; elle ne réglera pas celles-ci d'après celle-là, elle ne fera pas valoir la propriété foncière d'après son égoïsme privé, mais d'après sa nature publique* » (K. Marx, 1982, p. 308).

La théorie de l'intelligence politique, comme nous le voyons, pose le problème de la signification de l'État pour les hommes. Par elle, Marx participe à la défense d'une conviction politique de l'idéalisme allemand. Il se convainc que l'intelligence politique peut trouver une solution à la misère, la détresse de l'homme.

## **2. Les abîmes de l'intelligence politique : l'ordre juridique de la pauvreté**

L'intelligence politique est humaniste et guidée par le principe du droit. Le droit est à la fois une science mais aussi une norme que s'impose la collectivité politique. Mais l'intelligence politique n'est pas une affaire de la science seule ou la seule volonté. Pour juguler la misère, il faut qu'elle parvienne à puiser dans les deux sources constitutives du droit. Mais quand elle se contente de l'une ou l'autre, elle édifie un ordre juridique qui est la source de la misère.

### **2.1. Du droit à la loi : l'incarnation de l'intelligence politique**

C'est par le droit que l'intelligence politique parvient à structurer les organes constitutifs de la totalité qu'est l'État. Un État est un ordre juridique. Cette idée ne signifie pas que tout système juridique fait exister un État conforme à son concept. Dans le régime des privilèges comme nous l'avons indiqué plus haut, l'égalité des hommes et leur

liberté ne sont pas posées comme étant le fond du droit. L'intelligence politique promeut l'idée selon laquelle l'humain est le fond du droit. L'État érige les droits de l'homme comme une fin en soi.

L'État défend le droit à la liberté. Le jeune Marx n'identifie pas le droit à l'existence d'un système de loi. Les délibérations de la sixième Diète Rhénane faisaient l'objet, assez souvent, de critiques virulentes de sa part et ce au nom du droit à la liberté. La loi n'est pas ce qu'un gouvernement ou même une assemblée législative impose à un peuple par le fait de son pouvoir. La loi incarne le droit. Dans un de ses articles écrit en 1842, on lit : « *À la vérité, les lois sont les normes positives, lumineuses et universelles dans lesquelles la liberté a conquis une existence impersonnelle, théorique, indépendante de l'arbitraire des individus. Un code est la bible de la liberté d'un peuple* » (K. Marx, 1982, p. 175). Cela ne signifie pas que la loi épuise le droit. Chez le jeune Marx c'est plutôt du droit que provient la loi.

La loi qui est l'existence théorique de la liberté n'est pas une chose qu'un législateur invente. Elle n'est pas un produit de l'imagination. Ce qu'elle exprime est en rapport étroit avec l'essence juridique des choses. En matière d'établissement de lois tout se passe chez le législateur comme chez l'homme de science. Le savant formule des lois physiques et le législateur des lois humaines. Le savant observe une réalité qu'il doit connaître, le législateur de même. Les deux découvrent la loi, ils ne la créent pas. Pour qu'elle soit considérée vraiment comme loi elle doit être fidèle à la réalité. C'est pourquoi Marx écrit que : « *La loi n'est pas déliée de l'obligation générale de dire la vérité. Elle y est même doublement obligée, car elle est le porte-parole universel et authentique de la nature juridique de toutes choses. C'est pourquoi la nature juridique des choses ne peut se régler sur la loi ; c'est au contraire à la loi de se régler sur la nature juridique des choses* » (K. Marx, 1982, p. 239).

La nature juridique des choses ne rappelle pas le simple fait qu'un ordre juridique connu structure la possession ou la dépossession. La nature juridique des choses imprime une logique favorable à l'accomplissement du concept d'État. Ce qui n'est pas le cas de tout ordre juridique ou organisation sociale en vigueur. C'est cette organisation qui fait des propriétaires et non-propriétaires, des riches et des pauvres, des privilégiés et des défavorisés. L'intelligence politique fait de la misère, la souffrance, une question sociale que l'avènement d'un véritable État devrait permettre de résoudre. Pour H. Arendt (2012,



p. 90), c'est une conviction à laquelle parvient le jeune Marx par l'analyse de la Révolution française : « *Qu'on le veuille ou non, le jeune Marx acquit sans nul doute la conviction que la Révolution française n'était pas parvenue à fonder la liberté parce qu'elle n'avait pas réussi à résoudre la question sociale. Il en concluait que liberté et misère étaient incompatibles* ».

Si l'intelligence politique structure par le droit, c'est par la loi que le droit s'incarne dans la réalité comme État. La misère est, comme nous l'avons déjà compris, un problème lié au rapport social alors que ce rapport tient à la loi. La résolution de la misère est donc possible suivant les lois de l'État.

## **2.2. Intelligence politique et consécration de la pauvreté**

L'intelligence politique règlera la question sociale selon les maximes de l'État. Le droit qui s'occupe de la nature juridique des choses est l'expression même de l'intelligence de l'État. Parce qu'il reflète le rapport social, le droit suppose l'étude et la connaissance de ce rapport : il est une science. En tant qu'il a la liberté comme fin il manifeste une volonté. Quand l'intelligence politique considère la misère comme un mal dont elle prétend venir à bout par la science uniquement ou la seule volonté, elle échoue et devient plutôt un véritable levain d'approfondissement de cette misère. C'est ce que nous appelons les abîmes de l'intelligence politique que M. Abensour semble ignorer quand il traite de l'intelligence politique selon le jeune Marx (2012, pp. 95-107). L'intelligence politique, chez le jeune Marx, y est réduite à sa dimension positive : elle serait institutrice du véritable État. Ce faisant Abensour occulte tout un aspect de la critique contre l'intelligence politique dont il faut comprendre les motifs. Or, on distingue clairement chez le jeune Marx une critique de l'État moderne qui déploierait une logique d'un État non accompli. Donc une certaine intelligence politique est même la cause de la misère.

Que le droit soit une science dont l'élaboration nécessite la connaissance du rapport social ne signifie pas que la connaissance du rapport social, par exemple savoir que le marché est le rapport dominant, suffise pour constituer une société sans misère. L'exemple nous rappelle le cas de l'économie politique qui donne aux dirigeants et aux législateurs le reflet scientifique des conditions économiques d'une société. A. Smith écrit :

L'économie politique, considérée comme une branche des connaissances du législateur et de l'homme d'État, se propose deux

objectifs distincts : le premier, de procurer au peuple un revenu ou une subsistance abondante, ou pour mieux dire, de le mettre en état de se procurer lui-même ce revenu ou cette subsistance abondante ; le second, de fournir à l'État ou à la communauté un revenu suffisant pour le service public ; elle se propose d'enrichir à la fois le peuple et le souverain. (*Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations* livre IV, in "Les classiques des sciences sociales", p. 349) (Consulté le 12 mars 2024)

Certes l'économie politique a permis de révolutionner la production. Marx montre cependant que les lois de cette science sont celles aussi qui sont la source de la misère. Il en est ainsi, pense-t-il, parce que : « *Le besoin d'argent est le vrai et l'unique besoin produit par l'économie politique. La quantité devient de plus en plus la seule propriété puissante de l'argent* » (K. Marx, 2005, 162). Une science de l'enrichissement ne se fixe pas des bornes ; elle ignore et viole toutes les limitations et interdits qu'imposent la morale, le droit. Telle est la culture inhérente à l'économie politique et qui caractérise la logique de l'intérêt privé. Cette culture ignore l'humain et c'est pourquoi elle produit la misère. Avec elle :

(...) L'homme retourne à sa caserne qu'empeste désormais le souffle nauséabond et méphitique de la civilisation, et qu'il n'habite plus que d'une façon précaire (...) La lumière, l'air, etc., la propreté animale la plus élémentaire cessent d'être un besoin pour l'homme. La crasse, cet encanaillement, ce pourrissement de l'homme, le cloaque (au sens littéral) de la civilisation, le relâchement complet et contre nature, la nature putride deviennent l'atmosphère où il vit. (Ibidem, p. 163).

On ne peut se fier à la science économique pour combattre la misère, car la science économique ne saisit pas l'homme comme un être ayant des droits. Elle est une science du gain. L'intelligence politique qui prône l'autonomisation de l'économie par rapport au politique porte en elle les germes de la détresse humaine. Il en est de même lorsqu'elle est l'expression pure et simple de la volonté.

Le jeune Marx critique violemment l'État qui n'exerce simplement que la volonté pour éradiquer la pauvreté. Tel est le cas de l'État moderne qui trouve d'autres causes à la pauvreté et ne perçoit pas que l'ordre juridique sur lequel il s'établit en est la raison fondamentale : « *Pour autant que l'État admet l'existence des tares sociales, il en cherche la raison soit dans les lois naturelles, qui échappent à tout pouvoir humain, soit dans la vie privée, qui est indépendante de l'État, ou dans l'inefficacité de l'Administration qui en dépend.* » (K. Marx, 2005, p.

121). Il ne dépend pas de l'homme que la nature soit débonnaire : la fertilité du sol ou sa pauvreté, ses richesses ne dépendent pas de l'homme. En conséquence la rareté des ressources nécessaires pour tous ne peut être imputable à l'État. Aussi, la solution contre la misère, c'est qu'il ne s'agit plus alors d'une solution, devient-elle individuelle ou administrative.

Selon cette façon de comprendre, on peut maîtriser la misère si le cœur de ceux qui ne la vivent pas devient sensible au sort des pauvres, si leur égoïsme foncier et leur cupidité sont contenus. La bienfaisance est un remède que l'État aussi met en œuvre par une imposition, comme l'a fait le Parlement anglais en 1834 : « (...) *l'obligation pour les paroisses de secourir leurs ouvriers indigents, la taxe des pauvres, la bienfaisance légale* » (Ibidem, p. 116). La bienfaisance légale conduit à l'érection de ministères avec toute la bureaucratie qui sied pour dompter la misère.

Par l'Administration, l'État espère venir à bout de la misère parce qu'il ne conçoit pas qu'en tant qu'ordre juridique il soit le lit de cette misère. Même mû par une volonté parfaite, une volonté pure, pour parler comme Kant, l'État ne peut mettre fin à la misère quand il en est la racine. L'Administration ne peut mettre fin à la misère car elle est le moyen par lequel l'État s'occupe d'intérêts généraux qui se sont séparés de la société dans laquelle la misère sévit :

Plus l'État est puissant, donc plus un pays est politique, moins il est disposé à chercher dans le principe de l'Etat - c'est-à-dire dans l'organisation actuelle de la société, dont l'État est l'expression active, consciente et officielle -, la raison des tares sociales et à en comprendre le principe général. Si l'intelligence politique est précisément intelligence politique, c'est parce qu'elle pense à l'intérieur des limites de la politique. Plus elle est pénétrante et vivante, moins elle est incapable de saisir la nature des tares sociales. La période classique de l'intelligence politique, c'est la Révolution française. Loin de percevoir dans le principe de l'État la source des tares sociales, les héros de la Révolution française perçoivent, au contraire, dans les tares sociales la source des maux politiques. ( Ibidem, p. 123).

Aucune réforme de l'État ne peut permettre de venir à bout de la misère. Confrontée à son propre échec, l'État finit par se persuader que la bienfaisance légale elle-même entretient la misère. C'est à cette conclusion que parviendra Le Parlement anglais. Misère et paupérisme s'expliqueraient selon une loi éternelle de la nature énoncée par

Malthus que Marx rappelle : « *Étant donné que la population tend constamment à dépasser les moyens de subsistance, la bienfaisance est une folie, un encouragement officiel à la misère* » (Ibidem, p. 117). Lorsque la misère est expliquée, non plus par un défaut de bienfaisance mais par son excès, la misère devient une faute des miséreux dont il faut punir les personnes. C'est ainsi que Napoléon, voulant finir avec la mendicité fit promulguer en juillet 1809 une loi supprimant la mendicité. Un membre du corps législatif de l'époque écrit : « (...) Nos pas ne seront plus arrêtés par l'image dégoûtante des infirmités et de la honteuse misère » (Ibidem, p. 120).

Enfin la pauvreté ne peut être combattue par une intelligence politique nourrie de la seule connaissance des rapports sociaux ou par la seule volonté, aussi parfaite qu'elle puisse être.

### **3. Contre l'intelligence politique de fait : la défense du droit des pauvres et des droits-créances**

L'intelligence politique de fait renvoie au rapport réel que l'État a toujours eu avec la pauvreté. Elle n'envisage pas celle-ci comme une conséquence de la constitution de l'État lui-même. Un droit des pauvres n'est donc pas antiétatique si on pense que l'État juste doit assurer les conditions sociales permettant à tous d'exercer leur liberté. Il rentre dans la catégorie des droits sociaux qui sont des droits légitimes pour préserver les libertés contre un monde livré à la violence du gain.

#### **3.1. Par-delà l'intelligence politique de fait : le droit contre la pauvreté**

Les deux parties précédentes donnent de l'intelligence politique deux significations qu'il faut distinguer. En tant que théorie du rapport de l'État à ses propres principes et avec la réalité qu'elle organise, nous voyons chez le jeune Marx une conception du sens de l'État dont les formes historiques sont restées des caricatures. Il y a donc dans les écrits de jeunesse de Marx l'idéal de l'intelligence politique constamment démenti ou trahi par l'intelligence politique de fait.

La théorie de l'intelligence politique fait du droit le fondement véritable de l'État. Cette idée n'est pas fondamentalement contestée par Marx. S'il critique l'intelligence politique de fait c'est bien parce qu'elle est restée impuissante à résoudre la question sociale. Si l'intelligence politique a toujours échoué à résoudre le problème de la misère, c'est

parce qu'elle en a une approche et un traitement qui ne valent pas mieux que ce qu'en a fait l'ordre des privilèges ou « droits coutumiers ».

Le droit coutumier ou droit des privilégiés n'est pas un droit légal, c'est-à-dire rationnel. Les lois qu'il édicte ne sont pas universelles au contraire du droit positif. Le droit n'est pas rationnel parce qu'il diffère d'emblée de la coutume : « *À l'époque des lois universelles, le droit coutumier rationnel n'est autre chose que la coutume du droit légal, car en se constituant en loi, le droit n'a pas cessé d'être coutume, mais il a cessé d'être uniquement coutume* » (K. Marx, 1982, p. 233). Le droit coutumier avait un traitement de la misère que le droit légal n'a pas su intégrer. Il eut les droits coutumiers de la misère dans le régime féodal. Par exemple les propriétaires de forêts concédaient aux pauvres le ramassage de bois mort dans leurs propriétés forestières. Mais à l'ère du droit, ces faveurs sont supprimées sans que la loi ne propose aux pauvres d'autres alternatives. C'est ce que fait la Diète Rhénane en 1842, qui érige le ramassage de bois morts en vol. Au lieu que le droit prévienne contre le hasard de la coutume, il spolie les pauvres d'un droit ancien en leur imposant d'autres barrières. Marx constate que : « *C'est ce qui arriva toutes les fois que les privilèges furent transformés en droits* » (Ibidem, p. 245).

Le droit universel n'a donc pas encore dépassé le droit coutumier. En tant qu'élément le plus réfléchi de l'État, il a, dans les faits, enchaîné les peuples à leurs passés. C'est le danger inhérent à toute intelligence politique qui ne pense que selon la science ou la seule volonté. Une intelligence politique plus audacieuse, c'est-à-dire qui puisse venir à bout de la misère devrait réussir à établir un pont entre la science de la société et les projets politiques qui sont des idéaux de la volonté. Cette idée est bien exprimée par M. Savadogo (2012, p. 101) qui écrit que : « *L'œuvre de Marx marque un moment crucial dans l'essor de la critique sociale en imposant une liaison intrinsèque entre l'analyse de la société à travers la science et le projet politique de transformation de la société dans son ensemble* ».

En somme le jeune Marx se méfie de l'intelligence politique qui trahit l'esprit du droit comme exigence d'émancipation de l'homme. Sa croyance en la possibilité d'un État pouvant réaliser le bien commun présuppose un idéal d'intelligence politique avec lequel le droit devient l'institution de la liberté et non la cause du malheur de l'homme.

### **3.2. La défense du droit des pauvres : signification et enjeux**

À l'ère du droit, celui-ci n'a pas permis le dépassement du droit coutumier dont nous disions plus haut qu'il ne satisfait pas la rationalité qu'exige la légalité. À l'ère du droit, celui-ci se révèle comme l'expression d'une intelligence partielle qui fait le lit de la misère. Le droit n'a pas encore, par la séparation qu'il maintient entre la sphère des intérêts généraux et la sphère de la société, réalisé son fond humain. La forme du droit trahit son fond et pour Marx « *La forme est sans valeur, si elle n'est pas la forme du fond* » (K. Marx, 1982, p. 278). En osant la comparaison entre les effets des deux prétendus droits, celui coutumier et celui universel dit droit moderne, on découvre même que le droit coutumier a une certaine intuition de la justice absente dans le droit universel.

En effet, un droit juste ne livre pas l'homme à l'indigence, il ne le contraint pas, par les conditions qu'il crée, à la mendicité en faisant de lui un éternel assisté. En permettant cela, il n'est pas seulement criminel mais il est le malheur de l'homme. Une telle intuition se manifeste dans le droit coutumier à travers ce qu'on appelle les droits coutumiers des pauvres. Pousser à l'indigence, l'homme trouve dans le vol, un moyen de survie. C'est pourquoi un véritable État ne voit pas seulement en l'homme un citoyen. Le lien entre l'État et le citoyen n'est pas seulement la citoyenneté car même dans le voleur, le délinquant « *l'État verra donc un être humain, un organe vivant dont les veines charrient le sang de son cœur, un soldat appelé à défendre la patrie, un témoin* » (K. Marx, *ibidem*, p. 249).

L'indigence de l'homme à l'ère du droit tient au fait que cette indigence n'est pas perçue comme une insuffisance dans le droit. Cette indigence est inévitable quand le droit s'occupe d'intérêts généraux de la société : par exemple la cohabitation des libertés, la sécurité, la paix. Pour l'assurance de ces intérêts généraux, Hobbes affirme (1982, p. 155) que « *Le souverain doit être injustifiable quoi qu'il entreprenne* ». Avec une telle idée le droit ne craint pas la mort de l'humain en l'homme ou encore sa misère.

Le droit coutumier a eu une intuition du sens de la justice qu'on ne retrouve pas avec le droit universel qui érige la propriété privée puisqu'il sépare l'homme et la communauté. Marx s'interroge : « *Est-ce que, par ma propriété privée, je n'exclus pas toute tierce personne de cette propriété, violant ainsi son droit de propriété ?* » (K. Marx, 1982, p. 239). Les droits coutumiers de la misère dont nous avons parlé contiennent cette intuition que le droit ne s'exerce pas contre la vie, il

ne rompt pas la relation de l'homme avec la nature, il ne livre pas l'homme à la charité de son semblable ou à un pouvoir politique. Cette intuition, conforme à l'esprit du véritable droit et de la justice, si elle est incarnée dans la loi, permettra d'élever les classes pauvres à une possibilité réelle de droits. C'est cet idéal du droit qui inspire Marx dans sa défense du droit des pauvres ou de la pauvreté :

Nous revendiquons pour les pauvres, le droit coutumier, plus exactement un droit coutumier qui n'est pas celui d'un lieu, mais un droit coutumier qui est celui de la pauvreté dans tous les pays. Nous allons plus loin encore et nous soutenons que, par sa nature, le droit coutumier ne peut être que le droit de cette masse placée tout au bas de l'échelle, de cette masse élémentaire qui ne possède rien. (Ibidem, p. 242).

Le dénuement extrême de l'homme dans les sociétés mues par le droit universel, c'est-à-dire par l'idéal du droit de l'homme ou des droits de l'homme, relève quasiment d'un non-sens et nous interpelle sur le sens de la structure juridique digne de l'intelligence politique. L'enjeu du droit de l'homme, c'est l'émancipation humaine. Mais au nom de l'émancipation, peut-on exiger du droit qu'il ait le besoin comme objet ? Le droit de la pauvreté ne contrarie-t-il pas le principe du droit de l'homme ?

La liberté et l'égalité humaine constituent le fond du droit de l'homme comme cela a été montré dans la première partie de cette réflexion. La critique de l'intelligence politique de fait chez le jeune Marx consistait en ce reproche qu'elle n'a pas permis l'émancipation mais plutôt la politisation de la misère, en en faisant une condition sociale nécessaire pour que l'État existe. Ce faisant, la nature partisane de l'intelligence politique, telle que l'histoire l'a révélée, c'est d'être intelligence politique des nantis ou des favorisés : « *L'intelligence politique est une spiritualiste, et elle est donnée à celui qui est déjà fortuné, à celui qui a déjà les pieds bien au chaud* » (K. Marx, 2005, p. 130). Si dans les faits l'intelligence politique est de nature injuste, parce qu'elle clochardise, affame en même temps qu'elle développe des structures de l'assistance sociale, que ne faut-il pas craindre avec le droit des pauvres dont la tonalité est d'inscrire déjà la division entre les membres de la société en s'attachant à des contingences dont la signification n'est pas rationnellement maîtrisable ?

Un droit de la pauvreté induit l'idée d'une discrimination contraire à l'exigence d'égalité politique défendue par le droit . Alors que le droit

rationnel se caractérise par son universalité, le droit de la pauvreté s'illustre par la raideur de sa forme. Il se préoccupe d'une catégorie de personnes, d'un groupe particulier. Il est donc aussi foncièrement partisan. Il n'est pas conforme à l'esprit de droit. Ce droit est « *un saut hors du droit* » mais un saut qui prétend instituer un « *nouveau droit* » pour emprunter des expressions de Céline Spector (1997, p. 224). Et si un tel droit était cependant admis, il se poserait automatiquement la question de sa détermination et sa limite.

La question de la détermination d'un tel droit se pose car il faut préciser les avantages auxquelles les pauvres peuvent légitimement prétendre. La pauvreté étant un état caractérisé par le manque, un droit des pauvres s'articulera nécessairement aussi sur la problématique de la satisfaction du désir qui n'est pas une question juridique. Le droit qui suppose des règles déterminées ne s'occupe pas du bonheur dont on ne sait ce qui permet d'y parvenir. Kant écrit (1975, p. 131) : « (...) *Le concept du bonheur est un concept si indéterminé, que malgré le désir qu'a tout homme d'arriver à être heureux, personne ne peut jamais dire en termes précis et cohérents ce que véritablement il désire et il veut* ».

Un droit des pauvres a peut-être le mérite de relever l'importance de la solidarité collective. Il faut cependant s'interroger également sur sa limite. La solidarité collective, étendue jusqu'à la catégorie du manque, ne conduit-elle pas finalement au déni du droit de l'homme ? La question mérite d'être posée car être contraint à participer à la satisfaction d'un manque qu'on ne reconnaît pas comme primordiale ou essentiel est contraire à l'esprit du droit de l'homme. Le droit des pauvres s'arrime à une catégorie de droits dits droits-créances ou droits sociaux ou encore droits économiques. Ce sont des droits qui visent la perfection de l'égalité en droit : « *La considération des droits-créances implique (...) que l'on attende de l'État la capacité de fournir des services, et par conséquent que l'on accepte un accroissement de son pouvoir afin qu'il soit à même de répondre à des demandes dont on pose qu'elles sont justes* » (L. Ferry et A. Renaut, 2007, p. 451). On comprend que ces droits obligent l'État à s'occuper non seulement de la répartition des richesses, dont on peut dire qu'elle est la source de la pauvreté, mais aussi de l'organisation du travail, la production et les échanges économiques.

Un État qui aspire au contrôle de l'économie, ne voit plus la liberté comme un droit. F. Hayek August dénonce la servitude à laquelle conduit la grande utopie consistant à vouloir réaliser la liberté



économique, faire disparaître la pauvreté, les grandes inégalités et tout ceci par le moyen du planisme économique. En réalité, écrit-il (1985, p. 98) :

Être contrôlé dans nos efforts économiques signifie être toujours contrôlé. Le planisme économique ne soulève pas la question de savoir si nous sommes capables de satisfaire à nos besoins plus ou moins importants de la façon dont nous l'attendons. Il s'agit plutôt de savoir qui doit décider ce qui est plus et ce qui est moins important pour nous. Sera-ce le dirigeant du plan ?

Le pari pour être relevé suppose un pouvoir illimité, le monopole, inconciliables avec les principes des droits de l'homme.

On le voit, la revendication et la défense d'un droit des pauvres ne sont pas sans dangers pour la réalisation du droit de l'homme. Il faut craindre que ce droit ne serve la cause des dirigeants politiques. Faut-il alors abandonner la question sociale à la bonne conscience et la charité de l'autorité publique ou en faire un mal incurable ?

### **3.3. La fondation rationnelle du droit des pauvres et des droits-créances**

La critique du droit des pauvres, généralisée à la question des droits-créances, ne constitue pas un rejet catégorique de l'assistance de l'État aux pauvres. Au contraire, cette critique montre qu'il n'y a pas de raison morale valable pour qu'un État ne vienne pas en aide aux démunis ou nécessiteux. D'ailleurs à l'ère des droits de l'homme, les actions relevant de l'humanitaire sont devenues, pour les États, des recours permanents. Mais on le sait, la charité tout comme l'humanitaire ne peuvent mettre fin à la pauvreté dans le monde, venir à bout de la misère sociale. C'est justement pour cette raison qu'il faut poser le problème de la misère dans les termes du droit.

Le droit des pauvres n'est pas un droit contre la liberté comme certains critiques le soutiennent. C'est même au nom de la liberté que sa défense est légitime. Bien sûr, la défense d'un tel droit s'inscrit dans la perspective d'une critique d'une certaine conception de la liberté, notamment celle qui se donne dans les termes de l'article 4 de *La Déclaration française des Droits de l'Homme et du Citoyen de 1789* : « *La liberté consiste à pouvoir faire tout ce qui ne nuit pas à autrui : ainsi, l'exercice des droits naturels de chaque homme n'a de bornes que celles qui assurent aux autres membres de la société la jouissance de ces mêmes droits. Ces bornes ne peuvent être déterminées que par la Loi* » (W. Laqueur et B. Rubin, 1989, p. 153). Au nom donc des droits-libertés considérés comme les véritables droits de l'homme, le

droit des pauvres et les droits-créances seront tenus pour des exceptions. F. Hayek August dont nous exposons la critique contre la justice sociale écrit (1985, p. 80) :

Dans le cas de la justice sociale, nous sommes simplement en présence d'une superstition quasi religieuse et, à ce titre, nous la laisserions respectueusement en paix si elle ne faisait que rendre plus heureux ceux qui la professent ; mais nous devons la combattre lorsqu'elle devient le prétexte à user de contrainte envers les hommes. Or, le prestige actuel de la justice sociale est probablement ce qui menace le plus gravement la plupart des autres valeurs d'une civilisation de la liberté.

Hayek est un libéral et selon l'acception libérale des droits, le pouvoir de l'État doit être limité. Mais, si pour l'exercice réel des libertés le droit impose une limitation à l'État, pourquoi ne peut-on pas envisager qu'au nom de la même liberté l'homme ait un droit sur l'État ou la société ? Il s'agit, autrement dit, de se demander si un droit de l'homme sur la société est juridiquement pertinent.

La défense du droit des pauvres à laquelle se livre le jeune Marx s'inscrit dans la perspective d'une reconnaissance des droits sociaux dont il faut questionner la légitimité. Il faut alors pour en juger connaître le contexte historique et social dans lequel ils apparaissent. C'est du temps où l'Europe s'industrialise qu'émerge ce qui est communément désigné par l'expression « question sociale ». Celle-ci renvoie aux injustices inhérentes au fonctionnement du marché du travail, c'est-à-dire la précarisation du travail, du salaire, le chômage qui ne permettent plus une vie décente de l'ouvrier quel que soit l'état de la société : « *Donc, dans l'état de déclin de la société, progression de la misère de l'ouvrier, dans l'état de prospérité croissante, complication de la misère, à l'état de prospérité parfaite, misère stationnaire* » (K. Marx, 1972, p. 10). Cette forme nouvelle de pauvreté, le paupérisme, a ceci de caractéristique qu'elle affecte sérieusement la valeur de la société, conçue comme cadre permettant la satisfaction des besoins de ses membres. Dès lors il se pose la question du social : l'assurance et la promotion des droits-libertés seulement n'ont pas permis l'édification de conditions d'existence satisfaisantes pour tous.

Le paupérisme, comme on l'avait compris avec Marx, a un fondement politique qu'une simple politique de distribution des avantages de la vie commune ne permet pas de résoudre : une telle politique suppose au moins que l'ordre en vigueur ne soit pas ébranlé en son fondement. Or,

c'est une telle revendication que manifestent les droits sociaux. Pour E. Renault (2017, p. 120) :

L'idée de droits sociaux n'exprime pas seulement une autre interprétation du droit, elle est l'affirmation d'une revendication proprement politique. Elle répond à la revendication dirigée contre les injustices fondées dans les institutions sociales. Qui dit, revendication, dit exigence légitime ; qui dit réponse à l'injustice sociale, dit droit-créance, droit sur la société.

L'idée d'un droit sur la société est, pour bien des libéraux, inacceptable. La raison serait qu'il n'est pas possible que les hommes s'accordent sur les conditions sociales susceptibles de garantir la liberté dans le monde. Ce faisant, les droits sociaux ne peuvent pas être définis juridiquement comme les droits-libertés qui se définissent comme des libertés négatives, c'est-à-dire des possibilités de choix et de comportements accordés aux citoyens. Mais un tel rejet a finalement comme conséquence de consacrer l'ordre juridique en vigueur : par son existence, l'institution prouve sa valeur. Marx dénonce cette tendance qu'il découvre chez Hugo (l'École historique du droit) qui consiste à expliquer tout par l'histoire : « *Pour lui, toute existence s'impose comme une autorité, toute autorité a valeur d'argument* » (1982, p. 223). S'il est vrai que la question des modalités de la réalisation de la liberté dans le monde suscite une contradiction, il est aussi clair et incontestable que l'affirmation de la liberté, que ce soit en pensée ou en acte, suppose des conditions sociales favorables. Quelle serait la valeur d'une liberté qui ne serait que purement abstraite ?

L'enjeu de la question posée, c'est la définition même du droit en tant que liberté incarnée. Hegel écrit (1940, p. 76) : « *Le fait qu'une existence en générale soit l'existence de la volonté libre, est le Droit* ». En d'autres termes, le droit est inséparable des conditions de réalisation de la liberté et ces conditions sont chez Hegel la famille, les corporations, le marché que l'État doit réguler.

C'est presque un truisme que d'affirmer que les droits-libertés ne peuvent s'exercer que dans des conditions sociales et institutionnelles qui les soutiennent. Une société où les hommes se représentent comme des sujets, des êtres libres ne s'organise pas de la même façon qu'une société dans laquelle les hommes se saisissent comme des êtres qui participent à un plan de la Nature. Alors que dans la deuxième société les institutions auront tendance à prôner des vertus négatives (tempérance, maîtrise de soi, prudence, soumission etc.) et à renvoyer

à l'homme une image négative de lui-même, dans la première, elles affirment des valeurs positives (concurrence, affirmation de soi, engagement, décision etc.) et déterminent l'homme à avoir un rapport positif avec soi-même :

Lorsque l'environnement intersubjectif ou institutionnel renvoie durablement à l'individu une image de lui-même qui est susceptible de saper le rapport positif (ou en identité négative), voire à briser le rapport positif à soi, les conditions de possibilité de la liberté négative se dérobent : pourquoi choisir si plus rien ne vaut vraiment pour moi ? (E. Renault, *ibidem*, p. 133).

Ce qu'il faut comprendre, c'est que dans une société où la liberté est le droit de l'homme, les revendications portant sur les formes fondamentales du rapport à soi sont légitimes. Le droit de l'homme dans pareille société, c'est le droit que les institutions favorisent le rapport positif à soi, condition de possibilité de l'exercice des droits-libertés de façon générale : « *Si nous avons droit aux libertés, nous devons également avoir droit aux conditions qui font de ces droits des droits formels (des possibilités de choix), or ces conditions définissent des droits sociaux* » (Ibid., p. 134).

Le droit des pauvres, n'est donc pas un droit arbitraire. Il est bel et bien légitime.

## Conclusion

À travers le thème de l'intelligence, le jeune Marx, jeune hégélien à l'époque, s'engage dans un débat dont l'objectif global est de trouver dans le principe même de l'État les moyens de la pleine réalisation de l'homme. C'est en ce sens qu'il entrevoit une solution à la misère par le droit. La défense du droit des pauvres se fait sous le prisme d'une conception nouvelle du droit de l'homme, véritable idée régulatrice permettant de penser la détresse humaine et d'y venir à bout. L'intelligence politique de fait, dénoncée ici par Marx, a davantage politisé la misère que de se poser comme une alternative à la souffrance sociale, à la division de la société autour d'intérêts divergents. Le droit des pauvres ayant été reconnu comme un droit légitime, il se pose automatiquement la question de savoir comment son institution peut être effective, et par qui, si l'État lui-même est considéré comme le problème. La présente analyse associe le lecteur à une enquête, à une préoccupation qui est celle de savoir si l'État peut encore être défendu, sauvé. Certes, il se constate aisément que malgré tous les efforts

consentis par ce dernier, de plus en plus riche, pour venir à bout de la question sociale, elle continue de s'exacerber. Le problème de l'État, comme Marx l'admettra plus tard, c'est qu'il n'arrive pas à cesser d'être un État de classes. N'étant cependant pas un anarchiste, il militera pour une forme d'organisation sociale appelant à dépasser l'État.

## Références bibliographiques

ABENSOUR Miguel, 2012, *La Démocratie contre l'État. Marx et le moment machiavélien*, Paris, Éditions du Félin.

ARENDT Hannah, 2012, *De la révolution*, Paris, Gallimard.

FERRY Luc et RENAUT Alain, 2007, *Philosophie politique*, Paris, PUF.

HAYEK Friedrich August., 1985, *La route de la servitude*, Paris, PUF.

HEGEL Georg Wilhelm Friedrich, *Principes de la philosophie du droit*, Paris, Gallimard.

HOBBS Thomas, 1982, *Le citoyen ou les fondements de la politique*, Paris, GF Flammarion.

KANT Emmanuel, 1975, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, Delagrave.

LAQUEUR Walter et RUBIN Barry, 1989, *Anthologie des droits de l'Homme*, Paris, Nouveaux Horizons.

MARX Karl, « Gloses critiques en marge de l'article "Le roi de Prusse et la réforme sociale par un Prussien" », dans 2005, *Karl Marx. Philosophie*, Paris, Gallimard.

MARX Karl, « La question juive », dans 2005, *Karl Marx. Philosophie*, Paris, Gallimard.

MARX Karl, « Les Manuscrits parisiens 1844 », dans 2005, *Karl Marx. Philosophie*, Paris, Gallimard.

MARX Karl, « Débats sur la loi relative aux vols de bois », dans 1982, *Karl Marx. Œuvres III. Philosophie*, Paris, Gallimard, Collection La Pléiade.

MARX Karl, « Débats sur la liberté de la presse et publicité des délibérations parlementaires », dans 1982, *Karl Marx. Œuvres III. Philosophie*, Paris, Gallimard, Collection La Pléiade.

MARX Karl, « Le Manifeste philosophique de l'École historique du droit », dans 1982, *Karl Marx. Œuvres III. Philosophie*, Paris, Gallimard, Collection La Pléiade.

MARX Karl, « L'article de tête du numero 179 de « Kölnische Zeitung » », dans 1982, *Karl Marx. Œuvres III. Philosophie*, Paris, Gallimard, Collection La Pléiade.

MARX Karl, 1972, *Manuscrits de 1844*, Paris, Éditions Sociales.

RENAULT Emmanuel, 2017, *L'expérience de l'injustice. Essai sur la théorie de la reconnaissance*, Paris, La Découverte.

SAVADOGO Mahamadé, 2012, *Penser l'engagement*, Paris, L'Harmattan.

SMITH Adam, *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations Livre IV*, document numérique, dans Les classiques des sciences sociales.

SPECTOR Céline, 1997, *Le pouvoir*, Paris, Flammarion.