



Fabula / Les Colloques

La dévoration de Ploutos. Comment la littérature et l'art pensent aujourd'hui le postextractivisme ?

La dévoration du capital : *Le droit à la paresse* de Paul Lafargue

The Devouring of Capital: *The Right to Be Lazy* by Paul Lafargue

Simon Levesque



Pour citer cet article

Simon Levesque, « La dévoration du capital : *Le droit à la paresse* de Paul Lafargue », *Fabula / Les colloques*, « Brève généalogie d'un désextractivisme. La dévoration de Ploutos. Comment la littérature et l'art pensent aujourd'hui le postextractivisme ? », URL : <https://www.fabula.org/colloques/document16144.php>, article mis en ligne le 02 Mars 2026, consulté le 20 Avril 2026

La dévoration du capital : *Le droit à la paresse* de Paul Lafargue

The Devouring of Capital: *The Right to Be Lazy* by Paul Lafargue

Simon Levesque

Le droit à la paresse de Paul Lafargue est un pamphlet qui a connu un énorme succès à la fin du XIX^e siècle et dans la première moitié du XX^e siècle. Publié en 1883, il s'inscrit dans un contexte marqué par l'industrialisation croissante et l'affirmation du capitalisme comme système dominant. Lafargue y dénonce l'aliénation des travailleurs, réduits à une identité définie par le labeur, et propose une réduction drastique du temps de travail comme moyen de subversion. Bien que ce texte fasse l'objet d'un oubli relatif de nos jours, son message demeure important et sa forme est assez curieuse pour qu'on s'y intéresse du point de vue des études littéraires. Il mérite à mon avis une relecture attentive, non seulement pour sa dimension polémique, mais aussi pour sa capacité à articuler une critique sociale à une proposition artistique et utopique. Son originalité réside dans sa capacité à mobiliser un imaginaire révolutionnaire pour contester l'idéologie du travail, alors en pleine consolidation.

Au XIX^e siècle émerge une morale bourgeoise qui sacralise le labeur, présentée comme une vertu cardinale, voire une fin en soi. Face à cette *doxa*, Lafargue oppose une vision provocatrice : le travail n'est pas une libération, mais une aliénation, et la paresse, loin d'être un vice, pourrait devenir un acte de résistance. Par sa rhétorique carnavalesque, l'auteur transforme la lutte des classes en un spectacle grotesque où la bourgeoisie s'abîme dans l'autophagie sous le regard satisfait de la classe ouvrière désormais maître de son temps. En effet, *Le droit à la paresse* défend l'instauration d'une journée de travail limitée à trois heures. Un temps hypothétique de renversement des classes est alors imaginé. Libérés de la raison productiviste de leurs anciens maîtres, les prolétaires peuvent désormais paresser et profiter du spectacle loufoque des bourgeois agités. C'est donc une temporalité postexploitative qu' imagine Lafargue en arrachant la classe ouvrière à sa condition d'esclave de l'horloge.

Le droit à la paresse a pavé la voie à d'autres textes promouvant des idées similaires dans la première moitié du XX^e siècle, tels que *La paresse comme vérité effective de*

l'homme (1921) de Kazimir Malevitch ou *Éloge de l'oisiveté* (1932) de Bertrand Russell. Ces deux derniers textes demeurent plus connus aujourd'hui (ils ont été réédités chez Allia en 1997 et 2002 respectivement et connaissent une meilleure circulation), mais ce sont des essais assez convenus, tandis que la poétique du *Droit à la paresse* est surprenante. Écrit en réaction à un acte politique encadrant le droit du travail en France, le texte de Lafargue apparaît comme une drôlerie au sérieux étonnant. Il est une sorte de grimace politique à la fois effrayante et jouissive. À cet égard, il relève tout autant de Rabelais que de Marx – deux références *a priori* éloignées, mais qui, ici, se conjuguent parfaitement.

Cet article propose une analyse du *Droit à la paresse* en trois temps. D'abord, il situe le texte dans son contexte historique et intellectuel, en mettant en lumière les influences de Lafargue et les spécificités de sa proposition. Ensuite, il examine la dimension littéraire et politique de l'ouvrage en soulignant comment Lafargue utilise la satire et le grotesque pour figurer le renversement des classes – ce que j'appelle *le renversement de la peine* – en mobilisant une image forte, soit celle de la dévoration. Enfin, il explore la postérité de ce pamphlet, en montrant comment ses thèmes résonnent dans les critiques ultérieures du travail, notamment chez les situationnistes, et comment ils éclairent les enjeux contemporains liés à la réduction du temps de travail, à l'aliénation et à la quête d'un rapport émancipé au labeur.

Le droit à la paresse

Qui était Paul Lafargue (1842-1911) ? Sans refaire sa biographie par le menu, on peut dire qu'il est né à Cuba en 1842 d'une mère métisse et d'un père bordelais de confession juive. Il grandit à Toulouse, puis à Bordeaux. Début 1860, il monte à Paris pour étudier la médecine et, politiquement, il se rallie dans un premier temps au proudhonisme. Or en 1865, ses prises de position – en faveur de l'abandon du drapeau tricolore pour le drapeau rouge – lui valent d'être exclu à vie de l'Université de Paris. Dérouté un temps de ses études au profit de son engagement révolutionnaire, en 1866, Lafargue intègre le conseil général de l'Internationale (comme représentant de l'Espagne, dont il parlait la langue). Il reprend ensuite ses études à Londres, et, à ce moment, renoue contact avec Karl Marx, qu'il avait rencontré pour la première fois en 1865, sans que celui-ci ne lui manifestât d'affection particulière puisqu'il était anarchiste. Mais de ses penchants anarchistes, Lafargue se départira et, avec un peu d'aide de Cupidon, bientôt se convertira définitivement au marxisme... En effet, il s'éprend éperdument de Laura Marx, deuxième fille de Karl, dont il devient le gendre en 1868, année de son mariage avec elle.

À partir de la mi-juin 1880, une première version du *Droit à la paresse* paraît en feuilleton dans *L'Égalité*, un périodique « collectiviste et révolutionnaire » dirigé par Jules Guesde, avec qui Lafargue fondera, en 1882, le Parti Ouvrier Français (POF). Tous deux parcourent alors la France et prêchent la révolution prolétarienne. Mais en 1883, Guesde et Lafargue sont emprisonnés six mois pour provocation au meurtre et au pillage après des propos tenus auprès de paysans et d'ouvriers des mines de l'Allier. Dans la prison de Sainte-Pélagie, tandis que Guesde développe le programme du parti, Lafargue, lui, en profite pour remanier son manuscrit du *Droit à la paresse*. Cette nouvelle version, révisée et augmentée, paraît en brochure en 1883. Elle connaît un succès immédiat et durable. Dans les années qui suivront, le texte sera traduit dans à peu près toutes les langues européennes et fera l'objet de nombreux commentaires.

Le texte est sous-titré « Réfutation du Droit au travail de 1848 » (en référence à la proclamation de Louis Blanc, au nom du gouvernement provisoire, le 25 février 1848). Lafargue y déplore l'aliénation des travailleurs et, surtout, le fait que ceux-ci en soient venus à n'avoir plus que le travail comme facteur d'identité de classe, à l'heure du capitalisme industriel. Cela se vérifie, selon lui, dans l'instauration de la loi des dix heures, survenue dans la foulée des débats sur le droit au travail qui ont eu lieu à l'Assemblée au cours de l'année 1848. Pour rappel, les prolétaires, qui ont fait la révolution aux côtés des bourgeois en février 1848 (pour démettre le régime monarchiste de Louis-Philippe), sont écartés du pouvoir par ces derniers contre une compensation de bien courte durée – l'instauration des Ateliers nationaux pour l'embauche des chômeurs – et la promesse d'une amélioration des conditions de travail par des moyens législatifs, c'est-à-dire, en somme, la codification légale de l'exploitation de la classe ouvrière par la classe des propriétaires bourgeois¹.

Cette abdication des prolétaires face aux bourgeois, Lafargue ne la leur pardonne pas. Plutôt que de reconduire le réflexe marxiste habituel qui consisterait à condamner la bourgeoisie pour son désengagement à l'égard des prolétaires, Lafargue pointe du doigt l'à-plat-ventrisme des ouvriers, qui, selon lui, n'ont pas su saisir leur chance historique d'améliorer leur condition par manque de combativité. Il voit dans la soumission renouvelée de la classe ouvrière le signe d'un repli de l'identité de classe sur la seule valeur travail. Il se lamente sur la disparition du tempérament gaillard ou gouailleur des braves paysans d'antan, blâmés par l'industrie. Il évoque à cette occasion le motif rabelaisien de la « dive bouteille »², une façon pour lui d'affirmer son penchant pour la paysannerie, qu'il imagine fière et vaillante, et surtout moins soumise que ne le sont les manœuvres de l'industrie :

¹ Ce fut le rôle de la commission du Luxembourg, présidée par Blanc.

² Dont Panurge voudrait consulter l'oracle dans le *Tiers livre* (1546) de Rabelais et qu'il consulte enfin dans le *Cinquième livre* (1564).

Où sont les commères dont parlent nos fabliaux et nos vieux contes, hardies au propos, franches de la gueule, amantes de la dive bouteille ? Où sont les luronnes, toujours trottant, toujours cuisinant, toujours chantant, toujours semant la vie en engendrant la joie, enfantant sans douleurs des petits sains et vigoureux ?... Nous avons aujourd'hui les filles et les femmes de fabrique, chétives fleurs aux pâles couleurs, au sang sans rutilance, à l'estomac délabré, aux membres alanguis !... Elles n'ont jamais connu le plaisir robuste et ne sauraient raconter gaillardement comment l'on cassa leur coquille ! (Lafargue, [1883] 1996, p. 49, désormais cité *DP* suivi du folio)

On fera l'impasse ici sur la misogynie ordinaire du propos. Non sans un clin d'œil au « spectre qui hante l'Europe » du *Manifeste du parti communiste* (Marx et Engels, 1848), Lafargue pourfend ce qu'il qualifie de « dogme désastreux » :

Une étrange folie possède les classes ouvrières des nations où règne la civilisation capitaliste. [...] Cette folie est l'amour du travail, la passion moribonde du travail, poussée jusqu'à l'épuisement des forces vitales de l'individu et de sa progéniture. (*DP*, p. 43)

Il faut dire qu'à cette époque, la classe bourgeoise, avec le concours du clergé, avait réussi à faire prévaloir une morale hygiéniste et austère, qui préconisait pour les prolétaires une rigueur exemplaire au travail, d'où ceux-ci devaient tirer leur unique fierté, pour le plus grand profit des industriels. Qu'y a-t-il en dehors du travail pour les travailleurs ? À cette question, le patronat et le clergé répondent en chœur : rien sinon Dieu (et la famille). Et les ouvriers paraissent tout bonnement accepter cela, satisfaits que l'État réglemente le temps de travail à dix heures par jour maximum (onze en province). Or cela reste bien sûr insuffisant, et puisque les salaires demeurent faméliques, le temps improductif ne permet pas aux ouvriers de s'adonner à de véritables loisirs, mais uniquement de régénérer leurs forces de travail en attendant que le sifflet de l'usine ne resonance.

Pour combattre le goût au travail des prolétaires, Lafargue défend – et c'est sa grande idée – l'instauration d'une *journée de travail limitée à trois heures* : « Il faut, explique-t-il, mater la passion extravagante des ouvriers pour le travail et les obliger à consommer les marchandises qu'ils produisent. » (*DP*, p. 59). Proposition simpliste en apparence, mais qui est fondée – de façon plus ou moins convaincante – dans une critique de la surproduction et de l'exportation coloniale qui s'ensuit.

Le renversement de la peine

Or, ce qui fait la valeur du pamphlet, ce n'est pas sa rigueur économique, mais sa vision d'un temps hypothétique, voire fantasmatique, que Lafargue appelle de ses

vœux ; un temps de renversement des classes qui découlerait naturellement de cette nouvelle partition du temps. Et c'est là que le texte commence à être vraiment drôle. Imaginez : la journée de travail étant limitée à trois heures, les prolétaires peuvent désormais paresser et profiter de la représentation grotesque que leur offrent les bourgeois humiliés, devenus des sortes de saltimbanques.

Les accents fortement rabelaisiens de la vision lafarguienne méritent d'être soulignés. Après avoir expliqué comment, au grand jour du banquet de paresse des ouvriers, « les communistes et les collectivistes feront aller les flacons, trotter les jambons et voler les gobelets » (*DP*, p. 76), Lafargue imagine un grand spectacle que donneraient les bourgeois pour divertir les prolétaires, déposédant du même coup les nantis de leur grandeur présumée. La force du texte est sans contredit de figurer le renversement de la classe bourgeoise sous les auspices du carnaval. La révolution, nommée « Fatalité historique » par l'auteur, est figurée comme une sorte de suicide de la classe bourgeoise et du capitalisme industriel, victime de son avarice et de sa gloutonnerie.

Dans les passages examinés ci-après, l'auteur décrit les deux pièces qui seront jouées ce jour pour l'amusement des travailleurs. D'abord une farce, genre populaire par excellence né au Moyen Âge, une époque qu'idéalise Lafargue par l'intermédiaire de Rabelais, puis une tragédie, seule à même de figurer la rétribution fatidique attendue. La comédie de mœurs, genre préconisé par la bourgeoisie, est soigneusement évitée.

En régime de paresse, pour tuer le temps qui nous tue seconde par seconde, il y aura des spectacles et des représentations théâtrales toujours et toujours ; c'est de l'ouvrage tout trouvé pour nos bourgeois législateurs. On les organisera par bandes courant les foires et les villages, donnant des représentations législatives. Les généraux, en bottes à l'écuyère, la poitrine chamarrée d'aiguillettes, de crachats, de croix de la Légion d'honneur, iront par les rues et les places, racolant les bonnes gens. (*DP*, p. 79)

Un premier retournement est ici figuré : le régime de paresse ne concerne que les prolétaires ; les bourgeois sont mis au travail. On organise leur activité sans les dépouiller de leurs costumes d'apparat, qui participent du ridicule de la représentation.

Dans la baraque, on débutera par la *Farce électorale*.

Devant les électeurs, à têtes de bois et oreilles d'âne, les candidats bourgeois, vêtus en pailles, danseront la danse des libertés politiques, se torchant la face et la postface avec leurs programmes électoraux aux multiples promesses, et parlant avec des larmes dans les yeux des misères du peuple et avec du cuivre dans la voix des gloires de la France ; et les têtes des électeurs de braire en chœur et solidement : hi han ! hi han ! (*DP*, p. 80)

Sur scène, les bourgeois sont costumés en clowns, d'après le personnage comique de Paillasse, populaire en France à partir du XVII^e siècle. Remarquons qu'au XIX^e siècle, ce nom est employé en guise d'insulte envers des hommes politiques qui font la « girouette », dont on se moque du triste spectacle (Jeanneney, 2006).

Enfin vient la grande pièce tragique, où l'effondrement de l'ordre politique établi est expliqué par la trop grande avarice des propriétaires, représentant d'un capitalisme dévorateur.

Puis commencera la grande pièce : *Le Vol des biens de la nation*.

La France capitaliste, énorme femelle, velue de la face et chauve du crâne, avachie, aux chairs flasques bouffies, blafardes, aux yeux éteints, ensommeillée et bâillant, s'allonge sur un canapé de velours ; à ses pieds, le Capitalisme industriel, gigantesque organisme de fer, à masque simiesque, dévore mécaniquement des hommes, des femmes, des enfants, dont les cris lugubres et déchirants emplissent l'air ; la Banque à museau de fouine, à corps d'hyène et mains de harpie, lui dérobe prestement les pièces de cent sous de la poche. Des hordes de misérables prolétaires décharnés, en haillons, escortés de gendarmes, le sabre au clair, chassés par des furies les cinglant avec les fouets de la faim, apportent aux pieds de la France capitaliste des monceaux de marchandises, des barriques de vin, des sacs d'or et de blé. [...] Les fardeaux déposés, à coups de crosse et de baïonnettes, ils font chasser les ouvriers et ouvrent la porte aux industriels, aux commerçants et aux banquiers. Pêle-mêle, ils se précipitent sur le tas, avalant des cotonnades, des sacs de blé, des lingots d'or, vidant des barriques ; n'en pouvant plus, sales, dégoûtants, ils s'affaissent dans leurs ordures et leurs vomissements... Alors le tonnerre éclate, la terre s'ébranle et s'entrouvre, la Fatalité historique surgit ; de son pied de fer elle écrase les têtes de ceux qui hoquent, titubent, tombent et ne peuvent plus fuir, et de sa large main elle renverse la France capitaliste, ahurie et suante de peur. (DP, p. 80-81)

Ainsi s'abîmerait l'ordre bourgeois, imagine Lafargue, et viendrait enfin le temps de la paresse et du plaisir pour les prolétaires. Dans l'excès de dévoration, dans la dépravation consumériste, la glotonnerie des bourgeois les mène à leur fin. Le capitalisme s'efface dans l'autophagie.

On peut évidemment remettre en question le fait que la réduction du temps de travail à trois heures par jour puisse mener à elle seule une telle orgie émancipatrice. Or la valeur du texte ne tient pas à la rationalité de ses propositions. Dans cette débauche spectaculaire de la bourgeoisie dont jouiraient les prolétaires, on perçoit les germes d'un nouveau désir de voir avilis leurs maîtres séculiers.

Le droit à la paresse est un texte de combat. En donnant à imaginer le renversement des classes sociales, le texte participe d'un imaginaire révolutionnaire. Les prolétaires ont besoin de telles images pour se donner du courage et lutter. Et en effet, ce texte deviendra extrêmement populaire parmi les ouvriers à travers

l'Europe, en particulier en Russie où, quelques années après, un soulèvement populaire mènera à l'instauration du premier régime communiste.

Lafargue avait bien compris le besoin de doter la classe ouvrière d'un imaginaire subversif roboratif. En mettant en scène les bourgeois avilis au service des prolétaires réunis à l'occasion d'un grand banquet, c'est *un renversement de la peine* qui est figuré.

Si *Le droit à la paresse* ne jouit plus d'une grande reconnaissance aujourd'hui, on peut néanmoins penser que son oubli relatif dit quelque chose de notre temps. Il dit un certain évanouissement de la conscience de classe qui, jadis, animait les débats sur l'identité prolétaire.

Dans *Le droit à la paresse*, on peut lire ceci : « pour puissancer la productivité humaine, il faut réduire les heures de travail et multiplier les jours de paye et de fêtes » (*DP*, p. 72). Si la nécessité de « puissancer la productivité » peut à bon escient être remise en cause, en revanche, « multiplier les jours de paye et de fête » m'apparaît parfaitement enviable.

De la partition du temps entre travail et loisir

Le trope de la productivité demeurera important pour les forces idéologiques communistes dans la première moitié du XX^e siècle. Pour le Parti communiste français (PCF) ou la Section française de l'Internationale ouvrière (SFIO, l'ancêtre du Parti socialiste), il ne sera jamais question d'abolir le travail – à juste titre –, mais toujours de conscientiser la classe ouvrière, de se battre pour que les prolétaires aient voix au chapitre politique et que l'injustice de leur situation soit reconnue.

Mais dans la période d'après-guerre, alors que s'installent les Trente Glorieuses, le discours sur le travail change sensiblement. En 1966, alors que des grèves ouvrières ont lieu un peu partout en France, le mouvement étudiant se construit lui aussi. Tout cela culminera dans les événements de Mai-juin 1968, qui ont paralysé le pays et remis en cause le pouvoir présidentiel du général De Gaulle.

Pour examiner la transformation qui s'opère dans le discours sur le travail à ce moment, il vaut la peine de se pencher sur les positions de l'Internationale situationniste (IS). En 1966, les situationnistes ont infiltré le mouvement étudiant et ont pris le contrôle de la section strasbourgeoise de l'Union nationale des étudiants de France (UNEF). Ils en siphonnent alors les fonds pour imprimer une brochure qui

sera diffusée auprès de l'importante population étudiante strasbourgeoise (18 000) et au-delà.

Le texte de la brochure en question s'intitule « De la misère en milieu étudiant considérée sous ses aspects économique, politique, psychologique, sexuel et notamment intellectuel et de quelques moyens pour y remédier » (Debord et Khayati, 1966). Beaucoup de sujets y sont traités, comme le titre le laisse entendre, mais on y trouve des passages importants sur le rapport entre travail et loisirs, qui sont d'un intérêt tout particulier ici.

À n'en pas douter, Guy Debord, connu pour sa formule célèbre : « Ne travaillez jamais ! », qu'il a inscrite sur un mur parisien, rue de Seine en 1953, est derrière tout ça. Cependant, le texte en question aurait été rédigé par le syndicaliste tunisien Mustapha Khayati. Celui-ci insiste sur *l'abolition nécessaire de la séparation entre travail et loisirs*. On retrouve là le thème majeur de l'IS : la critique de la séparation (c'est d'ailleurs le titre d'un film réalisé par Debord en 1961).

Selon l'IS, séparer travail et loisirs reviendrait à faire du travail une corvée, et des loisirs un temps réifié, auquel les travailleurs n'accèderaient qu'à condition d'avoir gagné assez d'argent pour effectivement jouir des loisirs, qui sont devenus un secteur marchand à proprement parler. En 1966, à l'heure de la société dite « des loisirs », justement, dans l'imaginaire populaire, ce n'est plus la paresse qui s'oppose au travail, mais la *consommation*. (N'était-ce pas d'ailleurs l'idée de Lafargue de pousser les ouvriers à jouir des biens qu'ils produisent ?) Or travail et consommation sont les deux faces d'un même phénomène pour les situationnistes : l'aliénation.

Dans la brochure de l'IS, on lit :

C'est au travail lui-même qu'il faut aujourd'hui s'en prendre. Loin d'être une « utopie », sa suppression est la condition première du dépassement effectif de la société marchande, de l'abolition – dans la vie quotidienne de chacun – de la séparation entre le « temps libre » et le « temps de travail », secteurs complémentaires d'une vie aliénée [...] Et c'est seulement au-delà de cette opposition que les hommes pourront faire de leur activité vitale un objet de leur volonté et de leur conscience, et se contempler eux-mêmes dans un monde qu'ils ont eux-mêmes créé. (Debord & Khayati 1966, p. 27)

Ce dépassement implique naturellement la suppression du travail et son remplacement par un nouveau type d'activité libre, donc l'abolition d'une des scissions fondamentales de la société moderne, entre un travail de plus en plus réifié et des loisirs consommés passivement. (Debord & Khayati, 1966, p. 26)

Tandis qu'en 1883, Lafargue appelait à la réduction du temps de travail pour laisser libre cours au loisir, en 1966, l'Internationale situationniste suggère la possibilité d'un dépassement de la partition du temps entre travail et non-travail.

L'IS n'appelle pas à la fin du travail comme tel, mais à la fin du travail salarié en régime capitaliste, car il implique l'appropriation des moyens de production par les propriétaires et l'aliénation des travailleurs. En faisant à nouveau du travail une activité collectivement signifiante, volontaire et consciente, effectuée par tous et au profit de tous, alors la nécessité des loisirs s'estompe. Car les loisirs, d'après les situationnistes, ne sont qu'une sorte de baume pour atténuer la misère de l'exploitation. Ils sont une distraction pour occuper les travailleurs afin de mater toute envie de révolte et pour annuler la possibilité d'une prise de conscience effective quant à la réalité de classe, qui divise la société.

Pour moi, ces deux textes, celui de Lafargue et celui des situationnistes, ont en commun d'avoir su, à leur époque respective, penser le travail dans son rapport au loisir. Surtout, ils ont en commun d'avoir tenté d'imaginer un avenir différent, transformé à la base par une reconsidération de la place du travail en société. Malgré sa drôlerie satirique et son invraisemblance amusante, le texte de Lafargue semble avoir visé juste sur l'avenir, dans la mesure où il a su entrevoir la valeur que prendraient, au siècle suivant, les loisirs pour contrer l'âpreté du labeur. Mais l'émergence de la société des loisirs n'a pas mené au renversement de la peine, et encore moins au renversement des classes.

À son tour, et avec le recul que nous avons par rapport à elle, la suggestion des situationnistes, bien que moins tonitruante et moins foisonnante dans sa poétique, apparaît tout aussi insidieusement presciente. En effet, si la frontière entre travail et non-travail tend aujourd'hui à se brouiller, ce brouillement n'est pas à l'avantage des travailleurs. Les transformations les plus récentes impliquent plutôt une incursion toujours plus grande du travail dans la sphère privée. Et avec les technologies facilitant le télétravail, on discute de plus en plus du droit à la déconnexion pour les travailleurs.

« Battre le capitalisme sur le terrain du désir »

Une dernière remarque se rapportant aux politiques de la littérature apparaît opportune pour conclure cette étude³. Les politiques de la littérature sont une approche en études littéraires qui s'intéresse tout particulièrement aux discours de justification des pratiques des acteurs littéraires et de défense de la raison sociale

³ J'ai enseigné *Le droit à la paresse* à un petit groupe d'étudiants à l'Université du Québec à Montréal en 2023. C'était en conclusion d'un cours portant sur les politiques de la littérature, que j'ai complètement axé sur les écritures du travail et la littérature prolétarienne.

Fabula / Les Colloques, « La dévoration de Ploutos. Comment la littérature et l'art pensent aujourd'hui le postextractivisme ? », 2026

© Tous les textes et documents disponibles sur ce site, sont, sauf mention contraire, protégés par une licence Creative Common.

de la littérature⁴. Les acteurs littéraires, dont les écrivains, justifient généralement leur activité en valorisant l'incidence performative de la littérature sur le monde.

Un écrivain comme Alain Damasio, par exemple, réfléchit aujourd'hui à la valeur de la littérature face aux forces techno-capitalistes qui transforment notre rapport au monde. Dans son dernier ouvrage, *Vallée du silicium* (2024), il prend acte de l'énorme effort de création de récits futuristes servant à justifier l'activité des acteurs corporatistes de la Silicon Valley. Ce travail narratif forge un imaginaire technophile facilitant la transformation de nos rapports sociaux à l'avantage des forces qui exploitent notre temps et notre attention. Damasio écrit :

Nous autres, écrivains et scénaristes de SF, que nos supports soient le roman, la bande dessinée, le jeu vidéo, le long-métrage ou la série, nous travaillons aussi le futur, mais en artisans. Et plus finement encore : en mythopoètes. Telle est ma conviction personnelle en tout cas : si nous avons une responsabilité politique, elle est de battre le capitalisme sur le terrain du désir. (Damasio, 2024, p. 212)

Il me semble que cette explication du rôle de l'écrivain que défend Damasio pour sa propre pratique peut aussi servir à expliquer la valeur poétique du texte de Lafargue.

En effet, le succès du *Droit à la paresse* en son temps s'explique du fait qu'il a su attiser un certain désir alors communément répandu au sein de la classe ouvrière, mais étouffé par ce que Lafargue a appelé un « amour du travail » de la classe ouvrière, assimilable à une fausse conscience dans la théorie marxiste. Ou pourrait même parler d'une sorte de fantasme de groupe, pour reprendre un concept de Félix Guattari ([1992] 2022)⁵. En mobilisant des images profondément populaires, en évoquant la paysannerie préindustrielle, en puisant chez Rabelais un sens de la fête et une irrévérence dans le vocabulaire, en imaginant la chute de la bourgeoisie victime de son avarice et de sa gloutonnerie, Lafargue a produit plus qu'une froide analyse marxiste de l'exploitation ouvrière à l'ère industrielle. Il a su répondre aux attentes des lecteurs visés, les principaux intéressés, c'est-à-dire les prolétaires, qui ont vu dans sa fable une manière de reconnaissance d'un fantasme à la fois innommable et évident : celui de voir les bourgeois être avilis et qu'eux se prélassent un peu, pour une fois.



⁴ Les politiques de la littérature décrivent des systèmes d'inscription d'acteurs et de textes dans des réseaux matériels et symboliques de production de sens et de perception à travers lesquels la littérature est définie au sens commun et défendue comme telle, que ce soit par des pratiques littéraires spécifiques ou des interventions publiques portant sur la littérature, sa production, sa circulation et sa réception. Sur cette approche, voir Hamel, 2014 ; Levesque, 2023.

⁵ Sur le concept de fantasme de groupe dans son rapport à la subversion politique, voir Levesque, 2025.

Fabula / Les Colloques, « La dévoration de Ploutos. Comment la littérature et l'art pensent aujourd'hui le postextractivisme ? », 2026

Le Droit à la paresse se présente comme un texte hybride, à la fois essai politique, manifeste révolutionnaire et œuvre littéraire. Lafargue y déploie une critique acerbe de l'idéologie du travail, tout en proposant une vision utopique où la réduction du temps de travail permettrait aux prolétaires de s'affranchir de leur condition aliénée. Ce qui frappe, à la lecture de ce pamphlet, c'est moins la faisabilité de ses propositions que leur puissance symbolique. En imaginant un monde où les ouvriers, libérés de l'emprise de l'horloge – centrale dans le contrôle capitaliste des forces ouvrières –, pourraient enfin jouir de leur temps, Lafargue ne se contente pas de dénoncer l'exploitation : il offre un récit mobilisateur, une fable où la révolution prend les traits d'un carnaval, ou plus exactement d'une saturnale où les dominants sont humiliés et où les dominés jouissent de la mise en scène à la fois grotesque et tragique de leur démise. L'effondrement de l'efficacité performative de l'emprise qu'exerce sur classe ouvrière la rationalité productiviste bourgeoise semble ainsi naître dans la *Schadenfreude*⁶. Telle est du moins la suggestion de Lafargue dans *Le droit à la paresse*.

Pour autant, les promesses d'émancipation portées par son pamphlet n'ont pas abouti à une transformation radicale de la société. Au contraire, le XX^e siècle a vu se renforcer l'emprise du travail sur la vie quotidienne, tandis que les loisirs, loin de devenir un espace de liberté, se sont souvent transformés en un nouveau terrain de consommation et de contrôle. Aujourd'hui, les débats sur le travail tendent à évacuer toute considération sur les travailleurs en tant que classe détenant une identité distincte (Chopart *et al.* 2003 ; Plomb, 2022). Lafargue a montré que l'identité des travailleurs ne pouvait se réduire à la seule réalité du travail et qu'elle devait prendre en compte les aspects improductifs de la vie sociale. La critique du travail ne peut se limiter à une dimension économique ou législative : elle doit aussi passer par une reconfiguration de l'imaginaire collectif, capable de penser une société où le temps ne serait plus une ressource à exploiter, mais un bien commun à partager.

Pour certains comme Alain Damasio, les écrivains ont pour responsabilité de « battre le capitalisme sur le terrain du désir ». Lafargue, en son temps, a su cristalliser un désir de renversement en s'appuyant sur une image forte et troublante, celle de la dévoration⁷. Au dicton qu'Adolphe Thiers attribue à Jean-Jacques Rousseau dans son *Histoire de la Révolution française* – « Quand le peuple n'aura plus rien à manger, il mangera le riche » (Thiers 1823-1827), d'où viendrait le

⁶ Ce terme allemand n'a pas d'équivalent en français. Il désigne le plaisir ressenti face au malheur ou à l'échec d'autrui.

⁷ Sur le plan performatif, *Le droit à la paresse* semble aussi suggérer que toute transformation sociale suppose d'abord une libération de l'imaginaire – un thème qui, presque cent ans après Lafargue, se retrouve au cœur de la pensée de l'ex-chef de file du groupe *Socialisme ou Barbarie*, Cornelius Castoriadis, dans *L'institution imaginaire de la société* ([1975] 1999).

Fabula / Les Colloques, « La dévoration de Ploutos. Comment la littérature et l'art pensent aujourd'hui le postextractivisme ? », 2026

slogan politique bien connu « *Eat the Rich* » –, Lafargue substitue une autre idée :
laissons les riches s'entredévorer.

BIBLIOGRAPHIE

Castoriadis Cornélius, *L'institution imaginaire de la société* (1975), Paris, Points essais, 1999.

Chopart Jean-Noël, Charbonneau Johanne et René Jean-François, « Des sociétés sans classes ? », *Lien social et Politiques*, n° 49, 2003, p. 5-11. <https://doi.org/10.7202/007902ar> [Consulté le 30/11/2025]

Damasio Alain, *Vallée du silicium*, Paris, Seuil, coll. « Albertine », 2024.

Debord Guy, *Critique de la séparation*, court-métrage, noir & blanc, 20 min., France, 1961.

Debord Guy, Khayati Mustapha, « De la misère en milieu étudiant considérée sous ses aspects économique, politique, psychologique, sexuel et notamment intellectuel et de quelques moyens pour y remédier », *Étudiants de France*, supplément spécial au n°16. Union nationale des étudiants de France, Association fédérative générale des étudiants de Strasbourg, 1966, p. 21-27.

Guattari Félix, *Chaosmose* [1999], Paris, Lignes, 2022.

Hamel Jean-François, « Qu'est-ce qu'une politique de la littérature? Éléments pour une histoire culturelle des théories de l'engagement », Laurence Côté-Fournier, Élise Guay et Jean-François Hamel (dir.), *Politiques de la littérature. Une traversée du XX^e siècle français*, Montréal, Presses de l'Université du Québec, coll. « Figura », 2014, p. 9-30.

Jeanneney Jean-Noël, « Les girouettes en politique : 1789-1830 », *Concordance des temps*, France Culture, 24 juin 2006, document radiophonique, 58 min.

Lafargue Paul, *Le droit à la paresse : réfutation du droit au travail de 1848* (1883), Pantin, Le temps des cerises, 1996.

Levesque Simon, « The politics of literature: Indexicality, circulation, and decoloniality », *Punctum*, vol. 9, n° 2, p. 83-103. <https://doi.org/10.18680/hss.2023.0020> [Consulté le 30/11/2025]

Levesque Simon, « On stasiosemiotics and semiostasis: Deleuze, Guattari and the potential of group phantasms for radical politics », *Sign Systems Studies*, vol. 53, n° 1-2, 2025, p. 195-219. <https://doi.org/10.12697/SSS.2025.53.1-2.08> [Consulté le 30/11/2025]

Malevitch Kazimir, *La paresse comme vérité effective de l'homme* (1921), trad. du russe par G. Gayraud, Paris, Allia, 1997.

Marx Karl et Engels Friedrich, *Manifeste du Parti communiste* (1848), trad. de l'allemand par Laura Lafargue, Paris, Champ libre, 1893.

Plomb Fabrice, « Continuité et rupture des identités de classe : vers quels assemblages symboliques possibles ? », *Revue du MAUSS*, n° 60, 2022, p. 169-182. <https://doi.org/10.3917/rdm1.060.0169> [Consulté le 30/11/2025]

Rabelais François, *Les Cinq Livres des faits et dits de Gargantua et Pantagruel* (1532-1564), adaptation de l'ancien français par Marie-Madeleine Fragonard, éd. intégrable bilingue publiée sous la dir. de Marie-Madeleine Fragonard avec la collab. de Mathilde Bernard et Nancy Oddo, Paris, Gallimard, coll. « Quarto », 2017.

Russell Bertrand, *Éloge de l'oisiveté* (1932), trad de l'anglais par M. Parmentier, Paris, Allia, 2002.

Thiers Adolphe, *Histoire de la Révolution française*, Paris, Lecointre et Durey, 1823-1827.

PLAN

- Le droit à la paresse
- Le renversement de la peine
- De la partition du temps entre travail et loisir
- « Battre le capitalisme sur le terrain du désir »

AUTEUR

Simon Levesque

[Voir ses autres contributions](#)

Université du Québec à Montréal, levesque.simon@uqam.ca