

Michel Henry et l'humanisme marxien

Le test de l'interprétation de l'anthropologie négative dans le livre I du *Capital*

Un des aspects les plus originaux et les plus séduisants de la lecture henryenne du livre I du *Capital* – qu'élabore le second tome de son texte¹ – consiste dans la réévaluation des passages dits «phénoménologiques» de l'ouvrage de 1867. On sait que dans ces passages, quantitativement importants, Marx, délaissant le démontage analytique du système capitaliste, envisage, sous une forme narrative et descriptive très vive, ses répercussions sur les conditions de travail et de vie des prolétaires. Ces passages se rencontrent dans deux contextes précis. D'une part, ils sont destinés à enrichir l'étude des mécanismes de l'extorsion toujours grandissante de la *survaleur* (par le jeu conjoint de l'augmentation de la durée du travail et de l'intensification du travail) et c'est à ce moment que l'on trouve les passages célèbres, habilement mis en valeur par Henry, où Marx se montre attentif à la misère ouvrière dans ses manifestations les plus concrètes (modes de vie, consommation, gestes de travail, état de santé) et invoque certains cas particuliers qu'il tire des enquêtes médicales ou parlementaires britanniques de son temps². D'autre part, ces passages permettent à Marx de conclure l'ouvrage par un récit saisissant des *origines* de l'histoire du capitalisme (l'expropriation primitive). Une origine qui confère un sens sinistre à l'ensemble du développement de ce mode de production, celui de prolonger une violence prédatrice inaugurale³.

Le plus souvent négligés par les traditions marxistes sous l'influence de convictions déterministes (l'assurance d'un avenir radieux rendant inutile toute insistance sur la réalité de l'expérience actuelle de la misère) ou par le souci de montrer que le marxisme pouvait s'élever à une certaine hauteur philosophique propre à faire apparaître inutiles et déplacés de tels renvois

1 M. Henry, *Marx. Une philosophie de la réalité (tome I) et Marx. Une philosophie de l'économie*, Paris, Éditions Gallimard, 1976. Désormais *Marx T. I* et *Marx T. II*, suivi de la pagination de cette édition.

2 *Le Capital*, L. I (1867, 1872 pour l'édition française révisée par Marx), Paris, Éditions Sociales, 1976, sections 3 et 4.

3 *Ibid.*, sec. 8. Dans la tradition marxiste, la tentative la plus importante pour montrer que la violence prédatrice, loin de caractériser seulement les origines du capitalisme, accompagne aussi nécessairement les étapes de son développement, fut celle de R. Luxemburg (*L'Accumulation du capital*, 1913). La distinction typique du *Capital* (violence sociale à l'usine/violence politique des origines) s'en trouvait relativisée, autorisant, du point de vue marxiste même, le rapprochement des deux phénomènes que le texte de 1867 évoquait à des moments très différents de sa progression.

empiriques⁴, voire (par exemple dans les écrits d'Althusser et de ses élèves) mis plus ou moins au compte de la persistance d'une idéologie humaniste désuète, ces passages sont, à l'inverse, considérés par M. Henry comme représentatifs d'apports cruciaux du projet de Marx⁵, et tout à fait dignes de la place de choix que leur réserve le texte de 1867. Grâce à cette décision, il perçoit parfaitement que, par ces textes singuliers, contrastant avec le style de la reconstruction stylisée de la structure et des tendances des phénomènes que Marx impose d'emblée à ses lectures⁶ et dont la valeur est loin d'être seulement rhétorique, la théorie économique s'élargissait décisivement grâce à une série de données originales, relevant d'une ethnographie et d'une histoire centrées autour du phénomène de la souffrance et des réactions qu'elle suscite. En effet, ces textes dessinent en pointillés ce que l'on peut nommer une «anthropologie négative implicite», d'ailleurs consciente de sa singularité autant que de sa portée normative. Plus clairement encore: ils proposent une manière d'aborder l'existence humaine à partir de la compréhension des expériences extrêmes d'avilissement et d'humiliation qui permet à l'observateur de deviner, par contraste, ce qu'il y a de «propre» à cette existence et ce que, du même coup, elle exige très probablement pour pouvoir se maintenir comme existence *humaine*⁷.

4 C'est sans doute Lukács qui a renoué dans le marxisme avec l'exigence de la «hauteur» philosophique: les allusions cryptées à Fichte remplaçaient aussi bien les généralisations matérialistes à la Engels que les références directes à l'empirie sociale ou à la connaissance de ses structures. Dans ses textes philosophico-politiques de l'après-guerre («Les Communistes et la paix» dans *Situations III*, Paris, Gallimard, 1949), Sartre, *a contrario*, insistait beaucoup (jusqu'à un pathétique un peu forcé) sur le dénuement extrême du prolétariat comme point de départ de la réflexion sociale. On peut dire que l'anti-sartrisme d'une grande partie du marxisme philosophique de langue française a eu comme effet de reléguer, avec le misérabilisme, l'intérêt pour les «situations», au profit de la théorie pure, incitant à négliger une dimension importante de la *pensée* de Marx.

5 Voici ce qu'écrivait M. Henry à propos des descriptions du livre I: «On se tromperait du tout au tout si on croyait qu'il ne s'agit là que d'exemples destinés à mettre en lumière des corrélations générales et des lois [...]. Edward Taylor, Jeremiah Haynes, Wilhelm Wood, Mary-Ann Walkey [les prolétaires dont les vies sont évoquées par Marx dans le livre I] sont bien des exemples, mais en un tout autre sens, ce sont des individus qui renvoient, non à une réalité d'un autre ordre, conceptuelle ou idéale, à une connaissance ou à une science, mais à d'autres individus, semblables à eux, et qui, comme eux, valent pour eux-mêmes. Le cas particulier, l'individu, n'est pas l'indice d'une loi, mais la loi est l'indice de toutes ces vies qui seules importent. Et cela, non parce que nous aurions décidé qu'il en est ainsi, en vertu d'une appréciation axiologique, mais [...] parce que c'est à eux que l'analyse théorique du système renvoie comme à son naturant» *Marx T. II*, p. 443.

6 Sur la prédominance du modèle nomologique dans la méthodologie marxienne, voir G. Duménil, *Le Concept de loi économique dans Le Capital*, Paris, Maspéro, 1978.

7 Avec ces passages du *Capital* il ne s'agit pas seulement d'une dénonciation morale de l'injustice et de la misère. Par l'esprit, ils se rapprochent aussi des écrits de ceux des auteurs du 20^e siècle qui, confrontés aux expériences extrêmes de la guerre, de la déportation et de la violence érigée en système politique, en ont tiré des enseignements généraux sur les limites et la résistance de l'humain». Voir R. Antelme, *L'Espèce humaine*, Paris, Gallimard, 1947 ou P. Levi, *Se questo è un uomo*, Turin, De Silva, 1947. Un des grands thèmes antelmiens est que dans des conditions-limites, l'attachement instinctif à la survie, celui qui implique la satisfaction des besoins élémentaires (manger, dormir), acquiert une sorte de dignité inédite sur la base de laquelle nos idées morales endormies (l'égalité des personnes, l'unité du genre humain, le respect d'autrui, la solidarité...) peuvent retrouver un sens aussi peu conventionnel que puissant. De façon comparable, ce n'est pas à notre pitié qu'en appelle

M. Henry s'est montré plus que hautement sensible à cet aspect si peu conventionnel du *Capital* – d'une part, parce qu'il se rattache très explicitement à la dimension biologique et corporelle de l'existence humaine et, d'autre part, parce qu'il raisonne en fonction non pas d'une image déterminée de ce qu'est la vocation de l'homme, mais, au contraire, des expériences-limites dans lesquelles l'humanité se trouve bafouée et méprisée; et cela, dans un contexte intellectuel pourtant largement dominé, dans le champ francophone du moins, au moment où il écrit, par l'opposition assez stérile entre un certain humanisme dogmatique (la réalisation de soi totale, l'accomplissement absolu de ce que l'on est, la société devenue transparente à elle-même...) ⁸ qui se croyait fidèle à la lettre du marxisme et l'anti-humanisme austère d'un Althusser. On peut même dire que dans l'ultime chapitre de son *Marx*, l'auteur de *L'Essence de la manifestation* a poussé l'audace provocatrice jusqu'à tenter de rejouer *l'ensemble* de ses principes d'interprétation sur l'hypothèse qu'il ne s'agit pas là de simples illustration ou de pauses dramatiques dans la progression analytique. Mais y est-il vraiment parvenu? La réponse à cette question exige, de notre part, quelques détours.

Singularité de l'interprétation henryenne de Marx

Les tentatives pour associer phénoménologie et marxisme ont joué un rôle important dans la pensée philosophique de l'après-guerre, en particulier en France. Mais du point de vue henryen, le choix des éléments théoriques qui, de part et d'autre, furent choisis pour procéder à l'arrimage ne fut pas heureux. Il faut bien admettre que, en lisant des auteurs tels que Trac-Duc-Thao ⁹ ou J.-T. Desanti ¹⁰ – qui eurent cependant le mérite de vouloir revenir aux *textes* de Marx, tandis que Sartre et Merleau-Ponty se référaient souvent à un «marxisme» très général et assez anhistorique –, on retire l'impression qu'ils se donnèrent la tâche, évidemment impossible, de faire tenir ensemble un idéalisme transcendantal et un matérialisme dialectique, tentant de multiplier à l'infini les chaînons avant de constater l'inévitable échec. Or M. Henry, à la différence de ces auteurs, ne se soucie guère d'établir une quelconque compatibilité ou comparabilité doctrinale. Son interprétation de Marx, toute personnelle, se veut extérieure et critique.

Marx en 1844, mais à notre capacité à comprendre le partage humain/inhumain comme un *fait de la vie humaine* aux riches répercussions intellectuelles et pratiques.

⁸ Dans l'espace francophone, les ouvrages de J.-Y. Calvez (*La Pensée de Karl Marx*, Paris, Seuil, 1956) et de R. Garaudy (*Humanisme marxiste*, Paris, Éditions Sociales, 1957) peuvent être considérés comme représentatifs de cette tendance.

⁹ Voir *Phénoménologie et matérialisme historique* (1951), Paris/Londres/New York, Gordon et Breach, 1971.

¹⁰ Voir *Une pensée captive*, Paris, PUF, 2007.

Ce qui permet donc de comprendre la démarche spécifique de M. Henry est seulement qu'en interprétant le marxisme à partir de ses fondements ontologiques-anthropologiques (plutôt qu'à partir de dogmes abstraits sur la Matière ou l'Histoire en général, voire de prophéties sur le destin du capitalisme) et la phénoménologie à partir de ses ramifications existentielles (plutôt qu'en fonction de la démarche analytique et méthodologique très ascétique du tome I des *Idées directrices*, par exemple), on accroît les chances d'une rencontre productive. Ainsi, l'usage du mot «vie» – utilisé en des sens comparables – sur lequel se retrouvent, de manière frappante, les *Manuscrits de 1844* et *La Crise des sciences européennes*, devient un pôle de référence important de la discussion.

En effet, tout comme Husserl, Marx, dans les textes de 1844, utilise le terme «vie» en un sens ontologico-existential et non pas biologique, même s'il n'est pas chez lui sans rapport avec la dimension corporelle de l'expérience humaine. La vie y apparaît sous plusieurs visages : (1) le proche ou le concret primordial, au sens de ce qui fait l'objet d'une expérience immédiate et immanente chez l'individu qui, en même temps, y éprouve son appartenance¹¹; (2) une puissance dynamique d'expression et de réalisation de soi qui, par essence «générique», traverse la séparation entre individualité et collectivité (ou intersubjectivité¹²); (3) ce qui, menacée en son intégrité par elles, résiste cependant aux médiations aliénantes (l'argent et la propriété privée chez Marx¹³, tout comme la raison non réflexive, oublieuse de son «sol», chez le Husserl de la *Krisis*), médiations qui, par contraste, nous permettent pourtant de comprendre la vitalité; enfin (4), la vie constitue une référence qui, au-delà des normes transcendantes, peut fonder un point de vue à la fois critique et éthique sur les phénomènes historiques.

Pourtant, dans la perspective de M. Henry, si le *thème* permettant de rapprocher l'univers de Husserl et celui de Marx est bien nommé en 1844, il n'est pas pour autant *conçu*. En effet, malgré son antipathie à l'égard de Feuerbach, M. Henry tend très clairement à reconduire la pensée qui

11 «De même que la *propriété privée* n'est que l'expression sensible de ce que l'homme devient à la fois *objectif* pour soi et, plus encore, devient pour soi un objet étranger et inhumain, de ce que son expression vitale est perte d'expression vitale, sa déréalisation, une réalité *étrangère*, de même l'abolition positive de la propriété privée, c'est-à-dire l'appropriation *sensible* de la vie et de l'essence humaines, de l'homme *objectif*, de l'*œuvre* humaine [...], ne doit-elle pas être comprise seulement dans le sens de la *jouissance immédiate*, unilatérale, au sens de la *possession*, au sens de l'*avoir*. L'homme s'approprie son être omnilatéral d'une manière omnilatérale, et donc comme un homme total.» (*Manuscrits économique-philosophiques de 1844*, trad. Fr. Fischbach, Paris, Vrin, «Textes et commentaires», 2008, p. 149).

12 «L'individu est l'être *social*. Son expression vitale – même si elle ne se manifeste pas sous la forme immédiate d'une manifestation vitale *communautaire*, accomplie en même temps avec les autres – est par suite une expression et une confirmation de *la vie sociale*. La vie individuelle et la vie générique de l'homme ne sont pas *différentes*.», *op. cit.* p. 148.

13 «L'argent est l'*entremetteur* entre le besoin et l'objet, entre la vie et le moyen de vivre de l'homme.», *op. cit.*, p. 194.

s'exprime dans les *Manuscrits* à une pensée radicale de la *sensibilité*¹⁴. S'appuyant essentiellement sur le troisième fragment (dont le cœur consiste en une critique de l'hégélianisme), il comprend ainsi le naturalisme marxien comme une pensée de l'immanence subjective, mais en un sens faussé. Ce naturalisme n'exprimerait pas en effet une thèse dogmatique sur l'appartenance de l'être humain à un ordre cosmique ou mondain, mais seulement un sensualisme transcendantal pour lequel le vécu interne – en fait, pas seulement la perception, mais aussi les affects, ce que Marx percevrait avec le thème de la passivité et de la souffrance – forme non seulement une condition de possibilité de l'apparaître, mais est apparaître en lui-même. En réalité, M. Henry hérite de la ferme condamnation du naturalisme telle que thématisée chez Husserl, pour qui la reconduction de l'ordre humain à l'ordre naturel relève *par principe* de l'absurdité¹⁵, sans que les nuances qui distinguent entre elles les différentes manières d'opérer cette reconduction n'apparaissent philosophiquement significatives. C'est d'ailleurs de la sorte qu'il s'en sert pour interpréter et surtout pour critiquer Marx : celui-ci, sans commettre la bévue de « naturaliser » la vie humaine au sens d'un réductionnisme déterministe aveugle, aurait pourtant continué à l'interpréter (à tort) comme si elle avait un rapport essentiel, de dépendance ou d'attraction, à la Nature, *i.e.* à l'objet externe¹⁶.

Certes, M. Henry estime que, en critiquant la confusion hégélienne de l'objectivation et de l'aliénation¹⁷, Marx ne se borna pas – selon une interprétation classique qui fut celle, par exemple, de J. Hyppolite, pour en rester à un auteur de référence pour Henry – à reprocher à l'auteur de la *Phénoménologie de l'esprit* de se priver des moyens d'élaborer des critères permettant de distinguer les pratiques qui vont dans le sens d'une autoréalisation humaine réussie par rapport à d'autres, dans lesquelles l'agent risque au contraire de se perdre ou de mettre en place médiatement les conditions de sa perte¹⁸. Il aurait surtout élaboré *une critique générale de l'objectivation* comme perte de soi et obstacle à la compréhension de soi. Néanmoins, encore trop attaché à la Nature comme corrélat de la perception et de l'activité sensibles, comprenant parallèlement le travail comme effectuation intégrale de soi, sans résidus¹⁹ et comme créateur du monde, il aurait reproduit la tendance hégélienne à *commencer par le monde*, se trouvant ainsi

14 On ne peut pas dire que l'acceptation du lourd héritage husserlien qu'exprime cette hypothèse de lecture ait aidé Henry à appréhender ce qu'il y avait de neuf et de radical dans le naturalisme du jeune Marx. Sur le contenu de ce naturalisme, voir S. Haber, *L'Homme dépossédé*, Paris, CNRS Éditions, 2009 (notamment le chapitre 2).

15 *Marx T. I*, p. 299.

16 J. Hyppolite, «Aliénation et objectivation. À propos du livre de Lukács sur la jeunesse de Hegel» dans *Études sur Marx et Hegel*, Paris, M. Rivière, 1955.

17 *Marx T. I*, p. 340.

18 *Ibid.*, p. 311.

19 *Marx T. I*, p. 340.

entraîné par le mouvement trompeur de l'extériorisation²⁰, posant le primat absolu de l'objet – un primat qui n'aurait été abandonné que plus tard, au moment de *L'Idéologie allemande*.

Bref, pense M. Henry, dans les *Manuscrits* tout tournerait finalement autour de la perte de l'objet du travail et la critique de cette perte constituerait l'expression typique d'une nostalgie métaphysique de l'objet. La valorisation de l'intuition, de la sensibilité, typique de 1844, n'aurait donc fait que compléter, voire alimenter, cet objectivisme indu, si bien que c'est paradoxalement la montée en puissance du thème du travail comme *praxis* (par opposition au travail saisi à partir de ses résultats, en fonction du produit mort) – montée spectaculairement consacrée par les « thèses sur Feuerbach » – qui aurait accompli le vrai détachement par rapport à cette obnubilation par le monde. Et cela dans la mesure où ce que présuppose immédiatement le travail – si l'on cesse de l'interpréter à la manière de Hegel comme maîtrise du monde et expression active de l'essence propre –, c'est selon M. Henry une certaine présence à soi qui n'est justement pas destinée à s'épuiser dans l'objectivation mondaine, qui y résisterait même comme par avance, préventivement. Ainsi, comme le travail serait *d'abord* – tel est le cœur phénoménologique des hypothèses henryennes, mais justifié de façon trop brève – l'expression d'une riche expérience de soi en tant que passivité, besoins, épreuve, souffrance, la découverte marxienne du travail devrait être lue, en quelque sorte, comme une anticipation directe de la théorie husserlienne de la réduction : c'est-à-dire une invitation à observer les pratiques humaines « au bon endroit » pour que puisse s'ouvrir à nous, par une méthode de réflexion et d'épuration judicieuse, l'univers inexploré de la subjectivité autonome, formant pour nous l'arrière-plan de la production objective, mondaine (plus radicalement : de la production du monde), cet arrière-plan qui se révèle comme *absolument irréductible* à la production elle-même et à ses effets réifiés. L'ineffable sentiment de soi-même, tel qu'il s'articule sans se perdre dans et grâce au jeu permanent des émotions, des besoins, des impulsions, voilà ce dont Marx, enfin libéré de l'objectivisme hégélien, aurait dû ou ce dont il a voulu parler, et surtout ce dont il s'approcherait au plus près dans le livre I du *Capital* – ainsi que le suggère justement l'importance de la phénoménologie concrète de la souffrance ouvrière.

En somme, du point de vue henryen, la présence de la notion de vie dans les textes du jeune Marx constituerait le signe – mais seulement le signe – d'une certaine communicabilité entre phénoménologie et marxisme (comme le suggère déjà le fait que cette notion ne peut être correctement pensée qu'au-delà de l'opposition entre matérialisme et idéalisme), ou plus

²⁰ *Ibid.*, p. 311.

précisément le fait qu'une appropriation de type phénoménologique du marxisme n'est pas impensable. Mais, prisonnier de l'hégélianisme, le jeune Marx n'aurait cependant pu s'avancer jusqu'à un point où cette possibilité aurait commencé à se préciser, et ce n'est donc que dans *Le Capital* – selon l'hypothèse centrale du second tome de l'ouvrage de M. Henry – qu'elle commencerait à prendre plus de consistance. L'anthropologie négative du «livre I» constituerait le témoignage de cette convergence souterraine. Avec les récits d'existences individuelles humiliées et meurtries à cause des conditions imposées au prolétariat par le régime capitaliste (ou dans ses antécédents historiques immédiats), Marx serait en effet parvenu à donner à voir, au moins sous certains aspects, ce que la conceptualité grossière et métaphysique des *Manuscripts* avait nommé sans réussir à le penser: la vie comme expérience radicalement individuelle et immanente.

Cette reprise hyper-paradoxe ne manque ni d'audace ni de brio. En premier lieu parce que, tout en osant reparler de subjectivité, la lecture henryenne fait complètement échapper Marx au productivisme et à la philosophie idéaliste de l'activité qui le sous-tend, alors même que ce productivisme pouvait être vu comme la version spécifiquement marxienne du subjectivisme. Pour elle – et cette hypothèse demeure d'une grande puissance d'éclaircissement –, c'est au contraire dans la recherche de la pensée d'une vitalité individuelle qui n'existe qu'en s'étayant sur du *donné* (le corps, le besoin, l'affect, les dispositions génériques, ...) et pour laquelle l'expérience de la souffrance signale l'existence de polarisations essentielles, qu'il faut chercher l'appui philosophique de Marx et son apport à la problématique de la subjectivité. De même, M. Henry ne cherche pas à rattacher le marxisme à la phénoménologie en se plaçant au niveau d'une théorie de l'agentivité historique, comme le firent, chacun dans son style, Merleau-Ponty et Sartre (la phénoménologie se proposant de compléter la «science» marxiste en lui fournissant une théorie des conditions auxquelles l'Histoire peut être faite consciemment plutôt que d'être subie fatalement²¹). Bien plus subtilement, en relativisant la problématique de l'action, il cherche à infléchir la pensée de la subjectivité dans un sens plus conforme à l'esprit des textes de Marx, en fait dans le sens d'une pensée de la factualité, de la passivité, de l'expérience vécue, et non pas d'abord de la liberté pratique et de la conscience. Le «sujet» n'est ni l'*homo laborans* ni l'agent d'une transformation historique radicale par laquelle il réaffirmerait sa liberté – deux solutions prégnantes dans l'histoire du marxisme philosophique du XX^e siècle –, mais quelque chose de plus originaire que ces deux modalités de l'activité, nous voulons dire un vécu primordial centré autour d'une ipsité irremplaçable.

21 Voir J.-Ph. Deranty et S. Haber, «Philosophie de l'histoire et théorie du parti chez Sartre et Merleau-Ponty», dans *Actuel Marx*, 2009, n°46, p. 52-66.

Cependant, malgré ces suggestions et ces riches avancées, un échec herméneutique demeure, croyons-nous, patent et s'annonce par le fait que la lecture henryenne de Marx reste, même dans ses moments finaux où il est question d'anthropologie négative, profondément extérieure à son objet, se contentant de valoriser les passages où celui-ci *aurait pu* s'approcher ou avoir besoin de considérations semblables à celles que développera l'auteur de *L'Essence de la manifestation*. C'est cette extériorité que Henry exprime lui-même quand il fait clairement de Marx un philosophe *qui n'a pas compris ce qu'il faisait*, un philosophe dont les objets et les méthodes *ne sont absolument pas dignes d'intérêt pour eux-mêmes* – radicalisant le paternalisme²² méthodologique sartrien ou althussérien selon lequel Marx, en se montrant si peu doué pour l'autoréflexion, se serait voué à faire attendre à ses lecteurs le philosophe qui viendrait enfin éclaircir le sens de son travail. Nous prendrons deux exemples significatifs de ces échecs générés par un tel principe d'analyse.

L'interprétation des *Manuscrits de 1844*

Un premier cas consiste sans doute dans l'interprétation, erronée à notre sens, que M. Henry fait des *Manuscrits économique-philosophiques de 1844*, et ceci d'une manière d'autant plus déconcertante que ce texte, outre que la notion de «vie» y occupe une fonction centrale, offrait des points d'appui évidents à l'interprétation henryenne. En fait, à le lire attentivement, il apparaît que jamais Marx n'a été aussi près de comprendre le travail comme l'expérience cardinale qui *fournit à la réflexion un accès irremplaçable à l'expérience de la vie vécue*, de la vie subjective, en tant que vie s'effectuant dans l'élément de la réceptivité et, dans certains cas cruciaux, de la souffrance. Comment M. Henry a-t-il pu manquer ce point décisif? Assurément parce qu'il croyait percevoir une grave contradiction à l'intérieur des textes de 1844.

L'organisation des arguments concernant l'aliénation *dans le premier manuscrit* pourrait suggérer que le texte se place d'emblée sous l'égide de l'objectivisme hégélien. Et, en effet, Marx *commence bien* par tenter d'imposer l'idée selon laquelle la perte du produit du travailleur (en l'occurrence, son intégration immédiate dans un système d'échanges qui ne le concerne pas) constitue le cœur du dispositif capitaliste, la modalité essentielle de la dépossession sociale, en tant que facteur explicatif de la misère ouvrière. Il tente par là, avec les moyens du bord (à savoir, une

²² Sur la nécessité d'interpréter l'apport philosophique de Marx sur un mode non paternaliste, voir E. Renault, «Marx et sa conception déflationniste de la philosophie» dans *Actuel Marx*, *op. cit.*, p. 137-149.

conception des mécanismes économiques modernes très proche de celle que Proudhon avait énergiquement formulée quelques années auparavant dans *Qu'est ce que la propriété?*, d'exprimer une intuition dont la fécondité reste aujourd'hui intacte dans le domaine de la théorie sociale: sous certaines conditions sociales, les individus se trouvent dépossédés de leur pouvoir d'agir dans la mesure où, par leur activité, ils alimentent un système anonyme, autonomisé, installé dans une sorte de transcendance menaçante par rapport à la socialité et à la volonté humaines.

Seulement, très vite, la portée de cette approche se voit fermement limitée. Derrière l'*Entfremdung* objective (la non-jouissance des produits du travail telle qu'elle exprime l'emprise de mécanismes systémiques anonymes sur la vie des hommes), affirme le texte, il faut apprendre à saisir la *Selbstentfremdung*, l'aliénation subjective, *i.e.* le fait d'être dépossédé non d'une certaine *chose*, mais de certaines *possibilités*, de certaines prérogatives, de certains espaces d'action correspondant à des tendances ou à des besoins. Or lorsque Marx en vient à expliciter la nature de cette dépossession, c'est à un ensemble d'intuitions de type existentiel-vital qu'il puise spontanément. Il y a aliénation, comprend-t-on alors, lorsqu'une vie n'est pas une vie, lorsque certaines formes relationnelles fondamentales qui forment l'arrière-plan de l'activité humaine se trouvent, chez un individu, distordues (rétrécies et appauvries) par rapport à des cas moyens ou normaux qui nous paraissent définir la santé. *Il s'agit non pas de la perte de la liberté qui résulte de la privation d'un objet exprimant la puissance créatrice du sujet, mais du fléchissement de la vitalité qui résulte de la fausseté des conditions d'existence*²³. C'est ainsi que Marx décrit l'expérience ouvrière comme marquée par des traits tels que l'exploitation hypersélective de ses propres talents et compétences, l'existence de rapports à autrui excessivement polarisés autour du motif de la concurrence, la prédominance de la considération instrumentale et technicienne de la nature et de l'environnement en général. Ce sont ces traits qui permettent de compléter le tableau de la misère physique (la maltraitance des corps, l'insatisfaction des besoins élémentaires) par une compréhension philosophique de la misère existentielle. C'est ce contexte qui explique l'introduction – apparemment occasionnelle mais dense conceptuellement – de la catégorie de «vie» dans les *Manuscrits*.

Sans doute, Marx reste-t-il si imprécis sur l'articulation de ces deux formes de l'aliénation en tant que dépossession (perte du produit *ou bien* perte des conditions de la réalisation de soi) que le lecteur peut parfois retirer l'impression que le modèle de la perte objectale, plus net dans sa massivité même, continue à commander la construction de 1844, *y compris* la

²³ Pour une justification plus développée, voir Fr. Fischbach, *Sans objet*, Paris, Vrin, 2009 ou S. Haber, *L'Aliénation*, Paris, PUF, 2007.

phénoménologie «vitaliste» de la souffrance, du trouble et de la diminution de soi. Il est donc logique que Henry ait adopté cette interprétation objectiviste que, à juste titre, il situe dans la continuité de l'hégélianisme, en tant que pensée paradigmatique de l'objectivation radicale. Mais, à la réflexion, la hiérarchie entre les deux arguments nous apparaît, dans le texte marxien, absolument limpide. En effet, l'aliénation objective reste *subordonnée* à l'aliénation subjective, la pensée de la perte de l'objet du travail au constat de l'horreur des conditions d'existence, la critique de l'emprise des «systèmes» à celle des distorsions affectant le vivant humain dans le monde de la vie. Dans ces conditions, lorsque Marx rejette, dans les longs passages philosophiques qui suivant les découpages autrefois adoptés par les éditeurs des textes de 1844 furent rassemblés dans le «troisième manuscrit», avec une fermeté et une lucidité souveraines l'hégélianisme, précisément *sous le prétexte que celui-ci sacralise l'objet* – dans la mesure où il croit l'objectivité par principe «dépassable», au sens de réappropriable, et lui confère une valeur absolue *par ce biais paradoxal* –, il ne contredit en rien sa propre théorie de l'aliénation du travail. Nous estimons donc, et contrairement à ce que pense M. Henry, qu'il ne fait qu'affiner une conclusion vers laquelle tendent naturellement les thèmes du premier manuscrit.

Le statut du social dans *Le Capital*

L'autre difficulté impliquée par l'interprétation henryenne du «livre I» tient à l'analyse des avancées théoriques accomplies par Marx entre 1844 et 1867. Même si cette analyse pose de sérieuses difficultés, on peut commencer d'emblée par écarter toutes les interprétations qui, d'une façon ou d'une autre, font comme s'il s'agissait de la substitution d'une froide science structurale à un humanisme métaphysique appelé ensuite à ne plus se manifester que par de rares survivances. De telles approches manquent totalement leur objet – et il est dommage que M. Henry, qui avait les moyens de les renverser, les ait pris assez au sérieux pour vouloir en conserver discrètement la forme (*il faut* que les *Manuscrits* soient insoutenablement métaphysiques, hégéliens, etc., tandis que *Le Capital* se situerait, à la suite d'une «rupture» décisive, dans une toute autre dimension). En réalité, ce qui n'allait pas dans les textes de 1844, c'était qu'on y confrontait farouchement une subjectivité porteuse d'exigences vitales impérieuses à une réalité sociale-historique qui, dès lors, devait se trouver aussitôt jugée, dénoncée, en fonction de ces exigences, au point de perdre toute consistance ontologique, au point d'être *uniquement conçue*, dans la théorie, comme une source de nuisances. Un signe décisif de cette orientation problématique est que,

dans les *Manuscrits*, qui prennent pourtant pour objet l'expérience concrète du travail ouvrier, les rapports hiérarchiques de *domination* dans l'usine (que le «livre I» identifiera fort clairement, à côté des rapports politiques et juridiques de subordination, régulièrement mentionnés bien que rarement thématiques) ne sont nullement pris en compte, sans doute parce que Marx ne portait son attention que sur les distorsions des rapports interpersonnels induites par la concurrence *entre* ouvriers. Un peu comme si c'était le «système» en personne qui venait s'immiscer dans la vie humaine pour la corrompre en brisant le ressort moral de l'intersubjectivité, sans qu'aient à être interrogés le rôle de l'opacité organisationnelle, la fonction médiatrice des rapports sociaux de pouvoir ni les luttes qui leur sont associées.

Par contraste, le propre du *Capital*, peut-on affirmer de façon très générale, est d'appuyer son discours sur une sorte de principe de patience dans l'analyse des mécanismes d'exploitation, sur une sorte de générosité fondamentale à l'égard du réel historique qui, en dernière instance se justifie par une *ambivalence objective* du phénomène qu'il s'agit d'étudier, ambivalence déjà bien mise en avant dans le *Manifeste du Parti Communiste*. L'idée très simple est alors que le capitalisme a effectivement rendu possible certaines modalités du développement humain, de l'accomplissement humain – certes tout en défigurant gravement leurs manifestations –, d'une façon telle que se sont formés par là des complexes historiques difficiles à démêler, mais dont une partie forme l'objet même de la théorie économique. Ce qui renforce ce point de vue est naturellement le fait – tout à fait ignoré en 1844 – que, dans certaines situations, le présent historique, loin d'être uniquement déterminé par la puissance écrasante et anonyme du capital, porte aussi désormais la marque de la lutte des classes, plus précisément de la résistance ouvrière²⁴.

Soit, par exemple, le thème de l'irréversibilité de l'avènement des valeurs de liberté et d'égalité des personnes. Marx ne suggère pas seulement, comme le fera aussi Simmel après lui²⁵, que c'est l'échange monétaire qui a historiquement rendu possible, à la manière d'un schème kantien, l'émergence culturelle et l'institutionnalisation sociale de ces deux valeurs «morales». Bien plus, il décrit ces valeurs comme solidaires d'une exigence normative qui constitue un «moment» ou une présupposition nécessaire du fonctionnement ordinaire des interactions qui se déroulent dans le cadre du mode de production capitaliste (*via* la reconnaissance réciproque que s'accordent les partenaires de l'échange marchand) – une exigence normative que, en

24 La réfutation du misérabilisme (réfutation appelée à infléchir, mais non à disqualifier la problématique de l'aliénation) forme l'un des enjeux sociologiques les plus évidents du «livre I». Car contrairement à ce qui se passe dans les *Manuscrits*, la classe ouvrière y est bien représentée comme capable de fonder une résistance sur l'intelligence de sa propre situation et des mécanismes qui l'expliquent.

25 Voir *Philosophie de l'argent*, Paris, PUF, 1988, ch. 1 et 2.

même temps, le développement de ce même mode de production conduit à bafouer (*via* les contraintes propres à l'exploitation marchande du travail ouvrier)²⁶. *En soi*, un tel fait ne signifie pas que le ver est dans le fruit et que le capitalisme, parce qu'historiquement « contradictoire », va s'effondrer après-demain. Il ne signifie pas non plus que le théoricien averti pourra se borner à rappeler la dureté du donné empirique contre les abstractions enchantées du droit et du devoir-être. Pour comprendre le capitalisme, il lui faudra plutôt faire tenir ensemble sobrement *ces deux faits* : dans le capitalisme, il faut (1) que *tout le monde* finisse par reconnaître les valeurs de liberté et d'égalité pendant que (2) *se développent sans cesse* des tendances et des institutions qui contredisent grossièrement ces valeurs. Une telle démarche n'exclut pas que l'on réfléchisse autrement sur la liberté et l'égalité, et que l'on cherche même à les enraciner plus profondément que dans la facticité d'interactions historiques particulières. Mais l'essentiel restera de montrer – ce que s'emploieront à faire, entre autres tâches, les premiers chapitres du *Capital* – comment ces deux données se compénètrent dans les rapports sociaux concrets pour engendrer des configurations formatrices de l'effectivité présente à partir de laquelle, bon gré mal gré, nous pensons et agissons.

Si l'on passe de la théorie de l'échange marchand à celle de la subsumption du travail, qui fait l'objet des sections 3 ou 4 sur la survaleur, il apparaîtra qu'une telle approche implique que, s'il est *aussi* cela, le capital ne consiste *pas seulement* en une puissance de contrainte irrationnelle, imposée par une violence sociale continue qui prolongerait sinistrement les expropriations initiales. Vivant du travail ouvrier et, une fois passé un certain seuil dans l'affirmation historique du mode de production capitaliste, ordonnant même de l'intérieur le processus de travail, il est trop intimement mêlé à l'activité concrète de la classe ouvrière pour être perçu de cette façon. Or cette tendance à la colonisation et même à la symbiose (illustrée par exemple dans le lien intime entre progrès techniques et acquisition de nouvelles habilités) n'est pas uniquement le signe d'un dynamisme délétère et irrépressible, selon le style de 1844. Dans le discours marxien, ce qui advient à l'occasion de l'insertion du travail dans la contrainte capitaliste exprime bien *quelque chose* d'un devenir possible de l'activité humaine dont la valeur est universelle.

Corrélativement, le capital apparaît non seulement comme un vampire, mais *aussi comme le principe d'une pseudo-organisation de l'exercice de l'intelligence et de l'inventivité humaines*. Et également comme la caricature grimaçante de ce pouvoir à venir de coordination rationnelle des activités

26 Il s'agit là du point d'ancrage de la monumentale « reconstruction » bidétienne du marxisme. Voir *Théorie générale*, Paris, PUF, 1999.

sociales utiles qui couronnerait la croissance des moyens de production, autrement dit l'affirmation de la puissance du travail. L'apologie un peu exaltée des apports historiques de la bourgeoisie que l'on trouvait dans le *Manifeste du Parti Communiste* se rationalise donc ici sous la forme de la sobre conviction selon laquelle le dépassement des formes précapitalistes du travail (par exemple l'artisanat) est *irréversible*, de sorte que, une fois supprimés les ressorts de l'exploitation capitaliste, ce que pouvait comporter de positif ces formes (par exemple, dans le cas de l'artisanat, la maîtrise de chacun sur son propre travail, le développement d'un savoir-faire spécialisé...) est appelé à se régénérer dans le cadre d'une coordination globale rationnelle qui reste à inventer. En ce sens, le planisme soviétique, outre qu'il se rattache à des indications manifestes (et aussi à des lacunes) de l'analyse de Marx et d'Engels²⁷, reposait sur une intuition exacte, d'un point de vue marxien : le postcapitalisme impliquerait une reprise *réflexive* (assurément stabilisable sous la forme d'institutions particulières) de ce lien entre *le développement* (scientifique, technique, économique) et *l'organisation* (virtuellement universelle, au sens global de cosmopolitique) des résultats comme des conditions de réalisation de ce même développement, lien *que le capitalisme a déjà constitué à sa manière, si aveugle et si antipathique*, en généralisant – c'est même une de ses performances les plus importantes fonctionnellement – le statut de marchandise, jusqu'à la force de travail, élevée par là à une sorte d'universalité²⁸.

Certes, contrairement à des auteurs tels que Dewey ou même Durkheim, Marx n'a pas vraiment approfondi pour lui-même le thème de la coopération – ne précisant pas quels types de mécanismes non-marchands pourraient présider à des échanges sociaux complexes opérés sur la base d'un travail individuel épanouissant. Apparemment spontanéiste²⁹, il semble suggérer aussi parfois³⁰, mais d'une façon qui semble peu réaliste, que la délibération réflexive (celle des «travailleurs associés») pourrait se substituer *intégralement* aux mécanismes marchands – oubliant «en haut» la

27 J. Robelin, *Marxisme et socialisation*, Paris, Klincksieck, 1989, 1re partie.

28 Aujourd'hui, après la crise finale du planisme réellement existant, ce sont plutôt les théoriciens du capitalisme immatériel qui prolongent le plus nettement cette perspective marxienne. Selon eux, dans l'économie contemporaine, certaines modalités du travail, celles qui sont tournées vers la création et la communication, seraient déjà *en soi* communistes, manifestant à quel point le capital, sous certaines conditions, *sollicite* des formes d'activité et d'interaction qui expriment autre chose que la contrainte brute ou l'aliénation au système. Voir Y. Moulrier-Boutang, *Le Capitalisme cognitif*, Paris, Éd. Amsterdam, 2007.

29 Voir la «Critique du programme de Gotha» (1875). Une idée importante de ce texte est que, lorsque le travail cessera d'être une prestation individuelle compensée par un salaire pour être enfin compris comme une participation à une œuvre commune qui ouvre des droits à bénéficier des apports positifs de cette œuvre, les questions de distribution perdront en intensité. Elles pourront, affirme Marx, se résoudre grâce à des mécanismes relevant de l'auto-organisation, sans qu'il soit besoin à l'avance de préciser dogmatiquement les règles qui devront y prévaloir.

30 *Le Capital*, *op. cit.*, ch. 1, § 4.

productivité propre des *media* qui délestent l'interaction vivante de certaines de ses tâches ingrates et négligeant « en bas » l'inévitable enchâssement des échanges (y compris les échanges délibératifs), au sein d'une certaine éthicité dans laquelle les règles de la délibération juste renvoient toujours à des éléments d'une forme de vie partagée marquant les différentes sphères de l'activité sociale (et économique). Mais, quoi qu'il en soit, dans la vision marxienne, il paraît certain que le socialisme *ne signifierait pas* une suppression des médiations qui soulagerait l'individualité de ses chaînes sociales pour lui permettre d'exprimer en toute quiétude son essence propre – ce à quoi se ramène inévitablement la vision henryenne³¹. Elle signifierait bien plutôt la refonte (et pas seulement la régulation) des formes aliénantes, donc systémiques, *de l'organisation collective* promues par le capitalisme, refonte qui leur permettrait d'accéder au statut de *media* d'une coopération digne de ce nom, *i.e.* consciente et volontaire. En ce sens, nous sommes donc loin de l'univers henryen où le livre I du *Capital* est censé constituer un long acte d'accusation contre l'organisation en tant que telle, posée comme l'autre absolu de la subjectivité vivante. Un univers où il est affirmé dogmatiquement que « toute médiation est illusoire parce qu'elle prétend poser la réalité de la vie hors d'elle et en est ainsi non la réalisation mais la négation »³².

Ajoutons un élément nuancé à cette critique. La philosophie marxienne de l'organisation rationnelle de la production (disons plus globalement : de la démocratie – dans la mesure où elle constituerait assurément aux yeux de Marx le cœur d'une société démocratique digne de ce nom), à peine suggérée dans *Le Capital*, mais dont le contenu fait écho à la façon même dont Marx conduit son analyse critique des formes aliénées (capitalistes) de l'organisation du travail, suppose, de toute évidence, un concept fort d'intersubjectivité *et* un concept fort de socialité. Le premier doit accueillir une approche où l'expression individuelle de la force de travail et la socialisation des produits de ce travail (en termes plus généraux et plus dynamiques : l'expansion de la vie et les progrès de la coopération) sont reliées de façon interne et non pas externe. Le second doit accueillir une approche où

31 Voir la « Conclusion » du T. II de l'ouvrage qui explicite cette conviction. « L'activité individuelle, la vie, la praxis, n'est point abolie [dans le socialisme], elle est rendue à elle-même. Elle n'est plus déterminée par la production matérielle – cela veut dire : elle ne se confond plus avec elle et, pour cette raison aussi, elle n'est plus doublée par un univers économique. Deux choses constamment liées au point de se confondre et d'être confondues vont se disjoindre et suivre désormais chacune son destin propre : la production, livrée à la technologie, devenue un processus naturel, la vie qui pourra enfin être ce qu'elle est, ce qui s'éprouve soi-même et trouve sa fin dans sa réalité même : en soi. » (*Op. cit.* p. 465). Ce que masque ce dualisme sans concessions, c'est la façon dont, chez Marx, notre « libération » technique par rapport à ce que le travail comporte d'épuisant et/ou de routinier doit servir à promouvoir une réappropriation globale de la sphère du travail et une densification de la vie intersubjective en général.

32 *Marx T. II*, p. 52-53.

l'organisation (ou encore l'institution) n'est pas simplement placée en face de la subjectivité vivante, à la manière d'une puissance étrangère contraignante par nature, mais forme un élément qui, même dans des conditions défavorables aux individus, s'agrège intimement à elle et dans lequel, réciproquement, cette subjectivité s'exprime et se déploie spontanément, quand bien même elle pourrait la renverser dans certaines circonstances. Or il est bien évident que la lecture de M. Henry, faute d'élaborer de tels concepts forts, risque bien de rester insensible à la façon extrêmement fine dont Marx suggérerait leur contenu et leur articulation.

De ce point de vue, même si elle eut certainement semblé absurde à l'auteur de *L'Essence de la manifestation*, la comparaison avec Sartre se serait imposée. En effet, Sartre fut, lui aussi, finalement tenté de comprendre le marxisme comme l'expression raffinée d'une *philosophie de l'activité et, au-delà, de la subjectivité* (en tant que l'activité est comprise comme une contrepartie nécessaire de l'ipséité et de l'autoposition), dont le ressort principal serait l'hostilité à ce qui, issu de cette activité, s'autonomise et lui fait face en tant que réalité étrangère et menaçante (ce que Sartre appelait le «pratico-inerte»). Dans la *Critique de la raison dialectique* comme dans le *Marx*, le contenu manifeste du *Capital*, à savoir la théorie économique du mode de production capitaliste, n'apparaît qu'à titre d'illustration d'une ontologie dualiste qui n'aperçoit dans le produit de l'activité et ses avatars qu'une rechute aliénante dans l'altérité et, pour cela, cherche à montrer que le *sujet* (i.e. le support réalissime de cette activité ou de cette vie) est quelque chose de très différent de l'individu empirique, travaillant et souffrant, auquel s'en tenait l'anthropologie implicite ou latérale de Marx. Ce sujet-là n'est pas social et il se définit même justement par une puissance de mise à l'écart et de négation de la réalité sociale constituée. Même si ce ne fut pas dans la perspective d'une réinterprétation du *Capital*, Merleau-Ponty, prouvant par là que les approches phénoménologiques ne sont nullement condamnées à un subjectivisme étroit en philosophie sociale, avait bien saisi les difficultés des approches de ce genre : elles réduisent l'intersubjectivité à un choc de consciences prisonnières de leur solitude primordiale et ne disposent d'aucun concept permettant de guider sérieusement l'ontologie de l'objectivité sociale, l'ontologie de ce que l'auteur des *Aventures de la dialectique* nommait l'«intermonde»³³.

Or, en partant des questions concrètes liées à l'organisation du travail, Marx répondait mieux à ces deux exigences que ses futurs commentateurs. En effet, avec *Le Capital*, il s'agit bien de dénoncer une oppression sociale massive. Mais il s'agit aussi, dans le sillage tracé par la notion hégélienne

³³ Il nous semble risqué d'affirmer que M. Henry a surmonté ces difficultés dans l'élaboration de sa propre théorie de l'intersubjectivité. Voir *Phénoménologie matérielle*, Paris, PUF, 1990.

d'«esprit objectif», de comprendre les principes d'autostructuration et d'évolution d'un «milieu» ambigu où nos actions, en gagnant l'objectivité, connaissent aussi certains avatars qui transforment l'agent : par exemple en prenant des aspects inattendus, en venant se fondre dans un ensemble qu'elles renforcent ou nuancent, en rencontrant aussi parfois les attentes d'un système anonyme qui forme son horizon en exprimant paradoxalement (sous la contrainte) quelque chose de l'inventivité humaine. Un milieu qui, pour cette raison a pu *déjà* accueillir, *Le Capital* y insiste, certains résultats de la résistance ouvrière – par exemple de la lutte pour une législation sur la limitation du temps de travail. Bref, étant dans le monde, le sujet vivant, chez Marx, existe *avec* les produits objectivés de l'activité passée, *avec* des manifestations réalisées de la vie dont il devient inévitablement complice quand bien même il en est parfois victime, parfois même *avec* les résultats fragiles de la lutte des classes, et *ce n'est en tout cas pas* l'existence de ces accompagnements qui définit son aliénation.

Finalement, indifférent à l'idée, suggérée à la fois par Marx et par Merleau-Ponty, selon laquelle le dualisme de l'objet et de la vie mérite d'être surmonté, M. Henry, pourtant contempteur post-althussérien des *Manuscrits*, revient purement et simplement *au style de 1844* dans ce qu'il avait de plus rugueux. Les médiations sociales, mixtes de subjectivité et d'objectivité, de rationalité et d'aliénation, incarnant la consistance ambivalente du donné historique présent, en tout cela corrélats de la vie même, ne reçoivent aucun statut propre. Ou plutôt et plus exactement, elles passent entièrement du côté de la négativité et de la dépossession, comme si *Le Capital* ne constituait qu'un développement, interminablement bavard, autour de la confrontation brutale entre une *objectivité nécessairement fausse* et une *subjectivité assiégee*, seul objet digne de la Pensée. Quant à lui, Marx était resté suffisamment hégélien, contrairement à M. Henry, pour comprendre que les intérêts de l'entendement savant, en l'occurrence ceux qui se rattachent à l'intelligence du présent historique, ne sauraient être méprisés sans dommages ni même considérés comme des divertissements frivoles sur lesquels le savoir philosophique pourrait jeter un œil distrait depuis l'empyrée où s'installe d'emblée la connaissance absolue, seule capable de viser la vie pure, sans différenciation.

L'âme et le corps

Quelles seraient alors les sources de ces défaillances herméneutiques? Elles tiennent assurément à une certaine compréhension de l'essence du sujet vivant. Sous prétexte de rester fidèle à la présence à soi vitale, à cette

quasi-réflexivité qui forme la toile de fond de toute l'expérience, M. Henry, dirons-nous, risque de présenter cette présence comme plus intéressante que l'expérience elle-même. Et, ce faisant, de revenir, après avoir reconnu leur caducité³⁴, dans les environs des «paralogismes» du subjectivisme traditionnel (exprimé sous la forme d'une métaphysique de l'âme) dont Kant avait contribué à élucider la logique d'ensemble : je suis un être qui accède à moi-même par une voie *toute spéciale* ; donc je suis, en moi-même, un être d'une nature spéciale en regard de laquelle le monde et autrui sont définitivement *autres* ; et cet être mien tient *essentiellement* dans ce rapport à soi-même, dans cette réflexivité. Or comment ces paralogismes œuvrent-ils dans la lecture henryenne du *Capital* ?

En réalité, celle-ci met certes parfaitement en évidence une ligne d'argumentation très puissante au cœur du livre I : celle qui part de la mise en cause (discrète) du nivellement opéré par la généralisation de la valeur d'échange des biens pour aboutir à la critique de la maltraitance des corps ouvriers inhérente à l'exploitation. M. Henry sait bien que, dans le livre I, à distance de tout moralisme, Marx fait en effet jouer un rôle argumentatif crucial à la mise en cause de l'humiliation des corps, à l'insatisfaction des besoins et à l'exténuation organisée des personnes ; la mort, la maladie, la fatigue y jouent un rôle-clé, de sorte que *la critique du «système»* (comme source de dépossession du pouvoir d'agir librement et principe de croyances fausses, sur le modèle du «fétichisme de la marchandise») y reste subordonnée à *la critique de la violence effective*, autrement dit de la négation de la vie telle qu'elle s'exprime principalement dans l'exploitation de la force corporelle (et intellectuelle) des travailleurs. Cependant, la difficulté provient de ce que M. Henry propose une reprise clairement *spiritualiste* de cette façon marxienne d'aborder les choses, alors que tout invite à y voir une des expressions les plus fortes du matérialisme, pour autant que ce dernier ne se laisse pas ramener à une vague ontologie scientiste, réductionniste et autoritaire, dans le style du *Diamat* d'autrefois.

En effet, chez M. Henry, ce que nie l'exploitation, ce n'est pas le corps, mais l'âme – à savoir, un principe d'intériorité ou d'immanence *absolument irréductible aux passivités et aux activités factuelles de celui-ci*. Sans doute cette démarche comporte-t-elle en soi quelque chose de fécond. Virtuellement, elle ouvre la philosophie sociale et, en particulier, la critique marxiste à ces aspects de la misère, trop souvent négligés au cours de son histoire, qui ne se ramènent ni à la faim ni à la fatigue, bref, à l'univers immense des humiliations «morales» et des souffrances «psychiques». Il est clair que, aujourd'hui, aucune conception sérieuse des pathologies sociales

³⁴ Pour l'évaluation de la critique kantienne de la psychologie rationnelle chez M. Henry, voir *Généalogie de la psychanalyse*, Paris, PUF, 1985.

ne peut se dispenser d'indiquer la façon dont elle entend appréhender et expliquer ces phénomènes³⁵. Mais, par rapport à la possibilité d'un tel élargissement sociologique que symbolise la notion non réductrice de vie introduite par M. Henry, le propre de la démarche de son ouvrage consiste précisément en une course à l'extrême au terme de laquelle l'élément moral (au sens de l'opposition du moral et du physique), comme l'élément psychique d'ailleurs, se trouvent abandonnés au profit d'une problématique qui, fort classiquement, cherche à enraciner la pensée de l'existence humaine dans une expérience intime, dans un rapport à soi archaïque qui, dans les faits, ne peut se dire ni se penser et constitue la spiritualité en tant que telle. La possibilité de rattacher la critique à la compréhension de l'existence « bio-psychique » des individus, existence auquel le terme de vie correspond bien, se trouve manquée.

En effet, dans le tome II du *Marx*, il est supposé que, à la manière d'un phénoménologue classique s'employant à critiquer la capture exercée par le monde sur le sujet pensant, l'auteur du *Capital* se serait donné pour tâche *essentielle* de dénoncer la fausse objectivité du système. Inlassablement, il aurait poursuivi le but de montrer que les catégories de l'économie politique reposent sur une ignorance du sol sur lequel pourtant elles deviennent possibles. Sans doute M. Henry n'occulte-t-il pas le fait que la mise en cause de la théorie économique bourgeoise se constitue essentiellement chez Marx en s'étayant sur une contestation du mode de production capitaliste *en tant que tel*, compris à partir de ses effets humains réels. Mais on peut cependant parler d'un gauchissement théoriciste d'allure kantienne ou husserlienne dans la mesure où la lecture du commentaire henryen du *Capital* éveille souvent l'impression que, pour l'auteur, l'enjeu essentiel de la « critique de l'économie politique » se situe dans la disqualification des discours illusoire ou naïfs (l'idéologie économique, d'ailleurs perçue comme *fausse* et non comme *justificatrice* d'un état de fait historique) plutôt que dans la mise en cause de l'injustice propre à l'exploitation et de ce qui s'ensuit. Tout se passerait donc comme si la critique de la misère avait, pour le philosophe français, une portée surtout indicative ou pédagogique. Bref, dans l'ouvrage, la « vie », justement parce qu'elle est celle d'une âme et non d'un corps, apparaît moins comme ce qui est brimé ou brisé que comme ce qui est méconnu ; et, parallèlement, l'idéologie constitue moins l'émanation de la lutte des classes qu'une forme d'égarement général – d'*oubli*, au sens heideggérien – propre à la philosophie occidentale (dont relève encore Marx), logiquement tout à fait indépendant de l'état des forces sociales et des rapports économiques existants.

35 Voir E. Renault, *Souffrances sociales*, Paris, La Découverte, 2008 et S. Haber (dir.), *Des Pathologies sociales aux pathologies mentales*, Besançon, Presses Universitaires franc-comtoises, 2010.

C'est pour cette raison que, à notre avis, M. Henry ne peut prendre au sérieux la phénoménologie des expériences négatives dont il signale lui-même brillamment l'importance et que, à l'exemple des commentateurs par lui justement dénoncés, ceux qui supposent que ces passages ne dévoilent rien d'essentiel de la pensée de Marx, il se voit obligé de les lire de façon *symbolique*. Ils constitueraient ainsi une *confirmation discrète* des intérêts de connaissance profonds censés avoir guidé Marx (en tant que la négation effective de la vie fait apparaître en plein jour l'irréalité du discours de l'économie politique), plutôt qu'une façon dont Marx aborderait la vie individuelle en toute netteté, en pleine lucidité, à partir des expériences pathologiques qui peuvent l'affecter historiquement. Bref, avec les références à la souffrance, il ne s'agit pour M. Henry que d'*allusions* à la vie subjective fondamentale, c'est-à-dire à *son* concept de vie comme pure immanence. De sorte que, dans ces passages, Marx resterait même *un mauvais philosophe* dans la mesure où, même là, il n'aurait absolument pas identifié ce qu'il fallait, de son propre point de vue, concevoir, à savoir l'immanence radicale d'une subjectivité pré-mondaine, en d'autres termes l'esprit ou l'âme. Il aurait simplement deviné un peu moins confusément qu'ailleurs de quoi il s'agissait.

Dans la perspective henryenne, les conditions concrètes de vie et de travail *ne sont donc pas philosophiquement intéressantes*. Si elles se sont trouvées investies d'une signification théorique, c'est en quelque sorte occasionnellement et par défaut – parce que Marx ne disposait pas des méthodes et des outils d'analyse procurés par la phénoménologie. Car, suivant M. Henry, de la manière dont la modeste Walkey ou le gamin nommé Ferneyough ont vécu et sont morts, il n'y a, au fond, rien à tirer conceptuellement. Qu'une durée de travail excessive et des conditions de vie abominables aient conduit des gens à mourir, voilà qui est assurément émouvant sur le plan littéraire et sentimental, mais n'importe pas sur le fond – puisqu'entre la Vie comme immanence absolue et la vie au sens biologique, le rapport n'est que d'homonymie. Pour M. Henry, si Marx a pu se tromper si gravement sur ce point, s'il a pu croire qu'il rejoignait *la réalité même de la vie* en évoquant le sort de Walkey et de Ferneyough, en parlant très simplement de ce qu'on leur donnait à manger et à boire, de la qualité de l'air qu'ils respiraient, de la durée de leur sommeil et de la superficie des ateliers et des usines où ils travaillaient, des gestes qu'il leur fallait accomplir à longueur de journée, etc., c'est uniquement en homme de son temps – le temps de Hugo et de Dickens par exemple –, partageant certains aspects de l'idéologie humaniste de ses contemporains, aux fondements philosophiques pourtant si incertains. C'est, pour nous, *cette conviction-là* qui marque le plus clairement la nature spiritualiste de sa critique de Marx.

Conclusion

Pour nous résumer, nous dirons donc que M. Henry a manqué, selon nous, une dimension importante et convaincante de la pensée de Marx – une dimension dont la problématique phénoménologique de la *Lebenswelt* pouvait pourtant permettre indirectement de redécouvrir certains apports, avant, peut-être, de se laisser absorber par elle. En évoquant d'une manière très nette, très descriptive, la déchéance et l'avilissement des prolétaires dans *Le Capital*, celui-ci ne parlait pas *métaphoriquement*, mais bien *directement et effectivement* de la vie. Plus précisément, il parlait *vraiment* de la vie niée, de l'aliénation comme défaillance de la vitalité, comme dépossession de la relation tonifiante à l'objet, comme privation de ces couplages privilégiés où la vie, « immanente » si l'on y tient, s'éprouve et s'augmente. Il voulait également comprendre la manière dont s'organisent des couplages (entre l'agent et le monde) sur fond d'intermonde (celui de l'objectivité sociale, institutions, habitudes, mécanismes sociaux) et dont ils le font parfois au détriment de la vitalité elle-même, par exemple dans l'adhésion à des croyances illusoire, dans l'intégration des personnes à des institutions au mieux ambivalentes, ou encore dans la servitude plus ou moins volontaire, etc. Bref, dans l'optique marxienne, la prise en compte des « conditions de vie » (par exemple celles que connurent les prolétaires Walkey ou Ferneyough), en tant qu'elles renvoient à la corporéité, constituent bien un accès privilégié à ce qu'est « la vie » au sens le plus ambitieux que l'on peut conférer à ce terme.

S'il se situe loin d'une telle idée, c'est que, à l'exemple de Dilthey ou Simmel, M. Henry appartient à l'espèce (nombreuse) des philosophes qui entendent résolument penser la vie et penser selon la vie, mais cela, à *distance* des suggestions inhérentes à la signification évidemment biologique de cette notion, illustrant par là un certain *vitalisme spiritualiste* que Bergson a également défendu, bien qu'en allant très loin dans le sens d'une sorte d'intégration sophistiquée de (certains éléments de) l'ordre biologique. Dans le vitalisme spiritualiste, il s'agit en quelque sorte de montrer que les valeurs de concrétude, de devenir, de fluidité, d'irréductibilité au mécanique, de souplesse, de créativité, etc., symbolisées *ordinairement* par l'idée de vie ne sont manifestées dans l'organisme vivant pris en lui-même que de façon partielle, voire partiellement inadéquate.

Certes, une telle stratégie se comprendra historiquement. Pour ses défenseurs, il s'agissait de placer l'activité et l'existence humaines à l'abri de toute entreprise réductionniste irréfléchie, sans pour autant se satisfaire du rationalisme traditionnel ou du recours aux performances supposées de la

«conscience». Mais, à notre sens, c'est cette stratégie, marquante dans la philosophie du siècle dernier, qui rencontra sa limite dans l'interprétation de Marx chez Henry – une conclusion qui conduit à retrouver sur une base plus riche le thème de la vie comme mouvement d'ouverture au monde, comme mouvement d'intérêt et d'investissement porté par les pouvoirs et les passivités du corps – un mouvement dont l'intermonde social forme la condition de possibilité, tout en étant constitué par certains des résultats sédimentés des pratiques qui l'expriment.

Certes, la prudence s'impose. Prendre acte des difficultés de l'herméneutique henryenne déployée dans le deuxième tome du *Marx* à propos des passages «narratifs» ou «descriptifs» du *Capital* ne revient pas *en soi* à affirmer la validité d'une conception mondaine de la vie, corrélée à un être-au-monde vulnérable, plutôt qu'à un flux interne ou à une présence à soi jalouse. Ce constat rend simplement plus vraisemblable l'hypothèse que pour développer l'idée, plus que jamais actuelle, d'une «philosophie de la vie» qui soit pertinente dans la perspective d'une ontologie du social, l'on devrait éviter, mais soigneusement, de suivre le modèle henryen. Ou, en des termes plus positifs, reconnaître qu'il invite à penser qu'il est plus raisonnable de s'engager sur la voie qui fut celle autrefois de la radicalisation de la problématique husserlienne de l'intentionnalité par celle de la transcendence, radicalisation elle-même rendue possible ou du moins confortée, au-delà de la problématique de la *Lebenswelt*, par le passage du modèle de la conscience à celui de la vie incarnée et engagée – engagée dans un monde qui est toujours au moins partiellement, au moins précairement, *le sien*.

Stéphane Haber

Stéphane Haber est professeur à l'Université Paris-Ouest Nanterre-La Défense où il est co-directeur du département de philosophie. Ses domaines de recherche portent sur la philosophie sociale et politique, ainsi que sur l'épistémologie des sciences humaines et sociales. Il a publié *Critique de l'antinaturalisme* (PUF, 2006), *L'Aliénation* (PUF, 2007), *L'Homme dépossédé* (CNRS Éditions, 2009).