

Travail, mesure et temps

Réflexions sur le *Marx* de Michel Henry

Le livre de M. Henry sur Marx, nous fûmes toute une génération à ne l'avoir pas vu venir! Pour que ce livre fût lu, il fallait que le temps des dogmes commence d'être passé, ce qui ne veut pas dire que l'on peut être sûr qu'ils ne reviendront pas. Dire que le centre de l'œuvre de Marx, ce ne sont pas les rapports de production, ni les forces productives ou encore les classes, ou l'être social, mais l'individu vivant, n'allait pas de soi. Mais marquons de suite le trait: il paraît impossible, comme le fait M. Henry, de ranger à part les textes historico-politiques de Marx en ne les situant pas au même niveau que les textes dits théoriques, ce que lui-même n'arrive pas à tenir, voyant bien l'extrême importance du *Dix-huit brumaire de Napoléon Bonaparte* pour saisir chez Marx le processus de la formation des classes⁹⁶; et ne paraît-il pas encore plus impossible de réduire comme il le fait le rôle d'Engels dans l'élaboration de l'œuvre – car comment connaître avec exactitude les passages écrits par chacun des deux auteurs dans *L'Idéologie allemande*, livre clé au regard du travail de M. Henry? Comment parler de ce livre sans dire l'influence qu'a eue sur lui celui d'Engels sur la situation des ouvriers dans l'Angleterre de l'époque, livre sans lequel cette *Idéologie allemande*, n'aurait tout simplement pas été possible⁹⁷?

Il n'en reste pas moins qu'affirmer que, dans l'œuvre de Marx, les individus sont le centre, centre qui par là même se déplace sans cesse, est une thèse juste. Il faut aussi ajouter que concevoir les individus chez Marx tel que M. Henry le fait conduit à de sérieuses difficultés philosophiques lorsque l'on se confronte au texte marxien. Ces difficultés, M. Henry n'a pas été sans les voir, mais il a pensé, avec audace et force, qu'il fallait aller jusqu'à débarrasser Marx d'une partie de lui-même, pour que la philosophie radicale de la vie qui se développe dans ses textes apparaisse véritablement. A notre sens, ces textes de Marx que M. Henry tente d'écarter ne peuvent être mis à part, même s'il n'est pas impossible que Marx, lui-même, ait voulu effectivement le faire! Lire Marx a consisté, en effet, pour certains auteurs dont le travail est, comme celui de M. Henry, admirable, à vouloir le dissocier de Hegel. Certes, cette lecture paraît d'autant plus autorisée qu'incontestablement Marx, tout au long de sa vie, a voulu se démarquer

96 *Marx T. II*, p. 233-234. Henry remarque, à très juste titre, que dans son livre sur la prise du pouvoir par Bonaparte, Marx affirme bel et bien qu'avant que des classes se constituent, il n'existe que des individus qui sont le plus souvent en concurrence les uns avec les autres.

97 Curieusement, Henry mentionne le livre d'Engels dans une note du premier tome de son *Marx*, p. 355, mais ne semble pas du tout s'y être intéressé, alors que ce livre a pour centre les individus vivants.

de cet auteur qui semble pourtant l'avoir constamment hanté. Pour penser la différence véritable entre Marx et Hegel, on sait qu'il n'y a qu'une voie possible pour M. Henry : «[...] seule une philosophie qui recueille au départ la positivité de la vie peut rendre compte à la fois de la possibilité et de la positivité de l'histoire, une philosophie qui sait que ce qui est à l'origine, ce n'est pas un projet mais la faim, le besoin, la vie telle qu'elle s'éprouve dans l'effectivité de son présent vivant, dans l'affectivité»⁹⁸, permet le renversement du «concept de l'être tel qu'il domine depuis la Grèce la pensée occidentale»⁹⁹. L'exigence philosophique est donc que l'individu soit «ce qui ne peut être séparé de soi»¹⁰⁰. Cette définition est à entendre dans un sens très fort, car elle doit non seulement expulser de la pensée de Marx toute dialectique, que celle-ci en reste à l'interaction réciproque ou aille jusqu'à la contradiction, qu'elle soit de simple opposition ou spéculative. Or est-il possible d'attribuer une telle pensée à Marx et peut-être, au-delà, de défendre la philosophie que M. Henry veut tenir? Nous voudrions essayer de réfléchir à partir de ce que ce dernier dit du travail et de la mesure du travail.

La question du travail indifférent

Marx. Une philosophie de la réalité aborde la question du travail en commençant par s'arrêter sur le troisième manuscrit des écrits parisiens de 1844, texte où Marx se réfère directement à Hegel. M. Henry commente ce passage en le situant fort bien dans la logique du commentaire de Marx, tel qu'il est écrit à tout le moins dans ce troisième manuscrit. Reprenons ce passage, même s'il est un peu long, en ce qui constitue le centre de ce commentaire : «Le travail des *Manuscrits de 44* s'identifie au travail de Hegel, on peut le reconnaître de façon précise. Parce que le travail est objectivation, il confère à l'objet la forme même de la conscience qui s'objective en lui. Parce que la forme de la conscience est ainsi objectivée et se donne précisément à elle comme objet, la conscience se retrouve elle-même dans cet objet, elle aperçoit et pense la forme de l'objet comme sa propre forme. La pensée est ainsi la vérité du travail, elle est la contemplation de soi-même dans l'autre et cela grâce au travail qui, dans l'objectivation, a justement posé l'autre comme le soi de la conscience.»¹⁰¹ Il n'est pas sûr que M. Henry ne résume pas trop vite ces manuscrits, jamais publiés, et dont le sens est foisonnant, ne mettant pas assez le trait sur la critique de Hegel qui y est déjà présente. Il reste que, comme Althusser, mais évidemment en donnant

98 *Marx T. I*, p. 207.

99 *Ibid.*, p. 13.

100 *Marx T. II*, p. 39.

101 *Marx T. I*, p. 111.

au tournant un sens absolument différent, et même opposé, il voit dans *L'Idéologie allemande* le passage à une autre problématique qui met au premier rang les «individus vivants» et, partant d'eux, modifie la conception du travail. Cette problématique ne déploie pas complètement dès 1845 les conséquences philosophiques qu'elle implique. Elles sont cependant d'ores et déjà présentes; plus tard, notamment sur cette question du travail, elles seront mieux formulées.

Ainsi, Marx dans le Livre III du *Capital*, en un passage que M. Henry reprend, écrit: «Le travail n'existe pas.»¹⁰² En effet, il n'existe maintenant pour lui que des activités individuelles, qualitativement différentes, n'ayant rien à voir les unes avec les autres, ne nécessitant ni les mêmes matières, ni le même temps, ni le même effort, ni la même réflexion, ni les mêmes mouvements du corps, pouvant être relativement aisés, voire plaisants, pour l'un, et rebutants pour l'autre, «s'il s'agit par exemple de décharger un camion de charbon et de porter les sacs jusqu'à l'entrepôt voisin, l'effort d'un ouvrier, son activité subjectivement vécue diffère fondamentalement, substantiellement et par suite modalement, "existentiellement", de celle d'un autre»¹⁰³. L'un sera dans l'actuel du présent vivant, l'autre n'attendra que la fin de la tâche, la vivant à partir du futur, dans la seule conscience de ce qui reste à faire, en temps et en labeur, pour en avoir terminé. Le travail ne peut se comprendre ainsi, pour M. Henry, qu'à la condition qu'il soit auto-épreuve immanente de la vie: «Le "travail" appartient à la téléologie immanente de la vie.»¹⁰⁴ Il y a donc une vitalité du travail qui atteint sa plénitude lorsqu'il permet à l'épreuve sans distance que l'individu fait de lui-même en toute action de pleinement adhérer à soi. Dans le travail, entendu comme besoin interne à l'auto-éprouver de la vie, il ne s'agit pas pour l'individu de se changer, d'entrer dans un devenir mondain, mais d'accroître son adhésion au pouvoir de s'éprouver de la vie, à son présent vivant. Dans cette perspective, loin que la radicale singularité de la vie s'efface dans le travail, c'est bien au contraire celui-ci qui trouve sa possibilité et sa force en elle.

Il existe cependant un temps où, d'un autre point de vue, «le» travail existe, celui où l'hétérogénéité qualitative des tâches et des individualités s'efface pour laisser place à la quasi-identité des unes et des autres et à leur comparabilité. Il est tout à fait caractéristique de la pensée de M. Henry d'avoir tendance à n'attribuer cette mesure du travail qu'à une forme bien

102 *Marx T. II*, p. 143. Dans *Le Capital, Livre III*, Paris, éditions Sociales, 1974, trad. sous la dir. de C. Cohen Solal et G. Badia, *T. VIII*, p. 194, Marx écrit: «Le travail qui n'est qu'une abstraction et, en soi, n'existe pas du tout [...] c'est simplement l'activité productive de l'homme en général [...] cette activité est une manifestation et une affirmation de la vie», mais le terme allemand pour «manifestation» est «*Lebenäusserung*» qui indique un mouvement d'extériorisation, et non pas de continuité de l'immanence vers sa propre transcendance.

103 *Marx T. II*, p. 144.

104 *Ibid.*, p. 79..

déterminée de l'agir vivant, celle à l'œuvre dans les sociétés capitalistes développées où l'acte de travailler devient purement indifférent à ce qui est produit, où l'individu peut faire ceci ou cela, sans que cela change beaucoup à sa motivation, à sa satisfaction, ou à son plaisir – mot que M. Henry évite car il ferait trop à ses yeux de Marx un aristotélicien pour lequel le plaisir accompagne un acte qui de lui-même ne vise pas le plaisir, aristotélicien qu'il est d'ailleurs bien difficile de dire que Marx n'ait pas été. Le travail vise alors le salaire, la production d'une marchandise et non pas l'élaboration construite d'un objet à la manière de l'artisan et de l'artiste. C'est ainsi, par exemple, que M. Henry cite le passage suivant : « Cette abstraction du travail en général n'est pas seulement le résultat mental d'une totalité concrète de travaux. L'indifférence à l'égard du travail particulier correspond à une forme de société dans laquelle les individus passent avec facilité d'un travail à un autre et dans laquelle le genre du travail leur paraît fortuit et par conséquent indifférent. »¹⁰⁵ Nous serions donc ici en pleine aliénation, au sens le plus négatif du terme. Mais M. Henry ne mentionne pas un passage de la même page où il est dit : « Les abstractions les plus générales ne surgissent qu'avec les développements concrets les plus riches où un caractère est commun à beaucoup, à tous. »¹⁰⁶ Bien entendu, la question est alors de savoir ce que signifie l'expression « développements concrets les plus riches (*reichsten konkreten Entwicklung*) » ?

Elle peut signifier, à la fois, le développement des richesses matérielles, l'augmentation des rapports sociaux entendus comme relations sociales, mais la seule précision que donne Marx, à peine plus loin, est l'opposition du « travail indifférent » des Russes de l'époque, assujettis à la tradition par une autorité extérieure, à celui des Américains qui d'eux-mêmes changent de travail. On pourrait dire, dans le langage de M. Henry, que la souffrance subjective du travailleur moderne, sa souffrance ressentie, est d'une grande dureté, plus grande, il se peut, que celle du serf médiéval, mais il reste que cette souffrance est immédiatement entamée chez Marx par une forme de sentiment de liberté, qui indique que la soumission à une force extérieure n'est pas complète. Autant dire que le travail indifférent garde chez Marx quelque chose d'hégélien, puisqu'il extériorise un individu qui avec lui, malgré tout, s'individualise. En un sens contraire, le présent du travail indifférent, tel qu'il est écrit par M. Henry, atomise trop radicalement le travailleur exploité, elle le replie sur lui, obligeant à penser subrepticement l'aliénation dans la forme du repli sur soi d'une maladie en laquelle il serait presque devenu impossible de ne pas penser qu'à soi tout en se sentant devenir de plus en plus vide.

105 *Marx T. I*, p. 439

106 K. Marx, *Introduction à la critique de l'économie politique*, dans *Textes sur la méthode de la science économique*, édition bilingue, Paris, éditions Sociales, 1974, trad. J-P. Lefebvre, p. 169.

Sans doute, ces formes d'aliénation existent-elles chez Marx, mais outre qu'elles n'impliquent pas à coup sûr, pour en rendre compte, le recours à la subjectivité transcendante vivante, elles ne sont pas les seules. Chez Marx, l'aliénation ne revêt certainement pas toujours les mêmes formes. Il ressort déjà de ces premières considérations l'idée que M. Henry a une véritable difficulté à saisir la positivité de ce qui, d'un autre point de vue, peut conduire à une véritable aliénation de l'agir vivant. Tout se passe, chez M. Henry, comme s'il ne pouvait y avoir de mesure et de généralité du travail qu'allant purement et simplement à l'encontre de l'épreuve radicalement individuelle que l'agir vivant fait de lui-même. C'est cette question qu'il importe maintenant de développer de façon plus précise, en montrant notamment qu'un certain refus par M. Henry de la généralité le conduit en fait à généraliser lui-même, c'est-à-dire à réduire différentes formes d'aliénation à une seule.

Le travail, sa mesure et son concept

Selon M. Henry, le procès d'aliénation chez Marx après 1845 suit le procès d'abstraction qui est le même que le procès d'objectivation, le même que le procès de représentation, le même que le procès économique lui-même, le même aussi que le procès social. Rappelons la phrase clé : « *L'Aliénation comme identique à l'abstraction, est l'acte proto-fondateur de l'économie et, précisément, sa genèse transcendante.* »¹⁰⁷ Il ne semble pas, en effet, que M. Henry fasse commencer le passage à l'économie, et donc à l'abstraction, à la production *pour* la valeur d'échange, donc au capitalisme, mais à la production *de* la valeur d'échange, comme le montre la façon dont il prétend révolutionner l'interprétation de la théorie de l'origine de la valeur. La question est donc de savoir s'il suffit pour déterminer l'origine de la valeur de faire appel à la logique de la représentation, laquelle est par ailleurs chez M. Henry comprise, par une mutation décisive, comme une opération seconde par rapport à une action plus primitive et d'un autre ordre, par rapport à la *praxis*¹⁰⁸. Il faut souligner ici le refus de M. Henry d'inscrire dans l'individualité radicale de l'auto-épreuve de la praxis une généralité qui y serait déjà présente et qui en appellerait d'elle-même à sa détermination catégoriale. On sait ainsi comment M. Henry décrit dans de nombreuses pages l'inversion du monde métaphysique de l'économie, et il est incontestable que Marx le décrive souvent de la sorte, même s'il n'est pas du tout sûr qu'il en opère la même « genèse transcendante » que celle que lui prête M. Henry. Il

107 *Marx T. II*, p. 154. Les italiques sont de l'auteur.

108 *Ibid.*, p. 321.

est évident que la question de l'origine de la valeur, telle qu'elle est pensée par M. Henry dans le cadre d'une genèse transcendantale de l'économie, ne peut manquer d'influer sa lecture de la position de Marx en 1845. Après 1845, selon M. Henry, la question de l'aliénation n'est plus développée par Marx à partir de Hegel. Ainsi, tous les passages du *Capital* qui reprennent des expressions déjà présentes dans les *Manuscrits de 1844* ne peuvent manquer en ce sens d'être compris par M. Henry comme n'étant pas l'expression de la pensée du véritable Marx. Toute définition encore idéaliste du travail – dissociant donc la représentation de l'action et l'objectivité de son effectuation, mais plus encore occultant l'immanence radicalement individuelle de son auto-épreuve – «reste en fait étrangère à la philosophie de la praxis et ne représente, dans l'œuvre de Marx qu'une séquelle du passé»¹⁰⁹.

Or M. Henry ne rend pas compte, ce faisant, de tous ces textes de Marx où le travail est interrogé indépendamment de toute forme sociale déterminée¹¹⁰. Marx refuse bien entendu l'hypostase du Concept hégélien et l'évolutionnisme qui va avec. Il refuse l'idée selon laquelle l'Histoire n'aurait pour fonction que de faire passer de la puissance à l'acte le travail existant dans sa détermination simple dans la société dite primitive, et qu'elle permettrait, par là, à l'essence de devenir Concept. Cette essence qui existait déjà, mais non développée, le temps historique ne servirait qu'à la développer pour qu'elle le devienne, mais dans le règne de l'esprit, et non plus en celui du végétal, en somme l'équivalent du chêne pour le gland. Le travail indifférent du monde bourgeois n'est pas, pour Marx, le Concept réalisant l'essence du travail. Mais il reste que si, d'un certain point de vue, le travail au sens où l'entend M. Henry n'existe pas, et s'il n'y a que des «travaux», d'un autre point de vue, il est nécessaire avec Marx de rendre compte du fait qu'il y a une généralité constitutive du travail vivant. Dans le texte servant de préface au livre III du *Capital*, Engels fait remarquer que même dans des interactions proches «de l'état primitif» de la production marchande, certains échanges où la «fabrication» est difficile à évaluer en temps de travail – comme l'échange de bétail par exemple – reçurent rapidement une approximation en temps, une première forme de mesure: «Pour toute la période de l'économie naturelle paysanne, il n'y a pas d'autre échange possible que celui où les quantités de marchandises échangées tendent à se mesurer de plus en plus d'après les quantités de travail qu'elles matérialisent»¹¹¹, affirme Engels, qui suit Marx, qui suit Hegel, dans le passage dialectique de la qualité à la quantité.

109 Ibid., p. 172, en note.

110 Cf. par exemple K. Marx, *Le Capital, Livre 1*, trad. sous la dir. de J.-P. Lefebvre, Paris, PUF (Quadrige), 1993, p. 199.

111 Fr. Engels, *Préface au Livre III du Capital*, Paris, éditions Sociales, 1969, *Capital. T. VI*. Trad. C. Cohen Solal et G. Badià, p. 33.

Or M. Henry cite ce texte d'Engels, en bonne place, à l'extrême fin de son premier tome Marx, en constituant même la conclusion¹¹². «Pour une fois», écrit-il, ce pauvre Engels a eu raison, il est «l'interprète fidèle de la pensée la plus profonde de Marx». Seulement, il se pourrait bien que ce soit, ici, M. Henry qui soit trop profond. De ce texte d'Engels, M. Henry retient seulement que chaque travailleur sait immédiatement en travaillant ce qu'il en est de sa peine, de sa souffrance, ce qui, nul doute pour Marx comme pour Engels, est vrai. Toutefois, pour M. Henry, le travailleur affaibli par sa peine trébucherait d'un coup dans la représentation, se mettrait à compter et très vite perdrait sa vie dans l'argent. Ce faisant, M. Henry critique Hegel plus qu'il ne le croit lui-même, car chez ce dernier on commence avec la détermination de la qualité, et la quantité, qui est d'abord le nombre, est une aliénation de la qualité. Ici apparaît ce qui est sans doute la divergence majeure entre les interprètes spinozistes de Marx, parmi lesquels on pourrait malicieusement ranger M. Henry – il n'y a pas vraiment pour eux de négatif – et les interprètes hégéliens gardant l'idée que la qualité est le *tourment* qui, naissant de la comparaison, souffrant du négatif, se dépasse par l'aliénation dans le nombre qui neutralise les différences. La quantité est bien, pour Hegel, l'*Aufhebung* de la qualité, elle l'aliène, mais elle la soutient en même temps.

Exposant Hegel de façon contestable, mais cette erreur corrigée raffermirait encore plus son interprétation, M. Henry, s'en prenant à ce qu'il nomme la tradition marxiste, peut alors écrire dans une note : «On voit combien la conception marxiste – ici encore recopiée de Hegel – comme passage de la quantité à la qualité, est absurde lorsqu'on prétend l'attribuer à Marx. Pour ce dernier ce n'est pas la qualité qui procède de la quantité par un jeu d'accumulations ou de mutations successives, mais tout au contraire la quantité qui procède de la qualité par abstraction, c'est-à-dire par appauvrissement et finalement comme l'un des modes typiques de l'aliénation.»¹¹³ Nous n'allons pas revenir ici sur le fait que, chez Hegel, la quantité qualitative est la mesure et qu'au commencement l'être se dit immédiatement dans la qualité, la catégorie de la qualité ne valant d'ailleurs pas tout à fait adéquatement pour les formations de l'esprit. Ce qui nous importe davantage est ce que M. Henry dit de la qualité et de son passage à la quantité. Au bout du compte, le passage à la quantité est vu par celui-ci comme une mesquinerie, comme une trahison pour quelques deniers, l'engagement du monde dans le ressentiment égalitaire, comme une chute sur laquelle nous reviendrons ; le nombre est un lâche soulagement, une fausse réciprocité.

112 *Marx T. I*, p. 479. Henry revient sur ce texte dans le tome 2, p. 235, dans une forme qui, par parenthèse, ne s'accorde pas tout à fait bien avec l'interprétation qu'il en donne dans le premier volume : « Car, comme nous l'a dit Engels, personne n'est assez bête pour échanger le produit de dix heures de travail contre celui d'une seule. »

113 *Marx T. II*, p. 76, en note.

Mais, pour pouvoir penser d'une telle façon le passage de la qualité à la quantité, M. Henry doit prêter à Marx une détermination de la qualité qui occulte en elle toute dimension catégoriale. Celle-ci n'est qu'une «qualité originelle qui ne désigne rien d'autre que celle des déterminations de la subjectivité»¹¹⁴. Cette subjectivité est par ailleurs décrite comme une sphère «monadique» qui ne peut donc qu'être absolument hétérogène au procès d'abstraction quantifiant. C'est ainsi que M. Henry peut dire de Marx qu'il «refuse la subsomption de la vie sous la détermination idéale»¹¹⁵. Qu'il refuse pour une part essentielle cette subsomption n'est pas faux, mais la question est de savoir exactement ce qu'il refuse et comment il le refuse.

Pour répondre à cette question, il faut revenir au texte déjà cité d'Engels. Fidèle à Marx, s'il marque bien l'idée que tout individu est savoir immédiat de sa peine, pure épreuve qualitative de soi, ce texte marque tout autant l'idée qu'il n'existe pas de formations sociales où les individus ne seraient pas passés de la qualité à la quantité. Il ne s'agit, en aucune manière, chez Marx du passage de catégories l'une dans l'autre. La détermination d'une quantité de travail est bien la détermination d'une souffrance, ou d'une plénitude d'être, mais s'y ajoute une certaine neutralisation de l'affect au sein de la détermination quantitative mais qui ne peut, du point de vue de Marx, être simplement comprise selon la modalité de la chute, d'une trahison pure et simple de la vie en son affectivité originelle. Une fois acquise l'idée que le passage de la qualité à la quantité suppose une histoire qui n'est pas que catégorielle, la question est de savoir pourquoi ce passage à la quantité devrait être une chute, une chute qui ressemble chez M. Henry à celle existante dans le temps aussi bien bergsonien, heideggérien que sartrien, quelles que soient les différences dans les philosophies de ces auteurs, en tout cas une chute dans la représentation contre la vérité de la vie, de l'être ou de la conscience.

Chez Marx, cette dialectique est, bien au contraire, également une montée. Il y a une positivité d'une certaine forme de passage de la qualité à la quantité que M. Henry ne semble pas pouvoir penser du fait qu'il enferme la qualité dans la pure positivité monadique de la subjectivité. Pour Marx, au contraire, s'il est vrai qu'il n'y a, d'un certain point de vue, que des individus qui travaillent, il est tout aussi vrai qu'il y a une généralité du travail qui n'est pas une dénaturation du travail vivant : quelle que soit la société, tout en étant à chaque fois qualitativement différent, le travail se quantifie, donc se mesure. La différence qualitative s'identifie, formant une essence qui vient à l'être par le fait même que la qualité quantifiée suppose la

114 *Ibid.*, p. 157.

115 *Ibid.*, p. 365 : «La pensée de Marx se rattache à ce courant souterrain qui, à travers Malebranche, Maine de Biran, Kierkegaard et même Husserl, refuse, de façon décisive, la subsomption de la vie sous la détermination idéale.»

délimitation de cette essence par rapport à d'autres essences. Cette essence est donc un devenir. Mais là vient précisément la différence entre Marx et Hegel : l'histoire du travail n'est pas l'histoire du concept de travail. Elle ne serait alors que le passage de la puissance à l'acte, de l'en soi au pour soi, de l'être-là à la conscience de soi. L'histoire du travail est l'histoire des déterminations empiriques du travail : la logique de la chose n'est pas la chose de la logique.

La question qu'il faut alors poser à Marx, et derrière lui à M. Henry, est de savoir s'il est possible de construire une histoire du travail qui ne soit pas à la fois hégélienne et marxiste ? En effet, s'il est juste de dire que le travail moderne ne réalise que bien peu le concept de travail, ce que d'ailleurs Hegel n'ignore pas tout à fait, il faut bien, pour que l'histoire marxiste soit possible, qu'il y ait développement du concept de travail dans l'histoire, qu'il y ait une généralité du travail interne à son effectuation, ne fût-ce qu'une comparabilité possible des formes de travail. Le travailleur sait qu'il « travaille », qu'il partage une même réalité du travail avec d'autres, même si les activités ont des modalités radicalement différentes l'une de l'autre. Mais c'est dire alors que la dynamique du travail ne peut plus être simplement décrite à partir de l'épreuve que l'individu agissant y fait de sa seule puissance de vie à lui. Si c'est bien l'individu agissant qui donne vie à son travail, en retour, l'épreuve qualitative de ce travail s'est toujours déjà quantifiée, comparée, objectivée. La partageabilité du travail implique d'une façon ou d'une autre une dialectique du qualitatif et du quantitatif.

En ce sens, l'individu ne peut manquer d'être façonné par la logique même de ce qu'il ne cesse en même temps de nourrir de sa vie. C'est pour cette raison qu'il apparaît difficile de décrire chez Marx « l'histoire de la formation des organes productifs de l'homme social »¹¹⁶ à partir de la seule épreuve immanente que l'agir vivant y fait de lui-même. À la fin de son livre, M. Henry cite un passage de *L'Idéologie allemande* disant qu'un mode de production « est plutôt déjà un mode déterminé de l'activité de ces individus, une manière déterminée de manifester leur vie, un mode de vie déterminé de ces individus. Cette manifestation de leur vie, c'est là ce que sont ces individus. Ce qu'ils sont coïncide avec leur production »¹¹⁷. Il importe de noter que M. Henry ajoute à la fin de la citation le texte en allemand – ce qui est très rare dans le *Marx* – où le verbe qui est traduit par « manifester » est « *äussern* », terme hégélien que l'on peut traduire par « extérioriser ». Lorsqu'il est dit que les individus sont leur production, il n'est

116 K. Marx, *Le Capital*, Livre I, *op. cit.*, p. 417-418, en note.

117 *Marx T. II*, p. 459, le texte allemand dit : « *Ihr Leben zu äussern* » et « *Wie die Individuen ihr Leben äussern, so sind sie* » [*Deutsche Ideologie*, Berlin, Dietz verlag, 1983, T. III, p 21.]. En bon hégélianisme, le texte serait à lire comme disant que l'extérieur devient intérieur. Il n'est pas dit que l'usage de ce terme hégélien n'indique pas ce mouvement dans Marx.

pas sûr qu'il faille l'entendre au sens de l'essence de la manifestation chez M. Henry, mais bien plutôt au sens d'un devenir extérieur à soi, autrement dit comme une forme d'objectivation.

La thèse qu'il faut défendre ici est que cette extériorisation, si elle peut bien entendu participer à une véritable exploitation du travail vivant, est tout autant chez Marx constitutive de l'épreuve que le travail vivant fait de lui-même comme travail originairement social, cette socialité ne pouvant, dans sa dimension anonyme, être réduite à l'inter-personnalité. Il y a donc un type de passage du qualitatif au quantitatif qui est nécessaire à l'épreuve que l'agir vivant de l'individu fait de son appartenance à une vie sociale irréductible au plan de la seule reconnaissance interpersonnelle. Nos besoins et nos plaisirs ont leur source dans la société; nous les mesurons, par conséquent, dans un cadre social, relativement à des autres. Comme ils sont de nature sociale, ils ne peuvent manquer d'être vécus, dans leur auto-épreuve même, comme étant relatifs, comme impliquant des comparaisons et des rapports de force¹¹⁸. L'épreuve radicalement singulière que l'individu fait de son agir et de la satisfaction de ses besoins ne peut manquer d'impliquer une forme de comparaison sociale qui ne doit pas être à nouveau comprise comme une chute, mais au contraire comme le medium d'une partageabilité de l'agir de la vie, de sa peine comme de sa jouissance. A vouloir rabattre ce qui permet de donner consistance à la socialité intrinsèque du travail, à ce qui permet à cette socialité de prendre possession de soi, en voulant à tout prix dissocier le qualitatif du quantitatif, la lecture de M. Henry est conduite à ce qui est sans doute sa plus grande difficulté, à une impossibilité de faire véritablement droit au politique.

De la politique à la dialectique du temps

La production *pour* la valeur d'échange – qui est le capitalisme même – est, suivant M. Henry, l'aliénation pure et simple de l'agir vivant. Il s'agit d'une production qui, dans sa réalité même, dénie et exploite tout à la fois l'immanence radicale de la vie. Nous avons affaire ici à une production entièrement consacrée à l'élaboration de produits totalement indifférents à l'épreuve affective originaire que l'agir vivant fait de lui-même. Qu'il y ait bien une telle vue chez Marx est certain, mais rappelons cependant qu'il dit aussi son admiration pour ce type de production. Sans s'arrêter à cette dernière considération, remarquons aussi qu'une telle lecture conduit M. Henry à défendre, sans que cela soit tout à fait explicite, la valeur d'usage contre la

118 Cf. K. Marx, *Travail salarié et capital*, Paris, Éditions Sociales, 1969, p. 32.

valeur d'échange. Il parle ainsi de «l'hétérogénéité ontologique»¹¹⁹ des deux valeurs, ou encore de «cette indifférence principielle de la valeur d'usage à la valeur d'échange [qui] la désigne précisément comme non économique en son essence»¹²⁰. Or il n'y a pas chez Marx de défense de la valeur d'usage contre la valeur d'échange. La défendre conduit en effet tout droit à une pensée politique réactive, qui affleure parfois dans le Marx.

Celui-ci ne pose pas, en tout cas, l'«hétérogénéité ontologique» de la valeur d'usage et de la valeur d'échange ! En ontologisant ces déterminations et surtout en les hétérogénéisant, M. Henry ne peut manquer d'occulter la dimension sociale et politique du travail en tant que tel, mais également la dimension politique de l'œuvre de Marx. Curieusement, le *Marx* de M. Henry est presque sans politique ! Mystère du livre, d'autant que, dans la conclusion, sont analysés, mais objectivement, sans prise de position avérée, le socialisme et le communisme. Selon la lecture que nous proposons ici, cette impossibilité est liée chez M. Henry au fait qu'il ne peut faire droit à une certaine forme de positivité de la quantité. Entrer dans l'ambiguïté du politique ne peut se donc faire que si l'on cesse d'hétérogénéiser le qualitatif et le quantitatif, que si l'on fait droit à différentes formes possibles de passage du qualitatif au quantitatif, en tout cas à un passage qui ne soit pas d'emblée compris comme chute et trahison, mais soit au contraire compris comme une tendance positive de l'agir vivant saisi dans sa dimension originellement sociale.

Or c'est précisément ce que M. Henry ne semble pas pouvoir accepter. La question plus fondamentale qui se pose alors est de savoir si ce n'est pas sa détermination de la vie comme adhésion pleinement positive à soi qui le conduit ainsi à dissocier si radicalement le qualitatif et le quantitatif, comme si le passage au quantitatif n'était pas nécessaire à l'adhésion de la vie subjective à elle-même, à l'épreuve que la vie fait, en chaque individualité, de sa socialité originelle. Pour penser l'extériorisation comme ce qui est nécessaire à l'adhésion de la vie à elle-même, comme ce qui peut lui permettre de s'accroître et non comme ce qui nécessairement la trahit, il est nécessaire selon nous d'introduire au cœur même du rapport à soi de la vie subjective la hantise de l'autre tout autant que la hantise de la mort. Peut-être faut-il clairement reprendre ici ce qu'a dit Derrida dans *Spectres de Marx*, à savoir qu'il est très dangereux de dire la vie sans dire en même temps la mort¹²¹.

119 *Marx T. II*, p. 182.

120 *Ibid.*, p. 222.

121 J. Derrida, *Spectres de Marx*, Paris, Galilée, 1993, p. 177-180. Une longue note est consacrée au *Marx* de Michel Henry. Notons aussi que le livre de Derrida se termine, ou presque, par cette phrase : « Sans cesse il faut rappeler que ce mal absolu (la vie absolue, la vie pleinement présente, n'est-ce pas, celle qui ne connaît pas la mort et ne veut plus en entendre parler) peut avoir lieu. » [*Ibid.*, p. 278].

Cette question, nous la retrouvons de façon tout à fait décisive dans la lecture que M. Henry fait de la question du temps chez Marx. Il y a selon nous un rapport très profond entre le traitement par M. Henry du temps et son traitement du politique.

La lecture que M. Henry fait de Marx ne peut tenir qu'à séparer dans l'œuvre interrogée deux conceptions du temps. Il faut faire en sorte que Marx devienne l'un des précurseurs méconnus de Bergson, Heidegger, Sartre, Deleuze. Il ne faut évidemment pas méconnaître que ces philosophes n'ont pas la même conception du temps. Ils ont cependant en commun de séparer un temps premier, qui est le temps vrai, d'un temps second, temps de la représentation, de la quantification, de la spatialisation. Chez M. Henry, le temps premier est le temps ressenti de la subjectivité monadique, le temps représenté est celui de l'abstraction, de l'aliénation, du vécu ramené au calcul technique. Il peut paraître assez facile de trouver une telle conception chez Marx en lisant certains passages des *Grundrisse*. L'occasion n'est pas manquée par M. Henry qui reprend, les citant presque entièrement, deux passages qui semblent bien aller dans son sens. Ces deux textes¹²² opposent le travail vivant au travail mort, le travail vivant étant, pour M. Henry, purement et simplement identifié à la subjectivité vivante. C'est bien ce que Marx laisse pour une part entendre : «Le travail est le feu vivant, qui donne forme ; le caractère périssable des choses, leur temporalité, en tant qu'elle est leur mise en forme par le temps vivant».¹²³

Reprenant ces textes, M. Henry se sent obligé à une certaine prudence. A deux reprises, dans le même passage, il concède que Marx a sans doute été contraint de «s'exprimer à l'aide d'une terminologie traditionnelle» et dans «un vocabulaire dont il est vrai [il] n'est jamais parvenu à se débarrasser totalement». Néanmoins la révolution s'est opérée : «Une mutation radicale s'est accomplie, une philosophie nouvelle est née»¹²⁴. M. Henry ajoute que ce texte des *Grundrisse* «s'oppose terme à terme à celui des manuscrits que Hegel écrivit à Iéna en 1803-1804 comme aux *Manuscrits de 44 de Marx*»¹²⁵. Le problème est que, outre que l'on peut avoir les plus grands doutes sur le fait que Marx ait eu quelque jour accès aux manuscrits de Hegel, non édités à son époque, outre le fait encore que l'on voit mal de quel passage exact de Iéna il est question, il est visible que ce passage de Marx est une reprise très fidèle, du § 259 de l'*Encyclopédie* de Hegel. Sans que nous puissions le montrer ici en détail, une lecture de ces textes de Marx sur base de ce § 259 permettrait de montrer qu'il y a une dialectique du temps chez Marx, qui

122 Cf. K. Marx, *Manuscrits de 1857-1858*, dits « *Grundrisse* », trad. sous la dir. de J-P. Lefebvre, Paris, Éditions Sociales, 1980, T. I, p. 213 et 300, cité dans *Marx T. II*, p. 212 et 274.

123 *Ibid.*

124 *Ibid.*, p. 273 et 275.

125 *Ibid.*, p. 275.

s'assume comme telle, autrement dit qu'il est impossible de penser le rapport du travail vivant et du travail mort autrement que de façon dialectique. Il n'y a ainsi pas de texte plus dialectique que celui écrit par Marx dans les *Grundrisse*, lequel est par ailleurs au cœur de l'interprétation faite par M. Henry¹²⁶.

Conclusion

Il apparaît ainsi au terme de notre recherche que la phénoménologie radicale de M. Henry permet bien entendu de faire droit à l'individualité radicale de l'agir vivant chez Marx, mais ne parvient pas pour autant à rendre compte du rapport de cette individualité radicale à la dialectique constitutive du travail, entendu dans sa dimension originairement sociale. En isolant le qualitatif du quantitatif, la valeur d'usage de la valeur d'échange, M. Henry ne parvient pas à rendre compte de l'extériorisation et de la mesure de l'agir, autrement que selon la modalité de la chute, ou de la trahison. Le rapport chez M. Henry entre l'immanence radicale de l'agir et la représentation de l'agir est alors pensé d'une façon telle qu'il lui est impossible de saisir une positivité dans une certaine forme de mesure de l'agir, dans une certaine dialectique de qualité et de la quantité, tout autant que dans une certaine dialectique de la valeur d'usage et de la valeur d'échange. Cette impossibilité le conduit en somme à ne pas pouvoir développer une authentique phénoménologie du politique où c'est bien la tension entre l'individualité radicale de l'agir et sa mesure qui ne peut manquer de devoir être investie.

Corollairement, la thèse que nous avons développée est qu'en rabattant la question de la mesure de l'agir sur la seule question du rapport entre immanence et représentation, M. Henry occulte complètement la dimension originairement sociale du travail, non pas seulement en tant que coordination ou coopération, mais plus fondamentalement en tant que toujours déjà inscrit dans des rapports anonymes entre individus et entre groupes, cet anonymat ne déniait en rien l'individualité radicale de chaque épreuve de la vie. La socialité de l'agir dont il est ici question doit être entendue dans ce qu'elle a de plus empirique, et non pas seulement comme une détermination transcendantale de l'agir. Si M. Henry ne parvient pas à faire droit à la dialectique de la qualité et de la quantité, à la dialectique de la valeur d'usage et de la valeur d'échange, c'est, sans doute et selon nous, parce qu'il occulte la dimension originairement sociale de l'épreuve que tout agir,

126 Nous nous permettons de renvoyer sur ce point à notre *Marx avec Hegel*, Toulouse, Presses universitaires du Mirail, 2010.

aussi originairement individué soit-il, fait de soi. Cette occultation est liée, toujours selon nous, à la difficulté que M. Henry a de penser à la fois l'immanence radicale de l'auto-épreuve de la vie subjective et la contamination originaire de cette épreuve par le dehors d'une socialité tout aussi irréductible que l'est l'individualité de chaque individu.

Dans cette dernière perspective, la mesure de l'agir, la comparaison, l'extériorisation, etc., ne doivent pas être seulement comprises négativement comme pure et simple objectivation du feu vivant de l'agir, mais comme des dispositifs soutenant l'épreuve de la dimension originairement sociale du travail vivant, cette socialité ne pouvant être réduite à l'inter-personnalité. Elle implique au contraire un anonymat irréductible. Enfin, la question est de savoir si une phénoménologie qui décrit l'auto-épreuve de la vie subjective, comme celle d'une pure et simple positivité, peut faire de la socialité de l'agir dans ce qu'elle a de plus anonyme et opaque autre chose qu'une perte ou une chute. S'il y a une mesure du travail qui sert à l'aliénation de la vie, n'y en a-t-il pas une autre qui est nécessaire à l'épreuve que celle-ci fait de sa dimension irréductiblement sociale? C'est en ce sens que la thèse selon laquelle il y a une généralité du travail ne devrait pas être opposée à celle selon laquelle «le» travail n'existe pas, qu'il n'y a au contraire que des individus qui travaillent. Ce qui permet de tenir ces deux thèses ensemble, c'est la socialité originaire de la vie, la présence de l'autre au plus intime de l'auto-épreuve de soi.

Hervé Touboul

Hervé Touboul, docteur de l'Université Paris I-Panthéon Sorbonne, où il a soutenu une thèse de doctorat sur *Le Problème de l'individu dans l'idéologie allemande de Marx et Engels*, dirigée par André Tosel, est actuellement maître de conférences en philosophie, à l'Université de Franche-Comté. Spécialiste de philosophie marxiste, ses recherches portent aussi sur l'idéalisme allemand, la philosophie des neurosciences et la philosophie de l'éducation. Il a publié *Marx/Engels et la question de l'individu*, Paris, PUF, 2004; *Marx avec Hegel*, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, 2010; *Chemins de Marx*, Dijon, Presses du réel, 2010.