

# LA PRODUCTION DES HOMMES

## DU MÊME AUTEUR

*Fichte et Hegel. La reconnaissance*, Paris, P.U.F., 1999.

*Du commencement en philosophie. Étude sur Hegel et Schelling*, Paris, Vrin, 1999.

*Fondement du droit naturel. Fichte*, Paris, Ellipses, 2000.

*L'être et l'acte. Enquête sur les fondements de l'ontologie moderne de l'agir*, Paris, Vrin, 2002.

*Sans objet. Capitalisme, subjectivité, aliénation*, Paris, Vrin, 2009 (2<sup>e</sup> éd., 2012).

*Manifeste pour une philosophie sociale*, Paris, La Découverte, 2009.

*Marx. Relire Le Capital*, Paris, P.U.F., 2009.

*La privation de monde. Temps, espace et capital*, Paris, Vrin, 2011.

*La critique sociale au cinéma*, Paris, Vrin, 2012.

### Traductions

Axel HONNETH, *Les pathologies de la liberté. Une réactualisation des Principes de la philosophie du droit de Hegel*, Paris, La Découverte, 2008.

MARX, *Manuscrits économique-philosophiques de 1844*, Paris, Vrin, 2007.

HEGEL, *L'esprit du christianisme et son destin*, traduction, présentation et notes, Paris, Presses Pocket-Agora, 1992.

SCHELLING, *Introduction à l'Esquisse d'un système de philosophie de la nature*, traduction, présentation et notes (en collaboration avec Emmanuel Renault), Paris, LGF, Le Livre de Poche, 2001.

.M74  
F544  
2014

*PROBLÈMES ET CONTROVERSES*

Directeur : Jean-François COURTINE

---

**LA PRODUCTION DES HOMMES**  
**MARX AVEC SPINOZA**

*par*

**Franck FISCHBACH**

En application du Code de la Propriété Intellectuelle et notamment de ses articles L. 122-4, L. 122-5 et L. 335-2, toute représentation ou reproduction intégrale ou partielle faite sans le consentement de l'auteur ou de ses ayants droit ou ayants cause est illicite. Une telle représentation ou reproduction constituerait un délit de contrefaçon, puni de deux ans d'emprisonnement et de 150 000 euros d'amende.

Ne sont autorisées que les copies ou reproductions strictement réservées à l'usage privé du copiste et non destinées à une utilisation collective, ainsi que les analyses et courtes citations, sous réserve que soient indiqués clairement le nom de l'auteur et la source.

© *Librairie Philosophique J. VRIN*, 2014

ISSN 0249-7875

ISBN 978-2-7116-2539-0

[www.vrin.fr](http://www.vrin.fr)

*Amon fils, Florian*



## AVANT-PROPOS À LA SECONDE ÉDITION

Avec le recul dont je dispose aujourd'hui, au moment de rééditer ce livre initialement paru en 2005, je peux dire que *La production des hommes* inaugurerait pour moi un chemin de pensée à travers la critique sociale qui n'a trouvé une forme d'aboutissement que deux ouvrages plus loin, avec *La privation de monde* (Vrin, 2011). Ce parcours critique aura été, en tant que tel, d'abord un parcours négatif : il a consisté à établir un lien entre la subjectivité des modernes, c'est-à-dire le concept de sujet tel qu'élaboré par la philosophie moderne, et l'état négatif et critique, c'est-à-dire l'état général de crise (sociale et politique certainement, morale sans doute aussi) dont nous faisons aujourd'hui l'expérience et que j'ai proposé de concevoir sous l'expression de « perte de monde » ou de « privation de monde ». Le sujet séparé du monde, pensé à l'écart ou à côté du monde, et par là séparé des conditions objectives qui, dans le monde, pourraient être celles de son accomplissement et de sa réalisation, ce sujet m'a paru avoir été d'abord conçu par la philosophie, en quelque sorte *a priori*, avant d'être socialement institué par un certain nombre de dispositifs caractéristiques des sociétés de type capitaliste. Ceci en tant que les formations sociales de ce type font de l'existence massive de sujets privés de monde, privés de l'accès aux conditions objectives d'une affirmation réelle d'eux-mêmes, la condition même de leur fonctionnement et de leur reproduction. J'ai tenté de confirmer cette hypothèse et d'examiner au moins certains aspects de ces dispositifs dans un livre intermédiaire, *Sans objet* (Vrin, 2009, réédition en 2012).

Ce projet d'ensemble explique que les principales figures et œuvres philosophiques auxquelles je me suis référé dans les trois ouvrages mentionnés aient été essentiellement celles de Spinoza, de Marx et de Heidegger : c'est-à-dire trois penseurs qui ont précisément récusé l'idée même qu'on puisse accéder au sens vrai de l'existant humain en

commençant par faire de lui un sujet séparé du reste du monde, en le pensant « comme un empire dans un empire », comme un sujet qui n'est sujet qu'à être précisément sans objet et séparé de l'objectivité sous toutes ses formes (naturelles, historiques, sociales). Aussi ces trois penseurs sont-ils les critiques par excellence d'un sujet sans monde, d'un sujet qui ne pourrait être pensé et se penser lui-même comme sujet qu'en l'étant à l'écart du monde comme d'une réalité dont il est séparé – bref, comme une exception au monde. Ces trois penseurs m'ont paru être des représentants majeurs d'une tradition critique envers « les philosophies qui isolent l'individu, le "sujet" »<sup>1</sup> : bien sûr, cette tradition critique possède d'autres éminents représentants, parmi lesquels notamment Dewey que je viens précisément de citer. On trouve exprimée chez ces penseurs la thèse selon laquelle il n'est pas possible d'accéder à l'idée juste de ce qu'est un existant humain si on ne part pas de son appartenance au tout du monde objectif, de son inscription au sein de la totalité objective et, plus particulièrement encore, de son inscription au sein de cette région spécifique du monde objectif qu'est la société, c'est-à-dire l'ensemble des connexions en vertu desquelles les hommes n'existent pas plus séparément les uns des autres qu'ils n'existent séparément du monde. Être dans le monde, c'est toujours en même temps y être les uns avec les autres, dans des rapports d'interaction des uns avec les autres : Spinoza dira des modes humains qu'ils s'affectent originairement et nécessairement les uns les autres, Marx parlera du *Verkehr* (*commercium*) ou de « l'ensemble des rapports sociaux », Heidegger du *Mit-Sein* (être-avec) et Dewey de l'interaction.

Une autre caractéristique de cette tradition de pensée est qu'elle approche les hommes, non seulement comme appartenant au monde, comme inscrits et insérés en lui, comme « *partes naturae* » selon le terme de Spinoza repris par Marx, mais en outre comme s'y insérant par le biais du déploiement d'une certaine activité. Les hommes sont alors abordés non comme des sujets hors le monde, mais comme des êtres s'inscrivant dans le monde par l'activité même qu'ils y déploient. Cette activité s'appelle « production » chez Spinoza, et « travail » chez Marx (comme chez Heidegger d'ailleurs). Notons que cette activité est inséparable de la dimension des rapports, du commerce et de l'interaction déjà mentionnée : il n'y a d'affection réciproque et de connexion que pour autant qu'il y a déploiement d'une activité et donc production d'effets des uns sur les autres. Toute la question est ensuite de déterminer la nature propre de cette

1. J. Dewey, *L'art comme expérience*, trad. coordonnée par J.-P. Commetti, Paris, Folio-Gallimard, 2010, p. 458.

activité: faut-il l'appeler production ou travail? Je reviens sur ce point essentiel dans la suite.

A partir de là on peut aussi commencer à envisager que les existants humains soient ces êtres qui ne peuvent trouver que dans leur inscription même au sein du monde les conditions qui les rendent capables de déployer une activité s'efforçant de faire du monde plus et davantage qu'un monde simplement trouvé là, d'en faire un monde humain qui puisse être habitable, c'est-à-dire ce qu'on peut appeler un monde véritablement social. C'est cette perspective – consistant à partir des relations des individus au monde et entre eux, plutôt que d'un sujet isolé – qui m'a conduit à revendiquer l'appartenance de mon travail au domaine et à la tradition de la philosophie sociale. Je suis passé progressivement, après *La production des hommes*, à une étape moins critique et davantage constructive: les existants humains étant selon moi davantage caractérisés par les formes d'activité qu'ils déploient que par un quelconque être substantiel, la question se pose de savoir quelle est justement l'activité qu'ils déploient spécifiquement lorsqu'il est question pour eux, non seulement de s'inscrire activement dans le monde, mais aussi de l'aménager en un monde humain. Je pose que cette activité est le *travail* et qu'il n'y a pas à proprement parler de philosophie sociale qui ne mette en son centre la question et le domaine du travail. Sur le travail se concentrent en effet les effets négatifs et aliénants des dispositifs proprement capitalistes – à commencer par le dispositif salarial consistant précisément à séparer les sujets travailleurs des conditions objectives du travail – mais cela n'empêche pas (au contraire: cela explique) que le travail soit en même temps le porteur d'attentes de réalisation et d'accomplissement: activité d'insertion dans le monde, il rend capables de s'opposer aux mécanismes de séparation d'avec le monde ceux-là mêmes qui sont victimes de cette séparation, mais il exige aussi et rend possible des actes de coordination et de coopération qui rendent capable de former la trame d'un tissu social et de s'opposer aux procédés séparateurs, individualisants et concurrentiels constamment mis en œuvre par le capital.

Si l'on reprend à Bonald la distinction entre « l'homme intérieur » et « l'homme extérieur » qu'il a faite dans le cadre de sa polémique avec Maine de Biran, alors il est clair que le point de vue d'une philosophie sociale telle que celle qui est pratiquée dans le présent ouvrage est celui de l'homme extérieur, en cela toujours plus proche du point de vue d'une sociologie que de celui d'une psychologie. Cela implique deux choses: d'une part une critique du point de vue de « l'homme intérieur » (critique dans laquelle se retrouvent une fois encore les trois penseurs auxquels nous

nous référons ici de façon privilégiée : Spinoza, Marx et Heidegger) qui se fait au nom de l'idée que la réduction de l'homme à son intériorité est aussi sa réduction à l'impuissance, et d'autre part une valorisation de l'activité par laquelle les hommes se manifestent et s'attestent précisément comme des êtres d'extériorité, comme des êtres du dehors et donc comme des êtres dans le monde – à savoir le travail. Sur ce dernier point, peut-être m'objectera-t-on que, des trois penseurs auxquels je me suis référé, seul Marx est véritablement un penseur du travail : on me dira qu'il y a bien chez Spinoza une pensée de la production mais pas une pensée du travail, tandis qu'il y a bien chez Heidegger une critique de la production (et de toute « métaphysique de la production ») mais qui est telle qu'elle emporte avec elle une critique de toute philosophie du travail.

Voilà qui conduit directement à l'usage que j'ai fait, justement dans le présent ouvrage, des concepts de production et de travail. Je pense aujourd'hui que la limite de mon propos dans *La production des hommes* est d'avoir admis sans l'examiner suffisamment que le travail pouvait en quelque sorte être compris non seulement comme une figure de la production, mais surtout comme une figure dévalorisée de la production : donc d'avoir considéré sans davantage d'examen que la modernité capitaliste a été le théâtre d'un « devenir travail » de la production, et qu'un tel devenir travail de la production est une limitation, un affaiblissement de ce qu'est et de ce que peut la production. D'où la tentative que je fais à la fin du livre de sauver la production contre ou malgré Heidegger. Je pense maintenant qu'il faut plutôt faire l'inverse : sauver le travail contre la production, ne pas laisser le travail être dissout dans et par la production. Ce qui signifie considérer que le travail est la modalité proprement et *positivement* humaine de la production : on peut donc parfaitement continuer, à la manière de Spinoza, à insérer la production humaine au sein de la production naturelle, mais il faut ajouter que la production humaine prend la forme tout à fait spécifique du travail.

Ce dont la modernité capitaliste est le théâtre, ce n'est donc pas d'une réduction de la production au travail, c'est inversement d'une *réduction du travail à la seule production*, d'une réduction du travail humain à une activité seulement productive ou, pour le dire dans les termes de la tradition, à une activité seulement poïétique : tout l'effort de Marx a été de montrer (encore implicitement dans les *Manuscrits de 1844*, mais explicitement à partir de *L'idéologie allemande* et des *Thèses sur Feuerbach*) que le travail humain n'est pas réductible à la seule *poiësis*, qu'il est et qu'il réalise l'unité même de la *poiësis* et de la *praxis*. S'agissant des hommes, leur activité de produire des choses utiles est toujours en même temps une

activité de formation et de transformation d'eux-mêmes : et s'il en est ainsi, c'est parce que l'activité humaine de production qu'est le travail est toujours déjà une activité *sociale*, c'est-à-dire une activité socialement divisée qui place les hommes dans des rapports à la fois de dépendance mutuelle et d'interaction réciproque. De sorte que si, pour le dire à la façon de Spinoza, les hommes s'affectent toujours déjà mutuellement, c'est pour autant que la division sociale du travail les rend mutuellement dépendants les uns des autres. Or c'est cette dépendance mutuelle où les hommes se trouvent du fait du travail et de sa division qui ouvre en même temps l'horizon d'une possible transformation des rapports dans lesquels la division du travail les inscrit d'emblée : cet horizon est celui de la transformation de la dépendance subie en une organisation voulue, consciente et rationnelle de la division du travail, et donc aussi l'horizon de la formation (*praxis*) des hommes, dans et par leur travail même, en de véritables associés. Le capitalisme s'emploie à boucher cet horizon de transformation qui porte au-delà de lui-même et l'un des moyens qu'il utilise pour cela est justement la réduction du travail à une simple activité poïétique, la limitation et la restriction du travail à une activité seulement productive de laquelle est éliminé tout élément praxique de formation et de transformation de soi.

J'adresse mes très sincères remerciements à Denis Arnaud pour avoir souhaité et rendu possible cette seconde édition d'un livre paru initialement en 2005 chez un autre éditeur qui, malgré le rapide épuisement de l'ouvrage, n'a pas jugé bon de le rééditer. J'ai mis cette nouvelle édition à profit pour expurger le texte de quelques fautes et coquilles, et pour le compléter de quelques références à des ouvrages parus entre temps. Toutes les citations des *Manuscripts de 1844* de Marx sont maintenant données dans la traduction que j'ai publiée de ce texte chez Vrin en 2007. Enfin, j'ajoute en annexe le compte-rendu que j'ai fait du livre de Frédéric Lordon paru entre temps : *Capitalisme, désir et servitude. Marx et Spinoza* (Paris, La Fabrique éditions, 2010).



## ABRÉVIATIONS UTILISÉES

- CCEP : Marx, *Contribution à la critique de l'économie politique*, trad. fr. M. Husson et G. Badia, Paris, Editions sociales, 1957.
- CPDH-I : Marx, « Critique de la philosophie du droit de Hegel. Introduction », dans Marx, Engels, *Sur la religion*, textes choisis et traduits par G. Badia, P. Bange et E. Bottigelli, Paris, Editions sociales, 1960.
- Eth. : Spinoza, *Ethique*, trad. fr. B. Pautrat, Paris, Le Seuil, 1999 (seconde édition en collection « Points-Seuil Essais »).
- Grund. 1-2 : Marx, *Manuscrits de 1857-1858 (« Grundrisse »)*, trad. fr. sous la responsabilité de J.-P. Lefebvre, Paris, Editions sociales, 1980, 2 tomes.
- IA : Marx, Engels, *L'idéologie allemande*, trad. fr. H. Auger, G. Badia, J. Baudrillard, R. Cartelle, Paris, Editions sociales, 1968.
- LC1 : Marx, *Le Capital*, Livre 1, trad. fr. sous la responsabilité de J.-P. Lefebvre, Paris, PUF, collection « Quadrige », 1993.
- LC2 : Marx, *Le Capital*, Livre 2, trad. fr. E. Cogniot, Cohen-Solal et G. Badia, Paris, Editions sociales, 1977.
- M44 : Marx, *Manuscrits économique-philosophiques de 1844*, trad. fr. F. Fischbach, Paris, Vrin, 2007.
- M61-63 : Marx, *Manuscrits de 1861-1863 (Cahiers I à V)*, trad. fr. sous la responsabilité de J.-P. Lefebvre, Paris, Editions sociales, 1979.
- MEW : Marx, Engels, *Werke*, (Ost-)Berlin, Dietz Verlag, 1956 ff.
- MPC : Marx, Engels, *Manifeste du parti communiste*, trad. fr. E. Bottigelli, Paris, Aubier-Montaigne, 1971.
- O, 1-4 : Spinoza, *Œuvres*, tomes 1 à 4, trad. fr. C. Appuhn, Paris, Garnier, 1964 ff. (réédition en collection « GF-Flammarion »).
- SF : Marx, Engels, *La Sainte Famille*, trad. fr. E. Cogniot, Paris, Editions sociales, 1969.
- ThF. : Marx, « Thèses sur Feuerbach », dans *L'idéologie allemande*, éd. cit.



## INTRODUCTION

Et si pour finir nous lancions l'idée que non seulement Spinoza mais Marx, lui-même, Marx l'ontologiste libéré, était un marrane ? Une sorte d'immigrant clandestin, un hispano-portugais déguisé en juif allemand qui aurait fait semblant de se convertir en protestant et même d'être un peu antisémite ? Ça, ce serait un coup.  
Derrida, *Marx & Sons*

Le rapprochement de Marx avec Spinoza a souvent été motivé – notamment chez Althusser et dans la tradition althussérienne – par le projet de « donner au marxisme la “métaphysique” qu’il mérite », selon une expression de Pierre Macherey. L’intention était louable, assurément, mais les temps ont changé et notre projet ne peut plus être exactement celui-là. Nous partons de l'idée que la *philosophie* propre à Marx ou la philosophie *proprement marxienne* est encore très largement méconnue, que Marx *en tant que philosophe* est toujours en grande partie un inconnu. Il y a longtemps eu à cela des raisons extérieures à la pensée de Marx : abordant celle-ci à partir d'urgences liées à la pratique militante, on en resta souvent au thème de la rupture avec la philosophie tel qu'exprimé par la 11<sup>e</sup> des *Thèses sur Feuerbach* ou dans *L'idéologie allemande*, toute lecture d'un Marx résolument philosophe étant alors aussitôt soupçonnée d'idéologie. Pourtant, en marge de l'orthodoxie, plusieurs auteurs – et non des moindres – au sein de l'histoire du marxisme<sup>1</sup> ou en dehors d'elle<sup>1</sup>, ont su maintenir

1. Mentionnons, entre autres, le jeune Gentile (*La philosophie de Marx*, 1899), Lukács (*Histoire et conscience de classe*, 1923), Bloch (*L'esprit de l'utopie*, 1923), Korsch (*Marxisme et philosophie*, 1923), Gramsci (*Les cahiers de prison*, 1929-35), Sartre (*Critique de la raison dialectique*, 1960), Kosik (*La dialectique du concret*, 1962) et, bien sûr, Althusser (*Pour Marx*, 1965).

l'idée que, s'il y a bien, chez Marx, « une critique de la philosophie »<sup>2</sup>, cette critique était en elle-même encore une pratique déterminée de la philosophie. Mais l'ignorance de « Marx philosophe »<sup>3</sup> est également liée à des raisons internes à l'œuvre même de Marx : le rapport critique que Marx entretient avec la philosophie implique en effet que cette dernière apparaisse chez lui sous des traits inédits, déconcertants, qui ne sont pas ceux de la doctrine exposée comme telle (Marx, qui n'a achevé aucune de ses grandes œuvres, s'est toujours refusé à toute présentation dogmatique et systématique de sa pensée), mais qui ne sont pas non plus ceux du fragment. Ni systématique, ni fragmentaire, la philosophie est chez Marx plutôt à l'état dilué, omniprésente mais toujours mélangée et partout agrégée à des éléments issus des discours de l'histoire, de l'économie politique mais aussi des sciences de la nature et de la littérature. Il ne peut donc s'agir de reconstruire ou de reconstituer la philosophie de Marx : cela laisserait entendre qu'elle n'est présente chez lui qu'à l'état fragmentaire et dispersé, et qu'il faudrait donc la rassembler, l'unifier – ce qui conduirait à une présentation dogmatique et systématique parfaitement étrangère à la pratique marxienne de la philosophie.

Il s'agira plutôt d'*isoler* – au sens chimique du terme – la philosophie de Marx des éléments non-philosophiques auxquels elle est amalgamée, à la condition expresse de revenir ensuite au « composé », ne serait-ce qu'afin de voir ce que deviennent et les effets que produisent les « éléments » philosophiques lorsqu'ils entrent en contact avec des éléments d'autre nature. Le présupposé est alors tout autre, il n'est plus celui d'une dispersion de la philosophie de Marx en attente de son rassemblement : il est que la pensée de Marx est tout entière (ce qui veut aussi dire *du début à la fin*) imprégnée, traversée, parcourue de philosophie, y compris et peut-être *surtout* lorsqu'elle s'approprie des objets et se coule dans des discours non immédiatement philosophiques. Il s'agira donc de *révéler* – en un sens photographique et donc encore chimique du terme – la philosophie de Marx. Mais il faut pour cela un *révéléateur* : pour des raisons expliquées dans la suite, nous confions à Spinoza ce rôle de révéléateur de Marx-philosophe, dans une démarche qui, on l'aura compris, ne se résume pas à dire que la philosophie de Marx est au fond celle de Spinoza ou que Marx

1. On peut penser à Maurice Merleau-Ponty (*Les aventures de la dialectique*, 1955), Michel Henry (*Marx I et II*, 1976), Paul Ricœur (*Idéologie et utopie*, 1986) et Jacques Derrida (*Spectres de Marx*, 1993).

2. D'après le titre de l'ouvrage de Isabelle Garo, *Marx. Une critique de la philosophie*, Paris, Seuil, 2000.

3. O. Clain (dir.), *Marx philosophe*, Éditions Nota Bene, Québec, 2009.

était spinoziste. Le livre qu'on va lire n'est donc pas un ouvrage sur Marx et Spinoza, et le traitement des deux auteurs ou des deux « doctrines » n'y est pas équilibré : il s'agit d'abord d'un livre sur Marx, mais sur Marx lu à la lumière de Spinoza dans la mesure où, placée sous cette lumière, la pensée de Marx se laisse clairement voir comme pleinement philosophique.

Quel résultat peut-on attendre de cette démarche ? Partons, pour le dire ici de façon anticipée, d'une idée simple que l'on trouve notamment chez Merleau-Ponty (mais que l'on pourrait également trouver ailleurs) : « l'histoire qui a produit le capitalisme symbolise l'émergence d'une subjectivité »<sup>1</sup>. La question également simple qu'il faut alors poser est de savoir si cette émergence est à porter au crédit ou au débit du capitalisme. Pour Merleau-Ponty, il va de soi qu'il faut mettre au crédit, et surtout que Marx *lui-même* porte au crédit de l'histoire du capitalisme l'émergence d'une société se concevant comme sujet d'elle-même et la production, en elle, d'hommes se concevant eux-mêmes comme sujets. Aussi, dans ce texte où il est avant tout question de Lukács, Merleau-Ponty reconnaît-il à ce dernier le mérite d'avoir élaboré « un marxisme qui incorpore la subjectivité à l'histoire sans en faire un épiphénomène »<sup>2</sup>. Quant à nous, nous serons conduits ici à l'idée que, s'il est vrai que Marx fait de la formation de la subjectivité un phénomène inséparable de l'histoire du capitalisme – et donc tout autre chose en effet qu'un « épiphénomène » (sur ce point, Merleau-Ponty a incontestablement raison) –, c'est en y voyant exactement l'inverse d'un processus émancipatoire. L'histoire du capitalisme (de sa formation jusqu'à la perspective actuelle de son dépassement) n'est pas celle de la montée en puissance de la subjectivité comprise comme la condition de toute libération – la contradiction propre au capitalisme consistant alors à avoir formé en son propre sein la condition de son propre dépassement. Si Marx n'avait dit que cela, ce serait d'une simplicité désarmante, un véritable enfantillage dialectique qui ne mériterait pas qu'on lui consacre plus d'une heure de temps : le capitalisme aurait ainsi engendré la subjectivité, mais il ne pouvait l'engendrer sans en même temps l'oppresser et la réprimer ; ce qu'il s'agit de faire, c'est de la libérer. Si bien que, du point de vue rétrospectif de la subjectivité libérée, émancipée, le capitalisme apparaîtra après coup comme le mode de production qui aura apporté une contribution décisive – bien que négativement et en quelque sorte malgré lui – à l'histoire de la libération d'une humanité enfin

1. M. Merleau-Ponty, *Les aventures de la dialectique*, Paris, Folio-Gallimard, 1955, p. 56.

2. *Ibid.*, p. 61.

sujet d'elle-même. En dépit du fait que cette version simpliste n'a évidemment pas manqué de promoteurs (aussi bien dans le marxisme que chez ses adversaires), justement parce qu'elle est simpliste, rien ne serait plus faux que d'aller chercher chez Marx une énième version de la description bien pensante de l'émergence du sujet moderne comme histoire d'une libération progressive.

C'est pourquoi l'épuisement contemporain des « grands récits » d'émancipation ne concerne au fond pas Marx, de sorte qu'on ne peut conclure de l'épuisement des premiers à la mort du second<sup>1</sup> – parce que c'est en définitive une tout autre histoire que Marx nous raconte : ce qui l'a occupé, c'était de mettre au jour les liens qui unissent inséparablement la naissance de la subjectivité moderne aux processus économiques, politiques et idéologiques qui ont produit la réduction massive de l'immense majorité des hommes à la plus totale *impuissance*. Il s'agissait pour lui de montrer que la « pure subjectivité » – dans la célébration de laquelle se complaisent indéfiniment les discours théologiques, politiques, philosophiques, moraux, juridiques (et aujourd'hui psychologiques et médiatiques) – n'est en réalité pas autre chose que la *nudité* absolue des hommes crûment livrés à des puissances de domination, de contrainte et d'asservissement sans précédent dans l'histoire. Le problème n'était pas pour Marx de chercher les voies de la libération d'une subjectivité formée dans le capitalisme et opprimée par lui, mais de comprendre et mettre au jour les processus sociaux, économiques et politiques qui ont produit et engendré la subjectivité comme *effet* de la réduction des hommes à une complète impuissance tant individuelle que collective. En formant la subjectivité, le capitalisme n'a pas malgré soi posé les bases de sa propre négation : il a au contraire positivement engendré et produit un élément absolument indispensable à sa propre perpétuation.

Bref, nos analyses nous conduiront à des conclusions opposées à celles de Merleau-Ponty, notamment lorsqu'il écrit : « le matérialisme historique, (...) c'est l'énoncé d'une parenté entre la personne et l'extérieur, entre le sujet et l'objet qui fonde l'aliénation du sujet dans l'objet, et qui fondera, si l'on renverse le mouvement, la réintégration du monde à l'homme »<sup>2</sup>. Si c'est cela l'aliénation pour Marx, alors on est bien en peine ensuite de comprendre en quoi il se distingue de Hegel. Merleau-Ponty est ainsi

1. Ce que Derrida a vu et écrit dès 1993 en interprétant le discours ambiant sur la fin des récits émancipatoires et la mort de Marx comme « un discours dominateur à forme maniaque, jubilatoire et incantatoire que Freud assignait à telle phase dite triomphante dans le travail du deuil » (*Spectres de Marx*, Paris, Galilée, 1993, p. 90).

2. *Ibid.*, p. 50.

amené à écrire : « la nouveauté de Marx est de prendre ce fait comme primitif, alors que, chez Hegel, l'aliénation est encore une opération de l'esprit sur lui-même, et qu'elle est donc déjà surmontée lorsqu'elle se manifeste »<sup>1</sup>. L'aliénation n'était donc pas radicale chez Hegel, et cela dans la mesure où elle était comprise par lui comme un *acte* de l'esprit. Tout était donc joué d'avance chez Hegel : si l'esprit est capable de sortir de soi, il est aussi toujours déjà capable de se reprendre et de se ressaisir, de revenir à soi à partir de lui-même posé *par lui-même* comme autre que soi. La « nouveauté » de Marx consisterait, si l'on suit Merleau-Ponty, à ne pas s'être donné cette facilité, à ne pas avoir d'emblée reconduit la perte du sujet dans l'objet à un *acte* du sujet lui-même, mais à être parti de cette perte comme d'un *fait*, d'un *Faktum* premier. L'aliénation serait ainsi devenue une affaire autrement plus sérieuse et aurait cessé d'être une sorte de jeu du sujet avec lui-même.

Cette compréhension de la « nouveauté » de Marx n'est pas suffisante à nos yeux, notamment parce qu'elle ne permet pas de penser la différence entre Marx et Feuerbach, que Marx n'a pourtant eu de cesse de vouloir creuser. On peut en outre se demander si une telle compréhension de l'aliénation comme d'un « fait primitif » est compatible avec une philosophie qui ne peut, par ailleurs, comprendre l'aliénation que comme le résultat d'un processus historique et non comme un fait anhistorique. C'est pourquoi nous interpréterons ici la conception marxienne de l'aliénation non comme une version de la perte du sujet dans l'objet<sup>2</sup>, mais comme la pensée, radicalement nouvelle, de la perte de leurs objets essentiels et vitaux pour des êtres eux-mêmes essentiellement objectifs et naturels.

### 1. *Ibid.*

2. Selon un modèle omniprésent chez Hegel puisque c'est lui qui permet d'exprimer en vérité le concept de « l'esprit » : « l'esprit cependant s'est montré à nous comme n'étant ni la seule retraite de la conscience de soi en sa pure intériorité, ni le simple enfoncement de celle-ci dans la substance et le non-être de sa différence, mais comme ce *mouvement* du Soi-même qui se défait de soi, s'aliène lui-même (*sich selbst entäussert*) et s'enfonce dans sa substance, et qui, en tant que sujet, s'est extrait d'elle pour rentrer en soi et en a fait un objet et un contenu, tout aussi bien qu'il abolit (*aufhebt*) cette différence de l'objectualité (*Gegenständlichkeit*) et du contenu » (Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, trad. fr. J.-P. Lefebvre, Paris, Aubier, 1991, p. 521). Si, pour Feuerbach, le sujet n'est plus l'esprit, mais le genre humain, il n'en reste pas moins que le modèle de l'extériorisation du sujet dans l'objet et du retour à soi du sujet à partir de l'objet reste pour lui le modèle permettant de penser l'aliénation et sa suppression : « la religion est la *première conscience de soi* de l'homme, et elle est indirecte ; (...) l'homme projette d'abord son essence *hors de lui*, avant de la retrouver en lui-même ; son propre être lui est d'abord donné comme objet sous l'aspect d'un autre être » (Feuerbach, *L'essence du christianisme*, Introduction, dans Feuerbach, *Manifestes philosophiques*, textes choisis et traduits par L. Althusser, Paris, P.U.F., 1960, p. 72).

L'aliénation ainsi comprise n'est pas un « fait primitif », mais le résultat d'un processus qu'on peut décrire (à la suite d'Etienne Balibar<sup>1</sup>) comme le devenir-travail de la production.

Sur la parenté entre « la personne et l'extérieur », Merleau-Ponty a donc raison, mais il ne voit pas à quel point cette « parenté » est *radicale* selon Marx : elle est telle en effet que, selon nous (et c'est ici que s'impose le recours à Spinoza), elle ne permet pas de conserver à la « personne » le statut de « sujet ». En d'autres termes, la parenté de l'homme avec le monde est telle pour Marx qu'elle fait de l'homme *immédiatement*<sup>2</sup> un être *du monde*, ou, comme il le dit dans les *Manuscrits de 44*, « un être objectif » à concevoir, selon l'expression de Spinoza reprise par Marx, comme une « partie de la nature » (*pars naturae, Teil der Natur*). Ce qui conduit Marx à totalement repenser le concept d'aliénation : elle n'est pas la perte du sujet dans l'objet, elle consiste bien plutôt, pour des êtres eux-mêmes objectifs tels que les hommes, en la perte de leurs « objets essentiels », c'est-à-dire en la perte de leur propre objectivité (car « un être qui n'a pas d'objet en dehors de lui n'est pas un être objectif », et « un être non-objectif est un *non-être* »<sup>3</sup>). Or c'est justement en cette perte de l'objectivité que consiste essentiellement le devenir-sujet des hommes<sup>4</sup>, c'est-à-dire la formation de la subjectivité moderne : la subjectivité échoit justement à l'être auquel

1. Cf. E. Balibar, *La crainte des masses. Politique et philosophie avant et après Marx*, Paris, Galilée, 1997, p. 180.

2. « *L'homme est immédiatement être naturel* », écrit Marx en 1844 (M44, p. 166) – tout en faisant apparaître le mot le plus important de cette proposition précisément en ne le soulignant pas ! Personne mieux que Granel n'a vu l'importance de cette pensée (anti-hégélienne et spinozienne) de l'*immédiateté* qui permet à Marx de poser que les hommes et la nature s'entr'appartiennent à un point tel qu'ils ne peuvent justement pas être simplement « en rapport » l'un avec l'autre (cf. Granel, « L'ontologie marxiste de 1844 et la question de la "coupure" », dans *Traditionis traditio*, Paris, Gallimard, 1972, p. 185-186).

3. Marx, M44, p. 166-167.

4. On objectera certainement que si l'aliénation est la perte d'objectivité d'un être objectif, elle n'a dès lors plus rien de proprement humaine, puisque tous les êtres de la nature sont des êtres objectifs et que tous peuvent se voir soustraits leurs objets propres. Sauf que les hommes sont, pour Marx, des êtres *plus* objectifs que les autres (ce qui introduit une différence de degré et non de nature) : 1. parce que, en raison de leur *conformation corporelle* spécifique, ils peuvent nouer davantage de rapports à l'objectivité ; 2. parce qu'ils ne se contentent pas de *trouver* les objets de leurs besoins, mais les *produisent* ; 3. parce qu'ils produisent des objets essentiels *même et surtout* en dehors de tout besoin immédiat ; 4. parce qu'ils sont les seuls (par la connaissance) à pouvoir entrer en relation avec *le tout* de la nature objective ; et 5. parce que, dans les objets essentiels qu'ils produisent, les hommes deviennent *objets les uns pour les autres*, deviennent des objets essentiels les uns pour les autres et affirment leur être en nouant positivement des *rapport pratiques* les uns avec les autres. C'est aussi pourquoi *seuls* les hommes sont susceptibles d'une perte *totale* d'objectivité en vivant et se concevant eux-mêmes en tant que *sujets*.

toute dimension objective de son existence a été retirée, auquel tous ses objets essentiels et vitaux (ceux dont il dépend pour persévérer dans l'être) ont été soustraits. L'aliénation n'est donc pas la perte du sujet dans l'objet, elle est « la perte de l'objet »<sup>1</sup> pour un être lui-même objectif. Mais perdre ses objets propres et l'objectivité de son propre être, c'est aussi perdre toute possibilité d'inscription active de soi dans l'objectivité, c'est perdre toute maîtrise possible de l'objectivité, aussi bien de la sienne que de celle des choses : bref, le devenir-sujet est essentiellement une réduction à l'impuissance. Le devenir-sujet ou la subjectivation des hommes est ainsi inséparable selon Marx de l'existence en masse, absolument indispensable au capitalisme, de « travailleurs nus » – c'est-à-dire de *purs sujets* propriétaires d'une puissance de travail parfaitement abstraite –, d'individus dépositaires d'une puissance *purement subjective* de travail et contraints d'en vendre l'usage à un autre dans la mesure même où ils sont totalement dépossédés de l'intégralité des conditions *objectives* (moyens et outils de production, matière à travailler) de la mise en œuvre effective de leur puissance de travail.

Dans ces conditions, la perspective d'une émancipation et d'une libération ne peut consister, selon l'expression de Merleau-Ponty, en « la réintégration du monde à l'homme », mais, *tout au contraire*, en la réintégration de l'homme au monde : il ne s'agit donc pas de résorber l'objet dans le sujet, mais au contraire de réaliser le sujet dans l'objet, de désobjectiver les hommes en les réobjectivant dans un monde qui ne soit plus *pour* eux, mais qui soit *à* eux, qui soit *le leur* et avec lequel ils soient dans un rapport de dépendance vitale et objective. Bref, l'émancipation ne consiste pas tant à intégrer le monde à l'homme qu'au contraire à réaliser l'homme dans le monde.

Il suffit sur ce point, comme sur tant d'autres, d'être un instant attentif à la lettre du texte de Marx, ici, par exemple, de *La Sainte Famille* : « si l'homme tire toute connaissance, sensation, etc., du monde sensible, et de l'expérience au sein de ce monde, ce qui importe donc, c'est d'organiser le monde empirique de telle façon que l'homme y fasse l'expérience et y prenne l'habitude de ce qui est véritablement humain, qu'il fasse dans le monde l'expérience de sa qualité d'homme (...); si l'homme est formé par les circonstances, [alors] il faut former les circonstances humainement »<sup>2</sup>. A l'homme compris comme sujet hors le monde, affronté à une objectivité étrangère qu'il s'agirait de réintégrer en lui, Marx oppose le procès inverse

1. Marx, M44, p. 118.

2. Marx, Engels, SF, p. 157-158.

d'une réinscription et réinsertion des hommes dans le monde qui soient telles que les hommes puissent faire, « dans le monde », l'expérience de leur « qualité d'homme », ou qu'ils puissent y prendre « l'habitude de ce qui est humain » : s'il y va bien pour Marx d'une humanisation du monde, sa condition préalable en est une mondanisation des hommes. Seule cette condition préalable peut faire qu'on ne comprenne pas (à la manière des jeunes hégéliens) l'humanisation du monde comme une intériorisation humaine du monde, comme une subjectivation de l'objet (c'est-à-dire finalement comme un jeu purement spéculatif du sujet avec lui-même), mais que l'on comprenne, au contraire, que ce procès d'humanisation se déroule entièrement dans l'immanence d'un monde compris comme pure extériorité à soi, sans intérieur, – et qu'il implique et impose une transformation pratique et active du monde tel qu'il est <sup>1</sup>.

Bref, comme Spinoza avant lui et comme Heidegger après lui, Marx ne part pas du sujet, mais du monde<sup>2</sup>, en l'occurrence du monde compris comme ensemble illimité, sans commencement ni fin, c'est-à-dire comme totalité non totalisable de rapports sociaux historiquement tissés et noués entre des êtres naturels et vivants voués et déterminés à produire les moyens permettant la perpétuation de leur existence dans le monde. Lorsqu'on part ainsi du monde et non du sujet, de l'extérieur et non de l'intérieur, d'un plan d'immanence et non d'une quelconque position d'extériorité, de fondement, de surplomb ou de transcendance, la tâche ne peut pas être celle de ramener l'extérieur à l'intérieur (intérioriser l'extérieur), ni celle de reconduire le monde au sujet (subjectiver l'objet). Partant de l'extériorité de ce que Marx appelle « les circonstances », c'est-à-dire du monde en tant qu'ensemble illimité de relations nécessairement engendrées par des rencontres en elles-mêmes contingentes, et, de là, ne parvenant aux hommes qu'en tant qu'ils sont les produits de ces mêmes circonstances, c'est-à-dire aux hommes en tant qu'ils sont toujours d'abord

1. Remarquons que, si humanisme il y a dans ce texte de 1845 qu'est *La Sainte Famille*, il s'agit d'un humanisme bien spécifique et finalement tout à fait paradoxal : il s'agit même, au fond, d'un anti-humanisme, si l'on entend par humanisme la position d'une essence humaine indépendante du monde. Marx explique au contraire qu'il n'existe d'hommes qu'à titre d'êtres *du et dans le monde* : tout se passe comme s'il tirait les conséquences non-humanistes de l'humanisme sensualiste feuerbachien (un humanisme sensualiste étant en définitive intenable et contradictoire, puisque tout humanisme est un idéalisme – Althusser l'ayant, à très juste titre, si résolument rappelé).

2. Sur la possibilité d'un dialogue entre Marx et Heidegger à partir de la question du monde, je me permets de renvoyer à mon livre, *La privation de monde. Temps, espace et capital*, Paris, Vrin, 2011. Voyez aussi l'indispensable ouvrage de Jean Vioulac, *L'époque de la technique. Marx, Heidegger et l'accomplissement de la métaphysique*, Paris, P.U.F., 2009.

fondamentalement des êtres affectés, et donc des êtres dont le rapport au monde est d'abord de l'ordre d'une *rencontre* avec des événements *qui leur arrivent* du monde et des autres, – partant de là, donc, la tâche est, comme dit Marx, de « former les circonstances humainement ».

Qu'est-ce à dire? Certes pas qu'il s'agirait de transformer le monde de telle sorte qu'une subjectivité humaine préalablement posée puisse s'y *reconnaître* et, s'y retrouvant elle-même, puisse voir le monde comme le moment de sa propre auto-objectivation, en tant que tel indispensable à son retour à soi. Considérant que les hommes, en leur existence *dans* le monde, ne sont précisément pas des sujets extérieurs au monde, mais au contraire toujours les produits, eux-mêmes objectifs, des circonstances mondaines, des événements et rencontres, au sens de ce qui leur *arrive* du et dans le monde, « former les circonstances humainement » ne peut vouloir dire pour Marx former les circonstances de manière à les rendre conformes et adéquates à une essence de l'homme préalablement posée; cela ne peut vouloir signifier « donner aux circonstances forme humaine », puisque cela reviendrait à supposer que la forme ou l'essence humaine puisse exister pour et par elle-même indépendamment des circonstances et avant elles – ce que Marx nie.

Pour comprendre ce dont il retourne ici, il faut partir du constat que, dans le monde *tel qu'il est*, la plupart des circonstances qui affectent les hommes, la plupart des événements qui leur arrivent et des rencontres qu'ils y font ne sont pas favorables ou utiles aux hommes, que les hommes sont les produits de circonstances, d'événements et de rencontres qui ne leur sont généralement ni immédiatement favorables ni directement utiles. Dès lors, « former les circonstances humainement », c'est d'abord produire et engendrer le plus de circonstances possibles et sélectionner le maximum de rencontres possibles qui soient utiles et favorables aux hommes, c'est-à-dire qui les aident à s'affirmer dans l'existence et à persévérer dans leur être. La transformation du monde doit donc d'abord se comprendre comme sa réorganisation: il s'agit d'organiser le monde de telle sorte que s'y multiplient en nombre et en intensité les événements, les circonstances et les rencontres favorables aux hommes, et de les multiplier en nombre et en intensité à un point tel que les hommes finissent par prendre, *dans le monde*, une *habitude* de ce qui est humain. Loin de partir d'une essence prédonnée de l'homme qu'il s'agirait de réaliser dans le monde en transformant ce dernier de manière à le rendre conforme à la première, c'est au contraire du monde, et seulement *du monde*, que les hommes, selon Marx, sont susceptibles d'apprendre ce que c'est qu'être homme, à la condition

d'organiser le monde de telle sorte que les *occasions* favorables et utiles aux hommes y soient multipliées.

Le concept d'habitude, introduit ici par Marx, est décisif : il s'agit clairement d'une référence à l'*hexis* aristotélicienne, via la reprise hégélienne du même thème dans l'Introduction aux *Principes de la philosophie du droit*, où Hegel, en qualifiant le « monde de l'esprit » ou l'esprit objectivé de « seconde nature »<sup>1</sup>, indique que le monde éthique est justement celui où les hommes se forment réellement en tant qu'hommes en y prenant l'habitude de ce qui est humain dans et par leur intégration à des institutions (la famille, la société civile, les corporations et, finalement, l'institution qui englobe les précédentes et les fonde : l'Etat) au sein desquelles ils font l'expérience répétée d'une humanité toujours déjà objectivée<sup>2</sup>. C'est bien de là que part Marx lorsqu'il parle « d'organiser le monde empirique de telle façon que l'homme (...) y prenne l'habitude de ce qui est véritablement humain ». Loin que l'on sache d'emblée ce que c'est qu'être homme, et que ce savoir d'essence puisse ensuite servir de norme pratique orientant une action transformatrice du monde visant à le rendre conforme à ce qu'il doit être, c'est au contraire de leur expérience du monde et de leurs rapports au monde que les hommes sont susceptibles d'apprendre progressivement ce que c'est qu'être homme. A la différence de Hegel cependant, cette habitude n'est pas comprise par Marx en référence au problème de l'institution d'une « nature seconde » irréductible à la nature « première » : plus proche ici d'Aristote que de Hegel, l'habitude est comprise par Marx comme la formation d'un caractère naturel qui ne se fait pas en fonction d'une essence valant comme une norme se superposant, se surimposant et finalement se substituant à la nature. La formation du caractère de ce qui est humain ne se fait pas ici en fonction d'un sens de l'humain toujours déjà présent dans le monde et objectivé dans les institutions de la « seconde nature » qu'est « la vie éthique », mais en fonction d'un modèle de l'humain dont les hommes prennent connaissance de façon immanente au fil des expériences qu'ils font de ce qui leur convient naturellement, c'est-à-dire de ce qui leur est utile et favorable. Le problème

1. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, trad. fr. J.-F. Kervégan, Paris, P.U.F., 1998, § 4, p. 100.

2. Prendre « l'habitude de l'élément éthique » (Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, § 151, p. 237) par la pratique répétée d'une normativité inscrite et déposée objectivement au sein d'institutions (familiales, sociales, politiques), c'est pour les hommes, selon Hegel, prendre l'habitude ce qui est humain, non pas abstraitement (en conformité avec une essence intemporelle de « l'humanité »), mais concrètement, c'est-à-dire au sein de telle communauté humaine historiquement instituée.

est donc pour Marx d'organiser le monde de telle sorte que puisse s'y accumuler le plus possible de rencontres et d'événements à l'occasion desquels les hommes fassent l'expérience le plus souvent renouvelée de ce que les *Manuscrits de 44* appellent leur « activation » (*Betätigung*), c'est-à-dire d'une confirmation (*Bestätigung*)<sup>1</sup> d'eux-mêmes qui soit aussi un renforcement de leur être et une augmentation de leur puissance d'agir tant individuelle que collective.

Il en va alors de la subjectivité comme de la philosophie, ne serait-ce que parce que la seconde s'est essentiellement présentée jusqu'ici comme la pensée de la première : on ne peut la réaliser sans la nier, et on ne peut la nier sans la réaliser. Réobjectiver les hommes, c'est nier leur subjectivité comme subjectivité extramondaine, c'est nier qu'ils soient des sujets extérieurs à un monde leur faisant face en tant qu'objet, mais c'est en même temps adopter un point de vue aux yeux duquel ce que les philosophes appellent « la subjectivité humaine » apparaisse comme une réalité effectivement et objectivement existante dans le monde. Que reste-t-il alors de ce qui s'est jusqu'ici appelé « subjectivité » lorsqu'on entreprend de la mondainiser, de l'objectiver et de la naturaliser ? Le reste qui demeure, c'est l'activité (*Tätigkeit*), plus exactement l'activité vitale productive, à comprendre non comme production d'objets par des sujets déjà constitués comme tels par ailleurs, mais comme une production qui est toujours en même temps auto-production, comme une production de choses qui est en même temps toujours une production de soi par soi, donc confirmation et activation de soi.

L'activité par laquelle les hommes s'engendrent eux-mêmes comme des êtres objectifs, comme des êtres du monde, est alors nécessairement en même temps l'activité destructrice de ce qui, dans le monde, engendre la réduction des hommes à l'impuissance d'une subjectivité nue et extramondaine. Les hommes ne peuvent en effet affirmer leur puissance effective d'agir par eux-mêmes sans détruire en même temps et effectivement les causes réelles de leur impuissance : c'est pourquoi « la coïncidence du changement des circonstances (*des Änderns der Umstände*) et [du changement] de l'activité humaine ou autotransformation (*Selbstveränderung*) ne peut être saisie et comprise rationnellement que comme *praxis révolutionnaire* »<sup>2</sup>. Si « le communisme est le mouvement effectif qui surmonte (*aufhebt*) la situation actuelle »<sup>3</sup>, c'est au sens où il est le

1. Cf. Marx, M44, p. 166.

2. Marx, *Thèses sur Feuerbach*, Thèse n°3 (IA, p. 32, trad. modifiée, F.F.).

3. Marx, Engels, IA, p. 64 (trad. modifiée, F.F.).

processus de négation et de destruction des circonstances actuelles qui réduisent les hommes à l'impuissance, qui les séparent d'eux-mêmes et de leur puissance propre. Mais en changeant ainsi réellement les circonstances, c'est-à-dire en détruisant les circonstances nuisibles et en sélectionnant et organisant le maximum de circonstances favorables à l'occasion desquelles ils font l'expérience d'une augmentation de leur puissance, les hommes font en même temps l'expérience d'une autotransformation, d'une transformation d'eux-mêmes. Il ne s'agit pas là d'une transformation simplement théorique, les faisant passer d'une conception d'eux-mêmes comme sujets à une conception d'eux-mêmes comme « êtres de la nature » (*Naturwesen*), mais d'une transformation *pratique* effectivement vécue comme une augmentation de puissance, comme l'appropriation individuelle et collective d'une puissance jusqu'ici inconnue. Le communisme est donc le processus réel, l'expérience *éthique* effectivement menée par laquelle les hommes, en « changeant la vie », changent aussi *leur* vie.

Rendre les hommes au monde : tel était déjà le projet de Feuerbach, sauf que, pour Marx, il ne peut suffire, pour le faire, de revenir à l'*Anschauung*, c'est-à-dire à une intuition sensible qui est essentiellement contemplative, et donc passive. Surmonter la conception (que Spinoza qualifierait d'imaginaire) des hommes comme de sujets extérieurs au monde et pour lesquels il y a un monde objectif, cela ne peut se faire que par une transformation massive du rapport à eux-mêmes des hommes, c'est-à-dire par une transformation pratique de leur conception ou « conscience » de soi, et donc par l'auto-production et l'auto-engendrement de nouvelles manières d'être soi en étant dans le monde. Voilà qui confère à la philosophie, pour Marx comme pour Spinoza, une fonction proprement *éthique* de transformation de soi, de modification radicale du rapport tant théorique que pratique à soi et au monde. Mais peut-on transformer pratiquement les manières d'être soi sans en même temps révolutionner le monde, c'est-à-dire sans le réaménager pratiquement comme le lieu d'une possible épreuve positive de soi ?

A la question que posait Foucault (« Comment le monde peut-il être objet de connaissance et en même temps lieu d'épreuve pour le sujet ? »<sup>1</sup>) et qu'il considérait comme « le problème de la philosophie occidentale », Marx aurait pu répondre que le monde, comme monde *naturel*, n'est pas, pour des êtres qui – comme les hommes – sont eux-mêmes des « êtres naturels », un objet extérieur à connaître *via* une *tekhne*, et que, comme

1. M. Foucault, *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France, 1981-1982*, Paris, Gallimard-Le Seuil, 2001, p. 467.

monde *historique* cette fois (mais, on le verra, c'est toujours du *même* monde qu'il s'agit), il n'est pas, dans l'état actuel des choses, un lieu où « le "soi-même" puisse s'éprouver comme sujet éthique de la vérité »<sup>1</sup> – et qu'il ne peut le devenir qu'au prix de sa radicale transformation. Mais surtout, du point de vue de Marx, les deux aspects de la question formulée par Foucault sont indissociables : le monde ne peut devenir le lieu d'une réelle et positive expérience de soi – une expérience qui soit aussi une affirmation de soi – qu'à la condition de surmonter les conditions qui font de ce même monde un simple objet livré à la *tekhnè* du ou des sujets. Or ces conditions ont leur existence d'abord dans le monde de la production : c'est dans cet élément que règnent des conditions qui réduisent à la fois le « soi » à l'impuissance du sujet et le monde à l'objectivité d'un donné manipulable. Ce sont bien ces conditions qui engendrent ainsi la séparation entre, d'une part, des sujets propriétaires d'une puissance purement subjective de travail et, d'autre part, les conditions objectives de la mise en œuvre de cette puissance (en tant que ces conditions appartiennent à un autre et sont moins les conditions du procès de travail que celles du procès de valorisation du capital<sup>2</sup>) – cette séparation faisant que la puissance subjective de travail est en définitive une puissance impuissante, une puissance qui ne peut rien par elle-même parce qu'elle est coupée des conditions de sa propre objectivité. Conquérir les conditions objectives d'une expérience affirmative et puissante, c'est-à-dire *joyeuse* de soi dans le monde, forger les conditions d'une auto-affirmation individuelle et collective de la vie, c'est ce qui, pour Marx comme pour Spinoza, ne peut être atteint qu'*en changeant la vie*.

1. *Ibid.*

2. Voir notamment Marx, M61-63, p. 104.



## CHAPITRE PREMIER

### MARXISME ET SPINOZISME

Il faut parvenir à penser une certaine forme d'unité, un lien, entre des philosophies diverses : toute la question est de savoir si cela est possible sans retomber dans le confusionnisme, qui identifie purement et simplement les diverses philosophies dans la fiction d'une vérité commune.

Pierre Macherey, *Hegel ou Spinoza*

On sait le rôle joué dans la philosophie allemande au tournant du XVIII<sup>e</sup> siècle par la référence à Spinoza *au seuil* de l'Idéalisme allemand au cours de la fameuse « querelle du panthéisme »<sup>1</sup> (prolongée en une « querelle de l'athéisme »<sup>2</sup>); on sait également l'importance reconnue par Hegel à la pensée de Spinoza<sup>3</sup> (« Spinoza ou pas de philosophie du tout », disait le philosophe de Berlin); quant à la présence de Spinoza tout au long, c'est-à-dire du début à la fin, de l'itinéraire philosophique de Schelling,

1. Voir S. Zac, *Spinoza en Allemagne. Mendelssohn, Lessing et Jacobi*, Paris, Méridiens Klincksieck, 1989. De S. Zac, on lira aussi : « La renaissance de Spinoza dans la philosophie religieuse en Allemagne à l'époque de Goethe », dans S. Zac, *Essais spinozistes*, Paris, Vrin, 1985; « Jacobi critique de Spinoza », dans *Spinoza nel 350° anniversario della nascita, a cura di Emilia Giancotti*, Napoli, Bibliopolis, 1985.

2. Fichte, *La querelle de l'athéisme, suivie de divers textes sur la religion*, introduction, traduction et notes par Jean-Christophe Goddard, Paris, Vrin, 1993.

3. Voir l'indispensable ouvrage de Pierre Macherey, *Hegel ou Spinoza*. Paris, Maspero, 1979 (seconde édition : Paris, La Découverte, 1990).

c'est là aussi un aspect relativement connu<sup>1</sup>. Mais l'on est semble-t-il un peu moins au fait du rôle joué par la référence à Spinoza *au terme* de la séquence historique remarquable dite de «l'Idéalisme allemand», et notamment dans les temps qui suivirent la mort de Hegel en 1831<sup>2</sup>. Il y a pourtant un retour significatif de Spinoza, et même un retour à Spinoza dans la période ouverte par l'achèvement hégélien de l'idéalisme spéculatif, et plus précisément dans la période de décomposition du système hégélien qui commence en gros à partir de 1838 avec l'éclatement de l'école entre «vieux» et «jeunes» hégéliens, pour s'accroître ensuite avec la publication de *L'essence du christianisme* de Feuerbach en 1841 et les travaux de Marx lui-même entre 1843 et 1846. C'est un moment où, notamment avec Feuerbach, avec Heine, mais aussi avec Moses Hess, Spinoza redevient une référence non seulement explicite, mais explicitement *positive*. Après la publication en 1833 par Feuerbach d'une *Histoire de la philosophie moderne de Bacon à Spinoza*, Moses Hess publie en 1837 son premier ouvrage, *l'Histoire sacrée de l'humanité*, sans indication d'auteur autre que celle-ci : «par un disciple de Spinoza». Penseur de l'unité de toute vie, et de l'Un comme vie, Spinoza est pour Hess celui qui a pensé l'unité de la vie naturelle et de la vie spirituelle, sa doctrine contenait en germe et avait par avance réconcilié la philosophie de la nature de Schelling et la philosophie de l'esprit de Hegel, préparant ainsi la philosophie de l'avenir, c'est-à-dire celle qui réunira dans l'action l'activité sur soi de l'absolu et son activité hors de soi<sup>3</sup>. «Le premier esprit vraiment spéculatif, écrit Hess, c'est Spinoza»; «avec le Christ, poursuit-il, *a commencé* la médiation de l'idéal et du réel, de l'esprit et de la nature; avec Spinoza, cette médiation est parvenue à sa *conclusion*»<sup>4</sup>. Encore fallait-il que cette médiation ne soit pas seulement, mais qu'en outre elle se sache et soit consciente d'elle-même : c'est, au yeux de Hess, ce qu'ont permis Hegel et Schelling, en achevant dans l'idéalité l'unité de l'idéal et du réel que l'action à venir posera dans la réalité.

1. De Lessing au dernier Schelling, en passant par Fichte, Hölderlin, l'école romantique et Hegel, Jean-Marie Vaysse a consacré un ouvrage désormais classique aux figures allemandes de Spinoza : *Totalité et subjectivité. Spinoza dans l'Idéalisme allemand*, Paris, Vrin, 1994.

2. Voir la Présentation (notamment son premier point, intitulé «Ou Spinoza ou Feuerbach») par Jean-Pierre Osier de sa traduction de *L'essence du christianisme* de Feuerbach (Paris, Maspero, 1968).

3. M. Hess, *Berlin, Paris, Londres. La triarchie européenne*, trad. fr. M. Espagne, Tusson, Editions du Lérot, 1988, p. 63-64.

4. M. Hess, *Berlin, Paris, Londres. La triarchie européenne*, op. cit., p. 90.

C'est dans le contexte de ce retour post-hégélien à Spinoza qu'il faut situer le rapport de Marx lui-même à Spinoza. Et si Marx, à la différence de Hess, ne s'est jamais explicitement présenté comme « un disciple de Spinoza », il ne faudrait pas en conclure pour autant que le rôle de Spinoza dans sa formation philosophique, puis dans son œuvre elle-même, serait moins important que chez certains de ses contemporains. Il est néanmoins exact que la prégnance de la référence à Spinoza est plus grande dans l'histoire du marxisme que dans les écrits de Marx lui-même. C'est un fait aisément constatable qu'un nombre non négligeable de philosophes se réclamant de Marx se sont également déclarés et revendiqués « spinozistes » : le cas le plus connu est évidemment et de loin celui d'Althusser qui, dans *Lire le Capital*, écrivait que « la philosophie de Spinoza introduit une révolution sans précédent dans l'histoire de la philosophie (...), au point que nous pouvons tenir Spinoza, du point de vue philosophique, pour le seul ancêtre direct de Marx »<sup>1</sup>. Althusser ajoutait que son propre travail s'engageait dans « une voie qui nous a été ouverte (...) par deux philosophes dans l'histoire : Spinoza et Marx » ; cette voie est celle qui, dans l'ordre de la connaissance, pose, aussi bien contre l'empirisme que contre l'idéalisme (qu'il soit cartésien, kantien ou hégélien), que « l'objet de la connaissance, ou essence, est en soi absolument distinct et différent de l'objet réel »<sup>2</sup>.

Mais Althusser n'est pas un cas isolé et la référence à Spinoza a été aussi importante que la référence à Marx également pour Jean Toussaint Desanti, et elle l'est tout autant pour Pierre Macherey, Etienne Balibar, Alexandre Matheron, André Tosel, Jacques Bidet ou encore Antonio Negri. Et si l'on remonte plus loin dans le temps, on trouve en abondance dans l'histoire du marxisme d'autres penseurs pour lesquels la référence à Spinoza a été tout aussi essentielle : c'est le cas de Karel Kosik, de Ernst Bloch, mais aussi de Antonio Labriola et du maître de Lénine, Georges Plekhanov<sup>3</sup>. Selon ce dernier, c'est « le spinozisme de Feuerbach que Marx et Engels adoptèrent lorsqu'il eurent rompu avec l'idéalisme »<sup>4</sup>. Mais outre qu'on peut penser que, pour Marx en tout cas, il n'y eut pas, d'abord, la rupture avec l'idéalisme, puis l'adoption d'un spinozisme proche du natu-

1. L. Althusser, « L'objet du "Capital" », dans *Lire le Capital*, Paris, P.U.F., 1996, p. 288.

2. L. Althusser, « Du "Capital" à la philosophie de Marx », dans *Lire le Capital*, éd. cit., p. 40 (en référence au texte de l'Introduction de 1857).

3. Sur les usages de Spinoza par Antonio Labriola et Gueorgui Plekhanov, voir l'étude d'André Tosel, « Des usages "marxistes" de Spinoza. Leçons de méthode », dans O. Bloch (dir.), *Spinoza au XX<sup>e</sup> siècle*, Paris, P.U.F., 1993, p. 515 sq.

4. G. Plekhanov, *Les questions fondamentales du marxisme*, édition revue et augmentée, Paris, Editions sociales, 1950, p. 23.

ralisme feuerbachien, et qu'au contraire c'est l'adoption d'un naturalisme ayant ses sources chez Feuerbach et Spinoza qui entraîna la rupture avec l'idéalisme, et plus particulièrement avec Hegel – outre ceci donc, il se trouve par ailleurs que l'attribution d'un spinozisme à Feuerbach par Plékhanov se fait au prix d'un malentendu, pour ne pas dire un contresens, au sujet de Spinoza : Plékhanov estime en effet que le fait que Spinoza interprète « les phénomènes naturels comme des actes de Dieu »<sup>1</sup> a pour conséquence que le spinozisme maintient une dimension théologique, voire une certaine forme de transcendance divine. C'est là, selon Plékhanov, « un défaut considérable d'une philosophie exacte au fond » et Feuerbach, en substituant un *aut deus aut natura* au *deus sive natura* de Spinoza, aurait recueilli l'héritage de Spinoza tout en le dépouillant de ce que Plékhanov appelle son « appendice théologique ». Ainsi, « l'humanisme de Feuerbach, conclut-il, apparaît comme n'étant pas autre chose que le spinozisme, débarrassé de son appendice théologique »<sup>2</sup>, ce qui revenait à mettre au jour « le véritable contenu matérialiste » de la doctrine de Spinoza. Et c'est ce spinozisme-là dont Marx aurait à son tour recueilli l'héritage. Il faut cependant rappeler que cette insistance de Plékhanov sur le spinozisme de Feuerbach puis de Marx prenait place au sein d'un contexte historique particulier : dans ce texte publié en 1908, il s'agissait d'abord de contrer l'influence du néo-kantisme principalement représenté par Bernstein, et d'affirmer l'existence d'une véritable philosophie de Marx contre les tentatives de réduction de sa pensée soit à une sociologie, soit à une éthique de type kantien<sup>3</sup>. Cela passait par la thèse selon laquelle la philosophie de Marx repose sur une ontologie de type spinoziste, c'est-à-dire sur une ontologie a-théologique, immanentiste et matérialiste : Marx aurait ainsi « revitalisé la substance [spinoziste] comme matière historico-sociale, [comme] métabolisme homme-nature », renouvelant par là la tradition matérialiste en lui « insufflant une dimension dialectico-historique »<sup>4</sup>. Mais tout cela conduit Plékhanov à admettre deux choses qui nous paraissent contestables : d'abord l'idée selon laquelle Marx aurait repris à son compte la compréhension hégélienne de la substance spinoziste comme substance morte, immobile et fixe, à laquelle il serait indispensable d'insuffler un principe de mouvement, de développement processuel ; ensuite l'idée selon laquelle il resterait dans la doctrine spinoziste une

1. G. Plekhanov, *Les questions fondamentales du marxisme*, op.cit., p. 22-23.

2. G. Plekhanov, *Les questions fondamentales du marxisme*, op.cit., p. 23.

3. Voir A. Tosel, « Des usages "marxistes" de Spinoza. Leçons de méthode », art. cit., p. 520.

4. *Ibid.*

dimension théologique dont il faudrait au préalable la débarrasser. Sur ces deux points, il nous semble possible d'affirmer que Marx a clairement aperçu, contre Hegel, que la substance spinoziste, loin d'être fixe et statique, est au contraire infiniment productive et active, « la puissance de Dieu n'étant rien d'autre, comme dit Spinoza, que l'essence agissante de Dieu », de sorte « qu'il nous est également impossible de concevoir que Dieu n'agit pas que de concevoir qu'il n'est pas »<sup>1</sup>. Autrement dit, si Marx a bien recueilli quelque chose de Spinoza, ce nous semble être précisément sa conception de la substance en tant qu'elle engage une ontologie de la production ou de l'activité comme activité infiniment, naturellement, nécessairement et matériellement productive. A quoi s'ajoute que Marx a, selon nous, également aperçu que le spinozisme permettait d'échapper aux alternatives spéculativement stériles dans lesquelles s'enfermaient les jeunes hégéliens : avec Spinoza, on se porte d'emblée au-delà de l'opposition du matérialisme et du spiritualisme, de l'athéisme et de la théologie, de l'objectivisme et du subjectivisme, de la passivité et de l'activité et on surmonte ainsi les oppositions que Marx entendait lui-même surmonter<sup>2</sup>. Loin que le spinozisme doive être réformé pour être débarrassé d'un prétendu « appendice théologique » (surtout si cet « appendice n'est autre que la première partie de l'*Ethique*!), selon l'expression de Plékhanov, Marx a au contraire vu que l'ontologie spinoziste de l'activité productive naturelle était en outre et d'emblée une ontologie fondamentalement athéologique, et qu'elle se présentait comme un dispositif permettant la critique radicale de la dimension théologique de toute ontologie jusqu'ici, y compris et même *surtout* hégélienne. C'est certainement Spinoza qui a permis à Marx de surmonter la position abstraitement athée qui était encore la sienne dans l'*Introduction à la critique du droit politique hégélien* : ainsi, dès les *Manuscrits de 44*, que nous considérerons ici comme le texte le plus profondément spinoziste de Marx, ce dernier se démarque d'un athéisme « abstrait » dont il fait la critique en même temps que celle du communisme « grossier »<sup>3</sup>.

Mais revenons un instant à Althusser, certainement l'un des philosophes marxistes chez qui la référence à Spinoza est la plus significative et la plus profonde. La déclaration de spinozisme, déjà présente à l'époque de *Lire le Capital*, est encore renouvelée en 1975 lors de la « soutenance d'Amiens ». Althusser y déclare qu'il s'est « autorisé de

1. Spinoza, *Eth.*, II, 3, scolie, p. 99.

2. Ce sont là en effet les oppositions énumérées par Marx dans les *Manuscrits de 1844* (M44, p. 152).

3. Marx, M44, p. 144, 146 et 155-56.

passer par Spinoza pour comprendre pourquoi Marx avait dû passer par Hegel »<sup>1</sup>. On peut voir là l'indice de ce que, dans la tradition marxiste, la compréhension du rapport de Marx à Spinoza passe par l'intermédiaire de la compréhension du rapport de Hegel à Spinoza, d'où peut-être le fait que le grand livre sur Hegel et Spinoza soit précisément l'œuvre d'un élève d'Althusser, aussi spinoziste que marxien<sup>2</sup>. Cela peut conduire à penser qu'il n'y a pas eu de rapport direct de Marx à Spinoza, mais seulement un rapport indirect par l'intermédiaire de Hegel. Le Spinoza de Marx serait essentiellement celui de Hegel, au sens où ce que Marx aurait retenu de positif chez Spinoza serait identique à ce que Hegel avait lui-même déjà voulu retenir de l'héritage spinoziste. L'éventuel spinozisme de Marx serait donc le spinozisme même de Hegel, de sorte que la proximité de Marx à l'égard de Spinoza ne pourrait être qu'une proximité à l'égard de ce qu'il y avait de spinozisme chez Hegel lui-même. Telle est en tout cas justement l'hypothèse d'Althusser qui écrit que « Marx était proche de Spinoza par ce que Hegel avait ouvertement hérité de Spinoza »<sup>3</sup>. Et il précise quel est l'héritage spinoziste de Hegel, que Marx aurait ensuite à son tour recueilli : « Marx, dit-il, était proche de Hegel pour l'insistance de Hegel à récuser toute philosophie de l'Origine ou du Sujet, (...) pour sa critique du *cogito*, du sujet sensualiste-empiriste et du sujet transcendantal », mais aussi pour « la critique hégélienne du sujet juridique et du contrat social, pour sa critique du sujet moral, bref de toute idéologie philosophique du Sujet »<sup>4</sup>. Si cela est vrai, alors on peut en effet dire que ce dont Marx était proche chez Hegel, c'est bien de tout ce qu'il y avait de spinoziste en lui.

Le problème, c'est que cela revient à être proche de ce qui chez Hegel n'est justement pas Hegel, et donc que cela revient à faire abstraction de ce qu'il y a de proprement hégélien chez Hegel, et notamment de tous les aspects par lesquels la pensée de Hegel s'avère être non pas la critique de la philosophie moderne du Sujet, mais au contraire son accomplissement même. Car si Hegel critique effectivement le *cogito* cartésien et le sujet transcendantal kantien, s'il critique le sujet juridique et le sujet moral, ce n'est jamais en les rejetant purement et simplement, mais au contraire en en faisant les moments internes au développement d'une figure plus vraie de la subjectivité, c'est en y voyant des figures finies, abstraites et unilatérales

1. L. Althusser, « Soutenance d'Amiens », dans *Positions*, Paris, Editions sociales, 1976, p. 142.

2. P. Macherey, *Hegel ou Spinoza*, Paris, Maspéro, 1979.

3. L. Althusser, « Soutenance d'Amiens », *op. cit.*, p. 155.

4. *Ibid.*, p. 155.

qu'il s'agit précisément d'intégrer, comme ses propres moments, à la figure vraie de la subjectivité comme subjectivité infinie et concrète de l'esprit. Nous ferons quant à nous ici l'hypothèse selon laquelle, si le rapport de Marx à Spinoza est en effet passé par Hegel, comme le dit Althusser, ce ne fut pas pour recueillir le spinozisme de Hegel lui-même, mais au contraire parce que Marx a eu besoin de Spinoza pour sortir de Hegel, au sens où Marx a fait jouer Spinoza contre Hegel, au sens donc où Spinoza serait apparu à Marx comme celui qui permettait de critiquer de façon radicale, de l'intérieur même de son accomplissement hégélien, la philosophie moderne entendue comme métaphysique idéaliste et théologique de la subjectivité.

A l'aide de Spinoza ou au moyen d'un détour par Spinoza, on se propose d'articuler la pensée de Marx autour de trois axes majeurs qui sont aussi trois thèses philosophiques communes à Spinoza et Marx : 1. la thèse de la secondarité de la conscience de soi ; 2. la thèse de l'identité de la nature et de l'histoire ; 3. la position d'une ontologie de l'activité productive. Mais on ne peut pas ne pas tout d'abord faire état des éléments factuels indiquant que Marx a effectivement lu Spinoza. Disons d'emblée que ces éléments sont plutôt de l'ordre de l'indice, et qu'ils ne sont pas nombreux, ce qui a fait écrire à André Tosel que « l'histoire du rôle de la pensée spinozienne dans la formation et le développement de l'œuvre de Marx reste à écrire »<sup>1</sup>. On sait néanmoins de façon certaine que, de Spinoza, Marx a lu le *Traité théologico-politique* ainsi que la *Correspondance* dont il a recopié des extraits en 1841 : on trouve ces extraits dans le premier numéro des *Cahiers Spinoza*<sup>2</sup>. Quant à l'*Ethique*, Marx en aurait pris connaissance alors qu'il était étudiant, du moins si l'on en croit les indications données par les éditeurs de la nouvelle *MEGA*<sup>3</sup>. Mais il demeure que, comme le remarque Gérard Bensussan dans l'article « Spinozisme » du *Dictionnaire critique du marxisme*, « à faire le relevé des références, on trouve qu'elles parsèment seulement l'œuvre, qu'elles y figurent, avec une fréquence d'ailleurs décroissante, sous trois modalités : a) l'illustration (...) de l'histoire de la philosophie ; b) (...) le rappel historique de l'égal traitement en « chien crevé » de Spinoza et de Hegel ; c) la reprise de « thèmes » spinoziens destinés à souligner leur grandeur dialectique ([par

1. A. Tosel, « Des usages "marxistes" de Spinoza. Leçons de méthode », art. cit., p. 515.

2. *Cahiers Spinoza*, n°1, Paris, Editions Réplique, 1977. On lira dans ce numéro trois articles importants sur le rapport de Marx à Spinoza : A. Igoïn, « De l'ellipse de la théorie politique de Spinoza chez le jeune Marx » ; A. Matheron, « Le TTP vu par le jeune Marx » ; M. Rubel, « Marx à la rencontre de Spinoza ».

3. *MEGA* (Marx, Engels, *Gesamtausgabe*, 1976 ff), IV, 1, Introduction, p. 21.

exemple] l'« adage dialectique » *omnis determinatio est negatio*) »<sup>1</sup>. Mais il ne faudrait pas tirer de ce nombre limité de références explicites de Marx à Spinoza la conclusion hâtive d'une importance finalement mineure de Spinoza aux yeux de Marx. Il faut surtout se rappeler que les modalités de l'influence de Spinoza dans l'histoire de la philosophie sont tout à fait particulières, et que Marx, pas plus que Nietzsche ou Heidegger, ne fait exception à cette manière étrangement détournée, comme en sous-main, dont certains parmi les plus grands ont « reçu » Spinoza tout en le refoulant : Althusser notait à ce propos très justement que « l'histoire du spinozisme refoulé de la philosophie se déroule comme une histoire souterraine qui agit en d'autres lieux, dans l'idéologie politique et religieuse et dans les sciences, mais pas sur la scène éclairée de la philosophie visible »<sup>2</sup>.

Quant à nous, nous ne risquons ici aucune hypothèse relative à un éventuel spinozisme refoulé de Marx. L'hypothèse dont nous partons est en un sens plus aventureuse (en ce qu'aucune histoire des « influences » ne peut permettre de la vérifier) : faisons « comme si » l'*Ethique* de Spinoza avait fourni à Marx son ontologie, ou « comme si » Marx avait trouvé sa philosophie première chez Spinoza, et voyons quels effets cela produit dans la lecture de Marx<sup>3</sup>. Cette hypothèse s'appuie elle-même sur un constat : Marx n'est l'auteur d'aucun système philosophique (ses œuvres majeures ont même toutes en commun d'être inachevées), il n'a en définitive nulle part exposé de doctrine philosophique à proprement parler, il a même explicitement prétendu sortir de la philosophie, produire un discours non-philosophique, voire anti-philosophique. Aussi la question se pose-t-elle de savoir tout simplement s'il existe une *philosophie* de Marx, c'est-à-dire aussi bien *une* philosophie de Marx. La seule chose certaine est que son œuvre a produit des effets considérables en philosophie ou sur la philosophie, que le discours et la pratique philosophiques ont été profondément et durablement bouleversés par Marx<sup>4</sup>. Prendre la mesure de ce

1. Article « Spinozisme » dans G. Bensussan et G. Labica (dir.), *Dictionnaire critique du marxisme*, Paris, P.U.F., 1999, p. 1082.

2. L. Althusser, *Lire le Capital*, p. 288.

3. Cette hypothèse est au fond celle qui n'a cessé d'orienter les travaux d'Althusser. Pierre Macherey l'a rappelé lors d'une évocation de l'œuvre et de la pensée d'Althusser à l'espace « Regards » en 2001 : il a présenté un Althusser « convaincu que la philosophie de Spinoza était celle que Marx n'avait pas su ou voulu écrire lui-même », ajoutant que l'objectif fondamental de l'auteur de *Pour Marx* avait été de « doter le marxisme d'une philosophie qui lui soit propre », de « donner au marxisme la "métaphysique" qu'à ses yeux il méritait » (on lira le compte-rendu de cette soirée dans *L'Humanité* du 28 juin 2001).

4. Voir sur tous ces points les considérations introductives d'Etienne Balibar dans son ouvrage *La philosophie de Marx*, Paris, La Découverte, 1993, p. 3-11.

bouleversement et de l'ampleur des effets qu'il continue de produire sur et en nous, nous paraît être aujourd'hui un motif suffisant de lire encore Marx.

A partir de Marx, considéré comme une cassure majeure intervenue dans l'histoire de la pensée, on peut en venir à l'idée que l'histoire de la philosophie est marquée de quelques profondes failles ou fractures autour desquelles se sont produits des phénomènes sismiques de grande ampleur, qui sont également ceux qui mirent en mouvement les grands *continents* de la pensée (ceux qui sont visibles en la netteté de leur contour au point de vue d'une histoire *continue* de la philosophie) qui ont noms Descartes, Leibniz, Hobbes, Hume, Kant ou Hegel. Or Spinoza est assurément celui dont la pensée témoigne du plus grand bouleversement intervenu avant Marx dans l'histoire de la philosophie moderne (pareille fracture n'a lieu avant Spinoza qu'avec Machiavel et, entre Spinoza et Marx, avec Vico) : il est celui qui a systématiquement et radicalement remis en cause les présupposés implicites et spontanés du discours et de la pratique philosophiques, telles l'intériorité de la subjectivité, la transparence de la conscience, la liberté de la volonté, la souveraineté de l'Etat et la toute-puissance divine. Nous ferons ici finalement et simplement l'hypothèse que, dans l'histoire de la philosophie, la faille nommée « Spinoza » communique avec la faille nommée « Marx », que les effets telluriques majeurs engendrés par la première se sont souterrainement, et donc par des voies obscures, communiqués jusqu'à la seconde (mais sans doute y a-t-il aussi eu communication avec ces autres grandes failles qui ont noms « Machiavel » et « Vico »).

Et si cette hypothèse de travail devait produire des effets de renouvellement de la lecture de Marx, si Marx devait sortir en quelque sorte rajeuni et comme revigoré en étant lu au fil d'une telle hypothèse, nous n'en concluons pas pour autant que Marx a effectivement été spinoziste, mais que Spinoza aide à lire et comprendre Marx, que Marx, par delà les décombes des orthodoxies qui se sont réclamées de lui, peut être ramené à la vie par Spinoza<sup>1</sup>. Bref, Spinoza est-il celui qui peut nous rendre Marx vivant, et donc actuel ?

1. Mais, nous dira-t-on, lire un auteur par le détour d'un autre est une stratégie connue, surtout lorsqu'il s'agit de Marx lu par le détour de Spinoza. Par rapport à des stratégies du même genre, notamment celle d'Althusser à propos justement de Marx et Spinoza, notre perspective consiste à montrer que ce sont les textes mêmes de Marx qui imposent le détour par Spinoza, et qu'il ne s'agit donc pas là d'une hypothèse herméneutique gratuite : l'attention portée aux textes mêmes de Marx a notamment pour effet de montrer que le détour spinoziste en question est exigé aussi et y compris (et peut-être même surtout) par ceux de ces textes, notamment les *Manuscrits de 44*, qu'Althusser considérait comme « encore » hégéliens ou feuerbachiens. Cela ne veut pas dire pour autant qu'il a une « influence » de Spinoza sur Marx, mais que Spinoza produit des effets dans le texte de Marx – ce qui n'est pas la même chose.



## CHAPITRE II

### *PARS NATURAE*

Le rapport de Marx à Spinoza s'articule autour d'une thèse centrale plusieurs fois reprise dans les *Manuscrits de 44* : « l'homme vit de la nature », « l'homme est une partie de la nature »<sup>1</sup>, dit le premier Manuscrit, tandis que la troisième Manuscrit précise : « l'homme ne produit et ne pose des objets que parce qu'il est posé par des objets, que parce qu'il est originairement *nature* » ; « l'homme est immédiatement un être naturel »<sup>2</sup>. Si la détermination de l'homme comme *Naturwesen* peut bien venir de Feuerbach, celle en revanche de l'homme comme *pars naturae* ne peut guère être empruntée qu'à Spinoza. Or cette thèse, centrale dans le spinozisme dans la mesure où elle signifie l'insertion de l'homme dans l'ordre général et commun de la nature et ruine sa conception immédiate de lui-même comme d'un « empire dans un empire », cette thèse donc est également centrale chez Marx et elle n'a rien d'une option de jeunesse sur laquelle les écrits de la maturité seraient revenus. Au contraire, Marx devait la maintenir encore et la reprendre telle quelle dans l'un des derniers écrits qu'il devait rédiger, ses *Notes marginales sur le « Traité d'économie politique » d'Adolph Wagner*, « l'ultime et très belle note sur Wagner » – selon l'expression d'Althusser<sup>3</sup> – où Marx écrit que « les hommes commencent, comme tout animal, par manger, boire, etc., donc non pas par se “trouver” dans un rapport, mais par *se comporter activement*, par s'emparer par l'action de *certaines* choses du monde extérieur, et

1. Marx, M. 44, p. 122.

2. Marx, M. 44, p. 166.

3. Voir « Marx dans ses limites », dans L. Althusser, *Écrits philosophiques et politiques*, Paris, Le Livre de Poche, 1999, tome 1, p. 401.

par satisfaire leurs besoins de cette façon; ils commencent donc par la production »<sup>1</sup>. Dans ce passage, où il s'en prend « à la tendance naturelle d'un professeur d'économie allemand » qui le porte à s'imaginer que le rapport premier de l'homme à la nature est un rapport théorique de connaissance et de contemplation, Marx rappelle que le rapport originel des hommes à la nature n'est pas le rapport d'extériorité typique de la connaissance, mais au contraire le rapport d'implication caractéristique d'un être naturel qui, en tant qu'être de besoins, commence par être affecté par la nature et par les autres êtres naturels : l'affection et la passivité sont premières, elles engendrent l'activité humaine et donc un rapport pratique à la nature en tant que réactions et réponses à une affection originaire.

Mais que veut dire exactement pour Marx l'affirmation selon laquelle l'homme est un être de la nature, une partie de la nature, car après tout, Marx pourrait fort bien donner à ces formules littéralement spinozistes un sens qui ne le serait pas ? Cela veut d'abord dire que l'homme est « un être objectif, naturel, sensible »<sup>2</sup>, c'est-à-dire un mode fini parmi une infinité d'autres. La détermination de l'homme comme d'un être objectif sera reconduite par Marx jusque dans *Le Capital*, où il écrit que « l'être humain lui-même, considéré comme pure existence de force de travail, est un objet naturel, une chose, certes vivante et consciente de soi, mais une chose – et le travail proprement dit est la réification de cette force »<sup>3</sup>. Adopter le point de vue selon lequel l'homme est d'abord un être dans la nature, une chose dans le monde, c'est très exactement adopter le point de vue spinoziste selon lequel l'homme doit d'abord être compris comme un mode fini : c'est partir, comme Spinoza, du constat d'un double fait, à savoir d'une part que « l'homme pense » et que, d'autre part, « nous sentons qu'un certain corps est affecté de beaucoup de manières »<sup>4</sup>, étant entendu que ces deux traits sont de même niveau et d'égale importance, le fait que nous nous trouvions pensants accompagnant le fait que nous sentions notre corps affecté par les autres choses de la nature puisque de « tout ce qui arrive dans l'objet de l'idée constituant l'esprit humain [c'est-à-dire dans le corps], il y aura nécessairement une idée dans l'esprit »<sup>5</sup>. Au même titre que l'affection du corps, la pensée est un fait de la nature, en même temps qu'une caractéristique naturelle de cet être naturel qu'est l'homme : la pensée ne

1. Marx, Notes marginales sur le « Traité d'économie politique » d'Adolph Wagner, dans Marx, L.C. 2, Annexe, p. 466 (trad. modifiée, F.F.).

2. Marx, M. 44, p. 166.

3. Marx, L.C. 1, p. 227.

4. Spinoza, Eth. II, Axiomes 2 et 4, trad. cit., p. 95 et p. 97.

5. Spinoza, Eth. II, 12, p. 115.

peut donc fonder aucun caractère exceptionnel de l'homme, au sens d'un caractère extra-naturel. Dire que « l'homme est constitué d'un esprit et d'un corps »<sup>1</sup>, c'est dire qu'en tant qu'être naturel vivant et animé, un homme est un mode de l'étendue, et donc un corps<sup>2</sup>, dont il y a une idée qui est très exactement la même chose, mais considérée comme mode de la pensée et non de l'étendue : « un mode de l'étendue et l'idée de ce mode sont une seule et même chose, mais exprimée de deux manières »<sup>3</sup>, de sorte que « l'esprit et le corps, c'est un seul et même individu, que l'on conçoit tantôt sous l'attribut de la pensée, tantôt sous celui de l'étendue »<sup>4</sup>. Dire que l'homme pense, c'est donc dire que l'homme est constitué d'un esprit, et que cet esprit est lui-même constitué d'une idée dont l'objet ou l'idéat est le corps même de l'homme. Et cela ne fonde aucun caractère exceptionnel de l'homme puisque de tout individu existant en acte comme mode de l'étendue, il y a nécessairement une idée en Dieu, de sorte qu'il faut dire de tous les corps ou modes de l'étendue qu'ils sont vivants et animés, « quoique à des degrés divers »<sup>5</sup>, puisqu'ils ont tous un esprit constitué par l'idée dont l'objet est justement leur corps.

« En tant qu'être naturel, en tant qu'être de chair, être sensible et être objectif, précisait Marx en 44, l'homme est un être *souffrant*, un être conditionné et borné, tout comme le sont aussi l'animal et la plante »<sup>6</sup>. Cela signifie qu'en tant que partie de la nature ou en tant que mode fini, l'homme ne peut pas ne pas subir les effets produits sur lui par les autres parties de la nature, ou encore, selon les termes de Spinoza<sup>7</sup> : « nous pâtissons en tant que nous sommes une partie de la nature, qui ne peut se concevoir par soi sans les autres ». On comprend alors comment Marx peut être conduit à dire que « les *sensations*, les passions, etc. de l'homme ne sont pas seulement des déterminations anthropologiques au sens étroit du terme, mais sont véritablement des affirmations *ontologiques* de son être

1. Spinoza, Eth. II, 13, corollaire, p. 117.

2. La prise en considération de l'homme comme mode de l'étendue et donc comme corps est également fondamentale pour Marx : « La condition première de toute histoire humaine est naturellement l'existence d'êtres humains vivants ; le premier état de fait à constater est donc la complexion corporelle de ces individus et le rapport qui leur est par là donné au reste de la nature » (Marx, Engels, I.A., p. 45, traduction ici modifiée par nous, F.F.). Pour Marx comme pour Spinoza, c'est l'attention première accordée à la complexion particulière du corps humain qui permet d'approcher la spécificité de l'homme.

3. Spinoza, Eth. II, 7, scolie, p. 105.

4. Spinoza, Eth. II, 21, scolie, p. 143.

5. Spinoza, Eth. II, 13, scolie, p. 117.

6. Marx, M. 44, p. 166.

7. Spinoza, Eth. IV, 2, p. 349.

(de sa nature)»<sup>1</sup>. C'est uniquement en tant que spinoziste que Marx peut soutenir ainsi le sens et la portée proprement ontologiques des passions humaines : leur portée est ontologique en ce sens qu'elles révèlent l'inscription de l'homme au sein de l'ordre commun de la nature auquel il ne fait aucunement exception. Prendre les passions humaines au sérieux, les comprendre comme les effets produits sur une partie de la nature par les autres parties de la nature, et ainsi reconnaître la native servitude passionnelle des hommes en tant qu'êtres naturels et vivants, c'est en même temps admettre qu'une anthropologie véritable, c'est-à-dire naturaliste, conduit à une ontologie de la finitude essentielle. Cela, Marx le reconnaît plus radicalement que Feuerbach, certainement parce qu'il est plus profondément spinoziste que lui.

Mais la thèse partagée selon laquelle l'individu humain est une partie de la nature et non pas dans la nature « *tanquam imperium in imperio* » conduit nos deux auteurs à une conséquence également commune : à savoir que l'existence individuelle est toute relative, qu'aucun individu n'existe ni ne se conçoit par soi, indépendamment de ses rapports aux autres parties de la nature. Le caractère relationnel des parties de la nature devient ici décisif : conçu comme une partie de la nature, et comme lui-même composé d'éléments qui sont également des parties de la nature, un individu ou un être singulier ne peut plus être conçu comme un être dont l'identité posséderait un caractère ferme et substantiel. Un individu singulier doit être conçu à la fois relativement aux parties qui le composent et relativement à un ensemble plus vaste dont il est lui-même une partie. Autant dire qu'il n'est qu'un être relativement et même momentanément individualisé, et que son existence individuelle tient à un ensemble de rapports avec d'autres parties de la nature, un ensemble qui est provisoirement stabilisé de telle sorte qu'il permet l'émergence, en soi contingente, de tel individu singulier.

Comme toute partie de la nature, l'individu humain ne peut donc se concevoir que relationnellement. Mais il faut ajouter que c'est encore davantage vrai de lui que des autres individus naturels dans la mesure où son corps est d'une part composé de davantage de parties que les autres, et d'autre part susceptible d'entrer dans un plus grand nombre de rapports

1. Marx, M. 44, p. 193. Il faut sans doute lire ici une critique adressée à Feuerbach dont le point de vue serait resté celui d'une anthropologie et ne se serait pas étendu aux dimensions d'une ontologie.

avec les autres parties de la nature<sup>1</sup>. Plus que tout autre donc, l'individu humain se comprend à partir et en fonction de ses rapports avec d'autres. C'est là un point également fondamental pour Marx qui écrit, dès les *Thèses sur Feuerbach*, que « l'essence de l'homme », c'est « l'ensemble des rapports sociaux »<sup>2</sup>. C'est bien la conception de l'individu humain comme partie de la nature qui conduit aussi bien Marx que Spinoza à l'affirmation selon laquelle l'homme est un « animal naturellement social » (et non pas seulement naturellement sociable). Bien que les hommes soient, « pour la plupart, pénibles les uns aux autres, néanmoins ils ne peuvent guère passer toute leur vie tout seuls, si bien que la définition qui dit que l'homme est un animal social a tout à fait souri à la plupart d'entre eux ; et, en vérité, la chose est telle que, de la société commune des hommes, il naît bien plus de commodités que de dommages »<sup>3</sup>. Quant à Marx, on connaît le passage fameux de l'Introduction des *Grundrisse* (dite « Introduction de 1857) : « L'homme est, au sens le plus littéral, un ζῷον πολιτικόν, non seulement un animal sociable, mais un animal qui ne peut se constituer comme individu singulier que dans la société »<sup>4</sup>. Et plus radicalement encore, dans le corps même des *Grundrisse* : « L'homme commence seulement à s'individualiser par le procès historique. Il apparaît à l'origine comme être générique, être tribal, animal de troupeau – mais nullement comme ζῷον πολιτικόν au sens politique »<sup>5</sup>. Mais si l'homme est un animal qui ne peut s'individuer que socialement et dans la société, cela signifie aussi que l'individuation des hommes est d'autant plus grande que les rapports sociaux sont plus nombreux et plus développés : c'est donc seulement aux époques historiques du plus grand développement des rapports sociaux (notamment sous la forme des échanges marchands) que les hommes peuvent se concevoir eux-mêmes comme des individus auto-suffisants, ou comme ce que Marx appelle, non sans quelque ironie, des « individus singuliers singularisés ». C'est le développement même des rapports sociaux qui conduit les hommes à la conception d'eux-mêmes comme d'individus indépendants, comme de sujets autonomes et subsistants par soi : il faut donc toute l'histoire du développement des rapports sociaux pour que se produise cette inversion par laquelle les hommes, de

1. Où l'on voit que le fait de nier le caractère extra-ordinaire et extra-naturel de l'homme n'empêche pas pour autant de penser une spécificité de l'homme, ni de lui attribuer un ensemble de traits particuliers et caractéristiques.

2. Marx, *Thèses sur Feuerbach*, Thèse n°6, dans Marx, Engels, I.A., p. 33.

3. Spinoza, Eth. IV, 35, scolie.

4. Marx, *Grund.* I, p. 18.

5. Marx, *Grund.* I, p. 433.

parties de la nature et de choses de la nature qu'ils sont originairement, en viennent à se comprendre eux-mêmes comme l'exact opposé de ce qu'ils sont, à savoir comme des *sujets* substantiellement différents des choses, comme des sujets régnant souverainement sur la nature et non comme des êtres objectifs qui font eux-mêmes partie de la nature.

### CHAPITRE III

## QUE LES RAPPORTS SOCIAUX SONT, DE PRIME ABORD, DES RAPPORTS SUBIS

Dans le scolie de la proposition 35 de la Quatrième Partie de l'*Ethique*, la manière dont Spinoza pose la nature sociale de l'homme peut à première vue sembler troublante : bien que les hommes soient le plus souvent pénibles les uns aux autres, néanmoins, explique Spinoza, la plupart admet ne pas pouvoir vivre seul et avoir besoin des autres. Tout se passe donc comme si les hommes affirmaient leur nature d'animaux sociaux sous la forme d'une concession : il faut bien faire avec les autres, composer avec eux, même si au fond, on ne peut s'empêcher de nourrir le secret espoir de parvenir à se passer d'eux. L'homme serait donc celui pour qui sa nature d'être social apparaît comme pénible, comme quelque chose qui, alors même qu'elle tient à son essence même, prend la forme d'une contrainte qu'il faut bien supporter puisqu'on ne peut faire sans et avec laquelle il faut parvenir à faire contre mauvaise fortune bon cœur. Bref, les hommes ont immédiatement et de prime abord une conscience négative de leur propre nature d'êtres sociaux et socialisés. Cela tient essentiellement au fait que, si les hommes, en tant que parties de la nature, sont bien des êtres de rapports et de relations, les rapports et les relations qu'ils entretiennent avec les autres parties de la nature, et notamment avec les autres hommes, sont toujours d'abord des rapports subis par eux<sup>1</sup>. En d'autres termes, les passions ne sont pas comprises par Spinoza comme l'antithèse du lien social, comme l'élément rebelle qu'il faudrait réduire et discipliner afin

1. On verra sur ce point les pages précises de Pierre Macherey dans son étude « Spinoza, la fin de l'histoire et la ruse de la raison », dans P. Macherey, *Avec Spinoza. Etudes sur la doctrine et l'histoire du spinozisme*, Paris, P.U.F., 1992, p. 136-137.

d'instituer du lien social : au contraire, les passions sont en elles-mêmes et par elles-mêmes socialisantes. Il y a certes une socialisation possible par la raison<sup>1</sup>, mais, de fait, *ici et maintenant*, ce n'est pas par la raison que les hommes se socialisent, mais au contraire par les passions, et cela dans la mesure où la vie passionnelle est, comme la raison, engendrée en chaque homme par son effort en vue de persévérer dans son être : les passions (joie et tristesse, amour et haine, espoir et crainte) socialisent donc autant et aussi sûrement que la raison, à cette seule différence près que leur socialisation dans l'élément passionnel ne conduit les hommes à aucun accord mutuel nécessaire, et les conduit même certainement à l'inverse, c'est-à-dire à une vie sociale faite de conflits et d'oppositions. Être impuissants en commun, c'est bien encore une manière d'être ensemble et de faire société : c'est même la manière dont les hommes actuellement font, de fait, société.

Où nous retrouvons un terrain d'accord entre Marx et Spinoza. Pour Spinoza, les hommes sont toujours d'abord socialisés par les affects, et plus particulièrement par les affects de tristesse et donc les passions, notamment les passions fondamentales que sont la crainte et l'espoir. Si leur socialisation se fait d'abord par la voie des affects et des passions, et donc de manière passive, il est naturel que les hommes aient une conscience d'abord négative de leur nature d'animaux sociaux et que la socialisation s'impose à eux comme une pénible contrainte qu'ils commencent inévitablement par simplement subir. Que les rapports sociaux soient d'abord des rapports subis suit inévitablement de ce que « les hommes sont nécessairement soumis à des affections »<sup>2</sup>, c'est-à-dire de ce qu'ils se trouvent placés en rapport les uns avec les autres (comme avec les autres parties de la nature) par le biais négatif de la passivité affective (la pitié, l'envie, la crainte, l'espoir, la vengeance). Mais le caractère premier de la dépendance affective et de la passivité suit lui-même nécessairement de la nature de l'homme en tant que partie de la nature : pâtir et être une partie de la nature, c'est une seule et même chose.

Selon Marx également les rapports sociaux sont toujours d'abord pour les hommes des rapports subis et non pas voulus, c'est-à-dire des rapports

1. La raison est même le principe de loin le plus fiable de la socialisation : « c'est *en tant seulement* qu'ils vivent sous la conduite de la raison que les hommes font nécessairement les actions qui sont nécessairement bonnes pour la nature humaine et par conséquent pour chaque homme (...); et, par suite également, les hommes, *en tant qu'ils* vivent sous la conduite de la raison, conviennent [ou s'accordent : *conveniunt*] toujours nécessairement entre eux » (Spinoza, *Eth.*, IV, 35, dém., p. 391 ; c'est nous qui soulignons, F.F.).

2. Spinoza, *Traité politique*, chap. I, § 5, dans Spinoza, O. 4, p. 13.

au sein desquels les hommes font l'épreuve de leur impuissance (tant individuelle que collective) et non l'expérience de leur activité propre<sup>1</sup>. « L'état de choses que crée le communisme, écrit-il, est précisément la base réelle qui rend impossible tout ce qui existe indépendamment des individus – dans la mesure toutefois où cet état de choses existant est purement et simplement un produit des échanges (*Verkehr*) antérieurs des individus entre eux »<sup>2</sup>. Ainsi les individus se rapportent d'abord aux conditions de leur propre existence comme à des conditions naturelles au sens de conditions qui s'imposent à eux, qu'ils subissent sans les avoir choisies : aussi ces conditions leur demeurent-elles extérieures. Au premier abord, les hommes considèrent comme naturelles, et donc comme s'imposant à eux, des conditions qui ont en réalité été engendrées et produites par les générations humaines antérieures. Le communisme, nous dit Marx, crée ou travaille à engendrer des conditions telles qu'elles rendent impossible que les hommes se rapportent aux conditions sociales et historiques de leur existence comme à des conditions subies par eux et donc indépendantes d'eux et extérieures à eux. « Pour la première fois, le communisme traite consciemment toutes les conditions naturelles préalables comme des créations des hommes qui nous ont précédés jusqu'ici, il dépouille celles-ci de leur caractère naturel et les soumet à la puissance des individus unis »<sup>3</sup>. Il s'agit donc de travailler, aussi bien dans la pratique que dans et par la théorie, à ce que les hommes comprennent les conditions sociales de leur existence comme des conditions produites et engendrées socialement par d'autres hommes, et donc qu'ils se rapportent à elles comme à des conditions susceptibles d'être socialement et collectivement maîtrisées, dominées et éventuellement modifiées et transformées par eux.

Aussi « les communistes traitent-ils les conditions créées par la production et le commerce avant eux comme des facteurs inorganiques »<sup>4</sup> : « inorganique » doit être pris au sens où Marx explique dans les *Manuscrits de 44* que « la nature qui n'est pas elle-même le corps humain est le corps propre *non-organique* de l'homme »<sup>5</sup> ou encore, dans les *Grundrisse* cette fois, que, « de même que le sujet qui travaille est individu naturel, existence

1. Faut-il rappeler qu'être actif et être conduit par la raison sont pour Spinoza une seule et même chose ? « Les hommes *ne* sont dits agir *qu'*en tant qu'ils vivent sous la conduite de la raison » (Eth. IV, 35, démonstration, p. 391 ; nous soulignons, F.F.).

2. Marx, Engels, I.A., p. 97. Nous modifions la traduction en rendant *Verkehr* par « échanges » et non par « relations » : on pourrait également le rendre par « commerce » (au sens où l'on a commerce avec quelqu'un).

3. Marx, Engels, I.A., p. 97.

4. Marx, Engels, I.A., p. 97.

5. Marx, M. 44, p. 122.

naturelle, [de même] la première condition objective de son travail apparaît comme nature, comme terre, comme son corps non-organique »<sup>1</sup>. Est donc dit « inorganique » ou « non-organique » (*unorganisch*) par Marx, non pas quelque chose qui serait mécanique, mais (au contraire) ce qui constitue un prolongement du corps organique de l'homme, ce avec quoi l'homme fait en quelque sorte corps dans le déploiement même de son activité propre. Traiter les conditions engendrées par la production humaine antérieure à nous comme des conditions inorganiques de notre propre existence, c'est les considérer comme des conditions que notre existence prolonge ou qui trouvent leur prolongement en elle, et c'est donc les traiter comme quelque chose que nous avons la capacité de maîtriser, comme des conditions dont nous pouvons disposer, loin qu'elle s'imposent à nous comme un donné naturel radicalement indépendant de nous et extérieur à nous. Évidemment, en spinoziste, Marx ne veut pas dire non plus qu'il s'agit de faire comme si les générations humaines antérieures avaient consciemment engendré pour nous ce qui est devenu nos conditions d'existence – ce qui reviendrait à succomber à l'illusion des causes finales, contre quoi Marx met en garde en notant que « les communistes ne s'imaginent pas pour autant que le plan ou la raison d'être des générations antérieures ont été de leur fournir des matériaux »<sup>2</sup>. Les générations antérieures n'ayant déjà pas elles-mêmes connu de conditions non-organiques d'existence (mais au contraire seulement des conditions subies par elles), elles ne pouvaient évidemment pas engendrer nos conditions d'existence avec la conscience qu'elles seraient ou pourraient devenir des conditions non-organiques pour nous.

Mais considérer « toutes les conditions naturelles préalables comme des créations des hommes qui nous ont précédés jusqu'ici », et donc non plus comme des conditions naturelles au sens d'un donné qui s'impose à nous et que nous subissons, mais comme le produit d'une activité humaine antérieure susceptible d'être le support non-organique de notre propre activité, c'est certes considérer ces conditions comme des conditions socialement engendrées, mais c'est aussi et en conséquence adopter une posture permettant de ne plus subir ces conditions, et donc s'affranchir d'une perception seulement *imaginaire* de ces mêmes conditions. Pour Spinoza, les rapports sociaux sont imaginaires dans la mesure même où ils sont des rapports toujours d'abord fondés sur et par des affects : le caractère imaginaire des rapports sociaux est la conséquence d'une socialisation qui

1. Marx, *Grund.* 1, p. 425.

2. Marx, Engels, I.A., p. 97.

s'effectue de prime abord toujours par des affects qui sont des passions. Les rapports sociaux sont d'abord imaginaires parce qu'ils sont subis, et ils sont subis parce qu'ils sont passionnels. Or des rapports sociaux subis, ce sont des rapports imaginés comme extérieurs par les individus mêmes qui entretiennent ces rapports : en vertu d'une telle extériorité, ces rapports prennent l'aspect d'un donné naturel indifférent aux individus et subi par eux. D'accord avec Spinoza pour dire que les rapports sociaux sont toujours de prime abord des rapports subis, Marx met l'accent sur leur extériorité davantage que sur leur caractère passionnel. C'est que, pour Marx, même subis comme extérieurs, les rapports sociaux restent toujours pour lui d'abord la forme d'une *activité*, ce sont des « rapports de production », comme tels indissociables d'un certain état historique de développement des « forces productives ». « Le rapport entre les forces productives et la forme d'échanges (*Verkehrsform*), explique Marx, est le rapport entre la forme d'échanges et l'activité (*Tätigkeit*) ou l'activation (*Betätigung*) des individus »<sup>1</sup>. Les individus humains sont ainsi considérés par Marx comme de prime abord et toujours déjà *actifs*, et cela dans la mesure même où le propre des individus humains – c'est-à-dire ce par quoi ils se distinguent des individus vivants autres qu'humains – est de « produire leurs moyens d'existence »<sup>2</sup>. Et Marx insiste sur le fait qu'il ne s'agit pas là seulement d'une activité par laquelle les hommes se contenteraient de *reproduire* les conditions qui leur permettent de continuer d'exister, de maintenir leur existence : il ne s'agit pas seulement de reproduire des conditions d'existence trouvées, mais d'engendrer et de produire des moyens d'exister nouveaux et irréductibles aux moyens naturels d'exister qui sont simplement trouvés. Aux yeux de Marx, les hommes font davantage que s'affirmer dans l'être, ils se distinguent immédiatement des autres êtres naturels en ce qu'ils ne manifestent pas seulement une activité de simple persévérance dans l'existence : en tant qu'individus humains, ils ne se contentent pas de vouloir conserver, maintenir et reproduire les conditions trouvées qui leur permettent d'exister, mais ils produisent des moyens d'exister *nouveaux* par rapport aux moyens d'abord simplement trouvés. Ce que sont les hommes, selon Marx, ils le sont toujours déjà activement et productivement : « la façon dont les individus manifestent leur vie correspond très exactement à ce qu'ils sont » et « ce qu'ils sont coïncide avec leur production, aussi bien avec *ce qu'ils produisent* qu'avec

1. Marx, Engels, I.A., p. 97 (trad. modifiée par nous, F.F.).

2. Marx, Engels, I.A., p. 45.

la façon *dont ils produisent* »<sup>1</sup>. Mais c'est là une conception à laquelle Spinoza pourrait fort bien souscrire, car ce qu'il appelle le *conatus* n'est pas pour lui une activité de simple conservation de l'existence ou de simple reproduction des conditions actuelles permettant l'existence : le *conatus* est l'affirmation positive d'une puissance active qui ne s'épuise pas à conserver les conditions actuelles de l'existence, mais qui cherche à accroître cette existence, à l'amplifier – ce qui ne peut certainement se faire sans que des conditions nouvelles soient engendrées qui permettent une affirmation plus grande et plus intense de l'existence. « La puissance par laquelle existe et agit un être quelconque de la nature n'étant autre chose en effet que la puissance même de Dieu »<sup>2</sup>, et cette puissance étant infinie, il apparaît que le *conatus* ne fait pas que conserver la vie, mais qu'il l'amplifie et l'intensifie, ce qui exige de se porter au-delà des conditions actuelles de la vie, qui peuvent certes permettre la conservation de la vie, mais pas l'augmentation de la puissance d'agir.

Marx et Spinoza doivent ainsi faire face à une même difficulté : comment concilier la définition des êtres de la nature, et parmi eux les hommes, par leur puissance d'agir et par une tendance naturelle à augmenter cette puissance, avec l'affirmation selon laquelle les rapports entre ces mêmes êtres sont toujours d'abord des rapports passivement subis ? Comment affirmer à la fois que les hommes, étant socialisés par des affects qui sont des passions, commencent inévitablement par mener une vie sociale qu'ils subissent, par laquelle ils sont rendus passifs, et que les hommes sont originairement actifs et producteurs (Marx) ou qu'ils tendent naturellement à la conservation de leur être et à l'augmentation de leur puissance d'agir (Spinoza) ? Si les désirs des hommes sont d'abord déterminés par l'appétit et non par la raison et si, donc, « la puissance naturelle des hommes doit être définie non par la raison, mais par tout appétit qui les détermine à agir », alors Spinoza doit bien « avouer que ces désirs ne sont pas tant des actions que des passions humaines »<sup>3</sup>. Et si le désir n'est que l'autre non de l'effort de chacun en vue de conserver son être et d'augmenter sa puissance d'agir<sup>4</sup>, alors il faut dire que c'est sous la forme des passions que se déploie l'effort en vue d'agir. La contradiction

1. Marx, Engels, I.A., p. 46 (trad. modifiée par nous, F.F.).

2. Spinoza, *Traité politique*, chap. II, § 3, O. 4, p. 16. Voir aussi Eth., IV, 4, démonstration, p. 349 : « la puissance par laquelle les choses singulières et par conséquent l'homme conserve son être, est la puissance même de Dieu, autrement dit de la nature, non en tant qu'elle est infinie, mais en tant qu'elle peut s'expliquer par l'essence actuelle de l'homme ».

3. Spinoza, *Traité politique*, chap. II, § 5, O. 4, p. 16.

4. Spinoza, Eth., III, 9, scolie, p. 219-221.

apparente est levée dès lors qu'on se place, avec Spinoza, au point de vue de « la puissance universelle de la nature » : qu'un homme agisse selon sa propre nature et en fonction de son utilité propre (ce qui s'appelle être conduit par la raison), ou qu'il agisse en y étant déterminé par autre chose que lui-même, *dans les deux cas*, ce qu'il fait se conçoit positivement comme « un effet de la nature », de sorte que, dans l'un *et* l'autre cas, il manifeste « la force naturelle par où l'homme s'efforce de persévérer dans son être »<sup>1</sup>. La passivité n'existe comme telle que relativement à l'individu considéré ou à un mode fini existant pour lequel elle signifie une diminution de son activité, une séparation d'avec sa puissance d'agir : un homme passif ou rendu passif, c'est un homme déterminé par autre chose que lui-même à produire un effet, mais cet effet, par ailleurs, se compose parfaitement avec sa propre cause ; simplement, cette cause n'est pas l'homme singulier considéré et l'effet produit ne s'explique pas par sa propre puissance d'agir, mais la puissance d'autre chose que lui, par une puissance qui passe par lui, qui le traverse, mais qui ne vient pas de lui. Autrement dit, la passivité n'existe absolument pas du point de vue, pleinement positif et infiniment affirmatif, de la nature elle-même<sup>2</sup> dont la puissance et l'activité infinies s'expriment *aussi* dans les affects et les passions humaines, comme elles s'expriment également dans nos idées inadéquates qui sont des imaginations, en tant que, de nos idées inadéquates, Dieu ou la nature est aussi positivement la cause dans la mesure où Dieu est affecté non par la seule idée de notre corps, mais aussi par l'idée d'un très grand nombre d'autres corps<sup>3</sup>. Bref, il en va de la passivité comme du mal : l'un comme l'autre ne peuvent se dire que du point de vue déterminé et particulier d'un mode existant, qui appelle « mal » ce qui est simplement mauvais ou nuisible à son point de vue, et qui appelle passivité ce qui ne s'explique pas par sa propre puissance d'agir, c'est-à-dire ce qui le sépare de sa puissance d'agir ou plus exactement la limite, la réduit et la diminue.

Si nous revenons à Marx, il semble que nous touchions maintenant un point à partir duquel il ne sera plus possible de poursuivre notre lecture parallèle des deux philosophes. Du côté de Spinoza, nous avons une pensée qui ne connaît que l'affirmation et pour laquelle toute négation, toute négativité n'est pensable que du point de vue d'un mode fini existant ; les attributs ne constituent ainsi l'essence de la substance que dans la mesure

1. Spinoza, *Traité politique*, chap. II, § 5, O. 4, p. 16.

2. Spinoza, *Eth.*, II, 45, scolie, p. 179.

3. Spinoza, *Eth.*, II, 33 et 35, p. 157.

même où ils ne font pas autre chose que l'affirmer absolument et infiniment ; mais les attributs n'affirment l'essence de la substance qu'ils constituent qu'en affirmant aussi les modes dont ils contiennent les essences : bref, être ou exister, pour Spinoza, c'est et ce ne peut être que s'affirmer et affirmer ce qui existe. Il n'y a place pour aucune négation, ce qui fit écrire à Deleuze que « la philosophie de Spinoza est une philosophie de l'affirmation pure » et que « l'affirmation est le principe spéculatif dont toute l'*Ethique* dépend »<sup>1</sup>. Du côté de Marx, en revanche, nous aurions affaire à un penseur qu'on ne peut dire « dialecticien » que dans la mesure où il fait droit à la négation et au négatif en général, plus précisément dans la mesure où il conçoit l'affirmation non comme un acte immédiatement affirmatif, mais comme l'acte de nier le négatif. Ici se trouverait l'héritage irréductiblement *hégélien* de Marx, et donc aussi la limite au-delà de laquelle il ne serait plus possible de poursuivre notre lecture parallèle de Marx et Spinoza. Ainsi, il serait tentant de voir, pour ne prendre qu'un exemple, dans la pensée marxienne de la négativité la condition permettant que sa pensée soit essentiellement une philosophie de l'histoire, et inversement, dans l'absence du négatif chez Spinoza, la raison de la difficulté qu'il y a, au moins apparemment, à penser l'histoire d'un point de vue spinoziste.

Le point est donc décisif et il ne peut être examiné concrètement qu'à partir de la forme principale que prend le négatif chez Marx, à savoir la forme de la *contradiction* et de son rôle dans la conception marxienne de l'histoire. C'est aussi le point où nous rencontrons nécessairement à nouveau la pensée d'Althusser. L'apport majeur d'Althusser réside à nos yeux dans la tentative de lire un Marx qui ne soit pas hégélien : si Marx est le plus grand des jeunes-hégéliens, c'est justement parce qu'il est le seul à ne pas être resté hégélien. A moins que, parti de Kant et de Fichte et n'ayant qu'ensuite pris connaissance de la pensée de Hegel « *von Anfang bis Ende* »<sup>2</sup>, Marx ait eu à la fois une compréhension exceptionnelle de la pensée hégélienne, et d'emblée une distance suffisante qui l'a préservé d'être « hégélien » et donc aussi d'avoir à fournir l'effort de ne plus l'être<sup>3</sup>. Ce qui lui aurait aussi permis, la maturité venue, d'être juste avec Hegel et

1. G. Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris, Minuit, 1968, p. 51.

2. Selon l'expression de Marx dans la fameuse lettre à son père du 10 novembre 1837 (M.E.W., Band 40, p. 10).

3. Ce qui apparaît dès 1843 dans le *Manuscrit de Kreuznach* (ou *Critique du droit politique hégélien*) où la pensée de Marx est d'emblée assez libre à l'égard de celle de Hegel pour pouvoir s'écrire à la fois *dans* le texte même de Hegel et *contre* lui grâce à une distance immédiatement conquise et aussitôt creusée.

de ne pas le « traiter en chien crevé », et ce qui nous épargne à nous d'avoir à ratiociner sur la « coupure » entre un Marx encore hégélien et un Marx qui ne l'aurait plus été. Ceci dit, poser un Marx non-hégélien conduit à devoir faire face à la difficulté posée par les concepts qui, chez Marx, relèvent au moins apparemment d'un héritage hégélien – le concept de « contradiction » étant certainement l'un des principaux (dans la mesure même où il implique les autres : négativité, négation de la négation, moment dialectique, « surmontement » *i.e. Aufhebung*). Althusser l'a bien vu, raison pour laquelle il a élaboré la théorie de la « contradiction surdéterminée »<sup>1</sup>, justement pour montrer que la contradiction marxienne n'est pas la contradiction hégélienne (le problème étant, à nos yeux, que cette démonstration se fait plutôt à partir de Lénine et de Mao qu'à partir de Marx lui-même). Mais est-il au fond si anti-hégélien que cela de dire, comme nous pensons que Marx – en spinoziste – le dit, qu'en soi il n'y a que position et affirmation, que l'effectif ne peut être qu'affirmatif?<sup>2</sup> Le point de vue « rationnel » n'est-il pas toujours chez Hegel aussi le point de vue de l'absolue affirmation et de la pleine positivité? La contradiction ne vaut chez Hegel lui-même qu'à un point de vue qu'il appelle justement « négativement rationnel », c'est-à-dire au point de vue d'une négation *immédiate* de la négativité d'entendement, négation qui doit encore à son tour être niée pour faire droit au rationnel, c'est-à-dire au positif et à l'affirmatif qui sont, en définitive, la seule réalité effective. Mais chez Hegel, l'accès au rationnel (c'est-à-dire à l'affirmation de ce que seul le Tout est le vrai) a lieu sous la forme de l'aveu que fait une partie de ce Tout de sa propre finitude, qu'elle surmonte en concédant et en concevant sa propre « idéalité », c'est-à-dire sa non-effectivité : assurément, rien de cela ni chez Spinoza, ni chez

1. Althusser, « Contradiction et surdétermination (Notes pour une recherche) » et « Sur la dialectique matérialiste (De l'inégalité des origines) », dans *Pour Marx*, Paris, Maspéro, 1965. Voir notamment p. 223 la note 52, à caractère conclusif, dans laquelle Althusser reconnaît le caractère « déconcertant » de la compréhension de « la dialectique marxiste » à laquelle il aboutit, dans la mesure où la définition qu'il en donne « ne retient pour essentiels aucun des concepts hégéliens, ni la négativité, ni la négation, ni la scission, ni la négation de la négation, ni l'aliénation, ni le "dépassement" ».

2. Ce qui conduit, chez Marx, à l'idée que la contradiction ne témoigne pas de l'existence active et réelle (ou effective) du négatif au cœur de ce qui est, mais que, ainsi (faussement) comprise, elle est le produit d'une explication *a posteriori* et d'une reconstruction rétrospective du changement historique. Qu'on nous entende bien : il ne s'agit pas de dire qu'il n'y a pas de concept de la contradiction chez Marx, mais que son concept de contradiction n'implique pas celui de négation. Une contradiction, c'est toujours chez lui l'affrontement effectif de deux tendances s'affirmant comme opposées, effectivement en lutte l'une avec l'autre dans un rapport qui ne consiste pas tant à nier l'autre qu'à se la soumettre (*überwältigen*).

Marx, qui sont des penseurs de la finitude non seulement maintenue, mais *affirmée* comme telle<sup>1</sup>, justement à titre de partie *réelle* du Tout. Le non-idéalisme de Spinoza et Marx consiste précisément dans ce refus de l'idéalité du fini, et donc dans la thèse qu'il revient à la partie finie d'un Tout une existence pleinement positive qui n'est autre que celle-là même du Tout en tant qu'il s'exprime dans la partie.

1. Concernant Spinoza, la démonstration en a été donnée par Jean-Marie Vaysse dans son ouvrage *Totalité et finitude. Heidegger et Spinoza*, Paris, Vrin, 2004.

## CHAPITRE IV

### L'IDENTITÉ DE LA NATURE ET DE L'HISTOIRE<sup>1</sup>

Dans un texte de 1961 intitulé «Le sens de l'histoire» qui, dans l'édition de ses *Œuvres*, se trouve en annexe de son ouvrage majeur *Weltgeschichte und Heilgeschehen (Histoire et Salut*<sup>2</sup>), Karl Löwith questionne les origines de la « dislocation » moderne du « monde unique en deux mondes tout à fait différents » : d'un côté le monde de la nature, et de l'autre le monde historique, cette séparation ontologique se doublant de la séparation gnoséologique entre « le monde des sciences modernes de la nature et un monde humain historique, le monde des sciences historiques de l'esprit »<sup>3</sup>. De manière attendue, K. Löwith considère que le rôle de fondateur revient, pour la connaissance du premier monde, à Descartes, tandis que, pour celle du second, il échoit essentiellement à Vico. Löwith écrit que, « au terme de cette division de la nature et de l'histoire, il y a l'énoncé du disciple de Hegel, Marx : "l'histoire est la véritable histoire naturelle de l'homme" »<sup>4</sup>. Dans le commentaire qu'il donne de cette formule fameuse des *Manuscrits de 1844*, K. Löwith explique que la thèse de Marx est que la nature n'est pas le monde de l'homme, que le monde

1. Ce chapitre est la version revue, modifiée et complétée d'un texte intitulé « Vie naturelle et vie historique chez Marx » que nous avons d'abord publié sous forme d'article dans le n°23 (intitulé « Penser la vie » et dirigé par Pierre Montebello) de la revue *Kairos* (Presses Universitaires du Mirail, Toulouse, 2004).

2. K. Löwith, *Weltgeschichte und Heilgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie*, Stuttgart, Kohlhammer, 1953; repris avec des annexes dans le tome 2 des *Sämtliche Schriften* de Löwith; trad. fr. M.-Ch. Challiol-Gillet et J.-Fr. Kervégan, présentation de J.-Fr. Kervégan, *Histoire et salut. Les présupposés théologiques de la philosophie de l'histoire*, Paris, Gallimard, 2002.

3. K. Löwith, « Le sens de l'histoire », dans *Histoire et Salut* (cité H.S.), trad. cit., p. 281.

4. *Ibid.*

naturel de l'homme, c'est le monde de l'histoire, c'est-à-dire non pas le monde *trouvé* par l'homme comme un donné naturel, mais le monde *produit* par l'homme et *engendré* par son travail. Si c'est bien cela que Marx a voulu dire, alors on comprend, d'une part, que K. Löwith en fasse l'aboutissement de la dissociation moderne de la nature et de l'histoire, et d'autre part qu'il puisse citer Dilthey immédiatement après Marx<sup>1</sup> : en substance, Marx n'aurait donc rien dit de bien différent ni de la philosophie idéaliste de l'histoire qui l'a précédé, à savoir la philosophie hégélienne de l'histoire, ni de la philosophie idéaliste de la vie historique qui lui a succédé, c'est-à-dire la philosophie des sciences historiques de l'esprit de Dilthey. De Hegel à Dilthey *en passant par* Marx, ce serait donc la coupure moderne de la nature et de l'histoire qui s'accomplirait en se radicalisant. Nous souhaitons montrer ici que cette vision des choses a pour conséquence de dissoudre l'originalité même de la pensée de Marx, cela même qui la caractérise en propre : à savoir que la conception *matérialiste* de l'histoire suppose chez Marx, pour être bien comprise, non pas la reprise, comme le pense Löwith, de la coupure entre nature et histoire, mais *au contraire* une critique radicale de cette séparation que Marx considère comme typique de l'idéalisme philosophique – une critique dont la force réside, selon nous, dans le fait qu'en mettant au jour l'origine et les causes de la séparation *idéaliste* de la nature et de l'histoire, elle met également au jour le caractère *idéologique* de cette même séparation. Comment K. Löwith peut-il voir en Marx le représentant d'une « pensée totalement historique »<sup>2</sup> pour laquelle il s'agit de « trouver dans le monde de l'histoire un sens qui est propre [à l'homme] en faisant abstraction du monde seul véritablement autonome et en oubliant que même l'homme qui a une existence historique n'est d'une façon générale dans le monde que parce que la nature l'a produit »<sup>3</sup>? S'il y a une abstraction à laquelle Marx n'a pas procédé et un oubli qu'il n'a pas commis, ce sont bien ceux-là : là même où il rappelle, contre Feuerbach, que ce que les philosophes appellent encore la « nature » est depuis longtemps le produit de l'industrie humaine, que le travail, la production et « la création matérielle incessante des hommes » sont « la base de tout le monde sensible tel qu'il existe de nos jours », Marx prend soin de préciser que, « bien entendu, le primat de la nature extérieure n'en subsiste pas moins et que tout ceci ne peut certes s'appliquer aux premiers hommes produits par *generatio aequivoca* »<sup>4</sup>. Marx se refuse

1. *Ibid.*

2. *Ibid.*, p. 282.

3. *Ibid.*, p. 281.

4. Marx, Engels, I.A., note 1, p. 56.

explicitement à considérer « l'homme comme différent de la nature »<sup>1</sup> : engendré par et au sein d'une nature qui lui préexiste, l'homme inaugure avec elle un rapport certes particulier et spécifique, mais l'analyse de ce rapport, à laquelle Marx se consacre, n'a jamais pour conséquence chez lui de faire disparaître ni de dissoudre ce qu'il désigne lui-même comme « le primat de la nature extérieure » dans une nature *seconde* dont l'engendrement et la production historiques deviendraient essentiels au point d'en faire oublier la secondarité, que Marx considère au contraire comme irréductible.

Ce qui préserve Marx d'une telle hypostase de l'historicité, c'est, nous semble-t-il, justement son « spinozisme ». Car s'il est une philosophie qui ne connaît pas l'opposition entre la nature et l'histoire et qui résiste à leur séparation, c'est bien la philosophie de Spinoza. Non seulement il n'y a pas pour Spinoza de différence réelle entre le naturel et l'historique, mais encore il est inutile d'espérer comprendre quoique ce soit à l'histoire si on commence par l'isoler de l'ordre général de la nature. Si les acteurs de l'histoire sont certes les peuples et les États, ces derniers n'en demeurent pas moins tout d'abord des individus naturels, soumis en tant que tels à la nécessité naturelle. Si l'histoire, c'est l'histoire des États, et si l'histoire d'un État, c'est l'histoire de sa formation, de son développement, puis de sa dissolution et de sa mort, alors cette histoire ne peut être comprise qu'à partir de la connaissance des causes naturelles qui produisent la naissance d'un État par association d'individus, puis sa dissolution et sa disparition du fait de ses dissensions internes et autres « séditions ». Autrement dit, c'est bien, pour le Spinoza du *Traité politique*, la connaissance de la nature qui permet la compréhension de l'histoire, c'est la nature qui rend l'histoire intelligible. L'histoire ne peut être comprise qu'à partir de l'effort (naturel) que les hommes produisent en vue d'engendrer une puissance collective, de créer les conditions de l'augmentation de cette puissance, et à partir des causes (également naturelles) qui contrarient cet effort et renvoient les hommes à leur impuissance native. Nous pouvons donc dire, avec Etienne Balibar, que, chez Spinoza, « la nature n'est rien d'autre qu'une façon nouvelle de penser l'histoire, selon une méthode d'explication rationnelle qui vise à l'explication par les causes »<sup>2</sup>. La connaissance historique ne saurait être d'un autre ordre que la connaissance naturelle pour la raison que les acteurs de l'histoire ne sont eux-mêmes pas autre chose que des êtres de la nature, des parties de la nature. Si le dualisme de la nature et de

1. Marx, Engels, I.A., p. 56.

2. E. Balibar, *Spinoza et la politique*, Paris, P.U.F., 1985, p. 48.

l'histoire, du monde naturel et du monde humain historique est, comme le dit Löwith, le dualisme typique de la modernité, alors il faut constater que Spinoza est une notable exception : mais il n'est pas le seul, et Marx en est une autre. Qu'il faille trouver dans la connaissance de la nature les principes d'intelligibilité de l'histoire : telle est l'hypothèse de base, commune à Spinoza et Marx.

L'attention que Marx porte à l'activité humaine historique, c'est-à-dire à l'activité humaine de transformation de la nature, ne le conduit en effet jamais à hypostasier cette activité, à en faire une activité *sui generis* par laquelle les hommes, en s'affirmant comme des êtres historiques, en instaurant entre la nature et eux-mêmes la médiation de la production et des rapports sociaux de production, s'arracheraient à la nature en instituant un monde proprement humain, le monde de l'histoire, dont la signification ne pourrait être comprise qu'à la condition de l'approcher comme un monde substantiellement distinct du monde naturel<sup>1</sup>. L'activité historique humaine, l'activité sociale dans les formes de « l'industrie » et du « commerce » restent toujours pour Marx des formes « sensibles », « matérielles » et donc « naturelles » de l'activité consistant en « la production et l'échange de besoins vitaux »<sup>2</sup>. Loin d'être l'activité par laquelle serait engendré un monde dont la signification ne pourrait être comprise qu'*indépendamment* de la nature, voire *par opposition* à elle, l'activité humaine de production, comme activité sociale et historique, est selon Marx la modalité spécifiquement humaine selon laquelle s'affirme et se manifeste l'unité même de l'homme et de la nature : le point de départ de Marx est bien la thèse

1. A la question qui, formulée de façon kantienne, demande « à quelles conditions l'histoire est-elle possible ? » ou « à quelles conditions est-il possible de donner une signification au concept d'histoire ? », ou encore « à quelles conditions une "science de l'histoire" (selon l'expression de *L'idéologie allemande*) est-elle possible ? », Marx répondrait que la première condition est de *ne pas* séparer l'histoire de la nature, ni l'histoire de l'homme de l'histoire de la nature : cette réponse est diamétralement opposée à celle que la tradition néo-kantienne (au sens large, incluant par exemple Dilthey) donnera à la même question. Ainsi, à la question de savoir « qu'est-ce qui fait la différence entre un objet physique et un objet historique ? », Cassirer répond que « les objets historiques sont incarnés dans des objets physiques, mais [que], malgré cette incarnation, ils appartiennent à une dimension supérieure », savoir la dimension « symbolique » (E. Cassirer, « La philosophie de l'histoire », dans E. Cassirer, *L'idée de l'histoire. Les inédits de Yale et autres écrits d'exil*, présentation, traduction et notes par Fabien Capeillères, Paris, Le Cerf, 1988, p. 60-61, p. 62). En refusant toute distinction entre le naturel et l'historique, entre le « physique » et le « symbolique », Marx exclut aussi, au plan épistémologique, toute différence de méthode entre les sciences de la nature et les sciences historiques ; mais ce qui lui importe avant tout, c'est de mettre au jour l'origine à la fois naturelle et historique (et donc sociale) de ce type de distinctions idéalistes et d'en montrer ainsi le caractère idéologique.

2. Marx, Engels, I.A., p. 55.

feuerbachienne de cette unité, mais repensée comme unité *active*, productive et processuelle, de sorte que l'homme est l'être naturel dont le propre est de transformer son « milieu vital corporel » en un « milieu social » qui n'en demeure pas moins « vital », et donc naturel<sup>1</sup>.

L'interprétation que nous trouvons chez Löwith de la philosophie marxienne de l'histoire témoigne de la résistance couramment opposée à « la compréhension du fait que la si célèbre "Unité de l'homme et de la nature" a existé de tout temps dans l'industrie et s'est présentée de façon différente, à chaque époque, selon le développement plus ou moins grand de l'industrie »<sup>2</sup> : l'analyse ne sera complète qu'à la condition d'être à même d'exhiber l'origine de cette résistance opposée à l'élévation des concepts d'« industrie » et de « production » à la dignité de concepts philosophiques majeurs permettant de comprendre l'activité humaine comme activité *à la fois* vitale et sociale, *identiquement* naturelle et historique.

Concernant la question de l'articulation de la nature et de l'histoire, Marx tient dans *L'idéologie allemande* des propos d'une remarquable clarté qui valent d'être rappelés *in extenso* : « Nous ne connaissons qu'une seule science, celle de l'histoire. L'histoire peut être examinée sous deux aspects. On peut la scinder en histoire de la nature et histoire des hommes. Les deux aspects cependant ne sont pas séparables; aussi longtemps qu'existent des hommes, leur histoire et celle de la nature se conditionnent réciproquement. »<sup>3</sup>

A première vue, une déclaration de ce genre peut sembler donner raison à K. Löwith : Marx explique clairement que le propre de son point de vue est d'être absolument et radicalement historique. La distinction dont parle Marx n'est cependant pas une distinction entre la nature et l'histoire, mais entre l'histoire de la nature et l'histoire des hommes : le fait d'avoir une histoire ou d'être une espèce historique n'implique donc pas que l'homme, par ce trait qui ne reviendrait qu'à lui, échapperait à la nature, sortirait de l'ordre naturel, et cela pour la raison simple que la nature elle-même a déjà une histoire ou qu'elle est déjà elle-même historique, l'histoire des hommes venant elle-même s'inscrire au sein de l'histoire de la nature, ce

1. Les expressions de « milieu vital corporel » (*körperliches Lebensmedium*) et de « milieu vital social » (*soziales Lebensmedium*) ne sont pas de Marx mais de Moses Hess qui les utilise dans un texte (*Sur l'essence de l'argent*) qui a exercé une grande influence sur Marx au moment de la rédaction des *Manuscrits de 44*. Cf. D. Wittmann, « Les sources du concept d'aliénation », dans E. Renault (dir.), *Lire les Manuscrits de 1844*, Paris, P.U.F., 2008, surtout p. 105-110.

2. Marx, Engels, I.A., p. 55.

3. Marx, Engels, I.A., note 1, p. 45.

qui avait fait dire à Marx, dès les *Manuscripts de 44*, que « l'histoire elle-même est une partie réelle de l'histoire de la nature, du devenir-homme de la nature »<sup>1</sup>. Mais Marx explique surtout, dans le passage cité, que ces deux histoires, l'histoire naturelle et l'histoire humaine, « ne sont pas séparables ». Il faut prendre très au sérieux cette affirmation de l'inséparabilité de l'histoire et de la nature : elle signifie qu'il n'y a pas de fait historique qui ne soit aussi un fait naturel, mais aussi, réciproquement (et cette réciprocity est le point délicat à comprendre) que tout fait naturel est un fait historique. Ainsi, dans *L'idéologie allemande*, il apparaît clairement que ce que Marx appelle « le premier fait historique » est aussi bien et en même temps un fait naturel : « le premier fait historique est la production des moyens permettant de satisfaire ces besoins<sup>2</sup>, la production de la vie matérielle elle-même »<sup>3</sup>. Il faut être attentif ici aux termes très précisément choisis par Marx : le texte allemand dit en effet « *die erste geschichtliche Tat* » ; cela signifie donc que le premier fait historique est un acte (*Tat*), consistant en l'activité naturelle par laquelle les hommes produisent les conditions permettant le maintien et la perpétuation de leur vie. Le premier fait historique est donc l'activité naturelle que les hommes déploient en vue de satisfaire des besoins qui sont les leurs en tant qu'êtres naturels. Mais pourquoi encore qualifier cet acte d'historique, en quoi cette activité qu'est le travail, qui est parfaitement naturelle, fait-elle histoire ? On se tromperait totalement si l'on répondait à cette question en disant que c'est l'acte par lequel les hommes s'arrachent à la nature et s'affirment comme des êtres historiques. L'acte de produire les conditions matérielles de la vie n'arrache aucunement les hommes au règne de la nature, dans la mesure où il existe d'autres espèces animales qui produisent également naturellement les conditions qui leur permettent de simplement continuer à vivre. Marx rappelle toujours que le travail et la production sont d'abord des activités en elles-mêmes parfaitement naturelles : « le travail est d'abord un procès qui se passe entre l'homme et la nature, un procès dans lequel l'homme règle et contrôle son métabolisme (*Stoffwechsel*) avec la nature par la médiation de sa propre action ; il se présente face à la matière naturelle comme une puissance naturelle lui-même »<sup>4</sup>. Le travail est donc d'abord une

1. Marx, M. 44, p. 153.

2. Besoins que Marx a énumérés dans la phrase qui précède immédiatement : « boire, manger, se loger, s'habiller et quelques autres choses encore » (Marx, I.A., p. 57).

3. Marx, Engels, I.A., p. 57.

4. Marx, L.C. 1, p. 199.

« expression vitale »<sup>1</sup>, c'est-à-dire l'activité d'un vivant, d'un être naturel vivant qui mobilise en lui-même et applique à une réalité naturelle donnée des forces elles-mêmes naturelles. Marx écrit dans *Le Capital* que « l'homme ne peut procéder dans sa production que comme la nature elle-même : il ne peut que modifier les formes des matières ; plus même : dans ce travail de mise en forme proprement dit, il est constamment soutenu par des forces naturelles »<sup>2</sup>. Cela veut clairement dire que le travail, en tant qu'activité spécifiquement humaine de production de valeurs d'usage, ne rompt pas avec la nature et n'institue pas un ordre *sui generis* de phénomènes : au contraire, il s'inscrit dans la plus parfaite continuité avec la nature, d'abord parce qu'il procède comme la nature, non pas cependant par imitation, mais parce qu'il poursuit et continue le processus naturel de modification des formes et de mise en forme des matériaux ; et ensuite parce que le travail mobilise les forces naturelles d'un vivant, en même temps qu'il utilise les forces naturelles déjà à l'œuvre, comme forces mécaniques et chimiques, dans la matière elle-même. Le travail humain ne crée donc pas des réalités substantiellement nouvelles, il ne fait que transformer un substrat matériel et naturel déjà présent dont il modifie seulement la forme : mais, insiste Marx, la nature elle-même ne produit pas autrement, elle n'est pas non plus matériellement créatrice, elle est seulement formellement inventrice et ingénieuse, elle invente des formes en combinant de façon variée des matériaux préexistants.

Aussi cette faculté d'user de ses forces naturelles pour les appliquer au donné naturel et le modifier est-elle une faculté que l'homme partage avec d'autres vivants. *Le Capital* mentionne le travail de l'araignée et de l'abeille là où les *Manuscrits de 44* parlaient, en plus de l'abeille, du castor et de la fourmi, mais il s'agit bien pour Marx, dans les deux textes, de distinguer la production animale de la production humaine et de déterminer ce que cette dernière possède en propre. L'homme partage avec d'autres vivants une activité vitale de production, et cela dans la mesure même où il partage avec eux l'essence productive de la vie elle-même. Ce n'est donc

1. Le concept de *Lebensäußerung* est utilisé par Marx dès les *Manuscrits de 44* et on le trouve encore dans les *Grundrisse* où il note à propos de la relation de l'ouvrier à son travail : « si l'ouvrier se comporte à l'égard du produit de son travail comme à l'égard d'un produit étranger, cela désigne son comportement à l'égard (...) de son propre travail comme d'une expression vitale qui, certes, vient de lui-même, mais qui lui est étrangère, imposée (...) » (Marx, *Grund.* I, p. 410 ; trad. modifiée, F.F.). L'origine de ce concept d'« expression vitale » doit certainement être cherchée du côté de Moses Hess, dans son texte intitulé *Über das Geldwesen* (*Sur l'essence de l'argent*) initialement destiné à une publication dans les *Annales franco-allemandes*. Marx s'en fait l'écho dans les *Manuscrits de 44* (cf. Marx, M. 44, p. 122).

2. Marx, L.C. I, p. 49.

pas l'activité productive en elle-même qui distingue les hommes des animaux ; Marx l'affirme encore dans l'un des derniers textes qu'il écrit, les *Notes critiques sur le traité d'économie politique d'Adolph Wagner* : « les hommes commencent, comme tout animal, par manger, boire, etc., donc non pas par se “trouver” dans un rapport, mais par *se comporter activement*, par s'emparer par l'action de *certaines* choses du monde extérieur, et par satisfaire leurs besoins de cette façon ; ils commencent donc par la production »<sup>1</sup>. Ce n'est donc pas le comportement actif et productif qui distingue les hommes en tant que tels puisque ce comportement est propre aux vivants en général et à la vie même. Comme tous les vivants, les hommes sont originairement au monde activement et productivement : leur rapport premier au monde n'est pas celui de « sujets » qui « se trouvent » face à un monde objectif extérieur, mais celui de vivants s'insérant activement et productivement au sein d'un milieu naturel dont ils dépendent essentiellement. Si l'activité productive n'est pas en soi spécifiquement humaine, les hommes ne peuvent se distinguer des autres vivants que par une modalité propre de la production, par une modification particulière de l'activité productive qui, en soi, est celle de la vie même et de la nature en général. Comme tous les êtres naturels et vivants, les hommes produisent, mais ils produisent différemment et de manière spécifique. « On peut distinguer les hommes des animaux par la conscience, par la religion et par tout ce que l'on voudra, écrit Marx dans *L'idéologie allemande*; [mais], ajoute-t-il, eux-mêmes commencent à se distinguer des animaux dès qu'ils commencent à *produire* leurs moyens d'existence »<sup>2</sup>. L'activité vitale et productive se montre comme spécifiquement humaine à partir du moment où elle n'est plus orientée vers la satisfaction *immédiate* des besoins, mais où elle engendre des moyens permettant de satisfaire d'autres besoins : l'activité productive est humaine lorsqu'elle est *médiatement* articulée aux besoins. C'est l'activité qui se rend capable de repousser et retarder la satisfaction immédiate du besoin<sup>3</sup> afin d'engendrer des moyens nouveaux qui satisferont mieux et davantage de besoins. Marx dit très clairement quel est le rapport supplémentaire à la nature que les hommes introduisent et que

1. Marx, « Notes marginales sur le “Traité d'économie politique” d'Adolph Wagner », dans Marx, L.C. 2, p. 466 (trad. modifiée, F.F.).

2. Marx, Engels, I.A., p. 45.

3. En se portant sur les *moyens* de la satisfaction plutôt qu'immédiatement sur la satisfaction elle-même, l'activité productive devient à proprement parler « travail » ; Marx se rappelle la caractérisation hégélienne du travail comme « désir *réfréné*, évanescence *contenue* » (Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, trad. fr. J.-P. Lefebvre, Paris, Aubier, 1991, p. 157).

les autres vivants ignorent : pour l'homme, « la nature est un moyen de subsistance immédiat » et « elle est la matière, l'objet et l'outil de son activité vitale »<sup>1</sup>. Le premier rapport à la nature n'a rien de proprement humain et les hommes l'ont en commun avec les autres vivants. Le second rapport, en revanche, leur est propre : il consiste à voir la nature non pas seulement comme un garde-manger (ce qu'elle reste toujours aussi pour eux), comme une réserve de moyens de subsistance, comme « un magasin de vivres primitif »<sup>2</sup>, selon l'expression du *Capital*, mais à la considérer aussi et en outre comme un arsenal d'outils, ou, selon l'expression du *Capital*, comme « l'arsenal primitif des moyens de travail », et donc comme un stock de moyens susceptibles d'être utilisés en fonction de fins déterminées : utiliser les choses de la nature et la nature entière comme ils utilisent déjà cette portion de nature qui leur est immédiatement proche sous la forme du corps propre, faire « de la nature entière [leur] corps *non-organique* »<sup>3</sup>, tel est le rapport spécifique des hommes à la nature. Les hommes produisent les *moyens* de leur vie, ils ne font pas que laisser la vie être productive en eux comme elle l'est en tout vivant, ils sont les vivants en lesquels et par lesquels la productivité de la vie est l'objet d'un « doublement »<sup>4</sup> et peut dès lors être voulue comme telle. En l'homme, la productivité de la vie devient production volontaire des moyens de cette productivité : d'où le fait que la production humaine permet un accroissement sans précédent de la productivité même de la vie. Cela signifie qu'en l'homme, l'activité productive naturelle accède au savoir d'elle-même, c'est-à-dire à la conscience de soi : en se sachant, cette activité peut aussi se vouloir et ainsi engendrer les moyens de son propre accroissement.

Des *Manuscrits de 44* jusqu'au *Capital*, Marx caractérise l'activité naturelle des hommes par le fait qu'elle est une activité générique (selon le vocabulaire feuerbachien et hessien utilisé par Marx en 1844), c'est-à-dire une activité consciente : « l'animal, écrit Marx dans les *Manuscrits de 44*, est immédiatement uni à son activité vitale ; il ne s'en différencie pas, il l'est ; l'homme fait de son activité vitale elle-même l'objet de sa volonté et de sa conscience »<sup>5</sup>. L'homme n'est donc pas seulement son activité vitale productive, il l'a, il la possède, il l'a comme objet pour lui-même, il la sait comme sienne et, en cette activité vitale sienne, il prend conscience de lui-même. L'être ou l'essence de leur activité vitale est pour les hommes un

1. Marx, M. 44, p. 122.

2. Marx, L.C. 1, p. 201.

3. Marx, M. 44, p. 122.

4. Nous tenterons de préciser l'usage du concept de *Verdopplung* dans la suite.

5. Marx, M. 44, p. 122-123.

objet : c'est ce qui fait d'elle une activité vitale *générique*, une activité de l'essence de laquelle les hommes ont conscience – ce qui leur permet aussi de reconnaître les produits de cette activité comme étant proprement les leurs. S'il le dit en d'autres termes, *Le Capital* ne dit rien d'autre quant au fond : « ce qui distingue d'emblée le plus mauvais architecte de la meilleure abeille, c'est qu'il a construit la cellule dans sa tête avant de la construire dans la cire »<sup>1</sup>. La conséquence du caractère conscient de la fin de l'activité productive est que le donné naturel peut être utilisé puis transformé pour servir de moyen à la réalisation de la fin : « l'élément naturel devient lui-même un organe de son activité, un organe qui s'ajoute à ceux de son propre corps et qui prolonge sa conformation naturelle, quoi qu'en dise la Bible ! »<sup>2</sup>. C'est donc seulement avec les hommes que l'activité vitale devient à *proprement parler* productrice<sup>3</sup> : elle est productrice en ce sens qu'elle engendre des objets en lesquels l'agent peut se reconnaître lui-même dans la mesure où il en prend conscience comme de ses propres produits. Il y a ainsi véritablement production lorsqu'il y a engendrement de produits qui, d'une part, sont réellement extérieurs au producteur (ce qui en fait de véritables objets) et que, d'autre part, le producteur sait être *ses* propres produits. La question de savoir si l'homme est producteur parce qu'il est conscient, ou s'il est conscient parce qu'il est producteur, serait certainement aux yeux de Marx un faux problème (raison pour laquelle il ne le pose pas) : il dit simplement que « c'est seulement dans l'élaboration du monde objectif que l'homme s'atteste réellement comme étant un *être générique* »<sup>4</sup> ; en d'autres termes, ce qui compte, c'est la manière dont l'homme s'atteste comme être générique, c'est l'activité par laquelle il s'atteste en tant qu'être conscient de sa propre essence. La question de

1. Marx, L.C. 1, p. 200.

2. Marx, L.C. 1, p. 201.

3. En ce sens, l'activité *productive* naturelle devient avec les hommes activité *productrice*, ou bien la *productivité* naturelle devient *production* humaine ; ainsi se prépare le devenir-travail de la production elle-même. Tout en considérant que le devenir-production de la productivité naturelle (c'est-à-dire la productivité comme engendrement volontaire et conscient de produits), puis le devenir-travail de la production elle-même (c'est-à-dire la production comme dépense d'une puissance subjective de travail) ont été des processus à la fois naturels et historiques en eux-mêmes *nécessaires*, Marx se place dans la perspective d'un renversement de ce double processus, plus exactement d'un surpassement (*Aufhebung*) du travail dans la production et de la production elle-même dans la productivité, surpassement par lequel les hommes feraient, dans leur participation à la productivité naturelle, l'expérience de l'affirmation de leur puissance propre sous la forme de ce qu'il appelle leur autoactivation. Ce sont là des points sur lesquels nous reviendrons plus loin, notamment dans notre Conclusion.

4. Marx, M. 44, p. 123.

savoir s'il pourrait être un être conscient de son essence indépendamment de l'activité par laquelle il se manifeste en tant que tel, est une question en définitive absurde puisqu'elle conduit à se demander ce que serait l'être *en soi* d'un être qui n'est justement lui-même qu'en étant *pour soi*. Il faut donc simplement dire que la production (comme activité d'engendrement de produits *objectifs* et d'élaboration du monde *objectif*) est le lieu d'un « doublement » (*Verdopplung*) qui permet l'auto-attestation de l'agent en tant qu'agent *conscient* de son essence générique : le travail peut donc bien être qualifié d'« activité générique » puisqu'il permet l'attestation d'un être conscient de son essence générique. Reste évidemment à savoir en quoi consiste ladite « essence générique ».

Avec le travail, avec la production, nous avons donc affaire à un « doublement » (*Verdopplung*) effectif et *pratique* de l'agent consistant en l'engendrement d'une réalité extérieure objective, et non pas à un dédoublement de soi seulement interne au sujet. C'est là une différence de taille relativement aux théories « idéalistes » de la conscience, une différence sur laquelle Marx ne manque d'ailleurs pas d'insister dès les *Manuscrits de 44* : « l'objet du travail est ainsi l'*objectivation de la vie générique de l'homme* : cela a lieu en ce qu'il ne se dédouble pas seulement de façon intellectuelle dans la conscience, mais en œuvrant réellement, de sorte qu'il s'intuitionne lui-même dans un monde produit par lui »<sup>1</sup>. Le doublement de l'agent dans et par son activité productrice d'objets lui permet de se montrer en tant qu'agent conscient, mais en tant qu'agent conscient *de son genre*, et non pas comme agent conscient *de soi*, au sens de la conscience de soi d'un *sujet* singulier. Marx élabore ici une conception de la conscience radicalement opposée aux conceptions idéalistes que l'on peut trouver chez Fichte ou dans la *Phénoménologie de l'esprit* de Hegel : on ne saurait sous estimer l'importance du geste marxien dans la mesure où il emporte avec lui rien de moins qu'une critique radicale de la philosophie moderne de la conscience en tant qu'elle a pris, depuis Descartes, la figure d'une philosophie du sujet. La production d'objets, l'élaboration pratique du monde objectif est un doublement qui atteste en le rendant manifeste, aux yeux mêmes de l'agent, son propre être générique *en tant qu'être générique objectif*, c'est-à-dire en tant que le sens de son être générique est celui d'une réalité *tout aussi objective* que sont objectifs les produits engendrés par son activité générique. La conception de la conscience que Marx élabore ici est donc telle qu'elle prend le contre-pied de la thèse idéaliste (que l'on trouve chez Kant, Fichte ou Hegel, et que l'on retrouvera

1. Marx, M. 44, p. 123.

chez Husserl) selon laquelle toute conscience d'objet suppose la conscience de soi : Marx pose au contraire que toute conscience est d'abord conscience d'objet et qu'elle ne devient conscience *de soi* que de manière seconde et dérivée, au terme, qui plus est, d'un processus essentiellement pathologique qui n'est autre que celui de l'aliénation. La conscience, selon Marx, ce n'est d'abord ni le savoir d'un Soi *singulier*, ni l'attestation d'un *sujet* par opposition à l'objet : la conscience, c'est au contraire d'abord le savoir d'une essence *universelle* et donc du *genre*, et en même temps le savoir qu'un être prend de sa propre réalité *objective*. « L'homme, écrit Marx dans les *Manuscrits de 44*, ne produit et ne pose des objets que parce qu'il est posé par des objets, que parce qu'il est originairement *nature* ; dans l'acte de poser, il ne tombe donc pas de sa "pure activité" dans une *production de l'objet*, mais au contraire son produit *objectif* confirme seulement son activité *objective*, son activité en tant qu'activité d'un être objectif et naturel »<sup>1</sup>. Par le trait spécifique de la conscience, l'homme n'échappe pas à la nature, il ne s'affranchit pas de l'ordre général de la nature : au contraire, la conscience est le savoir qu'il prend du caractère objectif et naturel de son propre être. Par son activité générique, c'est-à-dire en produisant des objets extérieurs et en élaborant le monde objectif extérieur, l'homme forme en même temps le savoir de son essence générique comme essence d'un être lui-même objectif, produit et engendré dans le monde comme n'importe quel autre objet. Loin de s'affranchir de la nature, les hommes, par leur activité productrice elle-même naturelle, obtiennent et forment le savoir de leur propre être en tant qu'être objectif et naturel. Le savoir que les hommes forment originairement d'eux-mêmes, c'est donc le savoir d'eux-mêmes non comme d'une exception dans la nature, mais comme d'une « partie de la nature »<sup>2</sup>, comme d'un « être de la nature »<sup>3</sup>, ce n'est pas le savoir d'eux-mêmes comme sujets ou comme Soi, mais le savoir d'eux-mêmes comme objets parmi les objets, comme réalité objective naturelle au sein du tout de la réalité objective naturelle. « L'homme est posé = le soi », écrit Marx, « mais, ajoute-t-il aussitôt, le soi n'est que l'homme saisi *abstraitement* et engendré par abstraction »<sup>4</sup>.

Nous y reviendrons dans la suite, mais il faut ici déjà noter qu'il y a dans le texte marxien une critique radicale de la philosophie moderne de la subjectivité en tant qu'elle a trouvé chez Hegel son accomplissement. En posant que les hommes sont des êtres de la nature, des réalités objectives au

1. Marx, M. 44, p. 166.

2. Marx, M. 44, p. 122 : « Car l'homme est une partie de la nature ».

3. Marx, M. 44, p. 166 : « *L'homme est immédiatement être naturel* ».

4. Marx, M. 44, p. 163.

sein de la réalité objective, Marx entend récuser le geste philosophique et métaphysique qui, depuis Descartes, et à l'exception notable de Spinoza, commence par poser que, selon les termes mêmes de Marx, « l'essence humaine, l'homme = la conscience de soi »<sup>1</sup>. Poser que la conscience de soi est l'essence de l'homme, et donc poser l'homme comme Soi ou comme sujet, c'est poser tout rapport à l'objectivité comme un rapport aliénant, et c'est donc dire que la réappropriation de soi par soi implique la suppression de l'aliénation, c'est-à-dire la négation de l'objectivité : voilà qui conduit inmanquablement à dire que « l'homme vaut comme un être *non-objectif*, comme un être *spiritualiste* »<sup>2</sup>, et donc à faire de lui une exception à la nature, un empire dans un empire. Mais, pour Marx, ce n'est pas le rapport à l'objectivité qui, en lui-même, est aliénant, c'est au contraire la conception de soi comme sujet qui est la marque même de l'aliénation consistant, pour les hommes, à voir leur essence être réduite à leur existence individuelle et singulière, coupée de tout rapport à l'objectivité aussi bien des choses, des autres que d'eux-mêmes. Pour des êtres génériques comme les hommes, c'est-à-dire pour des êtres en lesquels se forme un savoir de l'objectivité naturelle, ce qui est aliénant, ce n'est pas de se rapporter à l'objectivité, mais au contraire d'en être exclu, d'être privé du rapport naturel à ces objets essentiels que sont, pour un homme, les choses de la nature et les autres hommes. « La conscience (*das Bewusstsein*), dira *L'idéologie allemande*, ne peut jamais être que l'être conscient »<sup>3</sup>, c'est-à-dire « l'être su » (*das bewusste Sein*) : la conscience n'est donc rien qui soit à part de l'être, elle n'est notamment pas le propre de celui qui s'oppose au tout de la réalité objective en se posant comme sujet, elle est au contraire l'être naturel réellement et objectivement existant se sachant en un étant, l'homme, lui-même naturel et objectif qui saisit l'essence objective de toute réalité et se sait lui-même comme ne faisant aucune exception au régime général de l'objectivité naturelle<sup>4</sup>. Les hommes ne sont pas d'abord des êtres

1. Marx, M. 44, p. 164.

2. Marx, M. 44, p. 133.

3. Marx, Engels, I.A., p. 50.

4. Nous ne pouvons donc pas suivre Michel Henry dans le commentaire qu'il a donné de ces pages des manuscrits parisiens de Marx : en aboutissant à l'idée selon laquelle « la conscience comme conscience de soi, tel est le produit du travail » (*Marx*, tome I : *Une philosophie de la réalité*, Paris, Gallimard, 1976, p. 111), Michel Henry attribue à Marx la thèse hégélienne et, de manière générale, idéaliste selon laquelle toute conscience (d'objet) est *en vérité* conscience de soi, méconnaissant ainsi la radicalité du renversement effectué par Marx, pour qui toute conscience est essentiellement et originellement conscience d'objet et seulement *par abstraction* conscience de soi. Sur ce point, la source de Marx n'est certainement pas Hegel, mais bien plutôt Spinoza qui lui permet de rompre avec la théorie hégélienne de la

conscients d'eux-mêmes, des sujets auxquels la dimension naturelle et objective de l'existence serait ensuite comme ajoutée de l'extérieur : selon Marx, il faut dire au contraire, à la façon de Spinoza, que « la conscience de soi est plutôt une qualité de la nature humaine » (et « ce n'est pas la nature humaine qui est une qualité de la *conscience de soi* »)<sup>1</sup>.

Il est donc clair que l'activité vitale et naturelle de l'homme est spécifique et qu'elle introduit dans la nature un élément nouveau relativement aux types d'activité vitale déployée par les autres vivants. L'élément fondamentalement nouveau introduit par l'activité vitale proprement humaine, c'est l'extension de cette activité au *tout* de la nature. Cette extension est inséparablement liée à ce que nous venons de voir, c'est-à-dire au fait qu'en l'homme se forme et apparaît le savoir de l'être objectif naturel : ce savoir, en tant qu'il est le savoir de l'*essence* de l'être objectif et naturel, implique la prise en vue de la totalité de l'être objectif et donc de la nature *entière*. Le fait qu'au plan théorique, le savoir des hommes porte sur l'essence même de la nature, est indissociable de l'extension pratique de leur activité vitale productrice à l'échelle de la nature entière. De l'activité productive de l'homme, en tant qu'elle est productrice d'objets, émerge le savoir théorique de l'essence de même l'objectivité, et la conséquence de ce savoir est l'extension pratique de cette activité productrice au tout de l'objectivité. C'est pourquoi, là où d'autres espèces sont assignées à une seule forme de production utilisant toujours les mêmes matériaux et engendrant toujours les mêmes produits, il n'y a en revanche rien dans la nature que le travail humain ne puisse transformer et qu'il ne puisse s'approprier, dont il ne puisse faire le matériau d'une production jusqu'ici inédite. « L'universalité de l'homme apparaît de façon pratique précisément dans l'universalité qui fait de la nature entière son corps *non-organique* »<sup>2</sup>. C'est la nature entière, et non telle région particulière et partielle de celle-ci, qui est le « laboratoire » de l'activité humaine; elle est considérée en sa totalité par l'homme comme un vaste arsenal de moyens de travail : « de même que la terre est [pour l'homme] son garde-manger originel, elle est l'arsenal originel de ses moyens de travail »<sup>3</sup>. La nature entière devient ainsi pour l'homme « un organe de son activité, un organe

conscience. Nous rejoignons ici les analyses de Julien Servois dans son « Etude sur le travail aliéné dans les *Manuscrits de 1844* de Marx » (*Kairos* n°24, Presses Universitaires du Mirail, Toulouse, 2004, notamment p. 287 sq.).

1. Marx, M. 44, p. 164.

2. Marx, M. 44, p. 122.

3. Marx, L.C. 1, p. 201.

qui s'ajoute à ceux de son propre corps»<sup>1</sup>. Les termes utilisés dans *Le Capital* sont ici très exactement ceux déjà mis en usage par les *Manuscrits de 44* où l'on pouvait lire que « la nature, dans la mesure où elle n'est pas elle-même le corps humain, est le corps propre non-organique de l'homme »<sup>2</sup>.

Faut-il dire maintenant que c'est précisément cette capacité à se rapporter, de façon aussi bien théorique (par la pensée) que pratique (par la production), à la nature entière, à faire de celle-ci l'arsenal de ses moyens de production, qui a pour conséquence que l'homme sort de la nature et s'affirme comme un être historique? Non, Marx s'y refuse absolument, considérant que ce rapport spécifique de l'homme au *tout* de la nature est au contraire l'affirmation même de l'unité de l'homme et de la nature. Aussi Feuerbach a-t-il eu raison de réaffirmer, contre l'idéalisme, que l'homme est un être de la nature, une réalité naturelle objective, mais tort d'ajouter que cela faisait de lui une simple *chose* de la nature : car la caractéristique de cet être naturel qu'est l'homme, c'est son *activité*, c'est la forme particulière que prend son activité naturelle. L'homme est l'être qui « vit de la nature »<sup>3</sup>, avec ceci de particulier, par rapport aux autres vivants, que, d'une part, il le sait, et que, d'autre part, il vit de *toute* la nature, considérant la nature entière comme un arsenal de moyens de production. Mais, dire que l'homme vit de la nature, c'est dire « que la nature est son corps propre avec lequel il faut qu'il demeure dans un processus continu pour ne pas mourir »<sup>4</sup> : ce processus est tel que le rapport de l'homme à la nature n'est pas autre chose qu'un rapport de la nature à elle-même par l'intermédiaire ou par la médiation de l'homme. L'activité productrice de l'homme considérée comme activité vitale n'est pas autre chose que l'attestation de l'unité même de l'homme et de la nature en tant qu'unité processuelle médiatisée par l'homme : « dire que la vie physique et spirituelle de l'homme soit dépendante de la nature n'a pas d'autre sens que celui-ci : la nature est dépendante d'elle-même, car l'homme est une partie de la nature »<sup>5</sup>. S'il est vrai de dire que la nature s'unit avec elle-même par l'intermédiaire de l'activité humaine d'élaboration de la nature, il est tout aussi vrai de dire

1. Marx, L.C. 1, p. 201.

2. Marx, M. 44, p. 122. Mais, lorsque Marx, dans *Le Capital*, analyse l'activité productive humaine et son rapport à la nature en des termes qui sont ceux-là mêmes des *Manuscrits de 44*, c'est avec la conscience (absente en 44) de ce que cette analyse ne vaut que « indépendamment de toute forme sociale déterminée » (L.C. 1, p. 199).

3. Marx, M. 44, p. 122.

4. Marx, M. 44, p. 122.

5. Marx, M. 44, p. 122.

inversement que l'homme s'unit avec lui-même par l'intermédiaire de la nature, en ce sens que l'activité humaine révèle et manifeste l'essence humaine de la nature elle-même. Le propre de l'activité humaine est ainsi de révéler à la fois l'essence naturelle de l'homme et l'essence humaine de la nature : cela n'est possible que parce qu'en objectivant les forces essentielles de l'homme, l'activité humaine productrice naturalise l'essence de l'homme, et parce qu'inversement et en même temps, en élaborant et transformant l'élément naturel, l'homme humanise la nature par son activité.

A cela il faut ajouter que cette naturalisation de l'homme et cette humanisation de la nature s'effectuent l'une et l'autre dans un élément bien déterminé que Marx désigne en écrivant que « la société est l'unité essentielle accomplie de l'homme avec la nature (...), le naturalisme de l'homme mené jusqu'au bout et l'humanisme de la nature mené jusqu'au bout »<sup>1</sup>. L'appropriation active de la nature par l'homme et sa transformation ou son élaboration productive ne sont donc possibles que de manière sociale, ou, comme dit Marx, « l'essence *humaine* de la nature ne commence à exister que pour l'homme *social*; car c'est uniquement là [*i.e.* dans la société] que la nature existe pour lui en tant que *lien* avec l'homme »<sup>2</sup>. On a vu que, contre toute idée d'une exception de l'homme dans l'ordre général de la nature, Marx posait que, par l'intermédiaire de l'homme, la nature ne fait pas autre chose que se réunir avec elle-même, de même que, par son rapport à la nature, l'homme ne fait pas autre chose que se lier avec lui-même : Marx ajoute maintenant que l'homme ne peut se lier avec lui-même par l'intermédiaire de la nature que parce que son rapport à la nature est un rapport social, donc uniquement parce que c'est socialement qu'il se rapporte à la nature. Il n'y a pas pour l'homme de rapport individuel à la nature : tout rapport humain à la nature est un rapport social. Cela tient directement à la caractérisation de l'homme comme être générique, c'est-à-dire comme être conscient non pas d'abord de soi ou de son être singulier, mais au contraire toujours d'abord de l'essence générique de l'homme et de la nature : de même que la nature, pour l'homme, c'est l'essence de la nature et donc le tout de la nature ou la nature comme totalité, de même l'homme, pour l'homme, c'est l'essence ou le genre de l'homme, et donc *tous* les hommes ou l'ensemble des hommes. Pour les hommes donc, le « sujet » de l'activité humaine vitale d'appropriation et de transformation de la nature, ce ne peut jamais être un homme individuel et singulier, mais

1. Marx, M. 44, p. 147.

2. Marx, M. 44, p. 147.

seulement le genre humain, et donc tous les hommes ou encore la société des hommes – *sujet* devant ici être mis entre guillemets dans la mesure où, comme nous le verrons, Marx refuse explicitement que le genre ou la société soit considéré comme un sujet.

On peut en tout cas comprendre que Marx puisse assimiler immédiatement « existence humaine » et « existence sociale », parlant de « l'existence humaine, c'est-à-dire sociale »<sup>1</sup> : c'est parce que son existence est naturellement sociale que son essence est générique et que sa conscience est elle-même spontanément la conscience du genre. Aussi Marx peut-il écrire que « ma conscience universelle est seulement la figure théorique de ce dont la communauté réelle, l'être social est la figure vivante »<sup>2</sup>. « Ma conscience », on l'a vu, est en effet toujours d'abord une « conscience universelle », c'est-à-dire la conscience que je possède du genre, et non pas la conscience d'un Soi singulier, et donc pas une conscience « de soi » – ce qui n'empêche absolument pas que cette conscience universelle ou conscience du genre soit bien la *mienne*, puisqu'en soi il n'y a, selon Marx, aucune différence entre le genre et l'individu : « l'individu est l'être social », dit-il, ajoutant que « la vie individuelle et la vie générique de l'homme ne sont pas différentes »<sup>3</sup>. Cela se comprend aisément puisque l'individu humain est toujours un individu socialisé et donc un « être social » dont la conscience ne peut être spontanément qu'une conscience universelle, c'est-à-dire une conscience *du genre*. Ce qui nous ramène à l'idée selon laquelle « ma conscience universelle est seulement la figure théorique de ce dont (...) la communauté réelle, l'être social est la figure vivante »<sup>4</sup> : ce qui veut dire que c'est dans l'exacte mesure où l'activité vitale humaine est une activité nécessairement sociale que la conscience humaine est une conscience du genre. Comme le dit aussi Marx, « en tant que conscience générique, l'homme confirme sa *vie sociale* réelle et il répète seulement dans la pensée son existence réelle »<sup>5</sup>. En d'autres termes, si la conscience générique prend la forme inversée de la conscience du Soi singulier, si la conscience du genre se contredit elle-même en prenant prioritairement la forme de la conscience *de soi*, c'est que la vie sociale réelle a elle-même pris la forme négative et inversée d'une vie sociale divisée, c'est que le travail y a été divisé de façon multiforme, que la propriété privée y a été instituée et que la vie sociale y est réduite aux rapports de concurrence entre individus. La

1. Marx, M. 44, p. 146.

2. Marx, M. 44, p. 148.

3. Marx, M. 44, p. 148.

4. Marx, M. 44, p. 148.

5. Marx, M. 44, p. 148.

conscience individuelle du Soi singulier est la forme en elle-même contradictoire de conscience générique inévitablement engendrée par une « vie sociale réelle » fondée sur ce qu'on a appelé depuis « l'individualisme possessif ». Voilà qui explique aussi que la conscience humaine ne puisse pas être autre chose que la conscience immédiate d'un Soi singulier au sein d'une forme d'organisation sociale qui abstrait l'existence individuelle de la société elle-même. La conscience ne peut qu'être singulière, elle ne peut que prendre la forme de la conscience *de soi* là où l'existence sociale réelle et vivante est elle-même réduite à la seule existence individuelle, donc au sein d'une forme négative de société qui isole et sépare au lieu d'unir et de lier, dans une société au sein de laquelle le rapport social prend la forme négative d'un non-rapport, notamment celle du rapport de concurrence interindividuelle en lieu et place d'un rapport collectif de coopération et d'association.

Le rapport de l'homme à la nature, c'est donc le rapport de la *société* humaine à la nature. Cette thèse avancée dans les *Manuscrits de 44* sera maintenue par Marx dans les textes de la maturité tels les *Grundrisse* et *Le Capital* lui-même. Dans les manuscrits parisiens, cela prend la forme de l'affirmation selon laquelle « la nature qui devient dans l'histoire humaine – dans l'acte d'engendrement de la société humaine – est la nature *réelle* de l'homme »<sup>1</sup>. Où il faut d'abord relever que l'histoire humaine, c'est l'histoire de la *société* humaine, étant entendu qu'un être générique comme l'homme ne peut avoir d'histoire que sociale. Mais l'histoire de la société humaine, c'est aussi le seul et unique biais par lequel il nous est possible d'approcher la nature comme telle : il n'y a de nature pour les hommes que toujours déjà humanisée, c'est-à-dire collectivement et socialement appropriée et transformée. L'histoire ne signifie donc rien d'autre pour Marx que le processus d'appropriation et de transformation sociales de la nature : l'histoire ne s'oppose donc pas à la nature, elle ne se surajoute pas non plus à elle comme une strate qualitativement différente, comme un ordre substantiellement différent de phénomènes, puisque c'est au contraire seulement par l'histoire et comme histoire, ou *en tant qu'*histoire, qu'il peut y avoir pour les hommes quelque chose comme un rapport à la nature. La nature n'a de réalité pour les hommes que sociale, elle n'a d'existence pour eux qu'historique : aussi Marx peut-il écrire que « la réalité *sociale* de la nature et l'*humaine* science de la nature ou la *science naturelle de l'homme* sont des expressions identiques »<sup>2</sup>. Par où il faut entendre qu'il n'y a pour

1. Marx, M. 44, p. 153.

2. Marx, M. 44, p. 154.

Marx de sciences réelles que les sciences de la nature, que les sciences qui prennent le monde sensible pour objet. Mais, la nature étant toujours pour nous une nature socialement et donc humainement transformée, et le monde sensible étant toujours déjà un monde sensible humainement et socialement produit et engendré, il apparaît que toute science de la nature et toute connaissance du monde sensible ne peuvent qu'être en même temps science et connaissance de l'homme, c'est-à-dire science et connaissance du rapport social, et donc *historique*, de l'homme à la nature. Le monde naturel, c'est toujours pour les hommes le monde humain *naturel* ou le monde naturel *humain*, c'est-à-dire le monde naturel socialement approprié et transformé, et donc le monde historique. « Pour l'homme socialiste, écrit Marx, *l'ensemble de ce qu'on appelle l'histoire mondiale* n'est pas autre chose que (...) le devenir de la nature pour l'homme »<sup>1</sup> : « pour l'homme socialiste » veut simplement dire ici pour celui qui, comme Marx lui-même, a reconnu qu'il n'y a de rapport humain à la nature que social et historique, et donc pour celui qui admet que « la société est l'unité essentielle accomplie de l'homme avec la nature »<sup>2</sup>.

On voit donc que le propre du point de vue philosophique marxien est de ne reconnaître comme réel et effectif ni un monde naturel existant en soi indépendamment de tout rapport aux hommes et à la société humaine, ni un monde proprement humain, social et historique, coupé de toute relation à la nature. Il n'existe ni une pure nature, ni une pure historicité : l'erreur du naturalisme feuerbachien et du matérialisme en général est d'avoir posé l'existence de la première, tandis que l'erreur de l'idéalisme est d'avoir hypostasié l'historicité comme telle au point d'en avoir fait l'attribut essentiel d'un sujet imaginaire comme « l'esprit ». Cela seul qui existe effectivement, c'est l'unité de la nature et de l'histoire et cette unité est sociale. La société est l'unité même de la nature et de l'histoire : l'histoire humaine ne peut être comprise comme « une partie *réelle* de l'histoire de la nature » qu'à la condition de comprendre que le rapport humain à la nature est toujours un rapport social et que la nature n'existe pour les hommes que par l'intermédiaire de l'activité sociale par laquelle ils se l'approprient et la transforment. La seule nature réellement existante pour les hommes, c'est la nature « qui devient dans l'histoire humaine », c'est « la nature telle qu'elle devient par l'industrie »<sup>3</sup>. Mais « l'industrie » n'est elle-même pas autre chose que l'activité naturelle et essentielle des hommes : « l'histoire

1. Marx, M. 44, p. 155.

2. Marx, M. 44, p. 147.

3. Marx, M. 44, p. 153.

de l'*industrie* (...) est le livre *ouvert des forces essentielles humaines*, la *psychologie* humaine se présentant de façon sensible»<sup>1</sup>, l'*industrie* est l'activité vitale générique des hommes, l'activité par laquelle ils engendrent et élaborent un monde objectif au sein duquel, parce que ce monde leur est essentiel, ils peuvent reconnaître leur propre essence objective. «L'histoire de l'*industrie*» est la seule histoire réelle parce qu'elle est le processus au cours duquel les hommes extériorisent, manifestent, objectivent et naturalisent leurs forces essentielles, tandis que par là même la nature est intériorisée, subjectivée, humanisée. Mais si la seule histoire réelle est l'histoire de l'*industrie* en tant que naturalisation de l'homme et humanisation de la nature, on comprend que l'unification de la nature et de l'homme, telle qu'elle a lieu dans l'histoire de l'*industrie*, ne peut être qu'une unification sociale : si *l'unité de l'homme et de la nature* ne peut être qu'*industrielle* et ne peut prendre d'autre forme que celle de l'histoire de l'*industrie*, alors *l'unité de la nature et de l'histoire*, sous sa seule forme réelle qui est l'histoire de l'*industrie*, ne peut elle-même être que *sociale*. Pour un être générique comme l'homme, c'est-à-dire pour un être naturel qui se rapporte en le sachant à des objets qui lui sont essentiels et vitaux tels les choses de la nature et les autres hommes auxquels il est lié par le lien essentiel et objectif du besoin, pour cet être là, donc, ce qui existe effectivement, c'est l'élément naturel au sein duquel se déploie historiquement le processus social et collectif d'appropriation et de transformation du monde naturel. La «réalité essentielle», c'est bien selon Marx, l'unité de l'homme et de la nature<sup>2</sup>, le devenir historique de la nature pour et par l'homme, c'est-à-dire l'unité au sein de laquelle «l'homme est pour l'homme l'existence de la nature» et «la nature est pour l'homme l'existence de l'homme» : mais c'est uniquement dans et par la société que l'homme médiatise pour l'homme l'existence de la nature, de même que c'est seulement dans et par la société que la nature médiatise pour l'homme l'existence de l'homme. Le propre de l'homme, c'est donc bien qu'il est l'espèce vivante pour laquelle la vie naturelle du genre s'accomplit et se réalise dans le processus historique d'engendrement de la vie sociale. A la thèse des *Manuscrits de 44*, selon laquelle l'homme n'est pas autre chose que «la nature [rendue] humaine»<sup>3</sup>, il faut donc adjoindre la sixième des *Thèses sur Feuerbach*, selon laquelle «la nature humaine, c'est l'ensemble des rapports sociaux [*das Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse*]»<sup>4</sup>:

1. Marx, M. 44, p. 152.

2. Marx, M. 44, p. 155.

3. Marx, M. 44, p. 165.

4. Marx, *Thèses sur Feuerbach*, thèse n°6, dans Marx, Engels, I.A., p. 33.

l'unité de l'homme et de la nature n'est effective que comme vie sociale<sup>1</sup>, cette dernière devant elle-même être comprise comme l'ensemble se développant historiquement des « rapports pratiques » que nouent entre eux des êtres vivants, c'est-à-dire des êtres actifs et passifs à la fois, des êtres qui s'affectent mutuellement dans et par l'activité même qu'ils déploient collectivement en vue de satisfaire leurs besoins essentiels et vitaux.

Mais si la vie sociale ou « l'ensemble des rapports sociaux » est bien la forme nécessaire sous laquelle se présente aux hommes la réalité effective en tant qu'unité processuelle de la vie naturelle et de la vie historique, il faut noter qu'en cette unité, la prépondérance peut revenir soit à la nature, soit à l'histoire : l'unité nature-histoire peut elle-même se présenter soit à la puissance naturelle, soit à la puissance historique. Pour le dire autrement,  $N=H$  peut être = soit à  $(N=H)^N$ , soit à  $(N=H)^H$ . Cette distinction<sup>2</sup> est déjà introduite par Marx dans les *Manuscrits de 44* où il écrit que, dans les formes de vie sociale antérieures à la société civile moderne, c'est-à-dire dans les formes sociales où la propriété féodale est encore la forme dominante de propriété, « le travail n'est pas encore saisi dans sa généralité et son abstraction ; il est encore lié à un *élément naturel* particulier *comme à sa matière*, il est donc connu encore seulement dans un *mode particulier d'existence déterminé par la nature* »<sup>3</sup>. Dans un tel cadre social et historique, les hommes sont encore redevables du produit de leur travail

1. Néanmoins, selon Marx, cette unité de l'homme et de la nature, comme processus à la fois d'humanisation de la nature et de naturalisation de l'homme, ne peut être considérée, *dans l'état actuel des choses*, comme une unité accomplie, ni ce processus comme un processus achevé : l'unité de l'homme et de la nature ou le processus accompli de leur unification ne peuvent se présenter que dans un *authentique* état de société, c'est-à-dire, en définitive, dans un état de société qui aurait aboli la propriété privée et, par là, le caractère aliéné de l'activité humaine. « Car c'est seulement dans la société que la nature est pour [l'homme] *comme lien avec l'homme* » : c'est sous la forme de la société, dans l'élément de la vie sociale que l'homme se réunit à lui-même par l'intermédiaire de son rapport productif à la nature. Ce qui veut dire que c'est par l'intermédiaire de son rapport productif à la nature que l'homme s'unit aux autres hommes ou qu'il n'y a pour les hommes de rapport productif à la nature, d'élaboration de l'objectivité naturelle que sociale. Mais la forme positive de la société et la pleine affirmation de la vie sociale ne sont ni une forme ni une affirmation *actuelles*. Le moment actuel et présent est caractérisé par une forme *négative* de société qui est en réalité une *négation* de la vie sociale dans la mesure où sa caractéristique est la *séparation* des hommes, leur *isolement* mutuel, leur réduction à l'*individualité* et la concurrence qu'ils se livrent entre eux.

2. Dont Alfred Schmidt a souligné l'importance dans son remarquable et indispensable ouvrage *Le concept de nature chez Marx* (trad. fr. J. Bois, Paris, P.U.F., 1994, notamment p. 234 sq.).

3. Marx, M. 44, p. 141.

davantage à la nature elle-même qu'à leur propre travail. « La terre, écrit Marx, est encore reconnue ici comme existence naturelle, indépendante de l'homme » : elle est encore pour les hommes une condition extérieure et donnée de leur propre activité productrice, de sorte que cette activité leur apparaît elle-même comme encore dépendante du donné naturel et comme s'inscrivant au sein d'un élément naturel qui lui préexiste et qui la détermine. L'unité de la nature et de l'homme, de la nature et de l'histoire comme histoire des rapports sociaux de production est encore ici une unité à dominante naturelle, l'unité de la nature et de l'histoire se présente sous l'exposant de la nature ou comme une unité elle-même naturelle : c'est ce que Marx exprime en disant qu'en n'étant pas encore reconnue « comme capital », la terre n'est pas non plus encore reconnue « comme un moment du travail lui-même »<sup>1</sup> ; c'est au contraire le travail humain qui demeure un moment de la terre elle-même, et donc un moment et une médiation internes à la nature en général. Un élément de radicale nouveauté est en revanche introduit lorsque le travail de la terre devient « travail agricole », lorsque la terre devient un capital que seul le travail peut valoriser : la forme « industrielle » de la propriété se substitue à la propriété foncière, la propriété de la terre ne doit plus produire des rentes, mais de la « richesse », ce qui n'est possible que par un travail désormais reconnu comme source exclusive de la richesse. C'est maintenant la terre et la nature qui sont un moment de l'industrie et du travail, et l'unité de la nature et de l'histoire se présente à dominante historique ou affectée de l'exposant historique, c'est-à-dire social.

Bref, comme Marx le redira, cette fois dans la *Contribution à la critique de l'économie politique*, alors que « dans toutes les formes de société où domine la propriété foncière, les liens avec la nature restent encore prépondérants », en revanche, « dans celles où domine le capital, c'est l'élément créé par la société, [par] l'histoire [qui est prépondérant] »<sup>2</sup>. C'est ce qui permet de comprendre que c'est également uniquement dans les conditions où règne le capital, c'est-à-dire dans la société bourgeoise moderne, que peut se former une conscience radicalement historique du monde – cette conscience que Löwith, on l'a vu, attribue à Marx. Mais Marx, ayant lui-même mis au jour les conditions sociales et historiques d'apparition de la conception historique du monde, ne pouvait être un représentant naïf de cette dernière. Ce n'est pas parce que la société capitaliste est celle dans laquelle les conditions de la production ne sont plus des conditions

1. Marx, M. 44, p. 141.

2. Marx, Grund. I, p. 42.

naturelles, mais sont les résultats historiques de la production elle-même, que cette forme d'organisation sociale – malgré la conscience idéologique qu'elle a d'elle-même comme d'une société purement historique, libérée de tout rapport de dépendance à l'égard de la nature – perd pour autant tout ancrage dans la nature : la « prépondérance » des éléments historiquement et socialement engendrés ne supprime pas la présence de l'élément naturel. L'activité sociale est toujours la modalité particulière d'une activité d'abord vitale, et la vie historique une dimension particulière au sein d'une vie d'abord naturelle. Soutenir cet enracinement vital et naturel contre les tentatives d'abstraction de l'historique et du social en dehors du naturel et du vital, c'était bien pour Marx le propre d'une conception matérialiste de l'histoire. Si l'on peut certes dire, avec Lukács, que « la nature est une catégorie sociale »<sup>1</sup>, il faut néanmoins aussitôt et inversement ajouter, avec Alfred Schmidt, que « la société est toujours une catégorie de la nature »<sup>2</sup>, au sens où les formes sociales ne s'approprient et ne transforment historiquement jamais qu'un *segment* ou une région « à l'intérieur de la réalité naturelle globale encore largement non pénétrée »<sup>3</sup>. La réalité effectivement existante pour nous (c'est-à-dire pour des hommes) ne peut être qu'une réalité consistant en un mélange social (forcément impur) de nature et d'histoire. Mais ce mélange ne peut lui-même avoir lieu qu'au sein de la nature qui reste la réalité englobante, tout en n'étant concevable comme telle, comme réalité omni-englobante, qu'à partir du segment ou du fragment que nous nous en sommes socialement approprié.

C'est ce que Karel Kosik avait bien vu, notamment lorsqu'il notait que « l'homme ne vit pas dans deux sphères, il n'habite pas pour une partie de son être dans l'histoire, et pour l'autre dans la nature ; *l'homme est toujours à la fois dans la nature et dans l'histoire* »<sup>4</sup>. Le procès historique par lequel les hommes humanisent la nature n'est pas tel qu'il puisse aboutir à réduire la nature à n'être plus qu'une « catégorie sociale » et historique. En d'autres termes, la subjectivation de l'objet ne peut jamais être complète – ce qui n'empêche évidemment pas que les hommes puissent s'illusionner à ce propos et que, à un certain stade du développement de leurs forces productives et dans des rapports sociaux précis et déterminés (en l'occurrence dans les sociétés capitalistes, mais aussi dans les sociétés du « socialisme

1. Lukács, *Histoire et conscience de classe*, trad. fr. K. Axelos et J. Bois, Paris, Minuit, 2<sup>e</sup> éd. 1974, note 2 p. 21.

2. A. Schmidt, *Le concept de nature chez Marx*, op. cit., p. 223.

3. *Ibid.*, p. 224.

4. K. Kosik, *La dialectique du concret*, trad. fr. R. Dangeville, Paris, Maspero, 1970, p. 169.

réel »), ils puissent en venir à croire réellement à une possible humanisation et historicisation complètes de la nature sous la forme de sa domination totale, de sa maîtrise technique complète. Mais c'est là une illusion de puissance qui ne sert qu'à cacher, dissimuler et compenser l'impuissance dans laquelle se trouvent de purs sujets séparés de leurs objets, tout se passant comme si la pure subjectivité séparée de l'objectivité naturelle compensait son impuissance radicale par le délire d'une maîtrise technique complète de la nature, par le phantasme d'une domination totale de la nature. Aussi Marx n'a-t-il eu de cesse de montrer que le procès historique est en réalité double : d'une part humanisation de la nature, mais d'autre part aussi et en même temps, naturalisation de l'homme, c'est-à-dire inscription des hommes dans le tout de la nature comme totalité qui les précède et dont ils dépendent à titre de parties de ce tout. Ce que Kosik rappelait en écrivant que, « en tant qu'être historique, c'est-à-dire social, l'homme humanise la nature, mais [qu']il la connaît – et la reconnaît aussi – comme totalité absolue, comme *causa sui* se suffisant à elle-même, comme condition et présupposition de l'humanisation »<sup>1</sup>. Le procès par lequel les hommes dominent pratiquement toujours davantage les forces de la nature en même temps qu'ils en connaissent théoriquement les lois, ce procès n'a pris la forme de l'auto-institution des hommes en sujets prométhéens, maîtres et possesseurs de la nature, et de la réduction de celle-ci à un objet connu, maîtrisé, calculable et manipulable qu'au sein de rapports sociaux déterminés, en l'occurrence ceux qui sont à la fois les conditions et les produits de l'émergence du capitalisme. C'est au sein de ces rapports que la réduction à la totale impuissance de l'immense majorité des hommes s'accompagne et se justifie du mythe d'une puissance humaine prométhéenne de maîtrise et de domination de la nature. Au mythe de l'autonomie d'une subjectivité extra-naturelle se soumettant absolument une nature objectivée, et aux illusions téléologiques qui accompagnent inévitablement ce mythe, Marx oppose que « la connaissance et la domination de la nature sont conditionnées socialement », mais que « l'existence absolue de la nature n'est conditionnée par rien, par personne »<sup>2</sup>. Il oppose, en d'autres termes, l'irréductibilité de la nature comprise comme « totalité absolue, indépendante non seulement de la conscience de l'homme, mais encore de son existence », il oppose donc une « conception cosmologique » – dont Kosik rappelle qu'elle est aussi celle « d'Héraclite et de Spinoza » – selon laquelle « l'homme connaît la nature comme totalité absolue et

1. *Ibid.*

2. *Ibid.*

*inépuisable* par rapport à laquelle il se définit toujours à nouveau dans l'histoire »<sup>1</sup>. Ce qui veut dire qu'un être qui est lui-même une partie de la nature ne peut jamais avoir qu'une maîtrise et une connaissance elles-mêmes partielles de la nature, qu'il n'y a pas de passage possible du fini à l'infini, sinon dans le délire (sur lequel le capitalisme se fonde) d'une maîtrise et d'une connaissance de l'illimité aboutissant à un déchaînement de l'*apeiron* sous la forme (capitaliste) de l'accumulation indéfinie de la richesse, de la valorisation illimitée de la valeur.

La question est alors, pour Marx comme pour Spinoza, de savoir s'il est possible de *guérir* de ce délire de maîtrise de l'illimité : la cure ne peut consister en autre chose que dans la restitution aux hommes de la connaissance de leur essentielle finitude, de l'impuissance native où ils sont, en tant que parties de la nature, de totaliser les parties de celle-ci et de s'élever par là à une connaissance et à une maîtrise du tout. Mais, pour se guérir de ce rêve de totalisation, il faut aller plus loin encore et dire que la totalisation est impossible non seulement pour les hommes, mais même en soi. Ce qui veut dire que la « totalité » de la nature à laquelle Marx se réfère en parlant des hommes comme de parties de ce tout, cette totalité donc n'est pas une totalité unifiable, c'est la totalité d'un ensemble certes exclusif (au sens où il n'y a rien en dehors de lui), *mais illimité* ou « *inépuisable* », selon l'expression de Kosik. Ou encore, selon les termes utilisés par Deleuze à propos non de Spinoza mais d'Epicure : la totalité de la nature « n'est pas collective, mais distributive », ce qui veut dire qu'elle est « une somme infinie », « une somme qui ne totalise pas ses propres éléments »<sup>2</sup>. Si Marx, à la suite d'Epicure et de Spinoza, a pensé la nature comme « un principe de production du divers », alors il a également dû reconnaître qu'un « principe de production du divers n'a de sens que s'il *ne réunit pas* ses propres éléments dans un tout »<sup>3</sup>. C'est bien parce que la nature *elle-même* ne se totalise pas, mais se distribue indéfiniment, qu'il est en conséquence impossible pour nous de passer du fini à l'infini, de produire l'infini à partir du fini, de l'engendrer dans une progression qui soit en même temps une totalisation.

Un tel mouvement est explicitement récusé par Marx, par exemple dans les *Manuscrits de 44* ; à celui qui, remontant de génération en génération, finit par poser la question de savoir « qui a engendré le premier homme et la nature en général », Marx répond par une question : « demande-toi, dit-il,

1. *Ibid.* (nous soulignons, F.F.).

2. G. Deleuze, *Logique du sens*, Paris, Minuit, 1969, p. 308.

3. *Ibid.*

comment tu en arrives à cette question ; demande-toi si ta question n'émane pas d'un point de vue auquel je ne peux pas répondre parce qu'il est un point de vue erroné ; demande-toi si ce procès existe en tant que telle pour une pensée raisonnable »<sup>1</sup>. Or ce point de vue est en effet absurde et déraisonnable parce qu'il implique qu'un être de la nature adopte sur la nature un point de vue totalisant que la nature elle-même ignore. La question n'est donc pas ici qu'un tel point de vue totalisant serait impossible à atteindre pour un être naturel fini (au contraire, c'est parfaitement possible et ça a même lieu tous les jours – là est tout le problème !), mais que ce point de vue est radicalement inadéquat à la nature et qu'il n'a tout simplement pas de sens (d'où son « absurdité », selon le terme de Marx). Comment rendre effectivement compte ici du point de vue de Marx sinon en le rapprochant de celui de Spinoza tel qu'exprimé dans la proposition 28 de la première partie de l'*Ethique* ? « Toute chose, écrit Spinoza, qui est finie et a une existence déterminée, ne peut exister, ni être déterminée à opérer, à moins d'être déterminée à exister et à opérer par une autre chose, qui elle aussi est finie et a une existence déterminée : et à son tour cette cause ne peut pas non plus exister, ni être déterminée à opérer, à moins d'y être déterminée par une autre qui elle aussi est finie et a une existence déterminée, *et ainsi à l'infini* »<sup>2</sup>. Tout est dans cet « et ainsi à l'infini » : du fini on ne peut déduire que du fini, à partir du fini on ne peut remonter qu'à du fini, sans aucun espoir de pouvoir jamais rassembler le fini dans cette figure de l'infini que serait la totalité. L'énumération des déterminations finies ne connaît pas de terme, sinon par le geste d'une clôture idéale et totalisante qui ne peut avoir lieu qu'au prix de la formation de l'illusion des causes finales. C'est pourquoi, pour revenir à Marx, si, dans les rapports pratiques qu'ils nouent les uns avec les hommes, les hommes parviennent à une maîtrise pratique et à une connaissance théorique de la nature, ce n'est jamais qu'en aménageant socialement et historiquement une partie limitée de la nature à partir de laquelle ils ne peuvent qu'illusoirement envisager une domination totale de la nature et se poser eux-mêmes comme les sujets maîtres de la totalité de celle-ci : les hommes, par leurs rapports, engendrent « une réalité sociale et humaine supérieure à la nature et définissant dans l'histoire sa place dans l'univers », mais ils le font toujours « au sein de la nature et comme fraction de celle-ci »<sup>3</sup>.

1. Marx, M. 44, p. 155.

2. Spinoza, *Eth.*, I, 28, p. 63 (c'est nous qui soulignons, F.F.).

3. K. Kosik, *La dialectique du concret*, op. cit., p. 169.

## CHAPITRE V

### A PROPOS DE LA CONTRADICTION

Marx se place, on l'a vu, à un point de vue pour lequel les hommes sont naturellement actifs et productifs. Considérés comme des êtres naturels et donc comme des parties de la nature, ils sont par nature des êtres qui déploient une activité vitale précise et déterminée. Considérer les hommes comme des parties de la nature ne revient donc pas à leur dénier toute activité, mais permet au contraire de comprendre qu'ils puissent exprimer l'activité même du tout dont ils sont des parties. En ce sens, il ne peut y avoir, ni pour Spinoza ni pour Marx, d'être naturel qui ne soit pas actif. Partageant avec Spinoza une conception pleinement affirmative et positive de la nature, il ne peut exister pour Marx de passivité réelle : ce qu'on appelle passivité ne peut pas être autre chose qu'une privation d'activité, qu'une activité diminuée, comme la fausseté et l'erreur ne peuvent être pour Spinoza qu'une privation de connaissance. La passivité n'existant pas réellement en soi, elle n'existe que relativement à celui ou ceux qui l'éprouvent en tant qu'ils se laissent être déterminés à agir par autre chose qu'eux-mêmes et confèrent, à cela qui les détermine, la capacité d'agir sur eux et à travers eux. Ainsi en va-t-il par exemple du rapport entre « l'activité des individus » et leurs « formes » ou « modes d'échanges ». Le problème est de comprendre comment les individus peuvent subir passivement les rapports qu'ils entretiennent les uns avec les autres, comment ces rapports peuvent être des rapports de passivité, alors même qu'ils ne sont pas autre chose que la forme d'échange qui accompagne le déploiement même de leur activité.

Une première explication consisterait à dire que, dans une époque historique donnée, cette contradiction n'existe tout d'abord pas, qu'elle n'est pas première, mais qu'elle finit par apparaître, signifiant d'ailleurs à

chaque fois à une époque historique sa fin et le passage à une nouvelle période. Autrement dit, dans un premier temps, les modes d'échanges et les rapports de production correspondraient toujours aux forces productives et à l'état de leur développement, les premiers apparaissant comme les conditions naturelles du déploiement des secondes. « Tant que la contradiction n'est pas apparue, les conditions dans lesquelles les individus entrent en relation entre eux sont des conditions inhérentes à leur individualité; elles ne leur sont nullement extérieures et, seules, elles permettent à ces individus (...) de produire leur vie matérielle et tout ce qui en découle »<sup>1</sup>. Les conditions dans lesquelles les hommes entrent mutuellement en rapport sont alors « les conditions de leur activation de soi », en même temps qu'elles sont « produites par cette activation de soi »<sup>2</sup>. Mais il arrive un moment où les formes d'échanges ou les rapports de production, de conditions et produits de l'activation humaine, deviennent une entrave (*Fessel*) et un frein à l'activation des hommes, c'est-à-dire au développement de leur activité productrice. Commence alors une période historique révolutionnaire qui ne se termine qu'avec l'engendrement de nouvelles formes d'échanges permettant la poursuite et le développement de l'activation de soi, par soi (*Selbstbetätigung*) des hommes<sup>3</sup>.

Ce passage de *L'idéologie allemande* est à ce point connu qu'on ne prend plus garde au(x) problème(s) qu'il pose. Car on se demande bien comment ce qui est d'abord une condition (de possibilité) peut finir par devenir une entrave et un frein! Et si l'on répond que c'est en vertu du développement même des forces productives et de l'activation humaine, on n'explique rien, car, de nouveau, on ne voit ni pourquoi ni comment ce qui est, pendant une durée déterminée, une condition permettant le développement des forces productives devrait devenir, à un moment donné

1. Marx, Engels, I.A., p. 98.

2. *Ibid.* Par « activation de soi », nous traduisons l'allemand *Selbstbetätigung*, toujours étrangement rendu dans les traductions françaises existantes par « manifestation de soi ». Par la *Selbstbetätigung*, Marx entend un devenir-actif de soi et par soi – ce qu'en termes spinozistes, on peut appeler une augmentation de la puissance d'agir au sens d'une appropriation de sa propre puissance d'agir permettant d'être la cause adéquate des effets que l'on produit. Sur la *Selbstbetätigung*, voir notre ouvrage *L'être et l'acte*, Paris, Vrin, 2002, note 2 p. 159, et notre Présentation à la traduction que nous avons donnée des *Manuscrits de 1844* de Marx (M. 44, p. 14-16.).

3. Ces analyses seront reprises telles quelles par Marx dans la Préface de la *Contribution à la critique de l'économie politique* de 1859: « à un certain stade de leur développement, les forces productives matérielles de la société entrent en contradiction avec les rapports de production existants (...); de formes de développement des forces productives qu'ils étaient, ces rapports en deviennent des entraves; alors s'ouvre une époque de révolution sociale » (C.C.E.P., p. 4).

et subitement, exactement l'inverse, à savoir une entrave à ce même développement. Comment ce développement pourrait-il transformer de lui-même ces propres conditions de possibilité en entraves et limites pour lui-même?

Mais il y a une difficulté plus importante encore : alors que Marx part comme Spinoza de l'idée que les conditions dans lesquelles ont lieu les échanges entre les hommes, et donc les rapports sociaux, sont toujours d'abord des conditions et des rapports subis<sup>1</sup>, le texte semble nous dire ici au contraire que les modes ou les formes d'échanges sont d'abord parfaitement adéquats à l'activité des hommes, qu'ils sont d'abord inhérents à cette activité et que ce n'est qu'ensuite qu'ils deviennent une entrave et une borne pour cette activité. Autrement dit, Marx semble présenter les rapports sociaux comme étant d'abord « inorganiques », au sens précis et technique qu'il donne à ce terme, c'est-à-dire comme étant d'abord en continuité avec l'activité des hommes, tant corporelle que spirituelle ou mentale, en tant que ces rapports sont à la fois conditions et produits de cette activité : ce n'est qu'ensuite qu'ils cesseraient d'être inorganiques et commenceraient à apparaître comme limitant extérieurement et de façon injustifiée le déploiement de l'activité humaine, et donc comme contraires au développement de celle-ci.

Pour surmonter ces difficultés, il faut être attentif à la lettre précise du texte : « la condition déterminée, sous laquelle les individus produisent, correspond donc, aussi longtemps que la contradiction n'est pas apparue, à leur être conditionné réel, à leur existence unilatérale, dont l'unilatéralité ne se montre qu'avec l'apparition de la contradiction, et donc seulement pour ceux qui viennent plus tard (*für die Späteren*) »<sup>2</sup>. Qu'est-ce à dire, sinon, *d'abord* que les individus croient agir dans des conditions qui correspondent à leur activité, mais qu'ils ne croient et n'imaginent cela qu'en vertu du point de vue limité et unilatéral qui est le leur ? En d'autres termes, les rapports sociaux sont bel et bien toujours d'abord subis, et c'est en vertu même de leur soumission à des rapports qui leur restent extérieurs, qui les déterminent et, en termes spinozistes, limitent leur puissance d'agir, que les hommes imaginent ces rapports comme les conditions inorganiques de leur activité et comme pleinement adéquats à celle-ci. C'est l'extériorité même, en tant qu'elle est passivement subie, des rapports sociaux qui crée les conditions permettant que les hommes, par privation de

1. Marx le dit clairement dans la Préface précédemment citée : « dans la production sociale de leur existence, les hommes nouent des rapports *déterminés, nécessaires, indépendants de leur volonté* » (C.C.E.P., p. 4, c'est nous qui soulignons).

2. Marx, Engels, I.A., p. 98 (trad. modifiée par nous, F.F.).

connaissance et de conscience, les imaginent comme des rapports effectivement inorganiques, correspondant à leur activité, conditions et produits de cette activité, c'est-à-dire les imaginent très exactement à l'inverse de ce qu'ils sont en réalité, à savoir des rapports subis, non voulus et non choisis qui déterminent leur activité au lieu d'être déterminés par elle. Actifs toujours d'abord sous des conditions subies et non pas voulues, les individus mènent une « existence unilatérale », leur être est « conditionné », leur conscience limitée, de sorte que l'effet premier de ces rapports sociaux subis est d'abord de les priver du point de vue qui leur permettrait de reconnaître leur « être conditionné réel », c'est-à-dire le caractère unilatéral et limité de leur existence<sup>1</sup>.

On ne peut donc absolument pas attendre du développement même de leur activité (de leurs forces productives) qu'il conduise les hommes à reconnaître comme subies et extérieures les conditions qui déterminent ce développement. L'apparition de la contradiction entre les forces productives et les rapports de production suppose donc l'adoption d'un point de vue *extérieur* à la formation sociale au sein de laquelle règnent ces rapports : c'est pourquoi, *deuxièmement*, la contradiction n'apparaît comme telle qu'aux yeux de « ceux qui viennent plus tard », comme dit Marx. La contradiction n'apparaît qu'*a posteriori* et rétrospectivement pour ceux qui sont libérés du point de vue limité et unilatéral qui était nécessairement celui des acteurs de la formation sociale antérieure. Mais ceux qui aperçoivent, s'agissant d'une période historique antérieure, le caractère limité et conditionné d'une existence déterminée par des rapports sociaux subis, n'aperçoivent pas que leur propre existence est à son tour déterminée par des rapports sociaux subis : la lucidité dont les « *Späteren* », les (plus)-tard-venus font preuve à l'égard de leurs prédécesseurs, ils ne l'ont et ne peuvent l'avoir pour eux-mêmes parce qu'ils sont à leur tour soumis à des conditions subies et non voulues<sup>2</sup>. Comment Marx pourrait-il dire plus clairement qu'ici que la fameuse contradiction entre les forces productives et les rapports de production est le produit d'une conception imaginaire des choses, c'est-à-dire d'une conception partielle, tronquée et mutilée : « *dann erscheint diese Bedingung al eine zufällige Fessel, und dann wird das Bewusstsein, dass sie eine Fessel sei, auch der früheren Zeit untergeschoben* » (« cette condition apparaît *ensuite* comme une entrave

1. D'où aussi le fait que « l'“imagination”, la “représentation” que ces hommes déterminés se font de leur pratique réelle, se transforme en la seule puissance déterminante et active qui domine et détermine la pratique de ces hommes » (I.A., p. 71).

2. Et ce n'est pas pour rien que Marx nous met en garde contre le risque qu'il y a à « partager pour chaque époque historique l'*illusion de cette époque* » (I.A., p. 71).

contingente, et la conscience de ce qu'elle était une entrave est *ensuite* aussi *attribuée en douce à l'époque antérieure* »<sup>1</sup>)? La « condition » dont il s'agit ici est la condition (non voulue) dans laquelle les hommes se trouvent, produisent et sont actifs à un moment historique donné, étant entendu que cette condition n'a jamais été voulue par eux, qu'ils la trouvent et qu'elle s'impose à eux : Marx nous dit que cette condition apparaît comme une entrave ou un frein à l'activité humaine « ensuite » (*dann*), c'est-à-dire *après coup*, et qu'elle apparaît alors, qui plus est, comme une entrave « contingente ». Contingente, elle ne peut l'être que *pour* des hommes qui, appartenant à une époque ultérieure, estiment être quant à eux débarrassés de cette entrave, ce qui, à leurs yeux, n'a pu se faire que si celle-ci n'était pas nécessaire, c'est-à-dire n'était pas inhérente à l'essence même de l'activité humaine, mais était au contraire purement *accidentelle*. Là est le ressort de l'illusion : il n'y avait en réalité rien de contingent ni d'accidentel dans l'activité humaine antérieure et dans les conditions de son développement, cette activité et ses conditions ayant été ce qu'elles sont toujours, à savoir nécessairement déterminées par des causes et indépendantes de la volonté des hommes. Seule l'ignorance de ces causes peut permettre d'imaginer que les choses pouvaient être autrement qu'elles n'ont été, que l'activité humaine était artificiellement bridée, retenue de façon contingente, alors qu'elle ne faisait rien d'autre que se déployer nécessairement dans des conditions données. Le mécanisme imaginaire de la « contradiction » est ainsi mis au jour : des hommes s'estiment libérés d'une entrave qu'ils projettent dans une époque antérieure, première illusion qui est aussitôt redoublée d'une autre consistant en « l'attribution en douce » de la conscience de cette même entrave aux hommes de l'époque antérieure, raison pour laquelle ils ont entrepris de s'en libérer. Voilà qui fait assurément des *Späteren*, des (plus)-tard-venus les heureux héritiers d'une contradiction résolue, et ainsi les justifie pleinement dans ce qu'ils sont. Mais comment ne pas voir l'insistance de Marx dans sa mise en garde contre le procédé, on ne peut plus courant, consistant en ce que « l'individu moyen du stade postérieur soit transféré en douce au stade antérieur et la conscience ultérieure attribuée en douce aux individus antérieurs » ?<sup>2</sup>

1. Marx, Engels, I.A., p. 98 (la traduction est modifiée par nous et c'est également nous qui soulignons, F.F.).

2. Marx, Engels, I.A., p. 104 (trad. modifiée, F.F.). Il est remarquable que dans *L'idéologie allemande*, à l'endroit même où Marx pose que, « selon notre conception, tous les conflits de l'histoire ont leur origine dans la contradiction entre les forces productives et le mode d'échanges » (I.A., p. 91), il écrive aussi que cette contradiction « s'est produite

Si l'on regarde de près l'autre texte canonique sur la contradiction entre les forces productives et les rapports de production, à savoir la Préface à la *Contribution à la critique de l'économie politique*, les choses sont loin d'être aussi claires qu'il y paraît à première vue. Marx nous met lui-même en garde contre toute lecture simplificatrice : « lorsqu'on considère de tels bouleversement [il s'agit des « époques de révolution sociale »], il faut toujours distinguer entre le bouleversement matériel – qu'on peut constater d'une manière scientifiquement rigoureuse – des conditions de production économiques et (...) les formes idéologiques sous lesquelles les hommes prennent conscience de ce conflit et le mènent jusqu'au bout »<sup>1</sup>. Or une manière de prendre conscience du conflit, manière dont il faut se méfier, c'est justement de poser qu'une contradiction est apparue dans l'époque antérieure entre les forces productives et les rapports de production, entre l'activité humaine et ses propres conditions, contradiction qui, après son éclatement, a été résolue par les nouveaux rapports de production qui sont précisément ceux qui règnent dans l'époque depuis laquelle ou à partir de laquelle on diagnostique rétrospectivement la contradiction antérieure. Cette manière de prendre conscience du conflit et de le mener à son terme est idéologique, elle est l'idéologie même d'une classe ou d'un groupe social nouvellement dominant qui légitime rétrospectivement l'action révolutionnaire qu'il a menée en bouleversant des rapports sociaux antérieurs qui entravaient son accès au rôle et à la fonction de classe dominante, et qui, en même temps, légitime sa propre domination actuelle en montrant qu'elle provient de la résolution d'une contradiction entre l'activité humaine en général (alors qu'il ne s'agit que de la sienne propre) et des conditions qui l'entravaient de façon injustifiée. C'est très exactement une conscience de type idéologique en ce qu'elle transfère la négativité au passé et ne voit que positivité dans le présent : ce transfert suppose une inversion, un renversement typiques de l'idéologie comme *camera obscura*<sup>2</sup>. Pas plus que l'époque antérieure n'était contradictoire en elle-même (en elle les forces productives étaient *positivement* aussi développées que possible, c'est-à-dire autant que le permettaient les conditions au sein desquelles elles se développaient), pas davantage

plusieurs fois déjà dans l'histoire jusqu'à nos jours, sans toutefois en compromettre la base fondamentale » (*ibid.*). Etrange philosophe de la négativité que celui qui nous dit que, jusqu'ici, la négativité n'a jamais touché l'essentiel et qu'elle a même conservé le fondamental ! Mais c'est aussi à cet endroit précis du texte que Marx rappelle que « les individus dont partaient les révolutions se faisaient eux-mêmes des illusions sur leur propre activité » (*ibid.*).

1. Marx, C.C.E.P., p. 4-5.

2. Marx, Engels, I.A., p. 50.

l'époque actuelle n'est dépourvue de tout caractère négatif, étant entendu que la négativité ne consiste pas en une contradiction, mais en une *diminution* de la puissance d'agir, en une séparation des hommes d'avec leur propre puissance d'agir qui, non seulement n'est pas absente de la période actuelle, mais y est même, selon Marx, plus grande et plus radicale que jamais.

Soit, mais en « supprimant » le rôle moteur de la contradiction, il semble bien que l'on s'ôte aussi le moyen de penser le changement historique, et notamment le passage d'une époque historique à une autre. Nullement : au contraire, on se donne les moyens de concevoir de manière non imaginaire, et donc de *comprendre* le passage d'une époque à une autre. En quoi consiste en définitive un tel passage ? En un « bouleversement matériel des conditions de productions économiques », nous dit Marx, ajoutant que ce bouleversement peut toujours être « constaté d'une manière scientifiquement rigoureuse ». Nul besoin ici de faire intervenir une quelconque « contradiction », ni l'œuvre mystérieuse d'on ne sait quelle négativité : il suffit de constater et de décrire en leur pleine positivité les bouleversements intervenus dans la production matérielle, comme par exemple les innovations techniques et technologiques, et d'en décrire les effets sur les rapports de production. Sur la base d'une étude positive des changements intervenus dans l'activité productive des hommes, les phrases sur la contradiction interne d'un mode de production apparaissent pour ce qu'elles sont : un discours produit après coup depuis un point de vue rétrospectif essentiellement finaliste et téléologique, introduisant artificiellement dans le passé une négativité dont la négation ne pouvait accoucher de la pleine positivité du présent. Mais si Marx a retenu quelque chose de Hegel, c'est bien que la première négation du négatif doit toujours à son tour être niée, et que c'est à ce « prix » qu'on accède à la compréhension du rationnel, c'est-à-dire du positif. La théorie de la contradiction relève d'une telle négation seulement *immédiate* du négatif, aussi n'est-elle ni « rationnelle » (en termes hégéliens), ni « vraie » ou « adéquate » (en termes spinoziens). D'un point de vue marxien, elle relève non d'un « langage de la vie réelle »<sup>1</sup>, mais de la manière dont une époque prend immédiatement conscience d'elle-même dans l'élément des idées dominantes qui sont aussi toujours celles d'une classe dominante : aussi Marx prend-il soin de souligner, dans le texte même de la fameuse Préface à la *Contribution*, que « pas plus qu'on ne juge un individu sur l'idée qu'il se fait de lui-même, pas plus on ne saurait juger une telle époque de

1. Marx, Engels, I.A., p. 50.

bouleversement sur sa conscience de soi »<sup>1</sup>. Or le motif de la résolution d'une contradiction qui aurait été présente et à l'œuvre dans l'époque précédente est justement la manière dont prend immédiatement conscience de soi l'époque qui a bouleversé les conditions antérieures, une telle conscience de soi émergeant plus particulièrement chez les représentants de la classe qui avait un intérêt matériel au bouleversement des conditions antérieures.

L'adoption du « langage de la vie réelle » suppose de commencer par concevoir l'activité humaine comme une activité naturelle, comme l'activité vitale d'un être naturel et l'homme lui-même comme une partie de la nature : à partir de là, il peut concevoir que l'activité humaine telle qu'elle s'est déployée jusqu'ici sous des rapports sociaux subis et non voulus est et a toujours été un effet de « la puissance infinie de la nature » (Spinoza) telle qu'elle s'exprime en l'homme. De ce point de vue là (où l'on voit que la conception des choses *sub specie aeternitatis* est aussi celle qui permet une conception véritable de l'histoire), les modes d'échanges et les rapports de productions ont toujours et à chaque fois été les conditions inorganiques correspondant parfaitement à l'état du développement des forces humaines productives. La contradiction entre rapports de production et forces productives ne peut donc qu'être imaginée historiquement et elle n'apparaît comme telle qu'au regard de ceux qui appartiennent à une époque ultérieure, et dont le point de vue est à son tour limité et unilatéral du fait même de leur appartenance à une formation sociale au sein de laquelle les rapports sociaux sont à nouveau des rapports subis. La contradiction inhérente à une formation sociale ne peut donc qu'être imaginée, et elle ne peut être imaginée que rétrospectivement, depuis une autre formation sociale ultérieure, par des hommes qui se croient d'autant plus clairvoyants quant au passé qu'ils s'aveuglent sur eux-mêmes. La contradiction en question n'existe donc comme telle que du point de vue partiel des modes humains, mais elle n'existe pas du point de vue du tout ou de la nature : est appelée « contradiction » une limitation de l'activité humaine du fait de rapports sociaux non choisis par les hommes, s'imposant à eux comme une limite externe qui diminue leur puissance d'agir en déterminant un certain état du développement de leurs forces productives.

Marx adopte ainsi un point de vue qui lui permet de considérer que les modes d'échanges ont toujours été les conditions et les produits inorganiques de l'activité humaine : il ne peut y avoir en soi et positivement de contradiction entre l'activité et ses conditions, une telle contradiction ne

1. Marx, C.C.E.P., p. 5.

peut exister qu'au point de vue partiel, unilatéral et mutilé (Spinoza dirait « inadéquat ») de celui qui imagine que sa propre formation sociale a résolu la contradiction d'une formation sociale antérieure, et qu'en ce qui le concerne, la formation sociale à laquelle il appartient est dépourvue d'une telle contradiction. Marx affirme *à la fois* qu'il n'a pas existé jusqu'ici de société qui ne puisse à son tour être considérée au point de vue d'une société ultérieure comme habitée d'une contradiction, *et* qu'il n'y a pas en réalité ou en soi de contradiction puisque toute société a été jusqu'ici à la fois le lieu et le produit du développement nécessaire et positif de l'activité humaine en tant qu'elle manifeste la puissance même de la nature. C'est pourquoi le communiste « traite consciemment toutes les conditions naturelles préalables comme des créations des hommes qui nous ont précédés jusqu'ici, dépouille celles-ci de leur caractère naturel » et « rend impossible tout ce qui existe indépendamment des individus »<sup>1</sup>. Toutes les conditions de l'activité humaine actuelles sont des conditions inorganiques en tant qu'elles sont le produit de l'activité d'autres hommes avant nous : il n'y a donc rien là qui doive être maintenu dans l'extériorité de conditions subies, ni qui doive être considéré comme contradictoire avec l'activité même des hommes et la poursuite de son développement.

Le point de vue communiste veut donc rendre impossibles d'une part la projection rétrospective d'une contradiction dans une forme sociale antérieure, et d'autre part l'illusion selon laquelle la forme sociale actuelle aurait résolu ces contradictions. Mais il ne faut pas se tromper sur le sens de cette illusion : l'illusion ne réside pas dans le fait d'imaginer que notre formation sociale aurait résolu les contradictions antérieures et qu'elle en serait du coup elle-même dépourvue. Plus radicalement, l'illusion réside dans le fait même d'imaginer qu'une formation sociale puisse contenir en elle-même des contradictions : en tant qu'une formation sociale, avec les formes d'échange qui la caractérisent, est toujours à la fois la condition et le produit du développement de l'activité humaine en laquelle se poursuit la productivité même de la nature, une formation sociale ne peut pas réellement contredire cela même dont elle est à la fois la condition et le produit.

Mais alors, me direz-vous, le point de vue communiste semble rejoindre le point de vue naturel et spontané des membres d'une formation sociale déterminée qui pensent aussi que leurs modes d'échange ou leurs rapports de production sont adéquats à leur activité. Or nous avons soutenu qu'en pensant cela, ils étaient victimes d'une illusion due au caractère

1. Marx, Engels, I.A., p. 97.

limité d'un point de vue lui-même conditionné par des rapports sociaux subis. Sauf qu'en ce qui les concerne, c'est par *privation* et *défaut* de compréhension qu'ils s'imaginent vivre des rapports sociaux adéquats à leur activité et à son déploiement : leur conditionnement par des rapports sociaux subis a pour effet de limiter leur conscience et de les empêcher d'apercevoir que ces rapports diminuent leur puissance d'agir (ce qui n'est pas la même chose que la contredire) au lieu de l'accroître. Du coup les hommes ne découvrent la limitation de leur activité et la diminution de leur puissance d'agir pour ainsi dire que *rétrospectivement*, en la projetant dans une période historique antérieure, des limitations de laquelle ils s'imaginent faussement être libérés. Le point de vue communiste est radicalement inverse de ce point de vue spontané et irréfléchi : il part au contraire du constat selon lequel la séparation des hommes d'avec leur puissance d'agir n'a jamais été plus grande que maintenant. L'idée est d'abord que les rapports sociaux ont toujours été subis, qu'ils ont toujours été les conditions et les produits d'une activité humaine *diminuée*. Mais, à cela, le point de vue communiste ajoute encore les deux éléments suivants : premièrement, une activité humaine diminuée ne l'est que du point de vue des modes humains, ce qui veut dire que les hommes ont toujours développé jusqu'ici une activité pleinement positive et affirmative, sauf que de ce développement, ils n'étaient pas la cause adéquate. C'est bien positivement l'activité même de la nature qu'ils ont déployée jusqu'ici, mais en étant simplement traversés par elle et sans jamais avoir pu la reprendre à leur compte ni avoir pu comprendre cette activité comme étant *aussi* et en même temps *la leur*. Deuxièmement, loin que la forme sociale actuelle ait résolu des « contradictions » antérieures qui, par ailleurs, n'étaient pas en réalité des contradictions, au contraire, jamais les hommes n'ont été aussi radicalement séparés de leur puissance d'agir que maintenant, jamais l'activité humaine n'a été aussi diminuée que maintenant, ce qui signifie que jamais l'activité humaine n'a été aussi hétéronome ou déterminée par autre chose qu'elle-même que précisément maintenant. L'histoire n'est pas autre chose que le procès d'une séparation grandissante des hommes à l'égard de leur propre puissance d'agir : plus les hommes ont développé et perfectionné leurs forces productives, et plus ces forces leurs sont devenues étrangères, moins elles ont été les leurs, au point de devenir, avec l'avènement de la société bourgeoise, les forces d'un Autre, celles du capital. Il n'y a cependant rien de mystérieux dans ce développement : en déployant leur activité productive et leurs forces productives sous des conditions dès le départ non voulues par eux, il était nécessaire que leurs propres forces leurs deviennent de plus en plus opaques et étrangères, de

moins en moins comprises et de moins en moins compréhensibles à mesure que s'accumulaient les produits de ces forces, conditions de la poursuite de leur propre développement. L'activité productive humaine, comme activité vitale et essentielle, a ainsi définitivement pris le caractère de l'activité d'un Autre, d'une allo-activité, contre quoi Marx oppose la perspective d'une « auto-activation » comme processus d'appropriation par les hommes de leur propre activité productive et des conditions de celle-ci.

« Seuls les prolétaires de l'époque actuelle, qui sont totalement exclus de toute auto-activité, sont à même (*sind imstande*) d'imposer leur auto-activation totale et non plus bornée, consistant en l'appropriation d'une totalité de forces productives et du développement par là posé d'une totalité de capacités. »<sup>1</sup> Mais les prolétaires ne sont « à même » de faire cela que dans la mesure et pour autant qu'ils deviennent révolutionnaires : le passage à l'auto-activation consiste d'abord dans le devenir-révolutionnaire des prolétaires eux-mêmes, le simple fait d'être « totalement exclu de toute auto-activité » ne suffisant pas à produire « mécaniquement » un tel passage. Quant à l'auto-activation comme devenir-révolutionnaire des prolétaires, elle consiste elle-même d'abord en l'auto-révolution des prolétaires eux-mêmes, c'est-à-dire en une pratique *sur soi* permettant qu'ils s'affranchissent de toute conception imaginaire d'eux-mêmes (à commencer par la conception d'eux-mêmes comme « sujets » ou comme « Sujet ») : « la révolution n'est pas nécessaire seulement parce que la classe *dominante* ne peut être renversée d'aucune autre manière, mais aussi parce que la classe *qui renverse* ne peut en venir que par une révolution à se débarrasser de toute la merde ancienne qui lui colle à la peau, et se rendre capable d'une nouvelle fondation de la société »<sup>2</sup>. Le même passage insiste sur le fait que « l'engendrement massif d'une conscience communiste » suppose « une transformation massive des hommes » : cette transformation massive de soi, première manifestation « praxique » de l'auto-activation, précède et rend possible toute transformation de la société. Si l'auto-activation est donc pratique d'abord au sens d'une *praxis*, il est néanmoins clair qu'elle n'a d'autre lieu d'émergence que la production, c'est-à-dire le déploiement de l'activité poïétique. Car c'est bien le mode capitaliste de production qui engendre lui-même la « masse » en dépossédant les individus de la propriété des conditions objectives de leur propre travail et en les réduisant au statut de propriétaires subjectifs d'une force abstraite de travail. Autrement dit, le devenir de la masse, au sens de son engendrement,

1. Marx, Engels, I.A., p. 103 (trad. modifiée, F.F.).

2. Marx, Engels, I.A., p. 68 (trad. modifiée, F.F.).

est un phénomène objectif caractéristique du mode bourgeois de production, mais le devenir-révolutionnaire de la masse est une autre affaire : il témoigne d'un devenir-actif par soi de la masse, consistant en l'affirmation par la masse de sa propre puissance d'agir sous la forme du processus de réappropriation de la totalité de ses propres forces productives. L'auto-activation engage donc nécessairement une transformation dans l'ordre poïétique de la production : il s'agit bien pour la masse d'un procès de réappropriation de sa propre activité vitale productive et de l'ensemble de ses conditions objectives, un procès que l'on peut à bon droit<sup>1</sup> interpréter comme une reconquête de l'activité humaine naturelle de production contre la forme « travail » prise par cette activité.

Mais cette perspective n'est pas celle d'un idéal à viser, pas plus que le sage n'est pour Spinoza un modèle à imiter : l'auto-activation, comme nouvelle *poiésis* comprise comme activité *de et par soi* et non plus comme activité pour et par cet Autre qu'est le capital, commence *ici et maintenant* par une activité *sur soi*, c'est-à-dire par une *praxis* qui est une activité révolutionnaire consistant dans le bouleversement effectif du rapport à soi, aux autres et au monde.

1. Cf. Etienne Balibar, *La crainte des masses*, éd. citée, p. 180 sq.

## CHAPITRE VI

### SECONDARITÉ DE LA CONSCIENCE DE SOI

Mais qu'est-ce qu'être un mode fini ou, en termes marxien, un « être objectif » ? Être un être objectif, c'est d'abord être dépendant d'autres êtres objectifs, c'est se trouver dans un rapport essentiel et nécessaire à d'autres objets. Tel est le cas de l'homme qui, comme tout vivant, dépend, pour la perpétuation de sa vie, d'un certain nombre d'objets qui sont réellement extérieurs à lui, qui existent objectivement et indépendamment de lui : ce sont les objets qu'il lui est indispensable de s'approprier ou de produire pour se maintenir en vie, ce sont, comme dit Marx, « des objets essentiels et indispensables à l'activation et à la confirmation de ses forces essentielles »<sup>1</sup>. Un être objectif est donc un être qui est dans une relation essentielle et vitale avec d'autres objets : « que l'homme soit un être de chair, une force naturelle, un être vivant, réel, sensible, objectif, cela signifie, explique Marx, qu'il a des *objets réels* et *sensibles* pour objets de son être et de l'expression de sa vie, ou bien qu'il ne peut *exprimer* sa vie qu'à même des objets réels et sensibles »<sup>2</sup>. Être objectif ou exister naturellement, c'est avoir en dehors de soi des objets essentiels, indispensables et vitaux, et c'est avoir un rapport essentiel et vital à des objets extérieurs. Ainsi se confirme la portée proprement ontologique de besoins et d'affects aussi élémentaires que, par exemple, la faim : « la faim, dit Marx, est le besoin avoué que mon corps propre a d'un *objet* existant en dehors de lui »<sup>3</sup>. C'est l'aveu de la dépendance où un certain corps se trouve à l'égard d'un autre corps, c'est l'aveu de ce que ce qui m'est essentiel se trouve en dehors de

1. Marx, M. 44, p. 166.

2. Marx, M. 44, p. 166.

3. Marx, M. 44, p. 166.

moi. Et c'est parce qu'il a, comme dit Marx, « sa nature en dehors de lui », que l'homme est « un être *naturel* »<sup>1</sup> : un être n'est un être objectif, et donc n'est vraiment un être, qu'à partir du moment où il se rapporte à des objets qui lui sont essentiels et à partir du moment où il est lui-même, pour un autre, un tel objet essentiel. C'est là certes d'abord, de la part de Marx, un emprunt fait au premier chapitre de *L'essence du christianisme* de Feuerbach où l'on peut lire que « c'est à son objet que tu connais l'homme »<sup>2</sup>. Mais ce que Marx reprend à Feuerbach, c'est surtout l'idée selon laquelle « la conscience de l'objet est la conscience de soi de l'homme », autrement dit, que c'est dans les objets qui lui sont essentiels que l'homme prend conscience de lui-même, forme un savoir de soi. Il faut noter que, chez Feuerbach comme chez Marx, cette conscience ou plutôt ce savoir de soi est tout sauf une conscience ou un savoir *du Soi*, c'est-à-dire une conscience de soi-même *comme sujet* au sens de l'*ego*. Ce n'est donc pas la conscience du Soi qui est première et qui serait la condition de possibilité de toute conscience d'objet : tout au contraire, c'est dans la conscience d'objet, et notamment dans la conscience des objets essentiels, que se forme une conscience de soi qui est toujours d'abord une conscience du genre, c'est-à-dire la conscience d'une essence générique, et non pas la conscience d'une existence singulière. « La manière dont la conscience est, écrit Marx, et donc la manière dont quelque chose est pour elle, c'est le *savoir*; le savoir est son unique acte »<sup>3</sup>. Etre conscient, *bewusst sein*, signifie d'abord avoir le savoir de quelque chose; or, on le sait, il n'y a de science que de l'universel, et il n'y a donc de savoir que du générique et de conscience que du genre. Raison pour laquelle la conscience de soi des hommes est originellement une conscience générique, c'est-à-dire la conscience de leur essence générique en tant qu'elle se forme et ne peut se former que dans le rapport qu'ils nouent avec les objets qui leur apparaissent comme essentiels, ou dont ils se découvrent comme dépendants par essence. C'est donc dans le savoir des objets dont ils dépendent essentiellement que les hommes forment le savoir d'eux-mêmes et de leur propre essence. « Quelque chose devient pour la conscience, dit Marx, dans la mesure où elle *sait ce quelque chose* »<sup>4</sup> : c'est en connaissant ce dont ils dépendent essentiellement, c'est en connaissant la réalité objective par

1. Marx, M. 44, p. 166.

2. L. Feuerbach, « L'essence du christianisme », chap. 1, dans L. Feuerbach, *Manifestes philosophiques. Textes choisis (1839-1845)*, trad. fr. L. Althusser, Paris, P.U.F., 1973, p. 62 (cité E.C.).

3. Marx, M. 44, p. 168.

4. Marx, M. 44, p. 168.

laquelle ils sont eux-mêmes posés, produits et engendrés, que les hommes parviennent à se connaître eux-mêmes.

La proximité est ici frappante avec Spinoza, pour qui la conscience est d'abord la conscience des affections du corps et, par leur intermédiaire<sup>1</sup> – puisque l'idée d'une affection de notre corps enveloppe à la fois la nature de notre corps et la nature du corps qui l'affecte<sup>2</sup> –, la conscience des corps qui affectent le nôtre, puisque « l'ordre et l'enchaînement des idées est le même que l'ordre et l'enchaînement des causes »<sup>3</sup>. Mais plus fondamental est le fait que Marx et Spinoza partagent la thèse de la secondarité de la conscience de soi par rapport à la conscience d'objet. Chez Spinoza, cette thèse s'enracine dans l'idée fondamentale selon laquelle « l'esprit humain ne connaît pas le corps humain »<sup>4</sup> : en effet, l'esprit humain ne peut avoir qu'une connaissance confuse de son propre corps puisqu'il n'en est que l'idée inadéquate, l'idée du corps de l'homme n'étant adéquate qu'en Dieu en tant qu'on le considère comme affecté par un très grand nombre d'autres idées qui sont les idées des autres corps qui déterminent le corps d'un homme à être tel qu'il est actuellement (dans la mesure où le corps humain est composé d'un très grand nombre d'autres corps qui sont eux-mêmes affectés d'un très grand nombre de manières par les corps extérieurs<sup>5</sup>). Mais l'esprit humain n'ayant précisément pas la connaissance du très grand nombre de causes et de corps qui, en lui et hors de lui, déterminent le corps humain à être affecté tel qu'il l'est actuellement, il ne peut non plus avoir une connaissance adéquate de son propre corps. C'est pourquoi la connaissance vraie du corps humain ne peut être qu'en Dieu en tant qu'il possède aussi la connaissance d'un grand nombre d'autres corps, à commencer par ceux qui composent le corps humain lui-même. En d'autres termes, l'homme ne connaît originairement son propre corps que par l'intermédiaire des effets produits en lui par d'autres corps et, comme il ignore les causes de ces effets, il ne connaît son corps que de manière confuse, partielle et mutilée : où l'on voit que la seule manière pour l'homme de connaître son corps passe par les effets que ce corps, considéré cette fois comme cause, est susceptible de produire sur d'autres corps. La connaissance vraie de son corps et des autres corps suppose donc de la part de l'homme une activité ou un devenir actif, c'est-à-dire très exactement ce

1. Spinoza, *Eth.*, II, 26, p. 149.

2. Spinoza, *Eth.*, II, 16, p. 133.

3. Spinoza, *Eth.*, II, 9, démonstration, p. 109.

4. Spinoza, *Eth.*, II, 19, p. 139 et démonstration, p. 141.

5. Spinoza, *Eth.*, II, postulats 2 et 3, p. 129.

que Marx appelle dans les Manuscrits parisiens une *Betätigung*, une activation.

Mais laissons cela pour le moment et passons de la connaissance du corps à la connaissance de soi de l'esprit, ou plutôt de la non-connaissance native du premier à l'inconscience originaire du second. En effet, de l'esprit humain, qui *est* déjà lui-même l'idée du corps (mais qui n'*a* pas cette idée, puisque Dieu seul l'a en tant qu'il a en même temps un très grand nombre d'autres idées), il y a de nouveau une idée, mais une idée qui ne peut à son tour être adéquate qu'en Dieu en tant qu'on le considère comme affecté par un très grand nombre d'autres idées, et cela dans la mesure où « l'idée ou connaissance de l'esprit humain suit en Dieu de la même manière que l'idée ou connaissance du corps humain »<sup>1</sup>. La même raison qui fait que l'esprit humain ne connaît pas le corps humain fait donc aussi que l'esprit humain ne se connaît pas lui-même : si la connaissance du corps humain suppose la connaissance d'un très grand nombre d'autres corps, alors la connaissance de l'idée du corps humain, c'est-à-dire la connaissance (ou l'idée) de cette idée qu'est l'esprit humain suppose à son tour la connaissance d'un très grand nombre d'autres idées. Donc, de même que l'esprit humain ne connaît pas son corps, sinon par l'intermédiaire des effets produits en lui par d'autres corps, de même l'esprit humain ne se connaît pas lui-même, sinon par l'intermédiaire de la connaissance des idées des effets produits en lui par d'autres idées qui sont les idées d'autres corps que le sien. En conséquence, il faut dire que toute conscience est originairement conscience d'autre chose que soi : la conscience ou la connaissance du corps n'est originairement que la conscience des effets produits en lui par d'autres corps et non la connaissance vraie du corps lui-même, la connaissance ou la conscience de l'esprit n'est originairement que la conscience des effets produits en notre esprit par des esprits et des idées autres que les nôtres. Loin que la conscience de soi soit originaire et fondatrice, elle ne peut être que l'horizon d'une quête et ne peut être conquise qu'à la condition d'un devenir-actif consistant en ce que le corps soit autant que possible la cause des événements qui se déroulent en lui, et l'esprit la cause des idées dont il est le siège. Mais le fond sur lequel est susceptible d'émerger la conscience de soi reste toujours la conscience d'autre chose que soi, à savoir la connaissance confuse et mutilée du corps par l'intermédiaire des idées des affections en tant qu'elles enveloppent la nature du corps, et la connaissance également confuse et mutilée qu'a de lui-même l'esprit par l'intermédiaire de la connaissance réflexive des idées

1. Spinoza, *Eth.*, II, 20, p. 141.

des affections du corps. De sorte que pas davantage pour Spinoza que pour Marx la conscience de soi n'est première, n'étant ni pour l'un ni pour l'autre la condition de la conscience d'autre chose que soi : au départ et originairement, toute conscience est d'abord une conscience d'objet(s) sous la forme de la conscience de ce par quoi elle est naturellement agie ou déterminée à l'activité (ce que Spinoza appelle « opérer »), sans savoir ni comprendre comment elle est agie.

C'est pourquoi, pour Marx comme pour Spinoza, il n'y a pas de connaissance possible d'eux-mêmes pour les hommes en dehors d'une connaissance de la nature : la véritable connaissance ou science de l'homme ne peut pas se présenter autrement que comme une connaissance ou science de la nature. D'où la perspective, dans laquelle se place systématiquement Marx, de l'unification en une seule science de la science de la nature et de la science de l'homme, unification systématique dont le seul et unique exemple est jusqu'ici donné justement par l'*Ethique* de Spinoza. Pour Marx en effet, c'est par le déploiement de leur « activité vitale », c'est-à-dire de leur « industrie » qui est activité productive d'appropriation et de transformation de la nature, que les hommes connaissent la nature : mais c'est aussi par là, de la même manière et dans un même mouvement qu'ils se connaissent eux-mêmes dans la mesure où, comme le dit Marx, « l'histoire de l'industrie et l'existence devenue *objective* de l'industrie sont le livre *ouvert des forces essentielles humaines*, la *psychologie* humaine se présentant de façon sensible »<sup>1</sup>. C'est pourquoi « la nature telle qu'elle devient par l'industrie » est pour les hommes « la nature réelle »<sup>2</sup> : c'est la nature réelle parce que c'est la seule nature dont ils aient une connaissance vraie par les causes, et aussi parce que c'est par cette connaissance de la nature par les causes qu'ils forment également une connaissance vraie d'eux-mêmes et de leur propre essence naturelle et générique. « L'histoire entière », dit Marx, est « l'histoire d'une préparation », à savoir celle qui prépare « ? l'homme ? » à devenir « objet de la *conscience sensible* »<sup>3</sup> : c'est bien le déploiement de leur activité vitale comme « industrie » qui est la condition de possibilité pour les hommes d'une connaissance vraie d'eux-mêmes, c'est-à-dire de la connaissance de leur propre appartenance à la nature, de leur insertion dans la série naturelle de l'enchaînement nécessaire des causes et des effets. Et c'est aussi, pour Marx, la poursuite de ce déploiement historique de l'industrie humaine, en

1. Marx, M. 44, p. 152.

2. Marx, M. 44, p. 153.

3. Marx, M. 44, p. 153.

tant qu'il est lui-même « une partie réelle de l'histoire de la nature », qui ouvre la perspective d'une unification et d'une identification de la connaissance de l'homme et de la connaissance de la nature : « la science de la nature, dit-il, subsumera plus tard sous elle la science de l'homme, tout autant que la science de l'homme subsumera sous elle la science de la nature : il y aura *une seule science* »<sup>1</sup>. Il y a sur ce point une continuité directe, sans la moindre « coupure », entre les *Manuscrits de 44* et *L'idéologie allemande* où l'on trouve la déclaration fameuse selon laquelle « nous ne connaissons qu'une seule science, la science de l'histoire »<sup>2</sup> : la perspective, ouverte en 44, d'une unification de la science de l'homme avec les sciences de la nature est maintenue, la précision étant maintenant apportée que cette unification s'accomplit sous la forme de la « science de l'histoire ». Mais les raisons de cette unification dans et par la science de l'histoire étaient déjà connues en 44 : étant donné que l'unité ou l'identité d'essence de la nature et de l'homme se manifeste sous la forme du processus historique d'appropriation et de transformation sociales et collectives de la nature par les hommes, c'est bien uniquement comme histoire, c'est-à-dire comme science historique, que peut se réaliser l'unification de la science de la nature et de la science de l'homme. On peut donc certes scinder l'histoire en « histoire de la nature et histoire des hommes », mais « les deux aspects ne sont cependant pas séparables » puisqu'« aussi longtemps qu'existent des hommes, leur histoire et celle de la nature se conditionnent réciproquement »<sup>3</sup>.

Mais revenons un moment sur le primat de la conscience d'objet par rapport à la conscience du Soi. C'est là un point essentiel que Marx hérite de Feuerbach. La conscience est en effet pour Feuerbach une « fonction générique » : cela signifie certes qu'elle est une qualité appartenant en propre aux hommes, mais surtout qu'elle est une fonction par laquelle les hommes ont rapport à eux-mêmes, c'est-à-dire à leur propre essence. « La conscience, écrit Feuerbach, entendue au sens le plus strict, n'existe que pour un être qui a pour objet sa propre *espèce* et sa propre *essence* »<sup>4</sup>. Cela signifie que toute conscience est d'abord et essentiellement le savoir d'une essence : « être doué de conscience, explique Feuerbach, c'est être capable de science » or « la science est la *conscience des espèces* »<sup>5</sup>. C'est pourquoi le fait d'être objet pour soi-même en tant qu'individu singulier ne doit pas

1. Marx, M. 44, p. 153.

2. Marx, Engels, I.A., note 1 p. 45.

3. Marx, Engels, I.A., note 1 p. 45.

4. Feuerbach, E.C., p. 57-58.

5. Feuerbach, E.C., p. 58.

être confondu avec le fait d'être conscient : être objet à soi-même en tant qu'individu singulier existant, c'est avoir le « sentiment de soi », ce qui n'a rien à voir avec la conscience par laquelle un être est objet pour lui-même non en tant qu'individu, mais en tant qu'espèce.

Pour Feuerbach et Marx, comme pour Spinoza, toute connaissance adéquate et toute science vraie est une science du général, un savoir d'essence, et non pas le savoir d'une existence singulière : on pourrait évidemment penser qu'il suffirait ici que Marx se réfère à Aristote et qu'il est inutile d'en appeler en outre à Spinoza. Mais tout dépend de la façon dont est compris « l'essentiel », c'est-à-dire le général, et c'est ici que Spinoza s'impose davantage qu'Aristote, dans la mesure où, pour Feuerbach et Marx comme pour Spinoza, la connaissance du général ou de l'essence suppose quelque de commun au connu et au connaissant, quelque chose de commun au sens d'un rapport de *convenance* réciproque entre le connaissant et le connu. L'objet que Marx dit « essentiel », par la connaissance duquel le connaissant forme en même temps une connaissance vraie de lui-même, c'est-à-dire une conscience de son genre, c'est toujours un objet qui possède quelque chose en commun avec le connaissant, un objet qui a un rapport de convenance vitale essentielle avec le connaissant. Il en va ici comme chez Spinoza de la formation de ces idées adéquates que sont les « notions communes » : si les notions communes sont nécessairement générales, ce n'est pas parce que ce sont des idées communément partagées, mais d'abord parce qu'elles « ne constituent l'essence d'aucune chose singulière »<sup>1</sup>, et ensuite parce qu'elles « représentent la composition des rapports réels entre modes ou individus existants »<sup>2</sup>. A la source de la formation des notions communes, il y a la joie engendrée par le fait d'entrer en rapport avec un corps qui convient avec le nôtre, cette joie étant en elle-même une augmentation de la puissance d'agir induisant la formation de notions communes : ces dernières ne procurent donc pas la connaissance de rapports abstraits entre les choses, mais bien une connaissance de ces rapports « tels qu'ils sont nécessairement incarnés dans les êtres vivants, avec les termes variables et concrets entre lesquels ils s'établissent »<sup>3</sup>. Or, les objets que Feuerbach et Marx qualifient d'essentiels, ce sont précisément les objets auxquels les hommes ont un rapport vital et nécessaire, c'est-à-dire un rapport de convenance objective, et c'est dans le rapport avec ces objets, dans la connexion vitale avec eux que les hommes forment

1. Spinoza, *Eth.*, II, prop. 37, p. 161.

2. G. Deleuze, *Spinoza. Philosophie pratique*, Paris, Minuit, 1981, p. 130.

3. *Ibid.*

une connaissance vraie d'eux-mêmes, c'est-à-dire une conscience de leur genre en tant qu'il est celui d'êtres naturels qui sont eux-mêmes des parties de la nature. C'est pourquoi Feuerbach peut écrire que « l'objet auquel un sujet se rapporte *par essence et nécessité* n'est rien d'autre que l'essence propre de ce sujet, mais objectivée »<sup>1</sup>.

La conscience du genre est une connaissance de ce qu'il y a de commun entre les hommes et les objets naturels avec lesquels ils sont dans un rapport essentiel et vital : mais il en va ici encore comme des notions communes de Spinoza, à savoir qu'elles permettent une compréhension rationnelle de « l'unité de composition de la nature entière »<sup>2</sup>. Se comprendre eux-mêmes comme des êtres objectifs susceptibles de composer et de convenir avec d'autres êtres objectifs dans le tout de la réalité objective de la nature, c'est ce que permettent les notions communes chez Spinoza, mais c'est aussi ce à quoi aboutit la conscience du genre chez Feuerbach et Marx. Remarquons que Marx est en outre plus conséquent que Feuerbach en rompant avec la terminologie idéaliste, encore mobilisée par Feuerbach, qui ne sait exprimer les choses qu'en termes de sujet et d'objet : il ne suffit pas de dire, comme Feuerbach, qu'un sujet connaît sa propre essence dans les objets desquels il dépend essentiellement et avec lesquels il est dans un rapport de convenance vitale, il faut encore ajouter qu'en comprenant cela, il cesse aussi de se concevoir lui-même comme sujet et comprend sa propre nature, qui est celle d'un être existant lui-même objectivement dans le tout objectif de la nature. Les rapports de convenance réelle représentés par les notions communes sont en effet des rapports de composition entre modes finis, donc des rapports entre choses, et non pas une relation entre un sujet et ses objets. Si l'on peut certes déjà en conclure que la relation sujet/objet est seconde et dérivée relativement au rapport de convenance mutuelle et réciproque entre un être naturel objectif et ses objets essentiels, il reste qu'il faut encore comprendre comment et à quelle(s) condition(s) ce rapport naturel et originaire de convenance entre des êtres également naturels et objectifs peut prendre la forme d'une relation entre, d'une part, un sujet fondateur et souverain, et d'autre part une réalité objective à laquelle il se rapporte en étant mû par un projet de maîtrise et de domination.

1. Feuerbach, E.C., p. 61.

2. G. Deleuze, *op.cit.*, p. 130.

## CHAPITRE VII

### SUBJECTIVITÉ ET ALIÉNATION : L'IMPUISSANCE DU SUJET

Il faut avoir cela à l'esprit si l'on veut comprendre quelque chose à la théorie de l'aliénation telle que Marx l'expose dans les *Manuscrits de 44*. Reprenant certes le mot à Hegel, il en change néanmoins radicalement le sens, car il ne s'agit plus pour Marx de dire que, pour un être se concevant comme sujet, le rapport à l'objectivité est en lui-même aliénant et qu'un tel rapport ne peut être surmonté que par l'abolition de l'extériorité aliénante de l'objectivité, c'est-à-dire par « le retour de l'objet dans le soi »<sup>1</sup>. Pour penser la chose en ces termes, il faut avoir d'abord posé, comme Hegel, que « l'essence humaine, l'homme = la conscience de soi »<sup>2</sup>, c'est-à-dire la conscience *du Soi* ou la conscience de soi du *Sujet* singulier. Mais si l'on commence au contraire par considérer les hommes comme des modes finis, c'est-à-dire comme des êtres objectifs et naturels dont l'essence actuelle consiste en l'effort qu'ils font pour persévérer dans leur être<sup>3</sup>, alors on s'aperçoit que ce n'est pas le fait d'être ou de se trouver dans un rapport nécessaire à l'extériorité d'une nature objective qui est aliénant, mais que c'est au contraire le fait d'être coupé d'un tel rapport vital à la nature dont un être lui-même naturel dépend nécessairement et essentiellement. Loin, selon Marx, que le rapport nécessaire à une nature objective et extérieure soit un rapport aliénant, c'est au contraire le rapport grâce auquel les hommes s'attestent à eux-mêmes comme ce qu'ils sont en vérité, c'est-à-dire comme des êtres naturels : « un être qui n'a pas sa nature en dehors de

1. Marx, M. 44, p. 165.

2. Marx, M. 44, p. 164.

3. Spinoza, *Eth.*, III, 7, p. 217.

lui », écrit Marx, c'est-à-dire un être qui n'est pas dans un rapport de dépendance vitale avec la nature extérieure, « n'est pas un être *naturel*, il ne prend pas part à l'être de la nature »<sup>1</sup>. Autant dire qu'il n'existe tout simplement pas ! Un être qui ne connaît pas de rapports de composition nécessaire avec des objets essentiels extérieurs à lui, n'est pas lui-même un être objectif ; or « un être non-objectif est un *non-être* »<sup>2</sup>. Bref, pour un être naturel et vivant, ce n'est pas le fait d'avoir un rapport à la nature qui est aliénant, c'est le fait d'en être séparé ; pour un être objectif, est aliénant non le fait d'être dans un rapport essentiel aux objets, mais le fait de se voir soustraits et retirés ses objets essentiels. Est donc aliénant le fait d'être réduit à l'état de sujet, distinct et séparé des objets et de la totalité du monde objectif : c'est ce qui fait aux yeux de Marx d'un être réduit à la subjectivité et se concevant lui-même comme sujet, un être mutilé, et donc un être *abstrait*, c'est-à-dire incomplet. L'abstraction consiste ici dans le fait d'être séparé du tout de la réalité naturelle objective, et de ne plus pouvoir se concevoir et se comprendre que par opposition à elle. La conscience de soi, non pas comme conscience du genre, mais comme conscience du Soi, c'est-à-dire comme position de soi en tant que Sujet, est le résultat d'une abstraction : « le Soi, écrit ainsi Marx, n'est que l'homme saisi *abstraitement* et engendré par abstraction » ; et il ajoute : « le soi qui a été abstrait et fixé pour soi est l'homme en tant qu'*égoïste abstrait*, c'est l'*égoïsme* en sa pure abstraction élevé à la pensée »<sup>3</sup>. L'égoïsme n'a ici aucun sens moral, il désigne la position de l'individu comme *ego*, ce qui ne se peut faire qu'en l'abstrayant des relations objectives et nécessaires qu'il entretient avec toutes les autres parties de la nature.

C'est donc la conception métaphysique de l'homme comme sujet qui fait l'objet ici d'une critique radicale, d'une radicalité dont on ne peut guère trouver de précédent que justement chez Spinoza, et dont on ne peut sans doute trouver d'exemple plus récent que chez Heidegger. Les raisons qui font que la conception de soi comme sujet est une abstraction sont aussi celles qui en font une illusion : l'abstraction de la conscience lui vient de ce qu'elle n'a de savoir que des effets et non des causes, son caractère illusoire tient à ce que son savoir est comme une conclusion sans prémisse. Cette illusion première est, on le sait, la mère de toutes les autres : ignorante des vraies causes, la conscience transforme les effets dont elle a conscience en causes et verse ainsi dans l'illusion téléologique des causes finales ; se

1. Marx, M. 44, p. 166.

2. Marx, M. 44, p. 167.

3. Marx, M. 44, p. 164.

prenant elle-même pour une cause première, elle tombe dans l'illusion du libre-arbitre; et, enfin, elle verse dans l'illusion théologique lorsque, pour compenser sa propre impuissance, elle invoque un Dieu à son image, opérant par décrets libres et causes finales. La critique de cette triple illusion n'est certes pas aussi explicitement développée chez Marx que chez Spinoza, mais on trouve bien en revanche chez lui la critique de l'abstraction première permettant la position d'un sujet se concevant comme une exception à l'ordre commun et objectif de la nature. Et Marx y ajoute le lien entre la conception métaphysique du sujet et une forme particulière d'organisation sociale, à savoir la société civile moderne au sein de laquelle les hommes font en effet l'objet d'une réduction assujettissante à l'état de sujets indépendants, séparés les uns des autres, liés par le lien négatif de la concurrence et non par celui, positif et rationnel, de l'association et de la coopération. C'est seulement sur le fond de la thèse spinoziste du caractère illusoire et imaginaire de la conception de soi comme sujet que Marx peut ajouter la thèse de son caractère idéologique, et c'est donc bien en spinoziste qu'Althusser a pu dire que « l'idéologie interpelle toujours les individus en sujets »<sup>1</sup>.

Si les *effets* (notamment les différentes illusions qu'elle engendre) de la conception de soi comme sujet sont moins développés chez Marx que chez Spinoza, la recherche des *causes* qui expliquent cette conception paraît en revanche être plus poussée chez Marx. On trouve en effet chez lui une reconstitution du processus historique essentiellement pathologique qui a conduit les hommes à se concevoir eux-mêmes comme sujets. La « pure subjectivité sans objet » (« sans objet » au sens où le rapport à un objet apparaît au « sujet » comme second, comme non essentiel, non vital, et de toute manière comme toujours d'abord déterminé par lui, le sujet) est le résultat historique tardif d'un processus qui a consisté en la dissolution de tous les liens naturels et vitaux qui faisaient de l'homme un être naturel objectif inscrit dans le tout de la réalité naturelle objective. Les grandes étapes de ce processus sont décrites dans les *Grundrisse* où Marx pose tout d'abord que « ce n'est pas l'unité des hommes vivants et actifs avec les conditions naturelles, inorganiques de leur échange de substance<sup>2</sup> avec la nature ni, par conséquent, leur appropriation de la nature, qui demande à être expliquée ou qui est le résultat d'un procès historique, mais la *séparation* entre ces conditions inorganiques de l'existence humaine et cette existence active, séparation qui n'a été posée comme séparation totale

1. L. Althusser, *Positions*, op. cit., p. 126.

2. *Stoffwechsel* : plus clairement traduisible par « métabolisme ».

que dans le rapport du travail salarié et du capital »<sup>1</sup>. L'unité des hommes avec la nature, *via* les conditions elles-mêmes naturelles qui permettent leurs échanges entre eux et avec la nature, n'a pas à être expliquée dans la mesure même où elle est la situation de départ, et où toute remontée en deçà de cette situation de départ ne serait rien d'autre qu'une vaine quête métaphysique des origines et du commencement : la situation de départ (dont il est vain de se demander d'où elle provient elle-même) est celle d'êtres naturellement « vivants et actifs », c'est-à-dire d'êtres qui déploient naturellement leur activité vitale de production, leurs forces productives dans l'élément de rapports déterminés et non voulus qu'ils nouent à la fois entre eux et avec le reste de la nature dont ils sont des parties. Ce qui, en revanche, demande une explication et ne peut se concevoir que comme le résultat d'un processus long et lent, c'est la « séparation », c'est-à-dire le fait qu'aient été rompus les liens des hommes avec les conditions du déploiement de leur activité vitale productive (en tant que ces conditions se présentent dans la forme de *rappports*, aussi bien et en même temps des hommes avec la nature que des hommes entre eux).

Encore faut-il préciser que l'unité qui a précédé cette séparation n'est pas une unité naturelle au sens d'une naturalité pré-sociale : une telle opposition du naturel et du social n'ayant aucun sens pour Marx (pas davantage qu'elle n'en avait pour Spinoza), il faut dire que cette unité a existé certes sous des rapports sociaux déterminés, par exemple encore sous des rapports de production de type féodal. Cette unité possède ou a donc possédé une dimension historique, mais cette dimension historique restait soumise aux conditions naturelles, dominée par elles. Il s'agit d'un « rapport *pré-bourgeois* de l'individu aux conditions objectives du travail »<sup>2</sup>, un rapport caractérisé par le fait qu'en lui « le sujet qui travaille est un individu naturel, existence naturelle ; la première condition objective de son travail apparaît comme nature, comme la terre, comme son corps inorganique »<sup>3</sup>. L'important ici, dans cette analyse des formes pré-bourgeoises et pré-modernes du procès de travail, c'est qu'en elles les hommes ne produisent pas les conditions de leur travail, mais au contraire

1. Marx, Grund. I, p. 426.

2. Marx, Grund. I, p. 425.

3. Marx, Grund. I, p. 426. On notera la permanence jusque dans les *Grundrisse* de la caractérisation, déjà présente dans les *Manuscrits de 44*, de la nature comme « corps inorganique de l'homme ». On lit par exemple dans les *Grundrisse*, que, dans les formes pré-bourgeoises de production, l'homme se comporte vis-à-vis des conditions naturelles de la production comme vis-à-vis « des présupposés naturels de l'homme » qui sont « pour ainsi dire le prolongement de son corps » (Grund. I, p. 429).

les trouvent comme « une existence naturelle qui lui est présupposée hors de lui »<sup>1</sup>. Autrement dit, si, dans ces conditions, la vie des hommes est bien fondée sur la production, et si la caractéristique de cette production en tant que production humaine est bien déjà présente – à savoir que cette production ne peut être que *sociale* –, il n'en reste pas moins que les conditions naturelles, immédiatement données et simplement trouvées, de cette production demeurent déterminantes, et donc que l'unité de l'activité humaine et de ses propres conditions (conditions présentes dans la forme des rapports des hommes avec la nature et des hommes entre eux) reste ici une unité à *dominante* naturelle.

Tout change en revanche avec l'apparition de la forme « bourgeoise », c'est-à-dire moderne de la production, dans la mesure où, désormais, les conditions de la production ne sont plus des conditions simplement trouvées comme un donné naturel, mais des conditions socialement produites : les conditions de la production sont désormais elles-mêmes le résultat de la production, dans la mesure où les conditions objectives du travail se présentent désormais sous la forme d'un rapport social et historique déterminé, à savoir le capital lui-même. Un certain nombre de conditions sont indispensables à l'apparition de la forme moderne de la production : il faut d'abord « la *dissolution* du rapport à la terre considérée comme condition naturelle de production »<sup>2</sup>, au sens où il faut que les hommes cessent, par l'intermédiaire de la commune dont ils sont membres, d'être les propriétaires de la terre (il faut donc une expropriation de la plupart des hommes et la concentration de la propriété foncière dans quelques mains, sous la forme de la propriété privée). Il faut aussi « la *dissolution des rapports* où l'homme apparaît comme *propriétaire de l'instrument* [de travail] »<sup>3</sup>, et où cette propriété de l'instrument lui est reconnue en vertu de ses aptitudes naturelles, de « son habileté particulière » – ce qui ne veut rien dire d'autre sinon qu'il faut que le travail cesse de valoir comme un « travail personnel », lié à la nature de l'individu qui l'effectue. Ces deux premières conditions, une fois rassemblées, engendrent d'elles-mêmes la troisième : il faut « la *dissolution des rapports* à l'intérieur desquels les *travailleurs eux-mêmes, les puissances de travail vivantes*, appartiennent encore *immédiatement aux conditions objectives de production* »<sup>4</sup>. Lorsque le travailleur est un esclave ou un serf, il est lui-même, en tant qu'être naturel ou être *vivant* doté de forces *naturelles*, l'une

1. Marx, Grund. I, p. 425.

2. Marx, Grund. I, p. 434.

3. Marx, Grund. I, p. 435.

4. Marx, Grund. I, p. 435.

des conditions naturelles et objectives de son propre travail. Cela cesse lorsque la condition objective de la production n'est plus *le travailleur* lui-même, comme travailleur vivant ou comme être vivant et travaillant, mais *le travail*, considéré comme pure puissance de travail. Seul le capital réussit ce tour de force de ne plus considérer le travailleur lui-même, en tant qu'individu vivant et travaillant, mais seulement son travail comme condition objective de la production : « pour le capital, ce n'est pas le travailleur qui est une condition de production, mais seulement le travail »<sup>1</sup>. Son lien au travailleur vivant étant rompu, le travail n'est alors plus une condition naturelle de la production; le travailleur devient par là un « travailleur libre », c'est-à-dire une « puissance de travail sans objectivité, purement subjective »<sup>2</sup>. Cette force ou puissance de travail n'est plus une force naturelle dans la mesure où elle n'est plus la force d'un individu naturel et vivant *objectif*, existant objectivement, et dans la mesure où elle n'a plus non plus d'*objet* auquel elle soit naturellement liée et auquel elle doive naturellement s'appliquer. Non plus force naturelle d'un être vivant, mais puissance abstraite d'un « sujet » sans réalité objective, elle n'existe plus que socialement en étant appropriée par un autre, à savoir par le capital, réalité purement sociale et historique qui, seule et sans plus aucun appui dans la nature, fait du travail (en tant que puissance humaine de travail en général) une condition objective de la production. Réalité non plus naturelle, mais entièrement sociale, le travail devient valeur d'échange pour le travailleur libre qui l'échange contre un salaire équivalent à la valeur des biens nécessaires à la reproduction de sa force de travail, et il n'est plus valeur d'usage que pour le capital lui-même, qui n'achète le travail contre de l'argent que pour valoriser l'argent, c'est-à-dire pour se valoriser lui-même<sup>3</sup>.

Le processus qui conduit à la réduction de l'homme au statut de sujet est ainsi d'abord un processus de dissolution systématique et progressive d'un certain nombre de rapports : « dissolution du rapport à la terre », dissolution du rapport naturel du travailleur à son instrument, dissolution enfin du rapport d'appartenance naturelle des travailleurs eux-mêmes, en l'intégrité de leur caractère d'êtres naturels et vivants, au nombre des conditions objectives de la production. Il est tentant de penser dans un premier temps que ce processus fait de dissolutions successives est en lui-même un procès

1. Marx, Grund. 1, p. 436-437.

2. Marx, Grund. 1, p. 434.

3. Marx, Grund. 1, p. 435.

libérateur<sup>1</sup> dans la mesure où sont ainsi progressivement dissous tous les types de rapports dont les hommes ne décident pas, tous les rapports qui s'imposent naturellement à eux et dans lesquels ils se trouvent immédiatement sans les avoir jamais voulus. Ce serait ainsi l'ensemble des rapports *subis* par les hommes en tant que parties de la nature qui ferait l'objet d'une dissolution progressive, à mesure que s'instaure le mode bourgeois ou moderne de production, caractérisé par le fait qu'en lui les conditions de la production sont désormais non plus trouvées, mais produites et engendrées socialement. Comment dès lors caractériser encore ce processus comme « pathologique » et dire qu'il aboutit à la plus grande « aliénation » jamais éprouvée par les hommes ? C'est que « l'aliénation » doit être comprise comme séparation des hommes d'avec leur propre puissance d'agir, et que, de fait, cette séparation n'a jamais été aussi grande que dans les conditions modernes de la production. C'est la dissolution même des rapports objectifs et naturels immédiats, que les hommes commencent toujours par simplement trouver, qui a conduit à la plus grande séparation entre les hommes et leur propre puissance d'agir. Il n'y a pas d'impuissance plus grande que celle de l'homme qui n'est plus que « puissance de travail purement subjective » et « sans objectivité », au terme de la dissolution de ses rapports immédiats avec les conditions objectives et naturelles de sa puissance d'agir, c'est-à-dire du développement de son activité vitale productive.

Les hommes ont été réduits à l'impuissance de la pure subjectivité en même temps que leur travail a été réduit à la seule « dépense de force de travail humaine au sens physiologique »<sup>2</sup>. « Avant »<sup>3</sup> cette réduction, les hommes étaient d'abord et essentiellement des individus naturels vivants

1. Le caractère libérateur du procès se montrerait notamment à ce qu'il conduit à l'apparition du travailleur salarié, c'est-à-dire d'un individu *disposant librement* de sa propre force de travail, capable d'entrer comme tel en relation *contractuelle* avec un utilisateur de cette force de travail. Toutefois, cette « liberté » du travailleur salarié est une condition essentielle de son exploitation proprement capitaliste, notamment parce que « l'ouvrier libre » est celui auquel le surtravail est extorqué sans qu'il soit nécessaire d'exercer contre lui la contrainte ouverte et la violence propres à l'esclavage antique et au servage féodaux (cf. L.C. I, p. 263).

2. Marx, L.C. I, p. 53.

3. Il faut des guillemets ici dans la mesure où cet « avant » ne se rapporte pas à une époque révolue à l'égard de laquelle Marx nourrirait une forme de nostalgie. « Avant » n'a ici aucun sens temporel dans la mesure où les hommes ne cessent jamais d'être et ne peuvent cesser d'être des « parties de la nature » : simplement, ce sens de leur existence (comme coappartenance réciproque de l'être des hommes et de l'être de la nature) est maintenant occulté, ou plutôt il a été oublié, la compréhension que les hommes ont d'eux-mêmes et l'entente qu'ils ont de leur être en tant que « sujets » n'étant pas autre chose que la forme même de cet oubli.

et actifs que la nature contraignait, en vertu d'une « nécessité naturelle éternelle »<sup>1</sup>, à être des vivants travaillant et produisant : c'est bien la nature elle-même qui les contraignait à produire et engendrer des objets qui étaient des « valeurs d'usage » en raison des besoins essentiels et vitaux que ces objets leur permettaient de satisfaire. Et ces valeurs d'usage témoignaient en elles-mêmes de l'appartenance des hommes à la nature en tant que parties de celle-ci, dans la mesure où les valeurs d'usage sont les produits d'une modification de la forme (ou transformation) de matériaux *naturels* par le travail, c'est-à-dire par application de « forces *naturelles* ». La production de valeurs d'usage apparaît dans ce contexte comme l'effet d'une sorte de collaboration entre le travail humain, en tant « travail utile », et la nature elle-même : « le travail n'est pas la source unique des valeurs d'usage qu'il produit, de la richesse matérielle; (...) celle-ci a pour père le travail et pour mère la terre »<sup>2</sup>. Marx le redira encore en 1875 dans la *Critique du programme de Gotha* : « le travail n'est pas la *source* de toute richesse; la *nature* est tout autant la source des valeurs d'usage (...) que le travail, qui n'est lui-même que l'expression d'une force naturelle »<sup>3</sup>. Or, avec la dissolution des différents rapports précédemment énumérés, c'est aussi cette *collaboration* (au sens littéral du terme) entre les hommes et la nature qui est interrompue, ou qui, du moins, cesse d'être visible et apparente : le « travail utile », qui est pourtant, en tant que « formateur de valeurs d'usage », imposé à l'homme en vertu d'une « nécessité naturelle éternelle »<sup>4</sup>, n'est plus la forme prioritaire et dominante prise par le travail humain. Désormais référé à la valeur-marchandise ou à la marchandise elle-même comme valeur, et non plus à la valeur d'usage de la marchandise, le travail n'est plus la puissance actuelle et active d'un individu naturel travaillant, au prise avec un matériau auquel il confère une forme utile pour la satisfaction de besoins vitaux; le travail est au contraire délié de son rapport à un individu vivant et travaillant pour être considéré comme puissance humaine de travail en général, c'est-à-dire réduit à une puissance générale et anonyme quantifiable et donc exprimable par l'équivalent général qu'est l'argent.

Aussi longtemps que prévaut la valeur d'usage de la marchandise, la *qualité* du travail – comme travail utile et vivant – en tant qu'activité formatrice de valeur d'usage, est déterminante, et cette qualité du travail

1. Marx, L.C. I, p. 48.

2. Marx, L.C. I, p. 49.

3. Marx, Engels, *Critique des programmes de Gotha et d'Erfurt*, trad. revue par E. Bottigelli, Paris, Editions Sociales, 1972, p. 22.

4. Marx, L.C. I, p. 48.

engage à la fois les qualités de l'individu travaillant et les qualités propres aux conditions objectives du travail (notamment les qualités du matériau travaillé et de l'instrument de travail) : le travail est alors lui-même une « valeur d'usage particulière », c'est-à-dire une « valeur pour l'usage »<sup>1</sup>, qualitativement distincte de la valeur d'usage d'un autre travail, c'est-à-dire d'un travail fourni soit par un autre individu, soit dans d'autres conditions. Mais à partir du moment où règne la valeur-marchandise, le travail n'est plus une « valeur pour l'usage », mais une « valeur d'usage pour la valeur »<sup>2</sup> : on entre alors dans le rapport travail/capital dans la mesure où le travail n'est plus utile parce qu'il satisfait un besoin, c'est-à-dire crée de la richesse, mais parce qu'il crée de la valeur, c'est-à-dire accroît la valeur du travail objectivé contre lequel il est échangé. En échangeant avec l'ouvrier une certaine quantité de travail accumulé ou objectivé contre son travail vivant, le capitaliste ne le fait pas parce qu'il a besoin du travail de l'ouvrier, au sens où son travail représenterait pour lui une valeur pour l'usage, mais il le fait pour accroître la valeur du travail objectivé : le travail vivant est donc désormais une valeur d'usage utile seulement à l'augmentation de la valeur du travail objectivé.

Mais cela exige que la dimension qualitative du travail vivant en tant que travail utile soit neutralisée, et que le travail soit ramené à une grandeur quantifiable. Alors que le travail utile, formateur de valeurs d'usage, est toujours un travail qualitatif, directement lié aux qualités mises en jeu par l'individu au travail, le travail comme puissance humaine générale de travail est au contraire sans qualité, et donc quantifiable : il est l'activité anonyme et générale de ces hommes sans qualités que sont précisément les « sujets ». Le « sujet » est ici considéré dans sa plus grande abstraction, comme simple support d'une puissance de travail abstraite susceptible d'être dépensée comme telle dans l'effectuation de n'importe quel travail concret. Deux travaux en eux-mêmes qualitativement distincts, tels que la confection et le tissage, ne sont plus considérés désormais que comme « deux formes distinctes de dépense de la force de travail humaine »<sup>3</sup> : n'est plus retenu que ce que ces deux activités productives, en elles-mêmes qualitativement distinctes, ont en commun, à savoir qu'elles « sont l'une et l'autre une dépense productive de matière cérébrale, de muscles, de nerf, de mains, etc., et sont donc, en ce sens, l'une et l'autre du travail humain »<sup>4</sup>. Mais cette dé-qualification systématique de tout travail, de toute activité

1. Marx, Grund. 1, p. 406.

2. *Ibid.*

3. Marx, L.C. 1, p. 50.

4. Marx, L.C. 1, p. 50.

productive par réduction à ce qui leur est commun, à savoir d'être une certaine dépense quantifiable de puissance humaine de travail, ne peut se faire sans que les hommes soient eux-mêmes ramenés à l'état de simple support subjectif de cette même puissance ou force de travail : c'est pourquoi *Le Capital* note que, « dans la société bourgeoise, il en va du travail humain comme de l'homme », à savoir que « l'homme tout court n'y joue qu'un rôle très misérable »<sup>1</sup>. Il n'y joue plus en effet que le rôle de « l'homme moyen », au sens de l'homme qui est dans la moyenne, sujet propriétaire d'une puissance de travail qui ne doit rien aux qualités propres susceptibles d'être mises en œuvre par l'individu. Considérés en effet comme sujets propriétaires d'une puissance de travail, tous les individus sont identiques : « chacune de ces forces de travail individuelles est une force de travail identique aux autres, dans la mesure où elle a le caractère d'une force de travail sociale moyenne »<sup>2</sup>. La puissance de travail du sujet qui la possède est déterminée *a priori* et connue à l'avance, indépendamment des qualités propres à l'individu considéré dans sa singularité d'individu vivant et travaillant : cette puissance de travail est déterminée en fonction du « temps de travail nécessaire en moyenne » pour la production d'une marchandise ; et ce temps de travail nécessaire en moyenne est lui-même déterminé par les « conditions de productions normales d'une société donnée et avec le degré social moyen d'habileté et d'intensité du travail »<sup>3</sup>. C'est pourquoi un changement intervenant dans les moyens de production, telle l'introduction du métier à tisser à vapeur, a pour effet, en diminuant considérablement le temps de travail social nécessaire en moyenne à la production d'une même marchandise, de dévaloriser subitement la puissance de travail, c'est-à-dire le seul bien dont soient propriétaires des hommes réduits à l'abstraction de la pure subjectivité.

La réduction des hommes, par abstraction de leurs caractères d'êtres naturels et vivants, à l'état de « sujets » propriétaires d'une puissance sociale moyenne de travail signe en même temps l'aboutissement de leur

1. Marx, L.C. 1, p. 50.

2. Marx, L.C. 1, p. 44.

3. Marx, L.C. 1, p. 44. Le travail comme puissance humaine de travail en général, comme puissance de travail socialement nécessaire en moyenne, c'est ce qu'on peut appeler, d'un point de vue heideggerien, le travail du « On ». A la thèse heideggerienne selon laquelle le « sujet » de la métaphysique moderne est lui-même une figure du « On », Marx permet d'ajouter que le « On » n'est pas le sujet de « la production » en général, mais plus précisément le sujet considéré comme propriétaire d'une puissance de travail en général. Il existe en effet selon Marx un sens « authentique » de la production qui ne se laisse pas entièrement absorber par la production conçue comme dépense de puissance de travail en général. Nous y reviendrons en conclusion.

réduction à l'état de complète et radicale impuissance : pour être conçu et se concevoir lui-même comme sujet, il faut que l'individu se soit vu retirées et soustraites les conditions objectives de sa propre activité naturelle, il faut que « les conditions réelles du travail vivant » (le matériau à travailler, l'instrument du travail et les moyens de subsistance qui permettent « d'attiser la flamme de la puissance de travail vivante ») soient devenues des « existences autonomes et étrangères »<sup>1</sup>. « Les conditions objectives du travail vivant apparaissent, précise encore Marx, comme des valeurs *séparées de lui, devenues autonomes* par rapport à la puissance de travail vivante dans son existence subjective »<sup>2</sup>. Réduit à l'état de support de la puissance subjective et abstraite de travail, l'individu vivant et travaillant voit les conditions objectives de son travail effectif et vivant lui échapper, s'autonomiser et devenir l'objet d'un sujet autre que lui : les conditions objectives du travail ne sont plus l'objet (*Gegenstand*) essentiel et vital de l'être également objectif (*gegenständlich*) qu'est l'individu vivant et travaillant, elles lui sont au contraire soustraites en tant qu'objet vital et essentiel, et deviennent l'objet (*Objekt*) d'un Autre<sup>3</sup>. Mais comme cet Autre apparaît à son tour comme simple propriétaire de ces mêmes conditions objectives du travail, il prend lui aussi la figure d'un sujet et il n'est donc pas lui-même dans un rapport vital, essentiel aux conditions objectives qu'il s'est appropriées : il se rapporte à elles comme un sujet à ses prédicats, comme une substance à ses attributs. Les conditions objectives du travail vivant sont alors « la richesse d'un sujet étranger,

1. Marx, *Grund*. I, p. 400.

2. Marx, *Grund*. I, p. 401.

3. Où nous retrouvons des analyses proposées par Marx dès *L'idéologie allemande*, des analyses poursuivies, approfondies par les *Grundrisse* et par le premier livre du *Capital*, mais certainement pas substantiellement modifiées et encore moins récusées. Rappelons le diagnostic de *L'idéologie allemande* : « les forces productives se présentent comme complètement indépendantes et détachées des individus, comme un monde à part, à côté des individus » (I.A., p. 102). Les forces productives, qui n'existent réellement « que dans le commerce et l'interdépendance des individus », ce sont détachées des individus, elles mènent désormais une vie objective détachée des individus et du commerce actif des individus entre eux. Or, déjà pour le Marx de *L'idéologie allemande*, ce détachement des forces productives hors de l'élément vivant de l'échange actif des individus entre eux n'est pas autre chose en réalité que la transformation des individus en simples supports subjectifs, abstraits et impuissants de ces mêmes forces (ce qui revient à dire qu'ils ne sont plus que les *propriétaires privés* d'une force de production abstraitement intériorisée et subjectivée en eux) : « une totalité de forces productives qui ont pris une sorte de forme objective et ne sont plus pour les individus eux-mêmes les forces des individus, mais celle de la propriété privée et, partant, *celle des individus uniquement dans la mesure où ils sont propriétaires privés* » (*ibid.*; c'est nous qui soulignons, F.F.).

indifférent et autonome par rapport à la puissance de travail »<sup>1</sup>, ce « sujet étranger » n'étant autre que le capital pour lequel le travail, réduit à la puissance de travail, n'est plus que la condition de son auto-valorisation, valeur d'usage pour la valeur.

C'est pourquoi le travailleur vivant, déjà dépossédé de son objectivité (*Gegenständlichkeit*) et réduit à « l'existence seulement subjective de la puissance de travail », non seulement se rapporte aux conditions objectives du travail comme à l'objet (*Objekt*) d'un autre sujet, mais se voit lui-même devenir l'objet d'un autre sujet, l'attribut d'une substance étrangère. Le procès est donc ici celui par lequel un être objectif (*gegenständlich*) – l'individu naturel travaillant – perd le rapport vivant à ses propres objets essentiels, est réduit à l'état de pur sujet sans objet (*Gegenstand*) essentiel, puis devient lui-même l'objet (*Objekt*) d'un autre sujet, non pas au sens d'un objet essentiel, mais bien au sens du prédicat ou de l'attribut d'une substance. La dépense de puissance de travail sert à valoriser des conditions objectives de travail qui sont la propriété d'un Autre : le travail apparaît dès lors, selon les termes de Marx, comme « l'accessoire » de ces conditions objectives, celles-ci apparaissant en contrepartie comme « la substance »<sup>2</sup>. Là est le grand renversement : les conditions objectives du travail ne sont plus les conditions de la réalisation du travail vivant, c'est au contraire le travail, considéré comme simple dépense de puissance abstraite et subjective de travail, qui devient lui-même la condition de la valorisation de conditions objectives qui ne sont elles-mêmes que du travail objectivé ou accumulé.

Deux purs sujets se font donc désormais face : *d'un côté* le sujet propriétaire de la puissance abstraite de travail, *de l'autre* le sujet propriétaire des conditions objectives de la dépense de cette puissance, c'est-à-dire le capital en tant qu'il « apparaît comme sujet de plus en plus dominant »<sup>3</sup>. En lieu et place d'individus en rapport les uns avec les autres et en rapport avec des objets essentiels trouvés, appropriés et produits, nous avons désormais des sujets, simples supports neutres d'une puissance abstraite de travail, en rapport avec le grand ou macro sujet du capital qui échange avec les premiers du travail objectivé contre une dépense de puissance subjective qui sert à sa propre valorisation. Nous avons donc le rapport intersubjectif comme, d'une part, rapport entre des termes abstraits (à savoir les supports de puissance humaine de travail en général), et

1. Marx, Grund. I, p. 401.

2. Marx, Grund. I, p. 401.

3. Marx, Grund. I, p. 410.

d'autre part, rapport de ces termes avec le sujet-capital comme avec la substance dont ils sont les prédicats – et nous avons ce rapport intersubjectif en lieu et place des rapports interindividuels et sociaux en tant que rapports naturels entre des êtres objectifs qui s'individualisent dans le milieu vital d'une activité naturelle de production qui les traverse. Marx résume dans les *Grundrisse* la nature de ce rapport social ou rapport de production qui, dans le capitalisme, prend la forme privilégiée d'un rapport de type inter-subjectiviste : « l'ouvrier se produit lui-même en tant que puissance de travail [et] produit lui-même le capital qui lui fait face ; de même que, de l'autre côté, le capitaliste se produit lui-même en tant que capital [et] produit lui-même la puissance de travail qui lui fait face ; chacun se reproduit lui-même en reproduisant son autre, sa négation »<sup>1</sup>. Pour l'ouvrier ou le travailleur, se concevoir non comme individu vivant objectif ou partie de la nature, mais comme sujet, c'est-à-dire comme puissance de travail purement subjective et sans objet, c'est inévitablement avoir toujours déjà institué et reconnu (au sens hégélien du terme) le capital comme sujet lui faisant face. Deux sujets se trouvent donc ici dans une relation telle que chacun ne peut être lui-même que dans sa relation à l'autre : la relation à l'autre est donc ici essentielle à l'affirmation de chacun, bien qu'en même temps l'autre, grâce auquel chacun s'affirme et se pose, soit un autre qui le nie. L'un trouve donc dans la négation que l'autre lui fait subir la condition paradoxale de son affirmation : si quelque chose est passé chez Marx de l'analyse hégélienne de la relation de maîtrise et de servitude, c'est certainement là, à ceci près que cette relation intersubjective, où chacun a besoin pour être d'être nié par l'autre, est clairement vue par Marx comme une relation parfaitement pathologique, comme un rapport social pervers et pathogène pour chacun des termes de la relation. Il s'agit donc pour Marx de trouver les moyens de sortir d'une conception intersubjective du rapport social, ce qui ne se peut faire qu'en partant de la production et en montrant comment les rapports sociaux sont structurés de façon immanente par le déploiement en eux d'une activité vitale et naturelle de production.

Au lieu de rapports sociaux entre des êtres naturels qui s'individualisent dans et par ces rapports, en tant que ces rapports sont la forme même du déploiement d'une puissance naturelle et trans-individuelle de production, – au lieu de cela donc, nous avons des sujets, considérés comme toujours déjà constitués, qui n'entrent en rapport les uns avec les autres que sous la forme abstraitement quantitative de la sommation qui conduit à la

1. Marx, *Grund.* I, p. 398.

production de la « masse », c'est-à-dire à la « production de *travailleurs libres plumés*, sans existence objective »<sup>1</sup>. L'infinie diversité qualitative d'individus connaissant un rapport vivant et objectif, à la fois entre eux et avec les conditions objectives de leur propre activité productive, s'est éteinte dans la production en masse de sujets abstraits, supports tous identiques entre eux d'une pure puissance de travail abstraite. Le processus qui réduit les individus (ou les modes) humains à la pure subjectivité, qui fait que tous sont également et identiquement « sujets », est aussi le processus qui engendre la masse anonyme des sujets interchangeables : le « sujet » de la métaphysique existe donc effectivement et concrètement sous la forme du « On » anonyme de la masse des hommes sans qualité<sup>2</sup>, sous la forme des individus vivants en tant qu'ils sont « plumés », c'est-à-dire subjectivés ou transformés en sujets par cet autre sujet qu'est le capital.

1. Marx, Grund. I, p. 445.

2. Sans qualité au sens de sans qualité qui leur soit propre à chacun singulièrement, car ils ont au contraire en commun la qualité abstraitement universelle d'être dépositaires et propriétaires de la force de travail.

## CHAPITRE VIII

### LA FABRIQUE DU SUJET

Il faut insister ici sur la remarquable continuité des analyses de Marx, depuis les *Manuscrits de 44* non seulement jusqu'aux *Grundrisse*, mais même jusqu'au *Capital* – au-delà de différences de vocabulaire et de forme qui sont ici des variations comparables aux différentes « manières » auxquelles un maître s'essaie aussi longtemps qu'il n'a pas trouvé sa manière propre. Les *Manuscrits de 44* présentaient la situation faite au travailleur comme la situation d'un être « sans objet » (*gegenstandlos*) : or, si le travailleur, comme tout être vivant, est essentiellement un être objectif, c'est-à-dire un être possédant des rapports vitaux à des objets qui lui sont essentiels (ne seraient-ce qu'aux objets qui sont les conditions objectives de sa propre activité productive), alors la situation du travailleur en tant qu'être « sans objet », et donc comme être non-objectif, non-naturel (ou dénaturé), a le sens d'une perte qui en fait un état d'aliénation. C'est le motif du renversement (d'un être objectif en un être non-objectif) qui est mobilisé pour rendre compte de cet état d'aliénation. Et l'objet du renversement est le travail considéré comme « vie productive », c'est-à-dire en tant qu'« activité vitale ». Ce renversement n'est donc compréhensible que si l'on part de la forme naturelle du travail comme activité vitale productive. La situation naturelle est celle-ci : « le travailleur ne peut rien engendrer sans la *nature*, sans le *monde extérieur sensible*; ce dernier est le matériau à même lequel son travail se réalise, dans lequel son travail est actif, à partir duquel et au moyen duquel il produit »<sup>1</sup>. Est par là décrite une

1. Marx, M. 44, p. 119.

situation naturelle<sup>1</sup> caractérisée par un lien de continuité parfaite entre le travailleur (être naturel dont l'activité vitale naturelle est l'activité productive), son travail et la nature : le travail est ici l'activité vitale d'un être naturel et objectif existant comme partie du tout objectif de la nature. C'est dans cette situation là que vaut l'idée, exprimée par Marx quelques pages seulement plus loin, selon laquelle « la nature est le *corps propre non organique* de l'homme »<sup>2</sup>.

Or le passage à ce que Marx appelle ici « le stade de l'économie » (c'est-à-dire le passage à la société civile moderne ou à ce qu'il appellera plus tard le mode de production capitaliste) est maqué par l'accomplissement du procès historique de la rupture de cette continuité entre un être vivant et travaillant, son activité vitale (le travail ou la production), son milieu vital (où il trouve les conditions objectives de son activité vitale) et les produits de son activité. Comment se présente la situation actuelle en tant qu'accomplissement du procès historique de négation de la situation naturelle ? « Plus le travailleur s'approprie par son travail le monde extérieur, la nature sensible, et plus il se soustrait de *moyen de subsistance*, et cela sous un double aspect : premièrement, en ce que le monde extérieur sensible cesse de plus en plus d'être un objet appartenant à son travail, un *moyen de subsistance* de son travail ; deuxièmement, en ce que le même monde extérieur sensible cesse de plus en plus d'être un *moyen de subsistance* au sens immédiat, à savoir au sens d'un moyen en vue de la subsistance physique du travailleur »<sup>3</sup>. Ce qui se trouve ainsi définitivement dénoué, c'est le lien essentiel entre le travail et son objet : le monde

1. Cette situation naturelle n'est pas un « état originel », concept dont Marx fait justement la critique dans ces mêmes pages des *Manuscrits* : « ne nous plaçons pas dans la fiction d'un état originel, comme le fait l'économiste national lorsqu'il veut fournir une explication ; un tel état originel n'explique rien ; il déplace seulement la question vers un horizon gris et nébuleux » (M. 44, p. 117). Il ne s'agit pas pour Marx de se donner la situation naturelle de travail comme une situation originelle, à la manière dont « le théologien explique l'origine du mal par le péché originel, ce qui signifie qu'il admet comme un fait, sous une forme historique, cela même qu'il doit expliquer » (*ibid.*, p. 57). La situation naturelle de travail, en tant que continuité entre l'individu vivant travaillant, les conditions objectives de son activité et le produit de celle-ci, n'est pas conçue par le philosophe comme un fait historique puisque le fait historique est au contraire selon lui le renversement de cette situation naturelle : la situation naturelle de travail exprime l'essence de l'activité productive, l'essence du rapport de cette activité à ses propres conditions et à son propre produit (étant entendu que le fait historique, c'est-à-dire le fait même de l'histoire est la négation de cette essence, au sens où les conditions historiques, en tant qu'historiques, n'ont jusqu'ici jamais permis l'affirmation et l'existence en acte de cette essence).

2. Marx, M. 44, p. 122.

3. Marx, M. 44, p. 119.

sensible ou la nature extérieure est essentiellement *l'objet* du travail en ce sens qu'elle est le moyen de subsistance du travail, c'est-à-dire littéralement ce dont le travail se nourrit. Or la situation actuelle est telle que plus le travailleur travaille, et moins le travail a d'objet, en ce double sens que, premièrement, les conditions du travail (la matière travaillée, les outils du travail) appartiennent de moins en moins au travail et lui sont de plus en plus extérieures, et que deuxièmement le produit du travail est lui aussi de plus en plus extérieur au travail. Parallèlement, du fait même du travail, la nature extérieure *donnée* est de moins en moins *immédiatement* un moyen de subsistance, elle doit être de plus en plus travaillée pour être un moyen de subsistance pour le travailleur, mais plus elle est travaillée et moins elle est un moyen de subsistance en vertu de la première logique d'extériorité croissante entre le travail et son objet. C'est l'essence même du travail qui est ainsi niée au sens où elle est empêchée de s'affirmer dans l'activité même du travailleur. L'essence du travail est telle en effet que « le travail ne peut pas *subsister* sans des objets à même lesquels il est exercé »<sup>1</sup> : or le travail se trouve justement contraint, dans la situation actuelle, de « vivre sans objet ». Si l'essence du travail est l'activité vitale productive des hommes en tant qu'êtres naturels, alors il faut dire que la réalisation historique de cette essence, telle que cette réalisation s'accomplit dans la situation actuelle, n'a pas consisté jusqu'ici en autre chose qu'en la négation même de cette essence : l'histoire n'a pas effectué autre chose que la dénaturation de l'activité vitale productive, jusqu'à aboutir au règne actuel du travail radicalement désobjectivé.

La caractéristique fondamentale du travail est donc maintenant la « perte de l'objet » : le travail est désormais sans objet et le travailleur est un être non-objectif. Cela se montre à ce que le travailleur n'institue plus de lui-même et en vertu de son activité le rapport à son propre objet de travail : loin d'avoir un rapport essentiel aux conditions de son travail comme à son corps non-organique, le travailleur, désormais, « reçoit un *objet de travail*, c'est-à-dire qu'il reçoit *du travail* »<sup>2</sup>. Ce qui signifie que l'activité vitale productive n'est plus qu'une pure puissance subjective qui doit attendre, pour s'actualiser et se déployer, que des conditions objectives extérieures lui soient fournies qui permettent la mise en œuvre de cette puissance qui n'est rien sans elles. On se trouve donc dans cette situation en elle-même absurde qu'un vivant dont le travail est l'activité vitale naturelle doit maintenant attendre de *recevoir* un travail qu'on lui *donne* quand on lui

1. Marx, M. 44, p. 119.

2. Marx, M. 44, p. 119.

donne des moyens de travailler sous la forme d'une matière à travailler, d'outils de travail et de moyens de subsistance qui ont pour caractéristique commune d'être la propriété d'un autre, d'être du capital, c'est-à-dire du travail accumulé et objectivé. Loin d'être ce qu'il est essentiellement, savoir l'expression, le déploiement en acte et l'affirmation positive des forces vitales essentielles d'un vivant, le travail n'est plus que le procès purement négatif d'appauvrissement du travailleur, c'est-à-dire de sa réduction à l'état de support subjectif d'une pure capacité de travail qui doit attendre pour se manifester en acte qu'un certain nombre de conditions lui soient fournies de l'extérieur.

Où l'on voit apparaître cette idée, reprise dans *L'idéologie allemande* puis dans les *Grundrisse*, selon laquelle la production de la subjectivité est à la fois un processus négatif d'appauvrissement, de dénuement progressif, et une réduction à l'impuissance résultant de la rupture des liens essentiels entre un individu vivant, naturellement actif<sup>1</sup>, et les objets essentiels de son activité. En même temps que l'individu vivant et travaillant est, dans son travail même, dépossédé de ses objets de travail, il se voit attribuer une qualité parfaitement abstraite, n'ayant d'existence que nominale – la qualité de « travailleur » –, une qualité purement interne et subjective, sans lien réel avec aucun objet, mais grâce à laquelle l'individu auquel cette qualité est inhérente peut espérer continuer à vivre : « le sommet de cet esclavage est qu'il ne peut plus se conserver comme *sujet physique* qu'en étant travailleur, et qu'il n'est plus travailleur qu'en tant que *sujet physique* »<sup>2</sup>. Un « sujet physique », au sens d'un individu vivant réellement existant, ne peut donc désormais continuer à vivre, se maintenir en vie qu'en vertu de sa qualité de travailleur, c'est-à-dire en vertu d'une capacité purement abstraite à travailler, d'une faculté subjective de travailler dont l'individu est reconnu comme dépositaire. Ainsi réduit à l'état de sujet possesseur d'une capacité abstraite de travail, l'individu est en même temps dépossédé de toute maîtrise des conditions du maintien et de la perpétuation de sa propre vie : en effet, la mise en œuvre effective de sa puissance de travail, de son pouvoir de travailler dépend de conditions objectives (un objet de travail, des outils de travail) qui doivent lui être fournies de l'extérieur par quelqu'un d'autre que lui et qu'il n'est plus en mesure de se procurer par lui-même. C'est bien le sujet possesseur d'une puissance abstraite de travail, d'une pure force de travail qui apparaît ici dans le texte de Marx, sous la forme d'un sujet parfaitement impuissant,

1. « Car qu'est-ce que la vie, demande Marx, sinon l'activité ? » (M. 44, p. 121).

2. Marx, M. 44, p. 119.

définitivement dépossédé de la maîtrise des conditions effectives de la perpétuation de sa propre vie.

La conception de la force ou puissance de travail que l'on trouve dans *Le capital* ne dément pas cette analyse : « par force ou puissance de travail, explique Marx, nous entendons le résumé de toutes les capacités physiques et intellectuelles qui existent dans la corporéité, la personnalité vivante d'un être humain, et qu'il met en mouvement chaque fois qu'il produit des valeurs d'usage d'une espèce quelconque »<sup>1</sup>. En tant que, prises ensemble, elles constituent la « force de travail », les qualités physiques et intellectuelles sont considérées comme de pures capacités, c'est-à-dire comme existant simplement à l'état de puissances susceptibles d'être mises en œuvre à l'occasion de la production de n'importe quelle valeur d'usage. Les qualités physiques et intellectuelles de la « personnalité vivante », bien que n'existant qu'à l'état de pures puissances, sont considérées comme des choses possédant une valeur d'usage, donc comme des choses que leur propriétaire peut vendre, plus exactement dont il peut vendre l'usage pour une durée déterminée. L'insistance de Marx sur le dénuement de celui qui est réduit à vendre l'usage de qualités qui n'existent en lui qu'en puissance est certes moindre dans *Le Capital* que dans les *Manuscrits de 44* ou les *Grundrisse*, mais le « libre propriétaire de sa puissance de travail » est néanmoins décrit comme l'aboutissement d'un processus de réduction *a minima* de « la personnalité vivante ». Quelles conditions doivent être réunies pour que le possesseur de force de travail puisse la vendre comme marchandise et pour que le possesseur d'argent puisse l'acheter ? Il faut, à titre de « condition essentielle », que « son possesseur, au lieu de pouvoir vendre des marchandises dans lesquelles son travail se serait objectivé, soit au contraire obligé de mettre en vente comme marchandise sa force de travail elle-même, laquelle n'existe que dans son corps d'être vivant »<sup>2</sup>. Le propriétaire de force de travail doit donc ne *rien* avoir à vendre – rien au sens de rien *d'objectif* en quoi ses qualités physiques et intellectuelles d'être vivant auraient été effectivement réalisées en acte.

Que faut-il en effet pour que quelqu'un ait à vendre des valeurs d'usages, produites par lui, autres que sa seule force de travail ? « Il faut naturellement qu'il possède des moyens de production, par exemple des matières premières, des instruments de travail, etc.; (...) par ailleurs il a besoin de moyens de subsistance »<sup>3</sup>. Marx ne peut dire plus clairement que

1. Marx, L.C. I, p. 188.

2. Marx, L.C. I, p. 189.

3. Marx, L.C. I, p. 189.

le dénuement est la condition permettant d'être en position de vendeur de force de travail : pour être propriétaire et vendeur de force de travail, pour être ce sujet dépositaire de la force de travail comme ensemble de qualités physiques et intellectuelles purement *subjectives*, il faut d'abord avoir été dépossédé de tout *objet* propre, et même de tout rapport à l'objectivité : il faut non seulement ne plus avoir d'objet à vendre, c'est-à-dire ne pas avoir de valeurs d'usage en lesquelles la force de travail existe objectivement, mais il faut en outre ne plus avoir les moyens de produire de telles valeurs d'usage, il faut être dépossédé des conditions objectives du travail (matière première, outils de travail), des conditions réelles qui permettent le déploiement de l'activité productive en tant qu'activité vitale. Et cette « perte de l'objet » doit être si radicale qu'elle consiste même en l'absence de moyens de subsistance, cette absence étant décisive pour contraindre quelqu'un à vendre sa force de travail. La perte de l'accès par soi aux moyens permettant d'assurer sa propre subsistance signe définitivement la perte du rapport vital à l'objectivité dans la mesure où la nécessité vitale de se procurer de tels moyens de subsistance est bien l'épreuve originaire par laquelle un vivant se reconnaît comme tel en même temps qu'il reconnaît sa dépendance essentielle à l'égard d'objets qui sont indispensables au maintien et à la perpétuation de sa propre vie. Aussi Marx rappelle-t-il ici cette nécessité vitale : « comme au premier jour de son apparition sur la scène terrestre, il faut bien que l'homme, chaque jour encore, consomme avant de produire et pendant qu'il produit »<sup>1</sup>. Mais le « travailleur libre » est également dépossédé de cette condition essentielle de la production qu'est la consommation, c'est-à-dire de l'accès aux objets vitaux permettant l'entretien et la reproduction de ses forces vitales de production. Il n'est plus possible d'accéder aux moyens de subsistance et de consommation qu'en ayant quelque chose à vendre en échange ; or le propriétaire de force de travail n'a précisément rien à proposer en échange des moyens nécessaires à sa subsistance, sinon des valeurs d'usage qu'il n'a pas encore produites et qu'il est seulement susceptible de produire : « mais personne, pas même un musicien de l'avenir » – pas même Wagner donc – « ne peut se nourrir de produits de l'avenir, ni donc de valeurs d'usage dont la production est encore inachevée »<sup>2</sup>. Il faut donc supprimer jusqu'à cette inscription originaire dans l'objectivité qu'est le rapport aux objets vitaux permettant la subsistance pour obtenir le « travailleur libre », c'est-à-dire le sujet contraint, pour vivre, de vendre non un quelconque objet, même à

1. Marx, L.C. I, p. 190.

2. Marx, L.C. I, p. 189.

venir, puisqu'il n'a pas les moyens d'en produire, mais « le résumé de toutes ses capacités physiques et intellectuelles » existant *purement subjectivement* et uniquement en puissance. La perte de tout objet, le dénuement complet, la réduction à une impuissance telle que l'individu ne puisse même plus se procurer par soi ses propres moyens de subsistance, tels sont bien les éléments indispensables à la fabrique du sujet propriétaire d'une pure puissance de travail. C'est donc bien à la condition de sa propre réduction à l'impuissance subjective qu'un individu est susceptible d'entrer dans le processus de valorisation du capital.

Ainsi est économiquement engendré le pur sujet – simple propriétaire d'une force de travail au sens d'une puissance susceptible d'être mise en œuvre – qui est aussi le sujet de la métaphysique, c'est-à-dire le sujet pour lequel l'objectivité est l'Autre : le sujet est caractérisé par « la perte de l'objet », qui est à la fois la perte de *ses* objets propres et de sa *propre* objectivité, de l'objectivité de son existence comme partie du tout également objectif de la nature. Ce sujet, qui n'est tel que parce qu'il est sans objet propre et lui-même désobjectivé, ne peut plus être conçu et se concevoir que par opposition à l'objectivité. L'objectivité lui est désormais étrangère : « le rapport du travailleur au *produit du travail* comme à un objet étranger (...) est en même temps le rapport au monde extérieur sensible, aux objets naturels comme à un monde étranger se tenant face à lui de manière hostile »<sup>1</sup>. Ce rapport à l'objectivité comme à un élément fondamentalement hostile n'est lui-même qu'une manifestation de la « pauvreté » et du « complet dépouillement » qui caractérisent en propre l'activité laborieuse lorsqu'elle est comprise et effectuée comme activité purement subjective. Posé comme pure force ou puissance de travail, le travail n'existe plus que comme « travail non-objectivé », comme « le non-objectif lui-même sous forme objective » (*das Nichtgegenständliche selbst in objektiver Form*)<sup>2</sup>. Le travail est bien non-objectif, *nichtgegenständlich*, en ce sens que les conditions objectives de sa propre effectivité existent comme radicalement séparées de lui, comme propriétés d'un autre, à savoir du capital : c'est « l'existence purement subjective du travail, démunie de toute objectivité », ou encore « le travail séparé de tous moyens et objets de travail, de toute son objectivité », bref, c'est le travail comme « la *pauvreté absolue* », cette dernière n'étant pas comprise seulement négativement comme « manque », en l'occurrence comme manque de l'objectivité, mais

1. Marx, M. 44, p. 121.

2. Marx, Grund. I, p. 234.

positivement comme « exclusion totale de la richesse objective »<sup>1</sup>. Et si Marx ajoute que le travail est cette non objectivité « sous forme objective » (*in objektiver Form*), en ce sens qu'il l'est *immédiatement* sous la forme non médiatisée d'un être-là naturel immédiat : comme pauvreté et dépouillement, « l'existence purement subjective du travail, démunie de toute objectivité »<sup>2</sup> se présente objectivement sous la forme immédiate « de l'existence immédiate de l'individu lui-même », et plus exactement sous la forme de « la corporéité immédiate » de celui-ci<sup>3</sup>. L'existence infiniment appauvrie et dépouillée du travail sous la forme purement subjective de la force de travail sans objectivité trouve une manifestation immédiate objective d'elle-même sous la forme de l'individu absolument démunie, c'est-à-dire réduit à sa « corporéité immédiate » : la force de travail purement subjective et non objective (*nichtgegenständlich*), c'est, sous forme objective (*in objektiver Form*), le corps immédiat, dépouillé et *nu* d'un individu vivant et travaillant.

Il est alors évidemment très tentant de penser que ce dépouillement et ce dénuement absolus sont aussi ce qui sauve, que cette « pauvreté absolue » est la condition de la conquête de la plus grande richesse : et comme cette conception des choses a été et est encore souvent attribuée à Marx, il est indispensable de noter qu'il en prend ici précisément le contrepied. Le dépouillement même du travail, séparé de ses propres conditions objectives et ramené à la pauvreté absolue de la pure subjectivité, semble en effet, et paradoxalement, offrir la possibilité d'une issue. Et cela n'aurait d'ailleurs rien de surprenant ni de paradoxal pour un lecteur hégélien de Marx : « l'existence purement subjective du travail » étant bien ce que Marx appelle « le travail saisi négativement »<sup>4</sup>, une négation de ce « travail non-objectif », comme travail lui-même nié, est bien ce qui devrait permettre l'affirmation d'une forme pleinement positive du travail.

C'est apparemment la voie que Marx emprunte : le « travail non-objectivé », *cette fois* « saisi *positivement* », est « l'existence non-objectivée, donc inobjective, c'est-à-dire subjective, du travail lui-même »<sup>5</sup>. Si l'accent était d'abord mis sur la *non-objectivité* du travail, il est cette fois déplacé et porte maintenant sur la *non-objectivité* du travail, ce qui conduit à former un concept positif de l'inobjectivité, c'est-à-dire de la subjectivité. Mais qu'y a-t-il de positif dans la subjectivité dès lors qu'on

1. *Ibid.*

2. *Ibid.*

3. *Ibid.*

4. *Ibid.*

5. *Ibid.*

ne la conçoit plus négativement comme la privation de l'objectivité, comme l'exclusion de la dimension d'objectivité? Marx le sait au moins depuis la première des *Thèses sur Feuerbach* et c'est chez les idéalistes (Kant, Fichte, Hegel) qu'il l'a appris<sup>1</sup> : lorsqu'on pense pleinement positivement et de manière absolument affirmative la subjectivité, on forme le concept d'activité (*Tätigkeit*). D'impuissante, démunie et pauvre à force de non-objectivité, la subjectivité devient alors le lieu d'une activité absolument affirmative et pleinement positive : « le travail, dit Marx, non comme objet, mais comme activité; non pas comme étant lui-même *valeur*, mais comme la *source vivante* de la valeur [ ; ] la richesse universelle face au capital dans lequel elle existe objectivement, en tant que réalité effective, comme *possibilité universelle* de celui-ci, se vérifiant comme telle dans l'action »<sup>2</sup>.

Mais la question est alors de savoir si ce renversement de l'impuissance subjective du travail, séparé des conditions objectives de sa propre valorisation, en une activité vivante pleinement affirmative, positivement créatrice de valeur, est un renversement qui permet d'extraire effectivement la production de la forme-travail et donc aussi de son opposition au capital : certains le pensent, tel Antonio Negri par exemple, qui estime que Marx, dans cette page des *Grundrisse*, aurait anticipé une évolution au cœur de laquelle nous nous trouverions aujourd'hui avec le passage au « paradigme de la production immatérielle » au sein duquel s'effectuerait le renversement du dénuement ou dépouillement du travail subjectif en la richesse au moins potentielle du travail comme activité « créatrice de la vie sociale elle-même »<sup>3</sup>. Ce ne semble pourtant pas être le sens de l'analyse de Marx, du moins si on lit le texte jusqu'au bout : « les thèses à tous égards contradictoires disant que le travail est, d'un côté, la *pauvreté absolue en tant qu'objet*, de l'autre la *possibilité universelle* de la richesse en tant que sujet et qu'activité, sont la condition l'une de l'autre et découlent de l'essence du travail, tel qu'il est *présupposé* par le capital comme son opposé [...] et tel que, d'autre part, il présuppose de son côté le capital »<sup>4</sup>. Que nous dit Marx ici, sinon que le travail conçu comme activité subjective créatrice de richesse au moins potentiellement est encore le travail tel qu'il est présupposé par le capital comme son opposé? Bref, les thèses contradictoires du travail, d'une part, comme pauvreté absolue de la subjectivité dépouillée et

1. Ainsi que nous avons tenté de le montrer dans le chapitre "Marx" de notre ouvrage *L'être et l'acte* (Paris, Vrin, 2002).

2. Marx, *Grund*. I, p. 234.

3. Voir M. Hardt, A. Negri, *Multitude*, Paris, La Découverte, 2004, p. 180-186.

4. Marx, *Grund*. I, p. 234.

du travail, d'autre part, comme activité subjective positive et affirmative s'appellent l'une l'autre dans un seul et même cadre maintenu par l'une comme par l'autre, à savoir dans le cadre de l'opposition du travail et du capital : le travail comme activité créatrice purement subjective ne nous fait pas sortir de ce cadre au sein duquel l'impuissance subjective sans objet peut sans difficulté se retourner en son contraire – l'affirmation de l'activité subjective créatrice – sans que rien ne soit fondamentalement transformé.

## CHAPITRE IX

### ACTE PUR ET ACTIVITÉ IMPURE

Quant à l'activité vitale propre aux hommes considérés en tant qu'êtres naturels existant objectivement dans la nature, ce ne peut être qu'une activité elle-même productrice d'objets. Une telle activité ne peut être jugée inessentielle que d'un point de vue philosophique partant du sujet et faisant consister ce dernier dans l'acte même par lequel il se pose et s'affirme comme sujet. Pourtant, « dans l'acte de poser [des objets], écrit Marx, l'homme ne tombe pas de sa ? pure activité ? dans une *production de l'objet*, mais au contraire son produit *objectif* confirme seulement son activité *objective*, son activité en tant qu'activité d'un être objectif naturel »<sup>1</sup>. Rien de plus naturel et rien de plus nécessaire, pour un être de la nature, pour un être lui-même produit par la nature et donc engendré par des objets naturels, que d'engendrer et de produire à son tour des choses existant objectivement : comme dit Marx, « l'homme ne produit et ne pose des objets que parce qu'il est posé par des objets, parce qu'il est originellement *nature* »<sup>2</sup>. Mais c'est du coup l'opposition même de l'activité et de la passivité qui est dépassée par Marx, comme le montre ce passage décisif des manuscrits parisiens, trop peu souvent commenté : « la prépondérance de l'être objectif en moi, le surgissement sensible de mon activité essentielle est la *passion* qui, par là, devient ici l'*activité* de mon être »<sup>3</sup>. Il en va chez Marx comme chez Hume où la « passion-mère » est une passion pour l'activité, une pulsion d'activité<sup>4</sup>, ou encore ce qu'il ne serait pas faux

1. Marx, M. 44, p. 166.

2. Marx, M. 44, p. 166.

3. Marx, M. 44, p. 154.

4. Cf. G. Granel, « David Hume, le cynisme de la production », dans *Écrits logiques et politiques*, Paris, Galilée, 1990, p. 315 : « l'activité dont il s'agit ne repose pas sur l'opposition

d'appeler une activité compulsive. Mais l'opposition de l'activité et de la passivité n'avait déjà plus de sens pour Spinoza, chez qui la conception de l'homme comme partie de la nature impliquait certes l'affirmation de sa native servitude passionnelle, mais aussi la thèse selon laquelle, pour la même raison, il est une expression déterminée de la puissance infinie de la nature, cette puissance en acte s'exprimant en l'homme comme en tout être naturel sous la forme du *conatus* comme l'activité de persévérance dans l'être qui, positivement et par soi, produit un certain nombre d'effets. De même Marx peut-il dire à la fois et en même temps de l'homme considéré comme *Naturwesen* qu'il est « un être naturel actif », pourvu de « forces naturelles » et de « forces vitales », et qu'il est aussi bien « un être souffrant, un être conditionné et borné (*beschränkt*) »<sup>1</sup>. Le second aspect ne contredit en rien le premier dans la mesure où les objets essentiels et vitaux par lesquels les hommes sont tout d'abord passivement affectés sous la forme du manque et de la dépendance à l'égard de quelque chose d'extérieur, ses objets sont aussi ceux qui, dans l'acte de leur appropriation ou de leur production, s'avèrent être en même temps des objets, comme dit Marx, « essentiels et indispensables à l'activation (*Betätigung*) et à la confirmation (*Bestätigung*) de [leurs] forces essentielles »<sup>2</sup>. C'est à même les objets extérieurs, sensibles et objectifs dont ils dépendent essentiellement que les hommes peuvent aussi « exprimer leur vie » d'une manière active et productrice d'effets.

Marx rejoint donc Spinoza dans la manière dont il surmonte l'opposition entre activité et passivité : il n'y a pas de pure passivité, mais seulement une diminution d'activité dont seul peut faire l'épreuve un être naturel en lui-même actif et agissant, c'est-à-dire un être qui exprime sous une forme déterminée et particulière l'activité même de la nature. Mais s'il n'y a pas de pure passivité, il n'y a pas non plus d'activité pure. D'où la critique que Marx fait constamment des concepts métaphysique d'« acte pur » ou d'« activité pure » : « dans l'acte de poser, dit Marx, l'homme ne tombe pas de sa ? pure activité ? dans une *production* de l'objet »<sup>3</sup>. Bien qu'il revendique absolument le point de vue de l'activité dès la première

métaphysique de l'action et de la passion, mais définit au contraire toutes nos passions dans leur essence même (dans leur ? passionnement ?) comme autant de formes d'une passion-mère, qui est la passion-d'activité » ; cf. aussi D. Deleule (auquel G. Granel emprunte le concept de « passion-mère »), *Hume et la naissance du libéralisme politique*, Paris, Aubier-Montaigne, 1979.

1. Marx, M. 44, p. 166.

2. Marx, M. 44, p. 166.

3. Marx, M. 44, p. 166.

des *Thèses sur Feuerbach*, bien qu'il se réclame d'un matérialisme nouveau qu'il présente dans *L'idéologie allemande* comme un matérialisme de la pratique mettant en son centre l'activité réelle, c'est-à-dire naturelle et sociale, des hommes, malgré cela donc, ou plutôt à cause de cela, Marx se garde de ressusciter pour autant une quelconque métaphysique de l'acte pur. Cette critique des concepts d'acte pur ou de pure activité est d'abord, de la part de Marx, une critique adressée à l'idéalisme fichtéen et hégélien, mais aussi et surtout à ceux des jeunes hégéliens qui, comme Hess dans sa *Philosophie de l'action*, croient indispensable d'emprunter aux idéalistes la conception du Moi ou de l'Esprit comme activité pure, inconditionnée, infinie et donc libre. Le texte le plus explicite de Marx sur ce point est un passage de *L'idéologie allemande* où il s'en prend non à Hess, mais à un autre représentant du « socialisme vrai », à savoir Karl Grün : « nous voyons ici, écrit Marx, ce que les *socialistes vrais* entendent par "l'activité libre" ; notre auteur laisse ici échapper, imprudemment, poursuit Marx, que c'est "l'activité qui n'est pas déterminée par des choses extérieures à nous", c'est, autrement dit, l'*actus purus*, l'activité pure, absolue, l'activité qui n'est rien qu'activité et nous ramène en dernière analyse une fois de plus à l'illusion de la "pensée pure" ; cette activité pure est, bien entendu, fortement salie quand elle a un substrat et un résultat matériels... »<sup>1</sup>. Pour des êtres naturels et objectifs comme les hommes, il n'y a pas d'activité qui ne soit pas, d'une manière où d'une autre, déterminée par des objets extérieurs à eux : ce qui n'empêche pas que, comme dit Marx, « à même » (*an*) ces objets dont il dépend s'exprime et s'exerce ensuite l'activité propre de cet être naturel. Il en va ici comme de la distinction spinoziste entre « opérer » et « agir »<sup>2</sup> : si un mode fini commence toujours par être déterminé à l'activité par autre chose que lui-même, et donc s'il commence par « opérer », rien ne l'empêche par la suite d'augmenter sa puissance d'agir, et, en intégrant à son opération les procédures de la raison (à commencer par la formation de notions communes), de se mettre à véritablement « agir », c'est-à-dire à déployer une activité ne tenant qu'à la nécessité de sa nature propre.

En critiquant de la sorte la métaphysique de l'*actus purus*, c'est donc encore Spinoza que Marx rejoint. Car ce serait une erreur que d'attribuer à

1. Marx, Engels, I.A., p. 512.

2. Sur cette distinction qui permet à Spinoza de surmonter l'opposition entre passivité et activité (la passivité n'existant que comme activité diminuée, ce que désigne précisément le concept d'opération), voir P. Macherey, « Action et opération : sur la signification éthique du *De Deo* », dans P. Macherey, *Avec Spinoza*, Paris, P.U.F., 1992, et A. Tosel, « Qu'est-ce qu'agir pour un mode fini selon Spinoza ? », *Philosophie*, n°53, Paris, Minuit, 1997.

Spinoza une telle pensée de l'acte pur sous prétexte que la substance n'est pas autre chose que la puissance infinie en tant qu'elle est absolument en acte, sans que rien d'elle ne reste à l'état de simple pouvoir, sans référence à aucun possible qui ne serait pas autre chose que la marque même de l'impuissance. Car on ne peut penser chez Spinoza un pur acte de produire qui soit indépendant de la production elle-même : l'activité infinie de la substance n'est donc pas « pure », en ce sens qu'elle est parfaitement immanente à la production elle-même. En d'autres termes, la nature naturante et la nature naturée sont identiques, elles sont une seule et même nature considérée selon deux points de vue différents. Le principe actif de la productivité naturelle ne se laisse pas séparer ni isoler dans sa « pureté » de l'activité même de produire, c'est-à-dire de la mise en œuvre effective de la production naturelle.

Un être qui est une partie de la nature ne peut donc pas ne pas être en même temps un être affecté de multiples manières par les autres parties de la nature, autrement dit : il est un être toujours déjà engagé dans un commerce affectif avec les autres parties de la nature, un être qui n'est donc ce qu'il est que par les relations d'abord affectives qu'il entretient avec les autres êtres naturels. Cela fait donc de l'homme un être essentiellement social, raison pour laquelle, comme on sait, Spinoza a contesté toute solution de continuité entre l'état naturel et l'état social, le second n'étant que la continuation du premier, à moins qu'il ne faille dire que l'état naturel, la situation naturelle est toujours déjà en elle-même un état ou une situation sociale, chaque partie de la nature ou chaque mode fini, aussi bien sous l'attribut de l'étendue que sous celui de la pensée, se définissant par le type de relations qu'il entretient avec les autres. Cette dimension originellement relationnelle de la vie humaine en tant que vie d'un être de la nature ou d'une partie de la nature reparaît chez Marx dans l'affirmation selon laquelle « l'essence *humaine* de la nature ne commence à exister que pour l'homme *social*; car c'est uniquement là [*i.e.* dans la société] que la nature existe pour lui en tant que *lien* avec l'*homme* »<sup>1</sup>. Contre toute idée d'une exception de l'homme dans l'ordre général de la nature, Marx pose que, par l'intermédiaire de l'homme, la nature ne fait pas autre chose que se réunir avec elle-même, de même que, par son rapport à la nature, l'homme ne fait pas autre chose que se lier avec lui-même : Marx ajoute que l'homme ne peut se lier avec lui-même par l'intermédiaire de la nature que parce que son rapport à la nature est un rapport social, donc uniquement parce que c'est socialement qu'il se rapporte à la nature. Il n'y a pas pour les hommes

1. Marx, M. 44, p. 147.

de rapport individuel à la nature : tout rapport humain à la nature est un rapport social. Pour les hommes donc, le « sujet » de l'activité humaine vitale d'appropriation et de transformation de la nature, ce ne peut jamais être un homme individuel et singulier, mais seulement le genre humain, et donc tous les hommes ou encore la société humaine.

On peut en tout cas comprendre que Marx puisse assimiler immédiatement « existence humaine » et « existence sociale », parlant de « l'existence humaine, c'est-à-dire sociale »<sup>1</sup> : dans la mesure même où l'existence des hommes est naturellement sociale, leur essence est générique et leur conscience est elle-même originairement la conscience du genre. Aussi Marx peut-il écrire que « ma conscience *universelle* est seulement la figure *théorique* de ce dont la communauté *réelle*, l'être social est la figure *vivante* »<sup>2</sup>. Ce qui veut dire que c'est dans l'exacte mesure où l'activité vitale humaine est une activité nécessairement sociale que la conscience humaine est une conscience du genre. Comme le dit aussi Marx, « en tant que *conscience générique*, l'homme confirme sa *vie sociale* réelle et il répète seulement dans la pensée son existence réelle »<sup>3</sup>. En d'autres termes, si la conscience générique prend la forme inversée de la conscience du Soi singulier, si la conscience du genre se contredit elle-même en prenant prioritairement la forme de la conscience *de soi*, c'est que la vie sociale réelle a elle-même pris la forme négative et inversée d'une vie sociale divisée, c'est que le travail y a été divisé de façon multiforme, que la propriété privée y a été instituée et que la vie sociale y est réduite aux rapports de concurrence entre individus. La conscience individuelle du Soi singulier est la forme en elle-même contradictoire de conscience générique inévitablement engendrée par une « vie sociale réelle » fondée sur ce qu'on a appelé depuis « l'individualisme possessif ». Voilà qui explique aussi que la conscience humaine ne puisse pas être autre chose que la conscience immédiate d'un Soi singulier au sein d'une forme d'organisation sociale qui abstrait l'existence individuelle de la société, et la société elle-même de la nature.

Il y a donc pour Marx deux éléments ou deux séries parallèles : d'une part l'élément de ce qu'il appelle « l'existence réelle », c'est-à-dire l'élément dans lequel l'activité naturelle des hommes se déploie comme activité sociale, et d'autre part l'élément de la « conscience générique », c'est-à-dire de la pensée. Le second, dit-il, répète le premier, ce qui ne veut

1. Marx, M. 44, p. 146.

2. Marx, M. 44, p. 148.

3. Marx, M. 44, p. 148.

pas dire qu'il en est la simple copie et encore moins le reflet. C'est plutôt une seule et même réalité essentielle qui s'exprime d'une part réellement dans la vie sociale humaine en tant que vie naturelle, et d'autre part idéellement dans la pensée ou dans la conscience générique. Pour Marx, comme pour Spinoza, la pensée est plus vaste que la conscience, la conscience générique plus vaste que la conscience de soi : cela veut dire qu'il y a place chez l'un comme chez l'autre pour l'idée d'un inconscient. Mais si, chez Spinoza, l'inconscient de la pensée est directement lié à un inconnu du corps<sup>1</sup>, chez Marx l'inconscient de la pensée est d'abord lié à un inconnu de la société : les forces sociales humaines déployées par l'activité d'appropriation sociale de la nature ne peuvent être vues et vécues comme des forces inconnues, et donc étrangères et hostiles, sans qu'en même temps, dans la série idéale, la conscience générique ou la pensée soit réduite à la conscience du Soi singulier. C'est donc que la reconquête de l'inconnu des forces humaines à l'œuvre dans l'appropriation et la transformation sociales de la nature s'accompagne nécessairement de la reconquête de l'inconscient de la pensée, et donc d'un dépassement de la figure subjective de la conscience. Cette reconquête passe elle-même par l'élargissement de la conscience du Soi aux dimensions de la conscience du genre, ce qui exige, dans l'élément idéal de la pensée, une désobjectivation de la conscience qui ne peut que signifier en même temps, dans l'élément de la vie sociale réelle cette fois, un désassujettissement des hommes. On aura compris qu'il ne s'agit pas de dire, le constat étant fait d'une conception de l'inconscient aussi bien chez Spinoza que chez Marx, que l'inconscient marxien serait collectif là où l'inconscient spinoziste serait individuel : en caractérisant l'inconscient comme social, Marx ne fait pas autre chose que Spinoza, à savoir affirmer que l'inconscient échappe à l'alternative de l'individuel ou du collectif, dans la mesure où l'inconscient est d'abord relationnel<sup>2</sup>, c'est-à-dire structurellement lié à des rapports de composition, de recombinaison, de décomposition, de convenue et de

1. Cf. G. Deleuze, *Spinoza. Philosophie pratique*, op. cit., p. 29 : « Le modèle du corps, selon Spinoza, n'implique aucune dévalorisation de la pensée par rapport à l'étendue, mais, ce qui est beaucoup plus important, une dévalorisation de la conscience par rapport à la pensée : une découverte de l'inconscient, et d'un *inconscient de la pensée*, non moins profond que l'*inconnu du corps* ».

2. La chose est à juste titre soulignée par Jean-Marie Vaysse dans *L'inconscient des modernes. Essai sur l'origine métaphysique de la psychanalyse*, Paris, Gallimard, 1999, p. 73 : « C'est un faux problème, écrit-il, de se demander si l'inconscient est individuel ou collectif, car il est d'abord interrelationnel en tant que variation de rapports différentiels dans un système en fonction de la distribution de singularités. En d'autres termes, l'inconscient est structural ».

disconvenance entre des éléments naturels – ce que Marx veut justement dire en affirmant qu'il est social.

Il faut alors prendre toute la mesure de la radicalité philosophique de la thèse marxienne de l'unité de l'homme et de la nature, c'est-à-dire de leur identité : il ne s'est jamais agi pour Marx de montrer comment deux étants tout d'abord séparés et distincts, à savoir l'homme comme « sujet » d'une part et la nature comme « objet » d'autre part, se réuniraient au cours d'un processus qui se nommerait « histoire ». Le thème de l'unité de l'homme et de la nature apparaît chez Marx comme d'emblée débarrassé de tout caractère mythique, que ce soit celui d'une origine perdue ou celui d'une fin attendue, d'une perspective utopique<sup>1</sup> : l'unité de la nature et de l'homme est chez Marx le nom même de ce qu'il appelle la « réalité essentielle », c'est-à-dire de l'être même de l'étant. Il faut revenir, pour le comprendre, à la thèse selon laquelle « l'homme est immédiatement un être naturel »<sup>2</sup> et comprendre que, dans cette thèse, le terme important est « immédiatement » : c'est ce qu'à notre connaissance Gérard Granel est le seul à avoir clairement vu. « L'origine et le centre de l'ontologie marxiste de 1844, écrivait-il, peuvent s'exprimer dans l'idée que l'homme n'entretient aucun "rapport" avec une nature, qui serait alors l'autre terme du "rapport", en sorte que l'un et l'autre, situés abstraitement quelque part dans l'être indéterminé, *entreraient* dans un "rapport" »<sup>3</sup>. Pour bien comprendre le sens et la portée ontologiques de la pensée de Marx, il faut donc commencer par mettre de côté le thème marxiste, mais non pas marxien, des « rapports » entre les hommes et la nature. Il faut donc revenir sur le passage déjà cité des *Notes critiques sur le traité d'économie politique d'Adolphe Wagner*<sup>4</sup> : « les hommes commencent, comme tout animal, par manger, boire, etc., donc non pas par se "trouver" dans un rapport, mais par *se comporter activement*, par s'emparer par l'action de *certaines* choses du monde extérieur, et par satisfaire leurs besoins de cette façon ; ils commencent donc par la production ». Il ne s'agit pas seulement dans ce passage déjà cité de dire (même si c'est ce que nous y avons lu nous-même jusqu'ici) que le rapport pratique et actif des hommes à la

1. Voir l'indispensable ouvrage d'Alfred Schmidt, *Le concept de nature chez Marx*, trad. fr. J. Bois, Paris, P.U.F., 1994, et particulièrement, sur ce point, le chapitre IV intitulé « A propos de l'utopie des rapports entre l'homme et la nature », p. 173-217.

2. Marx, M. 44, p. 166.

3. G. Granel, « L'ontologie marxiste de 1844 et la question de la "coupure" », dans *Traditionis traditio*, Paris, Gallimard, 1972, p. 185.

4. Marx, « Notes marginales sur le "Traité d'économie politique" d'Adolphe Wagner », dans L.C. 2, p. 466 (trad. modifiée, F.F.).

nature prime ou qu'il est plus originaire que le rapport théorique, il s'agit surtout de dire que les hommes et la nature ne se trouvent pas l'un avec l'autre sous la modalité du rapport, que l'un n'est pas « un terme qui subsiste pour soi-même en face » de l'autre, mais au contraire que « l'un et l'autre ne *sont* que dans (...) le caractère *originel* de leur être-l'un-à-l'autre (ou même tout simplement : être-l'un-l'autre) »<sup>1</sup>. Il n'existe pour Marx que cet être-l'un-à-l'autre de la nature et de l'homme : cette coappartenance de l'un et de l'autre désigne aussi bien l'essence même de l'homme, en tant qu'en son être même, il *est* l'être de la nature elle-même, que l'essence même de la nature en tant qu'elle *est* l'être de l'homme lui-même. Et si Marx évoque ici l'exemple de la vie animale en général, ce n'est ni dans la perspective d'une réduction de la vie humaine à celle-ci, ni non plus dans la perspective métaphysique de la détermination de l'essence de l'homme comme animalité « plus quelque chose », par exemple comme « animal rationnel » : c'est d'abord pour affirmer l'appartenance des hommes à la nature contre toute pensée du rapport sujet-objet, mais c'est surtout pour affirmer que les hommes sont les seuls qui ont à répondre de l'être même de la nature dans la mesure où, dans l'être de la nature, c'est-à-dire dans l'être de l'étant, c'est de leur être propre qu'il retourne et dont il est question. Marx n'affirme finalement qu'une seule chose : la nature étant pour lui le nom même de l'étant en général, il affirme « que l'étant *est*, et que c'est là l'être même de l'homme »<sup>2</sup>.

Nous avons donc affaire ici à une « ontologie de l'immanence » qui ne peut être en même temps, comme chez Spinoza, qu'une « ontologie sans théologie »<sup>3</sup>. Ce qui nous conduit, pour finir, à la question de l'athéisme. Si l'on connaît bien les formules par lesquelles, dans l'*Introduction à la critique du droit politique hégélien*, Marx se réclame d'un athéisme que l'on pourrait qualifier de militant, on est le plus souvent en revanche nettement moins attentif<sup>4</sup> à la critique qu'il fait dans les manuscrits parisiens d'un athéisme qu'il qualifie d'« abstraction »<sup>5</sup>. Dans les *Manuscrits de 44*, Marx se place philosophiquement à un point de vue en fonction duquel « l'athéisme », comme il le dit explicitement lui-même, « n'a plus

1. G. Granel, « L'ontologie marxiste de 1844 et la question de la "coupure" », art. cit., p. 186. Cf. Marx, M. 44, p. 155.

2. G. Granel, « L'ontologie marxiste de 1844 et la question de la "coupure" », art. cit., p. 186.

3. Nous empruntons ces expressions à Jean-Marie Vaysse chez qui elles valent pour Spinoza, *op. cit.*, p. 58.

4. A l'exception, une fois encore, de Granel : cf. G. Granel, « L'ontologie marxiste de 1844 et la question de la "coupure" », art. cit., p. 188-191.

5. Marx, M. 44, p. 146.

de sens »<sup>1</sup>. Le sens du propos de Marx est ici de dire que l'athéisme est devenu à ses yeux une chose secondaire et qu'il est en définitive devenu inutile de s'en réclamer. « L'athéisme, explique Marx, est une *négation de dieu* et il pose, par l'intermédiaire de cette négation, l'*existence de l'homme* »<sup>2</sup>: l'athéisme, par exemple chez Feuerbach, pose donc encore Dieu, même si c'est pour le nier ensuite et, par cet intermédiaire, revenir à l'homme en tant qu'il se réapproprie sa propre essence tout d'abord aliénée en Dieu. Dieu demeure donc pour l'athéisme un intermédiaire, un moyen terme essentiel puisque c'est uniquement en en passant par lui que l'homme retourne à lui-même comme à l'essentiel. L'humanisme feuerbachien, bien qu'athée, est donc encore d'essence théologique: il reprend notamment à la théologie le rôle essentiel que celle-ci fait jouer aux concepts de médiation, de moyen terme et d'intermédiaire. Or la critique de Marx porte précisément sur le concept, autant hégélien que théologique, de médiation. Dans des notes sur les *Eléments d'économie politique* de James Mill qu'il prend en même temps qu'il rédige ses manuscrits parisiens, Marx explique qu'il est inévitable que « le médiateur (*der Mittler*) se transforme en un *Dieu réel* » dans la mesure où « le médiateur est la *puissance réelle* qui s'exerce sur ce avec quoi il me médiatise »<sup>3</sup>. Cela vaut certes du Christ en tant que médiateur entre les hommes et Dieu, mais cela vaut aussi de l'argent en tant qu'équivalent général, c'est-à-dire en tant que médiateur universel. Dès lors que le processus de médiation n'est plus immanent et qu'il est attribué à un médiateur extérieur aux termes de la relation, les termes médiatisés n'ont plus de valeur par eux-mêmes, mais seulement eu égard et par rapport à celui qui les médiatise. D'où l'importance du concept d'immédiateté dans la thèse selon laquelle « l'homme est immédiatement être naturel (*Naturwesen*) »<sup>4</sup>: l'homme est l'être de l'étant, mais il l'est surtout *immédiatement*, et donc sans intermédiaire. Poser un intermédiaire, fût-ce pour le nier ensuite, entre l'homme et l'être de l'étant qu'il est, c'est inévitablement ouvrir une brèche par laquelle la théologie ne manque pas de se réintroduire aussitôt. Aussi Marx assume-t-il clairement le point de vue d'une ontologie a-théologique dont le propre est paradoxalement de se passer de l'athéisme lui-même, de le rendre définitivement inutile: « dans la mesure où la coappartenance essentielle (*die Wesenhaftigkeit*) de l'homme et de la nature, dans la mesure où l'homme est devenu pour

1. Marx, M. 44, p. 155.

2. Marx, M. 44, p. 155.

3. Marx, Auszüge aus James Mills Buch « Eléments [sic] d'économie politique », dans M.E.W., Band 40, p. 446.

4. Marx, M. 44, p. 166.

l'homme intuitionnable de façon pratique et sensible comme existence de la nature, et la nature pour l'homme comme existence de l'homme, la question en direction d'un être *étranger*, d'un être situé au-dessus de la nature et de l'homme – une question qui inclut l'aveu du caractère inessentiel de la nature et de l'homme – est devenue impossible dans la pratique »<sup>1</sup>, et cela, même sur le mode (feuerbachien) d'un être étranger qui n'est posé que pour être ensuite nié. Dans la citation précédente, « réalité essentielle » rend maladroitement de terme de *Wesenhaftigkeit* utilisé par Marx : par là, Marx exprime la coappartenance essentielle de l'homme et de la nature, c'est-à-dire la coappartenance immédiate de cet étant singulier qu'est l'homme et de l'être même de l'étant. L'un et l'autre sont immédiatement l'un à l'autre, ils *s'ont* l'un l'autre (du verbe « avoir », « *haben* », présent dans « *Wesen-haft-igkeit*), au sens où ils se possèdent mutuellement dans un rapport d'immanence de l'un à l'autre où se dit le sens même de l'essentiel (*Wesen*) ou du substantiel, à l'exclusion de toute transcendance, de toute extériorité et de toute médiation. L'homme est donc bien, selon Marx, l'étant pour lequel il *s'agit* dans son être de l'être même, l'étant qui donc, en son être, a à répondre de l'être même, et qui en répond *effectivement*, c'est-à-dire *activement*, en augmentant autant qu'il le peut sa puissance d'affirmer individuellement et collectivement la productivité infinie de la nature elle-même.

1. Marx, M. 44, p. 155.

## CONCLUSION

### MÉTAPHYSIQUE ET PRODUCTION

... – ce que Spinoza appelle la Nature : une vie qui ne se vit plus à partir du besoin, en fonction des moyens et des fins, mais à partir d'une production, d'une productivité, d'une puissance ...

Deleuze, *Spinoza. Philosophie pratique.*

S'il est une attitude constante de Heidegger lorsqu'il interroge le champ de l'activité des hommes, c'est bien de se laisser guider par la langue grecque et donc de rapporter immédiatement la *praxis* aux *pragmata*, c'est-à-dire aux choses en tant qu'elles sont utiles ou utilisables. Aussi traduit-il *praxis* par *Handlung*, où apparaît aussitôt la présence de la main (*der Hand*) en tant qu'elle manie et manipule des choses. Cette réduction de la *praxis* à la préoccupation pour les choses en tant qu'elles sont manipulables et utilisables est manifeste dès *Etre et temps*, notamment dans le § 15 où Heidegger écrit : « les Grecs avaient un terme approprié pour les "choses" : *pragmata*, c'est-à-dire ce à quoi on a affaire dans le commerce préoccupé (*praxis*) »<sup>1</sup>. Mais, en référant ainsi immédiatement la *praxis* aux *pragmata*, Heidegger ne peut qu'être conduit à devoir refuser à la *praxis* toute autonomie à l'égard de la *poiésis* : cette dernière apparaît bien comme la catégorie centrale guidant toute compréhension de l'agir humain, du moins pour autant qu'il s'agit de l'homme en tant qu'il s'affaire et se conduit de manière inauthentique. En ce sens, la réduction de la *praxis* à la *poiésis* n'est pas tant le fait de Heidegger que celui, selon lui, de la métaphysique en tant qu'elle reconduit naïvement un sens de l'agir qui n'est autre que

1. Heidegger, *Sein und Zeit*, § 15, Tübingen, Niemeyer, 1984 (15. Aufl.), p. 68.

celui en vertu duquel les hommes eux-mêmes se rapportent toujours d'abord *productivement* au monde comme à un monde de choses utiles et manipulables, c'est-à-dire à des choses produites et/ou susceptibles d'être utilisées dans le cadre d'une production ultérieure. D'où, chez Heidegger, l'analyse du comportement productif comme du comportement qui a largement décidé de l'orientation et de l'histoire de la métaphysique occidentale, et même de l'orientation de l'histoire tout court jusqu'à aujourd'hui, c'est-à-dire jusqu'à l'époque de l'achèvement de la métaphysique dans le monde de la technique, de l'arraisonnement productif de l'être de tout étant.

Quant à elle, « l'analytique existentielle du *Dasein* » romprait radicalement avec une telle compréhension de l'agir humain immédiatement déterminée par le comportement producteur du *Dasein* : si l'on suit Jean-Luc Nancy, on peut être amené à penser que, selon Heidegger, « dans le *Dasein*, il s'agit de donner sens au fait d'être – ou plus exactement, dans le *Dasein* le fait d'être est : faire sens » ; à condition de préciser que « ce “faire” n'est pas un “produire” », et qu'« il est, précisément, agir, ou se conduire ». Tout l'intérêt de la proposition de Jean-Luc Nancy de traduire « *die Handlung* » par « la conduite »<sup>1</sup> est justement de permettre de comprendre l'effort de Heidegger en vue de se situer en dehors du couple métaphysique *praxis* (action) / *poiësis* (production) : la « conduite » est une catégorie plus originaire, précédant la distinction entre une conduite de type praxique et une conduite de type poiétique. C'est donc essentiellement en et par sa « conduite » que le *Dasein* a à répondre du sens de l'être, la conduite poiétique ou productive étant le plus sûr moyen de n'en pas répondre. La conduite productive est la conduite qui empêche de répondre du sens de l'être en ce qu'elle est la conduite qui décide par avance du sens de l'être en le réduisant au seul et unique sens de l'être-produit, c'est-à-dire au sens de l'être comme présence et subsistance<sup>2</sup>.

La description phénoménologique de la conduite productive ou du comportement producteur que donne Heidegger dans *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie* montre que ce sont en effet certaines

1. C'est dans son article « Heidegger » du *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale* (M. Canto-Sperber (dir.), Paris, P.U.F., 1996, p. 695-701) que Jean-Luc Nancy propose de rendre « *die Handlung* » par « la conduite » (plutôt que par « l'action ») et « *handeln* » par « se conduire » plutôt que par « agir » ; le texte intitulé « L'“éthique originaire” de Heidegger », dans *La pensée dérobée*, est une version plus développée de cet article. Je remercie Olivier Tinland d'avoir attiré mon attention sur ce texte particulièrement éclairant.

2. La seule conduite qui, selon Heidegger, permette de répondre du sens de l'être, la seule *conduite de sens*, c'est-à-dire la seule *conduite sensée*, est la pensée ou le penser : la *Lettre sur l'humanisme* explique ainsi que « seule la pensée agit véritablement ».

des catégories majeures de la métaphysique qui ont été, dans leur élaboration, déterminées par ce comportement. Le sens de concepts métaphysiques aussi décisifs que *eidōs*, *hupokeiménon* ou *ousia* (pour n'en retenir que quelques-uns) aurait en définitive été élaboré en fonction du comportement producteur du *Dasein* et de la pré-compréhension du sens de l'être qui lui est inhérente. Ainsi de l'*eidōs* : « la chose qui est produite l'est le regard fixé sur l'é-vidence anticipée de ce qui est à former, à frapper; cette é-vidence anticipée, cette vue préalable de la chose, c'est ce que les Grecs entendent ontologiquement avec les termes d'*eidōs* et d'*idea* »<sup>1</sup>. Ou encore de l'*hupokeiménon* (le substrat, le « sujet » au sens du *subjectum*, de « ce qui gît dessous » – *sub* – ou « devant » – « *das Vor-liegende* ») : « mais her-*stellen*, *pro*-duire signifie aussi mettre au jour dans le cercle plus ou moins large de l'accessible, ici, à cet endroit, dans le là, de telle sorte que le produit *se tienne* de lui-même *pour soi*, présent en tant que *consistant pour soi*, et ainsi qu'il soit *pro-jacent*; telle est l'origine de la détermination grecque de l'*hupokeiménon* : *das Vorliegende*, le *pro-jacent* »<sup>2</sup>. Et enfin de l'*ousia* (la substance) : « les différentes déterminations de l'*ousia* se sont développées en référence à ce qui est produit dans la production, ou encore à ce qui appartient au produit comme tel; le concept fondamental d'*ousia* souligne davantage, quant à lui, l'être-produit du produit au sens de ce qui est disponible sous la main (*vorhanden*) »<sup>3</sup>. Ce sont ainsi « les principales déterminations antiques de la réalité de l'étant [qui] trouvent leur origine dans le comportement de production, dans l'appréhension de l'être au fil de la production »<sup>4</sup>. Mais cela vaut aussi des principales déterminations *modernes* de la réalité (l'essence, l'existence) dans la mesure où elles sont issues des premières : les deux concepts d'*essentia* et d'*existentia* (effectivité qui renvoie elle-même à l'effectuation, à l'*actualitas* comme produit d'un *agere*) « sont issus d'une *compréhension de l'être* qui appréhende l'étant eu égard à un *effectuer*, ou encore, comme nous pouvons dire de manière générale, à une *attitude de production* du *Dasein* »<sup>5</sup>. Cela se comprend de l'*essentia* qui traduit l'*ousia* et hérite du sens de l'étant comme « être disponible », trait qui lui « appartient en raison de son statut de produit »<sup>6</sup>; mais cela vaut

1. Heidegger, *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, trad. fr. J.-Fr. Courtine, Paris, Gallimard, 1985, p. 136 (cité LPPF).

2. *Ibid.*, p. 138.

3. *Ibid.*, p. 138.

4. *Ibid.*, p. 135.

5. *Ibid.*, p. 134.

6. *Ibid.*, p. 138.

aussi de l'*existentia* qui, en tant qu'elle est « appréhendée comme effectuation et comme effectivité », « renvoie à l'*agere*, à l'*agens*, à l'*energein* »<sup>1</sup> : « l'*actualitas* est une détermination de l'*actum* d'un *agens* »<sup>2</sup>, le sens de cet *actum* étant précisément d'être un agir qui effectue, qui actualise, c'est-à-dire d'être un produire.

Ces analyses du cours de 1927, contemporain de la publication de *Etre et temps*, sont évidemment décisives pour toute la suite de l'interprétation heideggerienne de l'histoire de la métaphysique : elles permettent d'envisager que cette histoire a été déterminée depuis le début par le comportement producteur du *Dasein* et par la compréhension de l'être comme présence, subsistance et être-disponible ou être-sous-la-main, en tant que cette compréhension est inhérente à ce comportement caractéristique du *Dasein* moyen et quotidien. On comprend aussi à partir de là que l'ère de la production planétaire qui est la nôtre puisse être interprétée comme l'époque de la réalisation et du devenir-monde de la métaphysique : depuis le commencement, le sort de la métaphysique était lié à celui de la production, et inversement. De sorte qu'en s'achevant chez les Modernes sous les traits d'une métaphysique de la volonté pour laquelle l'étant est essentiellement calculable et machinable, rendu disponible par et pour la production, la métaphysique n'a pas fait autre chose que révéler complètement le lien qui l'unissait dès l'origine à l'attitude productive du *Dasein*.

Il est alors remarquable que Heidegger, dans un texte de 1939-1940 intitulé *Koinon. Aus der Geschichte des Seins*<sup>3</sup>, propose d'appeler « *Kommunismus* » cette configuration « historique » marquée par l'achèvement de la métaphysique sur la base de « l'interprétation de l'être comme "effectivité" et "efficacité" et, en dernière instance, comme "puissance" »<sup>4</sup>. Par « communisme », Heidegger n'entend donc pas le régime politique et le système économique se réclamant effectivement de ce nom tels qu'il pouvait les avoir l'un et l'autre sous les yeux dans l'U.R.S.S. stalinienne de 1939 : « le "communisme", écrit Heidegger, n'est pas une simple forme d'Etat et pas non plus seulement une sorte de vision politique du monde, mais la constitution *métaphysique* dans laquelle

1. *Ibid.*, p. 130.

2. *Ibid.*, p. 132.

3. Ce texte a été édité dans le volume 69 (intitulé *Die Geschichte des Seins*) de la *Gesamtausgabe* (cité G.A.), Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann, 1998. On trouve dans le même volume une esquisse de *Koinon* sous le titre *Entwurf zu Koinon. Zur Geschichte des Seins*.

4. Selon les termes de Jean-Marie Vaysse commentant ce texte de Heidegger (cf. J.-M. Vaysse, *Totalité et finitude. Spinoza et Heidegger*, Paris, Vrin, 2004, p. 226).

se trouve l'humanité moderne dès lors que l'accomplissement de la modernité entame sa dernière étape »<sup>1</sup>. Le « communisme » comme phase ultime ou dernière étape de la modernité concerne donc aussi bien les régimes politiques et sociaux se réclamant de ce nom que le monde capitaliste lui-même. Si, dans ce texte, Heidegger ne fait pas plonger les racines du « communisme » plus loin que la métaphysique moderne de la volonté depuis la philosophie anglaise (notamment Hobbes) jusqu'à Rousseau et Hegel, il est clair que le « communisme » comme devenir-monde de la métaphysique, en tant qu'elle comprend l'étant comme calculable et manipulable, est d'ascendance bien plus ancienne et que ses linéaments sont à chercher en direction de la métaphysique antique, en tant que ces principaux concepts ont été élaborés, comme on l'a vu, au fil de l'attitude productive du *Dasein*. Heidegger, en un sens, le rappelle d'ailleurs lorsqu'il remarque que « la faisabilité (*die Machsamkeit*)<sup>2</sup> introduit l'étant dans la consolidation illimitée de sa présence; dans la faisabilité, c'est la figure, propre à la métaphysique moderne, de l'*energéia* et de l'*idea* qui se montre »<sup>3</sup>. Notons au passage que les analyses de *Koinon* et de l'*Entwurf zu Koinon* mobilisent tous les dérivés possibles du verbe *machen* (faire), tout en rapprochant systématiquement *machen* de *die Macht* (le pouvoir ou la puissance): le « communisme », comme ultime phase de la modernité, est compris comme le règne de la « *Machenschaft* », c'est-à-dire de « ce qui possède le caractère du faire » ou « opérarité ». Heidegger explique ainsi que, « dans l'opérarité (*in der Machenschaft*), c'est la chute originaire de l'Être qui parvient à la permanence de l'absence en son suprême non-Être »<sup>4</sup>. Le « caractère du faire » ou « opérarité » est donc bien « une dénomination de l'essence de l'Être » : elle est celle qui lui convient lorsqu'on en est arrivé à la dernière étape de l'histoire du retrait de l'Être, c'est-à-dire de son oubli dans la détermination de son sens comme étant présent et subsistant, à la fois comme résultat et condition de l'activité de production c'est-à-dire du « faire ». En cette ultime étape, l'Être est soumis au processus d'une « augmentation en puissance sans borne (*uneingeschränkte Ermächtigung*) de son essence de puissance (*seines Machtwesens*) », et c'est bien ce processus qui conduit au règne de la *Machenschaft*, c'est-à-dire au « communisme » comme règne de « ce qui a

1. Heidegger, G.A. 69, *Entwurf*, p. 206.

2. Nous proposons « faisabilité » pour *Machsamkeit*, faute de mieux, sachant bien que ce terme français rend en réalité bien plutôt l'allemand *Machbarkeit* que Heidegger n'utilise pas ici.

3. Heidegger, G.A. 69, *Koinon*, p. 186.

4. Heidegger, G.A. 69, *Koinon*, p. 186.

le caractère du faire », de l'« opérarité » : « l'augmentation en puissance du pouvoir jusqu'à l'inconditionné de l'opérarité et à partir d'elle, est l'essence du "communisme" »<sup>1</sup>. Où il faut aussitôt préciser que ce concept du communisme est « pensé à partir de l'histoire de l'Être » : il s'agit donc d'un concept qui n'est ni « politique », ni « sociologique », qui ne relève pas davantage d'une « vision du monde », qui n'est donc ni « anthropologique », ni même « métaphysique ». Le « communisme » désigne ici « cette disposition de l'étant comme tel en totalité qui caractérise l'époque historique comme celle de l'accomplissement (*Vollendung*) et par là de la fin (*Ende*) de toute métaphysique »<sup>2</sup>. En cette fin, l'Être règne comme *Machenschaft* (opérarité) et se dit ontiquement comme *Machsamkeit*, comme « faisabilité » : dans les deux cas, il y va du déploiement d'une *Macht*, d'une puissance ou plutôt d'un pouvoir d'infinie maîtrise et de domination inconditionnée qui n'a d'autre but que sa propre *Ermächtigung*, que le renforcement et l'augmentation sans borne de sa propre puissance de domination et de maîtrise. Dans ce processus d'*Ermächtigung* sans borne, capitalisme et communisme, considérés comme « puissances mondiales », se confondent et s'identifient, manifestant leur commune essence dans la guerre même qu'ils se livrent à l'échelle mondiale, la guerre mondiale ou « totale » n'étant pas autre chose que le déploiement et le déferlement planétaires de l'*Ermächtigung* en sa manifestation mondaine la plus immédiatement visible. Commencée dans la production, la métaphysique achève donc dans la guerre totale le déploiement de son essence historique.

Mais, que comprend Heidegger par « production » ? Ou plutôt : comment comprend-il la production c'est-à-dire, selon le terme de 1939, le « faire » ? Le cours de 1927, *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, donne à nouveau sur ce point de précieuses indications. La production consiste selon Heidegger en la mise en présence d'un certain « sujet » avec un étant, et réciproquement. Dans la compréhension de l'être impliquée par le comportement productif, explique Heidegger, « l'étant n'est pas simplement compris comme ce qu'il convient de délivrer et de produire, mais comme ce qui déjà en soi-même est présent-subsistant, comme ce qui de soi-même vient à l'encontre »<sup>3</sup>. Mais une telle venue à l'encontre de l'étant, considéré comme produit et résultat achevé en lui-même, nécessite l'existence d'un autre étant à l'encontre duquel il vient ou relativement auquel il fait encontre. Dire d'un étant qu'il existe comme

1. Heidegger, G.A. 69, *Koinon*, p. 191.

2. Heidegger, G.A. 69, *Koinon*, p. 191.

3. Heidegger, LPFP, p. 149.

produit, comme un étant achevé en soi, c'est dire qu'il existe effectivement, mais cette effectivité est telle qu'elle renvoie nécessairement à un agir (l'agir producteur) et donc à un agent : « l'explication littérale du terme d'*existentia* a déjà fait apparaître clairement que l'*actualitas* renvoie à l'*agir* d'un sujet indéterminé », de sorte que « l'interprétation apparemment objective de l'étant comme *actualitas* renvoie dans son fond au sujet, (...) au sens d'une relation à notre *Dasein* en tant qu'il agit, ou plus exactement en tant (...) qu'il *produit* »<sup>1</sup>. Le comportement producteur abrite donc en lui-même dès le départ la relation sujet/objet : l'existence dite « effective » ou « actuelle » de l'étant produit renvoie à l'*activité* productrice d'un *sujet*, de même que le caractère de maniabilité et de disponibilité de l'étant produit renvoie « à un sujet devant lequel il *vient* pour ainsi dire à *portée de la main*, pour lequel il est maniable »<sup>2</sup>. En d'autres termes, en s'orientant, « même implicitement »<sup>3</sup>, et pour ainsi dire dès le départ, c'est-à-dire dès l'Antiquité, en fonction de ce « comportement quotidien »<sup>4</sup> qu'est le comportement de production, la métaphysique préparait déjà son propre accomplissement en tant que métaphysique de la subjectivité.

Cette conception de la production comme d'emblée inscrite dans le cadre de la relation sujet/objet semble convaincante. Elle est pourtant remise en cause par (au moins) deux auteurs de la tradition qui ont (entre autres choses, nous y reviendrons) en commun que Heidegger n'est jamais parvenu à véritablement entrer en dialogue avec eux : il s'agit de Spinoza et Marx. Alors même qu'ils sont certainement, dans toute l'histoire de la philosophie, parmi les principaux penseurs de la production, Heidegger accomplit le tour de force de caractériser la métaphysique comme métaphysique de la production sans jamais vraiment parler ni de l'un ni de l'autre : pas une mention de Marx et une seule mention, au demeurant parfaitement allusive, à Spinoza dans l'ensemble des *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*. Spinoza est pourtant celui qui pose, au fondement de l'étant en général et de tout étant en particulier, une productivité infinie : la puissance (*potentia*) de Dieu, dont on sait qu'elle est son essence même<sup>5</sup>, est la puissance par laquelle « lui-même et toutes choses sont et agissent »<sup>6</sup>. Dieu est selon Spinoza force productive infiniment, éternellement et absolument en acte, cette force productive

1. *Ibid.*, p. 130.

2. *Ibid.*

3. *Ibid.*, p. 145.

4. *Ibid.*

5. Spinoza, *Eth.*, prop. 34, dém., p. 77.

6. *Ibid.*

n'existant nulle par ailleurs que dans l'immanence même de l'infinité des choses produites. Si les modes en tant que produits peuvent bien être compris comme objets, c'est en tant qu'ils ont une réalité objective, et non par opposition à un sujet, car Dieu n'est pas le sujet de la production auquel il faudrait rapporter les objets produits : Dieu n'est pas le sujet de la production car il n'existe nulle part ailleurs que dans l'objectivité même de sa propre production et de façon parfaitement immanente à celle-ci. Et de même que Dieu n'est pas le sujet de la production, mais existe en acte dans l'immanence de sa propre production infiniment objective, de même les choses produites – ce que Spinoza appelle les « modes » – ne se trouvent pas entre elles dans une relation de sujets à objets, mais dans un rapport de choses produites à choses produites, d'objets à objets, aucune de ces choses ne possédant sur les autres un quelconque privilège ontologique lui permettant de se mettre en position de sujet, sinon illusoirement dans le cas du mode humain.

Spinoza et Marx nous conduisent tous les deux à soupçonner que, lorsque Heidegger parle de « production », ce n'est pas de la production en elle-même qu'il s'agit, mais d'une forme qu'elle a historiquement revêtue, à savoir la forme du *travail*. Présupposant la « forme-travail » de la production, Heidegger analyse toujours la seconde en fonction de la première et attribue à la seconde les caractères qui n'appartiennent qu'à la première. L'opposition entre un agir producteur subjectif d'une part, et d'autre part les produits et les moyens objectifs de cette activité subjective de production – cette opposition est certes une caractéristique de la production dans la forme du travail, mais il reste à se demander si cette forme exprime en effet l'essence même de la production, ou si inversement elle en contraire fondamentalement le sens et en brouille la signification essentielle. C'est dans le cadre de la forme-travail de la production que l'on est conduit à poser d'abord, à titre de fondement ou de base, le sujet comme support stable de l'activité productive, et à lui opposer ensuite, en tant qu'objets, aussi bien la matière inerte – sortie de sa torpeur seulement par « la flamme de la puissance de travail vivante »<sup>1</sup> – que les moyens objectifs utilisés par le travail, et qu'enfin le produit objectif du travail, c'est-à-dire l'objet en tant qu'œuvre ou produit. Heidegger n'a donc pas tort de poser un lien entre, d'une part, la compréhension de l'être de l'homme comme sujet, et d'autre part le déploiement de son activité propre dans la forme du travail, en tant que cette forme suppose l'affrontement du sujet à l'objectivité ainsi que la volonté de maîtrise et de domination du premier

1. Marx, *Grund*. 1, p. 400.

sur la seconde. L'erreur serait en revanche de penser que le travail puisse épuiser le sens de la production, que la forme-travail puisse représenter la forme accomplie de la production. Spinoza et Marx permettent au contraire de comprendre que la forme-travail dissimule, occulte et trahit le véritable sens de la production.

Le point commun fondamental de ces deux philosophes est d'être à la fois et en même temps des penseurs de la production et des critiques radicaux de la subjectivité, ces deux aspects étant parfaitement indissociables l'un de l'autre. Alors que Heidegger considère la métaphysique moderne de la subjectivité comme l'aboutissement et l'accomplissement d'une démarche qui a consisté, dès la philosophie grecque, à prendre le comportement productif de l'homme pour fil conducteur implicite de l'interrogation quant au(x) sens de l'Être, l'exemple de Spinoza et de Marx montre au contraire qu'une pensée de la production conduit à la destitution de la subjectivité de son rôle de fondement. Ni Spinoza ni Marx ne partent du sujet : le premier part de la *substance* en la comprenant comme activité infinie de production, c'est-à-dire comme unité absolue du produire (la nature naturante) et du produit (la nature naturée), comme immanence complète du produire dans l'infinité des choses produites ; le second ne part pas non plus de la production comme activité d'un ou de plusieurs sujets, mais d'un *ensemble de rapports* de production, d'un *commerce* productif qui est en même temps un processus d'individuation. Dans l'un comme dans l'autre cas, la production n'est pas pensée à partir du sujet : il y a pour Spinoza comme pour Marx une production qui précède toute subjectivité, une production qui aura toujours déjà précédé, englobé et débordé toute formation subjective, tout engendrement de subjectivité qui ne peut dès lors être que second et dérivé. Que ce soit en pensant la production comme la productivité infinie de « la Substance » en tant que, par son immanence à l'infinité des choses produites, elle se montre comme n'étant précisément pas un sujet (que l'on conçoive ce dernier comme ce qui précède ou supporte les choses produites, ou comme un terme vers lequel tendent les choses produites pour s'y rassembler), ou que ce soit en pensant la production comme étant d'abord un ensemble de *rapports* de production qui précèdent, conditionnent et déterminent la formation de pôles individuels productifs, Spinoza et Marx entendent l'un et l'autre montrer que la production n'est jamais assignable à aucune subjectivité fondatrice, que la production est la base de toute chose sans être pour autant l'acte d'aucun sujet fondateur.

Les deux thèses (la production comme productivité de la nature, la production comme ensemble de rapports de production) renvoient

d'ailleurs l'une à l'autre et se complètent mutuellement au sein d'un dispositif théorique qui, chez Spinoza comme chez Marx, entend permettre une critique radicale de la philosophie moderne de la Subjectivité. Ainsi de la thèse marxienne selon laquelle la production, c'est toujours d'abord un ensemble de rapports de production : cette thèse est tout autant spinoziste en ce que, selon Spinoza, il *n'existe* à proprement parler que des rapports et des relations. Qu'est-ce qui *existe* en effet ? Réponse : des individus. Mais qu'est-ce qu'un individu ? C'est un corps composé d'autres corps qui sont à leur tour composés, et ainsi de suite à l'infini<sup>1</sup>. Mais qu'est-ce qui fait que ces différents corps s'assemblent et tiennent pour ainsi dire ensemble de manière à en former un plus grand susceptible d'être considéré comme un individu ? La réponse spinoziste à cette question consiste à rejeter tout principe interne et finaliste d'organisation et à considérer que, dans des circonstances précises ou dans un environnement déterminé, une contrainte externe et purement mécanique s'exerce en vertu de laquelle certains corps s'agrègent les uns aux autres, se communiquent mutuellement leur mouvement, de manière à engendrer un certain corps composé, c'est-à-dire un individu : « quand un certain nombre de corps, de même grandeur ou de grandeur différente, *sont contraints*<sup>2</sup> *par les autres* de telle sorte qu'ils s'appuient les uns sur les autres, ou bien, s'ils sont en mouvement, à la même vitesse ou à des vitesses différentes, qu'ils se communiquent les uns aux autres leurs mouvements *selon un certain rapport précis*, ces corps, nous les dirons unis entre eux, et nous dirons qu'ils composent tous ensemble *un seul corps ou individu*, qui se distingue de tous les autres par cette union entre corps »<sup>3</sup>. Il suffit donc que ces circonstances changent, que l'environnement soit modifié pour que cette contrainte externe à la composition des parties cesse et pour que l'individu, c'est-à-dire le corps composé, se désagrège et se décompose. L'unité d'un individu est donc conjoncturelle et transitoire : loin qu'il faille partir d'une essence individuelle capable d'organiser en un tout les parties qui composent l'individu, il faut au contraire, pour expliquer la genèse d'un individu, partir de l'existence de rapports conjoncturels de convenance réciproque entre des corps, ainsi que de l'existence d'un rapport, également conjon-

1. Ceci valant de tout corps, le corps humain étant seulement plus composé que les autres, c'est-à-dire composé de plus d'individus qui sont eux-mêmes très composés : « le corps humain est composé d'un très grand nombre d'individus (de nature diverse), dont chacun est très composé » (Spinoza, Eth., II, 13, postulat I, p. 129).

2. Nous modifions ici la traduction de B. Pautrat : le latin dit *coercentur*, ce qui nous paraît être mieux rendu par « être contraints » que par « être pressés ».

3. Spinoza, Eth., II, 13, Définition, p. 125 (les termes soulignés le sont par nous, F.F.).

turel, de contrainte externe et mécanique exercé par le milieu sur ces corps et par ces corps eux-mêmes les uns sur les autres – ces rapports et cette contrainte causant leur composition provisoire en un individu. Les rapports de contrainte réciproque et de convenance mutuelle sont donc premiers et ce sont eux qui causent une composition de parties engendrant un individu.

Voilà qui, apparemment, nous conduit bien loin de Marx : et pourtant, les modalités de l'agrégation d'une diversité de corps en un individu étant les mêmes que celles de l'agrégation des individus eux-mêmes en une société, la physique des corps conduit Spinoza à une « physique sociale » reposant sur la thèse, *qui est également celle de Marx*, selon laquelle, dans les sociétés humaines comme dans les corps naturels, les rapports de contrainte réciproque et de convenance mutuelle des parties sont premiers et déterminants. La primauté des rapports est affirmée par Marx dès la 6<sup>e</sup> des *Thèses sur Feuerbach* : « L'essence humaine n'est pas une abstraction inhérente à l'individu singulier (*kein dem einzelnen Individuum inwohnendes Abstraktum*). Dans sa réalité effective, elle est l'ensemble des rapports sociaux (*das ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse*) ». Marx veut d'abord dire qu'une essence humaine séparée des individus est une abstraction : cela exclut la position dite « réaliste » consistant à poser une existence réelle et séparée des essences. Mais Marx exclut tout autant la possibilité que l'essence humaine soit « une universalité interne, muette » (7<sup>e</sup> thèse), inhérente à chaque individu pris séparément et abstraction faite des autres ; ce qui exclut la position dite « nominaliste », consistant à dire que seuls existent les individus et que l'essence est dégagée d'eux par abstraction. Il est donc, selon Marx, exclu de partir d'un quelconque sujet en tant que garantie ultime d'identité avant les différences ou au-delà d'elles, que ce sujet soit l'essence universelle elle-même posée comme support ultime et fondement des différences spécifiques puis individuelles, ou que ce sujet soit, déposé en chaque individu et inhérent à chacun, ce qui les identifie essentiellement par abstraction des différences individuelles. D'un seul geste, ce sont à la fois la subjectivité des Anciens et la subjectivité des Modernes qui sont mises de côté par Marx.

Mais où est l'essence humaine si elle n'est ni au-delà des individus, ni en eux, si elle n'est ni une essence générale sous laquelle viennent se ranger les différences spécifiques et individuelles, ni une essence générale logée dans les individus, inhérente aux individus ? S'il ne faut penser ni l'essence humaine elle-même comme support substantiel des différences individuelles, ni les individus humains comme supports subjectifs de l'essence humaine, comment peut-on encore penser cette dernière ? La réponse de Marx est qu'il n'y a pas d'autre solution que de la penser de

manière relationnelle. Seule une pensée de type relationnel permet de se porter aussi bien au-delà du substantialisme ancien qu'au-delà du subjectivisme moderne. Il faut donc dire que l'essence humaine n'est nulle part ailleurs que dans les rapports des hommes entre eux, et que c'est là seulement qu'elle existe réellement et effectivement. Ce que les hommes sont essentiellement, ils le sont dans les *rappports sociaux* qu'ils entretiennent les uns avec les autres : l'essence des hommes est dans le « commerce » (*Verkehr*) des hommes, autrement dit, l'essence humaine n'est ni *avant* les individus humains, ni *au-delà* d'eux, pas davantage *en* chacun d'eux, elle n'est nulle part ailleurs qu'*entre* eux. L'essence des hommes, c'est selon Marx « l'ensemble » de ce qui se passe entre eux, cet ensemble comprenant aussi bien la matière de l'échange (c'est-à-dire son contenu ou les choses échangées) que sa forme (la manière dont l'échange a lieu, les modalités et les cadres de l'échange). A quoi il faut ajouter que l'ensemble de ce qui se passe entre les hommes est un ensemble déterminant en ce sens que les individus ne sont à chaque fois ce qu'ils sont qu'en vertu de *ce qu'*ils échangent (le contenu) et de *la façon dont* ils échangent entre eux (la forme) : les individus ne préexistent pas à l'échange, ils ne deviennent des individus que dans et par l'échange, c'est l'échange et le commerce réciproques qui les constituent. Les individus dépendent donc constitutivement et ontologiquement d'un ordre ou d'un ensemble de relations et de rapports au sein duquel ils émergent en tant qu'individus comme les bords extérieurs d'un espacement engendré par l'entre-deux de l'échange. Non seulement une telle « ontologie de la relation »<sup>1</sup> constitue un point de rencontre remarquable entre Marx et Spinoza (pour qui, on l'a vu, les individus dépendent constitutivement des relations entre les parties qui les composent et de leurs propres relations aux autres parties de la nature), mais elle est, pour l'un comme pour l'autre, une pièce maîtresse au sein d'un dispositif théorique destiné à permettre la critique du paradigme philosophique moderne d'une subjectivité fondatrice.

Si l'on demande maintenant quel est, pour Marx, le contenu de l'échange, quelle est la matière de la relation, on est d'abord tenté de dire qu'il s'agit là des *choses* échangées. Mais cela reviendrait à manquer ce que la conception marxienne de la relation, de l'échange et du commerce a de plus propre : à savoir que l'objet de l'échange, ce ne sont pas essentiellement des *choses*, mais que l'objet du commerce entre les hommes, c'est

1. Selon une expression utilisée, à propos de Marx, par Etienne Balibar (*La philosophie de Marx*, Paris, La Découverte, 1993, p. 32).

d'abord l'*activité* humaine productive elle-même<sup>1</sup>. Où l'ontologie de la relation se complète d'une « ontologie de l'activité »<sup>2</sup>. Dans l'échange des produits de l'activité, c'est d'abord cette activité productive elle-même que les individus se confirment réciproquement et qu'ils stimulent mutuellement. Mais dans l'échange d'activité, ils expriment aussi et manifestent une activité, une puissance d'agir qui est constitutive de leur être et qui n'est autre que celle-là même de la nature dont ils sont des parties, ou des degrés intensifs. Si l'essence des individus n'est pas autre chose que l'activité même ou la puissance d'agir qu'ils expriment dans l'élément des rapports productifs qu'ils nouent les uns avec les autres, et si ces individus ne se peuvent concevoir autrement que comme des parties de la nature, alors leur propre activité productive n'est pas autre chose en son essence que l'activité même de la nature ou l'activité de la nature elle-même : c'est ce qui fait dire à Marx que, « dans la vie physique et spirituelle de l'homme » – vie qui, précise-t-il, n'est pas autre chose que l'activité<sup>3</sup> – la nature se montre comme « dépendante d'elle-même »<sup>4</sup>. C'est l'identité d'essence qui est ainsi soulignée entre l'activité productive des hommes et l'activité productive de la nature elle-même, au sens où « l'essence » des hommes, à savoir leur « activité vitale »<sup>5</sup> n'est elle-même pas autre chose qu'une partie de l'activité vitale productive de la nature. Conçus comme naturellement et objectivement productifs, les hommes apparaissent comme des parties de la puissance productive de la nature elle-même, comme des degrés de l'intensité vitale de celle-ci, en tant que cette puissance productive s'affirme en eux comme en toute partie et tout être de la nature.

Comme l'ontologie de la relation précédemment, cette ontologie de l'activité – qui conçoit l'activité humaine à partir de l'activité naturelle productive qui s'affirme en elle en acte et d'une façon précise et déterminée – est à son tour également une pièce maîtresse au sein du dispositif critique de toute philosophie de la subjectivité : la nature ne se laisse en effet pas concevoir comme le sujet de la puissance qui s'affirme dans l'activité des hommes. La nature est ici à concevoir très exactement à la manière dont

1. Voir notamment ce passage de *La Sainte Famille* : « c'est l'objet comme être pour l'homme, comme être objectif de l'homme, qui est en même temps l'existence de l'homme pour l'autre homme, sa relation humaine à autrui, le comportement social de l'homme par rapport à l'homme » (Marx, S.F., p. 54).

2. Nous utilisons cette expression depuis notre ouvrage *L'être et l'acte. Enquête sur les fondements de l'ontologie moderne de l'agir* (Paris, Vrin, 2002).

3. Marx, M. 44, p. 121.

4. Marx, M. 44, p. 122.

5. Marx, M. 44, p. 122.

la proposition 18 de la première Partie de l'*Ethique* pose que « Dieu est de toutes choses cause immanente et non transitive »<sup>1</sup>, ce qui ne veut rien dire d'autre sinon que Dieu n'est pas un agent-sujet qui, après l'avoir engendrée, soumettrait la réalité à ses fins et la gouvernerait de l'extérieur : « tout ce qui est est en Dieu »<sup>2</sup>, c'est-à-dire dans la nature, de sorte que la nature n'agit, ne cause et ne produit qu'en elle-même et, rien ne se pouvant concevoir en dehors de la nature, elle ne produit rien qui lui soit extérieur. La nature est immanente et non extérieure à sa propre activité productive, et elle ne peut donc en être le sujet : ce qui, en termes spinozistes, revient à dire que la nature naturante (la nature agissante et productive) est identique à la nature naturée (la nature produite et engendrée).

Le point de départ de Marx étant cette conception des hommes comme de parties de la puissance productive de la nature, cette conception des individus humains comme d'êtres constitutivement dépendants de l'acte de la nature qui s'affirme chaque fois en chacun d'eux, l'objet de son enquête ne pouvait alors être que celui de déterminer quels sont, comment ont été engendrés et comment agissent les dispositifs qui ont pour conséquence manifeste que la plupart des hommes vivent et se conçoivent comme séparés de cette puissance qui pourtant les engendre et les détermine. Le constat est qu'un certain nombre de dispositifs historiques et sociaux de domination ont rendu possible que la puissance productive naturelle qui s'affirme dans l'activité et les rapports des hommes entre eux soit retournée contre eux, que cette puissance s'affirme désormais à leur détriment, qu'elle s'affirme en les affaiblissant, que cette puissance se déploie désormais comme le moyen de leur réduction massive à l'impuissance. Au cœur de ce retournement de la puissance productive de la nature contre des hommes qui ne peuvent pourtant être conçus autrement que comme des parties de cette même puissance, il y a le travail, ou plus exactement *le devenir-travail de la production* ou l'imposition à la production de la forme du travail. Dès les *Manuscrits de 44*, la question est pour Marx de déterminer ce que devient « l'acte de la production à l'intérieur du travail »<sup>3</sup>, ou plutôt, l'ayant déterminé, d'en comprendre les causes et d'envisager à quelles conditions l'acte de production pourrait être émancipé, libéré du travail.

On sait que « le rapport du travail à l'acte de la production, à l'intérieur du travail »<sup>4</sup>, c'est-à-dire dans l'élément ou dans la forme du travail, est « le

1. Spinoza, *Eth.*, I, 18, p. 51.

2. Spinoza, *Eth.*, I, 18, dém., p. 51.

3. Marx, *M.* 44, p. 121 (les termes soulignés le sont par Marx).

4. Marx, *M.* 44, p. 121 (cette fois c'est nous qui soulignons, F.F.).

rapport du travailleur à sa propre activité comme à une activité étrangère, ne lui appartenant pas : c'est *l'activité comme souffrance, la force comme impuissance, la procréation comme castration, la propre énergie physique et spirituelle du travailleur (...)* – comme une activité tournée contre lui-même, indépendante de lui, ne lui appartenant pas »<sup>1</sup>. Les mêmes termes sont repris dans *L'idéologie allemande* pour dire ce retournement de la puissance naturelle en impuissance sociale, de l'activité en passivité : « le travail, qui seul maintient encore les individus en contact avec les forces productives et avec leur propre existence, a perdu chez eux toute apparence d'autoactivation (*Selbstbetätigung*) et ne maintient leur vie que dans la mesure où il l'étirole »<sup>2</sup>. Les hommes font donc dans le travail l'expérience de leur propre impuissance, l'épreuve de la séparation à l'égard de leur propre puissance d'agir : l'apparition du travail, comme « forme négative de l'autoactivation »<sup>3</sup>, est déterminée par la séparation des forces productives à l'égard d'individus dont elles sont pourtant les forces propres, s'exprimant comme telles dans les rapports pratiques que nouent ces individus entre eux. Et cette séparation trouve elle-même sa source dans la propriété privée : les forces productives ne sont plus celles des individus – par le déploiement desquelles dans l'élément des rapports pratiques ou productifs les hommes activent leur être propre – mais celles de la propriété privée, c'est-à-dire des individus eux-mêmes en tant seulement qu'ils sont propriétaires privés, c'est-à-dire en tant qu'ils font, dans la concurrence qui désormais les oppose, l'expérience du non-rapport. Comme forces de la propriété privée, les forces productives se mettent à mener une existence autonome, indépendante des individus eux-mêmes et de leurs rapports productifs réels. Ainsi dépossédés de leurs propres forces, de leur propre puissance productive, les individus sont « volés de tout contenu réel de leur vie » et deviennent des « individus abstraits »<sup>4</sup>, c'est-à-dire très exactement ce que les textes plus tardifs de Marx appelleront de « purs sujets » propriétaires d'une force abstraite de travail. Le fait que ces individus abstraits, faisant dans le travail l'épreuve de leur impuissance et de la négation de leur puissance d'activation, soient bien les purs sujets de la force abstraite de travail est d'ailleurs indiqué par Marx lorsqu'il dit que les forces productives, désormais attachées aux seuls individus propriétaires privés, « ont pris figure de choses »<sup>5</sup> (*eine sachliche Gestalt angenommen haben*) :

1. Marx, M. 44, p. 121 (c'est nous qui soulignons, F.F.).

2. Marx, Engels, I.A., p. 102 (trad. modifiée, F.F.).

3. Marx, Engels, I.A., p. 103 (trad. modifiée, F.F.).

4. Marx, Engels, I.A., p. 102.

5. Plutôt que « forme objective », comme dit la traduction française (I.A., p. 102).

cela signifie que les forces productives apparaissent, sous le régime de la propriété privée, comme ces « choses » que sont les moyens de production, de la propriété desquels les simples possesseurs de force de travail sont précisément exclus – ce qui conduit au rapport entre une subjectivité abstraite et une activité productive détachée d'elle, accumulée et chosifiée sous forme de moyens de production auxquels la première n'a plus d'accès direct.

Pour le dire en des termes qui sont ceux du Marx de la maturité, la condition de la transformation de l'argent en capital est l'échange de l'argent contre « la puissance de travail vivante », c'est-à-dire contre cette marchandise tout à fait particulière dont l'usage et la consommation permettent l'accroissement de la valeur d'échange. Mais cela veut dire que la condition de la transformation de l'argent en capital et du possesseur d'argent en capitaliste est que ce dernier « trouve *déjà là*, sur le marché des marchandises, l'ouvrier libre »<sup>1</sup>. Le capitaliste ne le devient pas en engendrant « l'ouvrier libre », mais en le *trouvant*, en trouvant *déjà là* des hommes qui ne disposent d'aucune marchandise à vendre, et qui disposent seulement de leur puissance de travail *comme* d'une marchandise qu'ils sont prêts (et contraints) à vendre (contre des moyens de subsistance), pour laquelle ils cherchent un acheteur, c'est-à-dire un possesseur d'argent qui ne devient capitaliste qu'en achetant cette puissance de travail disponible sur le marché. La caractéristique de cet « ouvrier libre » est qu'il est « libéré, dégagé et affranchi de toutes les conditions objectives de la réalisation de sa puissance de travail »<sup>2</sup>. Cet état de « liberté » à l'égard des conditions objectives (objet de travail et moyens de travail) de la mise en œuvre de sa propre puissance de travail, fait de l'ouvrier libre, du possesseur de puissance de travail *un pur sujet séparé de toute objectivité*, à commencer par sa *propre* objectivité d'être vivant devant, comme tel, produire et reproduire sa propre existence : « il est en tant que simple sujet, simple personnification de sa propre puissance de travail, *travailleur* »<sup>3</sup>. L'ouvrier libre, en tant que travailleur, n'est rien d'autre que la personnification d'une pure qualité subjective et l'individu n'est plus ici d'abord un vivant producteur et productif, il ne vaut qu'en tant qu'il incarne et personnifie cette qualité subjective qui est de *pouvoir* travailler, à la condition expresse qu'il existe quelqu'un pour acheter ce pouvoir subjectif

1. Marx, M. 61-63, p. 43.

2. Marx, M. 61-63, p. 44.

3. Marx, M. 61-63, p. 44.

de travailler, disposant des conditions objectives de sa mise en œuvre effective et capable de le consommer.

Mais comment interpréter plus précisément le mode d'être de la puissance de travail en tant qu'elle n'est que « la possibilité de travailler, possibilité qui est présente et incluse dans la corporéité vivante de l'ouvrier et est cependant séparée absolument de toutes les conditions objectives de sa réalisation, donc de sa propre réalité » ?<sup>1</sup> De quoi le sujet de la puissance de travail est-il « absolument séparé », sinon des conditions de l'activation de sa propre puissance comme puissance réelle, et donc de lui-même comme être effectivement actif et productif ? Aussi Marx rappelle-t-il ici ce qu'est « le travail *effectif* », c'est-à-dire le sens de l'activité productive comme activité typique des hommes en tant que vivants (ou « êtres de besoins ») produisant les moyens de leur propre vie : « puisque le travail *effectif* est l'appropriation de l'élément naturel en vue de la satisfaction des besoins humains, est l'activité qui médiatise le métabolisme (*Stoffwechsel*) entre l'homme et la nature, la puissance de travail qui est dépouillée des moyens de travail, des conditions objectives de l'appropriation de l'élément naturel par le travail, est pareillement dépouillée des *moyens de subsistance* »<sup>2</sup>. L'impuissance du sujet simple possesseur de puissance de travail est donc telle que, séparé des conditions objectives de la mise en œuvre de son activité productive, il est également séparé de ses propres moyens de subsistance : le « travailleur », c'est-à-dire le sujet « libéré » de l'objectivité, est séparé de la puissance la plus élémentaire de tout être de besoin, à savoir la puissance qu'il exprime et affirme dans l'activité de se procurer les moyens de subsistance permettant la reproduction de sa vie. En tant qu'être désobjectivé, le sujet de la puissance de travail n'est plus capable de cette affirmation de puissance d'agir élémentaire par laquelle un vivant passe de lui-même du besoin passivement ressenti à l'activité de le satisfaire. C'est bien cette impuissance radicale du sujet que Marx qualifie de « *pauvreté absolue en tant que telle* » : « la puissance de travail dépouillée des moyens de travail et de subsistance est donc la pauvreté absolue en tant que telle, et l'ouvrier en tant que simple personification de cette puissance de travail possède ses besoins effectivement, alors qu'il ne possède l'activité destinée à les satisfaire que comme disposition (possibilité) sans objet, enfermée dans sa propre subjectivité »<sup>3</sup>. La puissance d'agir du sujet n'est plus qu'une possibilité purement intérieure

1. Marx, M. 61-63, p. 46.

2. Marx, M. 61-63, p. 46.

3. Marx, M. 61-63, p. 46.

ou interne et le sujet est incapable d'activer par lui-même cette puissance dans la mesure où les conditions objectives de cette autoactivation lui échappent et sont la propriété d'un autre : sa propre puissance d'agir, dont il est séparé, fait face au travailleur sous la forme objectivée de l'argent ou de la valeur qui est personnifiée par le capitaliste susceptible d'acheter la force de travail, de la consommer comme cette marchandise dont la valeur d'usage est créatrice de valeur, capable de valoriser la valeur d'échange.

Ce à quoi Marx n'a cessé d'être attentif, c'est aux modifications de l'activité productive lorsqu'elle prend la forme du travail : l'entrée de la production « à l'intérieur du travail » n'est certes pas un phénomène nouveau, c'est au contraire un procès immémorial qui a commencé dès les toutes premières formes de division du travail, mais la société moderne ou capitaliste donne à ce processus une ampleur considérable, sans précédent, qui le conduit à son accomplissement. C'est pourquoi il ne faut pas se méprendre au sujet de la perspective d'une « suppression du travail » (qui est en fait celle d'un « surpassement » – *Aufhebung* – du travail<sup>1</sup>) dans laquelle Marx se place dès *L'idéologie allemande* : il s'agit de la perspective d'une sortie de la forme-travail de la production, d'une émancipation de la production à l'égard du travail, et évidemment pas d'en finir avec la production ou avec l'activité productive elle-même – chose définitivement impossible pour des êtres naturels qui, comme les hommes, s'affirment eux-mêmes dans l'activité productive. Le problème pour Marx est de déterminer à quelles conditions l'activité productive des hommes pourrait permettre ce qu'aucune forme de société n'a permis jusqu'ici, à savoir l'autoactivation de leur être, l'affirmation individuelle et collective de leur puissance d'agir, une affirmation que Spinoza dirait « joyeuse » et que Marx qualifie plus volontiers de « jouissance »<sup>2</sup>. Comment en finir avec

1. Cf. Marx, Engels, I.A., p.96 : « les prolétaires, pour s'affirmer personnellement, doivent surpasser (*aufheben*) leur propre condition d'existence telle qu'elle a prévalu jusqu'ici et qui est en même temps la condition d'existence de toute société jusqu'ici ; ils doivent surpasser le travail ». Nous modifions la traduction, en ne rendant pas ici *aufheben* par « supprimer » mais par « surpasser » – selon la proposition d'Olivier Tinland (dans *Maîtrise et servitude : Phénoménologie de l'esprit [B, IV, A] Hegel*, Paris, Ellipses, 2003, p. 65-67) de traduire *aufheben* par « surpasser ». Que signifierait abolir ou supprimer le travail, condition d'existence de toute société jusqu'ici ? Il s'agit pour Marx d'accomplir le travail dans une activité productive qui parvienne à surpasser la forme-travail qu'elle a prise dans « toute société jusqu'ici ».

2. De cette jouissance, l'épargne ou l'économie de temps de travail est pour Marx une condition essentielle ; il note ainsi dans les *Grundrisse* : « l'économie réelle – l'épargne – consiste en épargne de temps de travail (...) ; or cette épargne est identique au développement de la force productive [...] donc aucunement renonciation à la jouissance, mais développement

des conditions sociales qui – sous des formes différentes, mais jamais aussi radicalement que maintenant<sup>1</sup> – ont jusqu'ici toujours eu pour effet de retourner contre les hommes leur propre activité productive, et ainsi de transformer en impuissance, négation, passivité, appauvrissement et peine pour le plus grand nombre des hommes ce qui est au contraire l'élément même de l'augmentation de leur puissance, de leur affirmation, de leur activité, de leur enrichissement et de leur jouissance ?

Sur ce point aussi, *L'idéologie allemande* ouvre des voies qu'emprunteront encore les œuvres tardives de Marx. Le constat de départ est que, aujourd'hui, « la production » ou plutôt « l'engendrement (*Erzeugung*) de la vie matérielle et l'autoactivation (*Selbstbetätigung*) tombent l'un en dehors de l'autre » ou « sont séparés (*fallen auseinander*) »<sup>2</sup>. C'est là le résultat même du devenir-travail de la production, à savoir de la séparation entre des sujets producteurs et leurs propres forces productives devenues extérieures et objectives sous la forme d'instruments ou de moyens de production qui ne sont pas les leurs et appartiennent à d'autres. Le problème et la tâche sont donc de réunir ce qui a été séparé et qui devait nécessairement se séparer, d'engendrer une situation nouvelle où « l'autoactivation coïncide (*fällt zusammen mit*) avec la vie matérielle », une situation où se produit « la métamorphose (*die Verwandlung*) du travail en autoactivation »<sup>3</sup>. Dans *L'idéologie allemande*, c'est-à-dire avant la révolution de 1848 et son échec, Marx semble considérer que tous les éléments sont réunis qui doivent engendrer relativement rapidement cette transformation radicale de la situation actuelle. La situation serait mûre : « nous en sommes arrivés au point où les individus doivent (*müssen*) s'approprier la totalité présente de forces productives, non pas seulement pour parvenir à leur autoactivation, mais ne serait-ce qu'afin, simplement, d'assurer leur existence »<sup>4</sup>. Le développement sans précédent des forces

de puissance, de capacités de production et donc aussi bien des capacités que des moyens de jouissance » (Marx, *Grund*. 2, p. 199).

1. S'il est bien vrai que la réduction des hommes à l'impuissance a pris antérieurement (notamment dans l'esclavage antique et le servage féodal) des formes nettement plus violentes et plus « atroces » que maintenant (à propos de la manière dont « l'horreur civilisée du surtravail » vient, dans les champs de coton des États américains du Sud, « se greffer par-dessus les horreurs barbares de l'esclavage et du servage », voir notamment *Le Capital*, livre I, éd. citée, p. 262-263), l'impuissance est néanmoins relativement plus grande maintenant dans la mesure où sont maintenant objectivement réunies les conditions qui devraient permettre aux hommes de déployer collectivement une puissance plus grande que jamais.

2. Marx, Engels, I.A., p. 103 (trad. revue, F.F.).

3. Marx, Engels, I.A., p. 104 (même remarque).

4. Marx, Engels, I.A., p. 103 (même remarque).

productives dans et par l'universalisation des rapports productifs, c'est-à-dire par l'extension des échanges productifs à l'échelle du monde même, s'est accompagné de l'engendrement d'une masse d'individus totalement dépossédés, subissant la forme-travail de la production, c'est-à-dire condamnés au travail forcé et « totalement exclus de toute autoactivation », réduits à l'impuissance la plus totale, radicalement séparés de leur propre puissance au moment même où cette puissance pourrait être totale du fait même de l'extension planétaire des forces et des rapports productifs. C'est de cette masse des « prolétaires du présent » que Marx escompte la transformation radicale de la situation, ne serait-ce que parce qu'ils sont forcés d'accomplir cette transformation dans la mesure où leur impuissance est désormais telle que c'est maintenant leur existence même qui est en cause. Il y va d'une réaction vitale pour des êtres dont le travail étiole toujours davantage la vie jusqu'à tendre à l'annihiler purement et simplement. Ceux qui sont au plus proche de l'anéantissement radical sont aussi ceux pour lesquels il n'y a d'autre issue que dans une affirmation totale et absolue d'eux-mêmes.

Marx retrouve ici des accents qui étaient les siens dans les textes de 43 et 44 : « seuls les prolétaires du présent, totalement exclus de toute autoactivation, sont à même d'imposer leur autoactivation totale et non plus bornée, consistant en l'appropriation d'une totalité de forces productives et du développement, posé par ces dernières, d'une totalité de capacités »<sup>1</sup>. On croirait presque lire ici une version à peine transformée du fameux passage de l'*Introduction à la critique de la philosophie du droit de Hegel*, où, à la question de savoir quelles sont les conditions d'une émancipation, Marx répondait qu'elles se trouvent « dans la formation d'une classe aux chaînes radicales (...), d'une sphère qui possède un caractère d'universalité par l'universalité de ses souffrances (...), qui soit, en un mot, la perte totale de l'homme et ne puisse donc se reconquérir elle-même sans une reconquête totale de l'homme »<sup>2</sup>. Par rapport à ce texte des *Annales franco-allemandes*, il y a une nouveauté de taille dans *L'idéologie* : c'est la mise en rapport du thème de l'émancipation avec une analyse de l'état des forces productives et des rapports de production ou modes d'échange. Or cette analyse permet de comprendre que si les prolétaires du présent sont à même d'imposer une autoactivation totale, ce n'est pas tant parce qu'ils sont actuellement exclus absolument de toute autoactivation<sup>3</sup>, c'est surtout et

1. Marx, Engels, I.A., p. 103 (même remarque).

2. Marx, C.P.D.H.-I., p. 56.

3. Selon un renversement certes séduisant, mais purement spéculatif, et donc hégélien.

d'abord parce que toutes les bornes auxquelles se heurtait jusqu'ici le développement des forces productives, des instruments de production et des échanges sont tombées : non seulement le commerce (*Verkehr*) n'est plus borné (*beschränkt*), mais encore « l'instrument de production » lui-même n'est plus borné puisqu'il possède l'extension mondiale de la société humaine elle-même, puisqu'il s'identifie désormais purement et simplement à la totalité des rapports et des échanges entre les hommes. Ce n'est plus désormais une partie limitée de la société humaine qui est productrice, c'est toute la société qui l'est, et cette société ne connaît elle-même plus de limite puisqu'elle s'étend à l'échelle du monde : il n'y a désormais plus de différence entre la société et la production, la société est entièrement productrice, tout rapport ou échange humain est maintenant immédiatement ou médiatement productif. Les hommes n'étant pas autre chose que leurs rapports, et tous les rapports étant maintenant universellement productifs, il n'y a désormais plus rien d'humain qui ne soit productif. Et c'est justement cette situation même, en sa nouveauté historique radicale, qui ouvre la possibilité d'une autoactivation humaine totale et absolue.

C'est bien cela qu'accomplit le capitalisme<sup>1</sup> : rendre la société totalement productive, selon la forme très précise que le capitalisme donne à la production, à savoir de n'être plus une activité engendrant des valeurs d'usage, mais une activité produisant de la survalueur grâce à l'exploitation de la puissance de travail. *L'idéologie allemande* entrevoyait alors une issue dans une appropriation totale par les prolétaires de cette totalité de forces productives, d'instruments de production et de rapports de production engendrés par la société actuelle en tant qu'elle est elle-même en totalité orientée vers et par la production. En son acte même, une telle appropriation supprimerait la forme spécifiquement capitaliste de la production, mais elle conserverait le contenu totalement productif de la société, le caractère définitivement non-borné des forces et des échanges productifs en en faisant le lieu d'une affirmation totale et multiforme de la puissance des hommes, d'une autoactivation complète d'eux-mêmes : « c'est seulement à ce stade que l'autoactivation coïncide avec la vie matérielle, ce qui correspond au développement des individus en individus totaux et à la suppression de tout caractère imposé par la nature »<sup>2</sup>.

Ce passage de *L'idéologie* peut être immédiatement rapproché d'un autre, plus tardif et issu des *Grundrisse* : « mais en aspirant sans trêve à la

1. Comme variante de celui-ci, il est clair à nos yeux que c'est aussi ce que le « communisme » soviétique a accompli.

2. Marx, Engels, I.A., p. 104 (trad. revue, F.F.).

forme universelle de la richesse, le capital pousse le travail au-delà des frontières de ses besoins naturels et crée ainsi les éléments matériels du développement de cette riche individualité qui est aussi polyvalente dans sa production que dans sa consommation et dont le travail, par conséquent, n'apparaît plus non plus comme travail, mais comme plein développement de l'activité elle-même, où la nécessité naturelle a disparu sous sa forme immédiate; parce qu'un besoin produit par l'histoire est venu remplacer un besoin naturel.»<sup>1</sup> Au-delà du thème de l'appropriation d'une totalité de forces productives par les prolétaires (qui n'apparaît plus dans le passage des *Grundrisse*), l'essentiel demeure, à savoir l'idée d'après laquelle, selon les termes des *Grundrisse*, «le capital est productif» en ce qu'il «est un rapport essentiel pour le développement des forces sociales productives»<sup>2</sup>. Nous retrouvons bien ici cette idée que c'est dans le devenir totalement productif de la société humaine sous le capitalisme que se trouve l'issue, que le surpassement du capitalisme ne dépend pas tant des contradictions qui le mineraient de l'intérieur, ou d'une négation de sa propre négativité immanente, que (au contraire) d'une réalisation *totale* de la tendance proprement positive qui l'anime et qui accomplit le devenir totalement productif de la société. C'est même le caractère le plus proprement capitaliste de la production (à savoir l'extorsion, grâce au surtravail, de la survaleur, et non la production de valeurs d'usage) qui prend ici, aux yeux de Marx, un caractère éminemment positif: «le grand côté historique du capital est de *créer* le *surtravail*, travail superflu du point de vue de la simple valeur d'usage, de la simple subsistance»<sup>3</sup>. En d'autres termes, c'est le développement sans frein du surtravail («au point que le surtravail au-delà ce qui est nécessaire est lui-même besoin universel»<sup>4</sup>) qui a pour conséquence de réduire toujours davantage le travail nécessaire: on en arrive alors à une situation où «le surtravail, grâce au développement des forces productives du travail que le capital pousse sans cesse en avant dans son avidité sans bornes à s'enrichir, (...) s'est accru jusqu'au point où la possession et la conservation de la richesse universelle (...) n'exige qu'un temps de travail minime pour la société toute entière»<sup>5</sup>.

Parvenu à ce point, le renversement peut s'opérer: le développement sans frein du surtravail conduit à une forme de société *totalement* productive, au sein de laquelle il n'est *aucune* activité humaine qui ne soit

1. Marx, Grund. I, p. 264.

2. Marx, Grund. I, p. 264.

3. Marx, Grund. I, p. 263.

4. Marx, Grund. I, p. 264.

5. Marx, Grund. I, p. 264.

productive au sens capitaliste du terme, c'est-à-dire dont on ne puisse extorquer la survaleur; mais cette société totalement productive est aussi celle où finit par apparaître une énorme disproportion entre le travail nécessaire et le produit du travail. L'*effet* de la production, son produit, n'a plus aucune commune mesure avec le travail nécessaire et le temps de travail moyen requis pour le produire: «à mesure, écrit Marx, que se développe la grande industrie, la création de la richesse réelle dépend moins du temps de travail et du quantum de travail employé que de la puissance des agents mis en mouvement au cours du temps de travail, laquelle à son tour (...) n'a elle-même aucun rapport avec le temps de travail immédiatement dépensé pour les produire, mais dépend bien plutôt du niveau général de la science et du progrès de la technologie, autrement dit de l'application de cette science à la production»<sup>1</sup>. Le développement des forces productives est tel, aussi bien en extension qu'en intensité, que peut «cesser le travail où l'homme fait ce qu'il peut laisser faire à sa place par des choses»<sup>2</sup>: la société se met à obtenir des machines et de la technologie, c'est-à-dire de l'application de la science à la production, des effets bien plus considérables que ce qu'elle peut espérer obtenir de la consommation de la puissance humaine de travail. «Le *vol du temps de travail d'autrui, sur quoi repose la richesse actuelle*, apparaît comme une base *misérable* comparée à celle, nouvellement développée, qui a été créée par la grande industrie elle-même»<sup>3</sup>. Apparaît alors la base de la «richesse réelle», qui n'a plus rien à voir avec celle de la «richesse actuelle»: «la richesse réelle se manifeste plutôt (...) dans l'extraordinaire disproportion entre le temps de travail utilisé et son produit, tout comme dans la discordance qualitative entre un travail réduit à une pure abstraction et la force du procès de production qu'il contrôle»<sup>4</sup>.

C'est alors la place et le rôle des hommes dans le procès de production qui changent du tout au tout. Les *choses* (c'est-à-dire les machines) se mettant à faire ce que les hommes peuvent se dispenser de faire, nous assistons à une *objectivation* de la production, c'est-à-dire au détachement de la production de son lien actuel à la dépense et à la consommation d'une activité *subjective*, d'une puissance *subjective* de travail, le travail ne consistant plus qu'en une activité de *contrôle* de la production des choses par les choses: «ce n'est plus tant le travail qui apparaît comme inclus dans le procès de production, mais l'homme plutôt qui se comporte en

1. Marx, Grund. 2, p. 192-193.

2. Marx, Grund. 1, p. 264.

3. Marx, Grund. 2, p. 193.

4. Marx, Grund. 2, p. 193.

surveillant et en régulateur du procès de production lui-même »<sup>1</sup>. Dans ces conditions, le travail nécessaire se réduit comme peau de chagrin, « le *surtravail de la masse* cesse d'être la condition du développement de la richesse générale, de même que le *non-travail de quelques-uns* cesse d'être la condition du développement des pouvoirs universels du cerveau humain »<sup>2</sup>. Mais cette réduction drastique du travail nécessaire ne peut qu'engendrer une mise en crise du capitalisme, dans la mesure où ce dernier ne subsiste comme tel qu'à la condition expresse de faire du travail nécessaire la condition de possibilité de l'extorsion du surtravail. Dès lors, dans un contexte de réduction en masse du travail nécessaire grâce à la machinisation, la lutte révolutionnaire consiste en *l'appropriation* par les travailleurs du surtravail lui-même, c'est-à-dire en sa transformation en « temps disponible » ou en « temps libre » – en temps disponible pour la libre formation des hommes, pour l'augmentation de leur puissance individuelle et collective, pour l'accroissement, l'extension et l'intensification de leur vie : « c'est [alors] le libre développement des individualités, où l'on ne réduit donc pas le temps de travail nécessaire pour poser du surtravail, mais où l'on réduit le travail nécessaire de la société jusqu'à un minimum, à quoi correspond la formation artistique, scientifique, etc., des individus grâce au temps libéré et aux moyens créés pour eux tous »<sup>3</sup>. L'appropriation révolutionnaire du surtravail comme temps libre et temps disponible *transforme* les hommes, en ce sens précis qu'elle augmente radicalement leur puissance d'agir et de jouir : « le temps libre – qui est aussi bien temps de loisir que temps destiné à une activité supérieure – a naturellement transformé son possesseur en un sujet différent, et c'est en tant que tel qu'il entre alors dans le procès de production immédiat »<sup>4</sup>. Il en résulte un développement sans précédent des forces productives, une « libération de la laboriosité sociale »<sup>5</sup> qui fait passer du capitalisme comme économie de la rareté et de la misère au communisme (« son dépassement en une forme supérieure »<sup>6</sup>) comme économie de l'abondance, de la richesse et de la jouissance : « l'épargne de temps de travail égale augmentation de temps libre, c'est-à-dire de temps pour le plein développement de l'individu, développement qui agit lui-même à son tour, comme la plus grande des forces productives, sur la force productive du

1. Marx, Grund. 2, p. 193.

2. Marx, Grund. 2, p. 193.

3. Marx, Grund. 2, p. 193-194.

4. Marx, Grund. 2, p. 200.

5. A. Negri, *Marx au-delà de Marx*, Paris, Bourgeois, 1979, p. 258.

6. Marx, Grund. 2, p. 200.

travail »<sup>1</sup>. On ne peut plus clairement dire que la production des hommes n'est pas la même chose que leur travail productif puisque c'est précisément par l'élimination de ce dernier que peut se déployer et se développer de façon inouïe la productivité humaine en son identité avec la jouissance humaine<sup>2</sup> : « la capacité de jouissance, écrit ainsi Marx, est la condition de cette dernière, donc son premier moyen »<sup>3</sup>; or la condition de « la capacité de jouissance » est elle-même « l'épargne de temps de travail », c'est-à-dire la réduction du temps de travail nécessaire et l'appropriation révolutionnaire du temps consacré au surtravail par sa transformation en temps libre et disponible pour l'augmentation de la puissance d'agir et de jouir.

Détacher la production de la puissance *subjective* de travail, la placer entièrement dans la machinerie *objective* des choses, c'est engendrer « l'individu social » qui n'appartient plus ni à la masse qui trime, ni à la minorité qui sait, mais à la société elle-même en tant qu'elle contrôle et régule sa production au moyen d'une *connaissance* des processus naturels lui permettant de les « transformer en processus industriels ». C'est donc du développement des forces productives sous la forme de « la grande industrie » que Marx escompte un transfert de la production de la *puissance subjective* des hommes à la *force objective* des choses, en tant que cette force est maîtrisée et contrôlée par les hommes. Mais ce transfert ou cette mutation signifie en même temps « l'écroulement de la production reposant sur la valeur d'échange »<sup>4</sup>, c'est-à-dire l'écroulement du capitalisme lui-même en tant que la production qu'il met en œuvre vise l'engendrement de survalueur par l'exploitation de la puissance de travail considérée comme cette marchandise spécifique, disponible sur le marché, dont la valeur d'usage permet l'augmentation de la valeur d'échange.

C'est donc le développement même des forces productives qui conduit à un stade auquel apparaît au grand jour le caractère, comme dit Marx, « misérable » de la production proprement capitaliste de la richesse en tant qu'elle repose sur l'exploitation de la force de travail : cette base de la production de la richesse, à un certain stade (non encore atteint aujourd'hui) du développement de la production capitaliste, finit par apparaître comme une base trop étroite, elle révèle elle-même son caractère « borné » – négatif, si l'on veut, mais au sens où elle ne permet qu'une *affirmation* encore insuffisante de la productivité sociale – et manifeste

1. Marx, Grund. 2, p. 199.

2. La glorification du travail productif, telle qu'elle fut mise en œuvre par le « communisme » soviétique, entre ainsi en contradiction directe avec la pensée de Marx.

3. Marx, Grund. 2, p. 199.

4. Marx, Grund. 2, p. 193.

d'elle-même son appartenance à une économie qui est encore celle de la pénurie et de la rareté, là où, au contraire, une production entièrement confiée aux choses (c'est-à-dire aux machines), socialement régulée et contrôlée, permet le passage définitif et irréversible à une économie de l'abondance. La production de la richesse sociale change alors de base, elle ne repose plus sur la base étroite, misérable et mesquine de la seule masse des sujets propriétaires de puissance de travail desquels le capital extorque la survaleur, elle se transporte sur une base nouvelle désormais élargie aux dimensions de la société entière. « Dans cette mutation, écrit Marx, ce n'est ni le travail immédiat effectué par l'homme lui-même, ni son temps de travail, mais l'appropriation de sa propre force productive générale, sa compréhension et sa domination de la nature, par son existence en tant que corps social, en un mot le développement de l'individu social, qui apparaît comme le grand pilier fondamental de la production et de la richesse »<sup>1</sup>.

Où l'on voit resurgir le thème de l'*appropriation* d'une totalité de forces productives, rencontré dès *L'idéologie allemande*, comme condition de l'identification de la production de la vie matérielle et de l'auto-activation des hommes. Dans les *Grundrisse* comme dans *L'idéologie*, il y va bien de l'appropriation par les hommes de « leur force productive générale » et donc du dépassement de l'impuissance qui est la leur actuellement sous la forme de leur séparation à l'égard de leur propre puissance productive. Mais les *Grundrisse* ajoutent à cela un élément qu'on nous permettra de qualifier de fondamentalement spinoziste, à savoir l'idée qu'une telle appropriation de leur propre puissance par les hommes suppose et exige *la connaissance*, particulièrement la connaissance de la nature ou des « forces de la nature » : pour que le « grand pilier fondamental de la production et de la richesse » ne soit plus l'exploitation de la masse des sujets possesseurs de puissance de travail, mais « l'appropriation [par l'homme] de sa propre force productive générale », il faut « la compréhension et la domination de la nature », c'est-à-dire la connaissance de la nature des choses qui seule peut permettre que la productivité naturelle soit transformée en productivité industrielle, tout en étant placée sous le contrôle des individus associés. L'« individu social » est donc celui qui, connaissant la nature des choses ou la nature de la productivité naturelle, sait comment la prolonger en productivité industrielle ou sociale en « se comportant en surveillant et régulateur du procès de production lui-même ».

1. Marx, Grund. 2, p. 193.

C'est donc uniquement dans et par la connaissance, dans et par la science comme « savoir social général »<sup>1</sup>, que peut se réaliser la coïncidence ou l'identification de la production de la vie matérielle et de l'autoactivation des hommes, au sens où les hommes s'approprient leur puissance individuelle et collective d'agir, c'est-à-dire leur puissance humaine ou sociale, non seulement en développant leur connaissance de la nature, mais en transformant « la connaissance en force productive immédiate »<sup>2</sup>, en devenant les causes adéquates de leur agir, c'est-à-dire en faisant « passer les conditions du processus vital de la société sous le contrôle de l'intellect général »<sup>3</sup>. Dans ces conditions, les forces productives de la société sont produites « sous la forme du savoir », mais, ce savoir étant d'abord une connaissance de la nature et de sa propre productivité, les forces productives sont engendrées de telle sorte qu'elles s'articulent à la productivité même de la nature qu'elles prolongent : engendrées par « le savoir social général », les forces productives sociales apparaissent comme les « organes immédiats de la pratique sociale », mais elles augmentent aussi la puissance de cette pratique justement parce qu'elles se fondent sur une connaissance des mécanismes de la productivité naturelle qu'elles prolongent et intensifient jusqu'à participer pleinement du « processus réel de la vie »<sup>4</sup>.

Quelques remarques pour finir. Il apparaît d'abord que, eu égard à la perspective d'une telle coïncidence de la production matérielle et de l'autoactivation humaine, nous sommes aujourd'hui encore très loin du

1. Marx, *Grund.* 2, p. 194.

2. Marx, *Grund.* 2, p. 194.

3. Marx, *Grund.* 2, p. 194.

4. Le passage des *Grundrisse* sur lequel nous nous sommes fondés est connu sous le nom de « fragment sur les machines » : il a donné lieu à de très nombreux commentaires (parmi lesquels, en français, on peut particulièrement retenir : A. Negri, *Marx au-delà de Marx*, Paris, Bourgois, 1979, p. 245-262 ; L. Sève, « La question du communisme », dans *Congrès Marx international*, Paris, P.U.F., 1996, p. 275-285 ; du même auteur : *Penser avec Marx aujourd'hui, I. Marx et nous*, Paris, La Dispute, 2004, note 103 p. 231 ; A. Gorz, *L'immatériel*, Paris, Galilée, 2003) reposant généralement sur l'idée (que nous reprenons à notre compte) selon laquelle il s'agit d'un texte où Marx décrit une possible évolution du capitalisme vers une situation dont on peut penser qu'elle a quelque chose à voir avec notre présent et notre actualité. Considérant quant à lui que *Le Capital* corrige et rectifie sur de nombreux points les analyses antérieures des *Grundrisse*, Jacques Bidet met en garde à l'égard des conclusions hâtives que l'on est susceptible de tirer du « fragment sur les machines » : « il n'y a, dit-il, aucun enseignement théorique très pertinent à attendre de ce texte, ni, par conséquent, aucune lumière des considérations qui s'en inspirent » (J. Bidet, *Théorie générale*, Paris, P.U.F., 1999, p. 463 ; voir aussi, du même auteur : *Explication et reconstruction du Capital*, Paris, P.U.F., 2004, p. 117-121).

compte, c'est le moins qu'on puisse dire. Ce qu'on appelle la « production immatérielle »<sup>1</sup>, notamment sous la forme de la production de connaissances permettant la maîtrise savante de la productivité naturelle et de la productivité sociale, est certes devenue un élément décisif et central de la production capitaliste, mais il ne faudrait pas ici s'enthousiasmer<sup>2</sup> au point d'oublier que la production actuelle de la richesse repose toujours prioritairement sur la base misérable de l'exploitation de la puissance de travail de l'immense majorité des hommes. Ce n'est que dans les zones centrales de l'économie mondiale que l'on voit la production reposer de moins en moins sur le surtravail de la masse et de plus en plus sur le contrôle de processus productifs objectifs immédiatement dépendants de la connaissance et de la maîtrise intellectuelle et scientifique tant de la productivité de la vie naturelle et que de la production de la vie sociale ; mais cela se réalise toujours au prix de l'extorsion de la survaleur à la masse des travailleurs des zones périphériques du système économique mondial.

Ce qui nous conduit à penser, au plan proprement philosophique, que Heidegger n'a certes pas tort de considérer que l'ère de la production totale est encore loin d'être achevée, que nous n'en avons pas encore atteint le stade ultime. Mais il reste que ce terrain d'accord apparent entre Heidegger et Marx ne peut dissimuler un profond malentendu : pas plus que celle de Spinoza, la pensée de Marx ne peut être interprétée comme une étape – fût-elle décisive – de l'accomplissement de la métaphysique de la subjectivité en une métaphysique de la production. Ce que Heidegger nomme « production » ou « comportement producteur du *Dasein* » relève de ce que Marx appelle le travail, c'est-à-dire, dans les termes mêmes de Heidegger, du processus de « l'objectivation du réel (*Vergegenständlichung des*

1. Michael Hardt et Antonio Negri précisent que « la production matérielle crée des moyens nécessaires à la vie sociale », tandis que « la production immatérielle – la production d'idées, d'images, de connaissances, de communication, de coopération, de relations affectives – tend à créer non pas des moyens nécessaires à la vie sociale, mais *la vie sociale elle-même* ; la production immatérielle est biopolitique » (M. Hardt, A. Negri, *Multitude. Guerre et démocratie à l'âge de l'empire*, Paris, La Découverte, 2004, p. 179-180).

2. Enthousiasme dont M. Hardt et A. Negri se gardent bien, en notant « qu'il n'est nullement dans [leur] intention de suggérer que le paradigme de la production immatérielle marquerait l'entrée dans une sorte de paradis qui nous verrait produire librement et partager équitablement la richesse commune » (*op. cit.*, p. 183). M. Hardt et A. Negri ne prétendent pas non plus (ce qui serait faux) qu'il y a maintenant davantage d'individus affectés à des tâches relevant du travail immatériel que n'en sont affectés à des tâches relevant du travail matériel : il constate seulement que les activités humaines ressortissant au travail immatériel sont aujourd'hui *pour le capital* les plus grandes sources de valorisation et de profit, et ils en concluent que les luttes doivent désormais, pour cette raison, investir prioritairement les domaines relevant du travail immatériel.

*Wirklichen*) par l'homme, expérimenté lui-même comme subjectivité»<sup>1</sup>. Or il ne s'agit pas là de la production en général, mais seulement de la forme qu'elle prend dans le capitalisme comme opposition entre une puissance *subjective* de travail et des conditions *objectives* de travail dont la première est séparée. Et Marx élabore une conception de la productivité qui a ceci de commun avec la conception spinozienne de la productivité naturelle qu'elle permet justement la critique radicale de toute production ramenée à l'affrontement d'un sujet et d'un objet, c'est-à-dire réduite au seul travail. Heidegger paraît ne pas avoir vu que, si cette conception a-subjective de la productivité suppose bien en effet une *Vergegenständlichung*, il ne s'agit cependant pas seulement de l'objectivation du réel, mais d'abord et surtout de l'objectivation de l'homme lui-même, c'est-à-dire de sa prise en considération non pas comme d'un sujet, mais au contraire comme d'une chose de la nature, comme d'un être existant objectivement au sein de la nature. Négligeant cette *Vergegenständlichung* de l'homme, Heidegger n'a pu, paradoxalement, apercevoir ce qui pourtant rapprochait fondamentalement les positions spinozienne et marxienne de la sienne propre, à savoir l'affirmation d'une finitude essentielle de l'homme. Il n'a pu voir non plus qu'une ontologie de la productivité naturelle était un dispositif fondamentalement critique à l'égard de toute métaphysique de la subjectivité en ce qu'elle permet, avec Marx, de comprendre que la formation du paradigme moderne de la subjectivité est directement dépendante d'une forme précise et déterminée de la production : qu'elle est liée à un devenir-production de la productivité naturelle en l'homme, puis à un devenir-travail de la production humaine consistant en la réduction proprement capitaliste des hommes à l'impuissance d'une pure subjectivité simple propriétaire de puissance de travail, séparée des conditions objectives de l'affirmation (individuelle et collective, naturelle et sociale) de sa propre puissance productive.

1. Heidegger, *Lettre sur l'humanisme*, trad. fr. R. Munier, Paris, Aubier, 1964, p. 105.



## ANNEXE

### FRÉDÉRIC LORDON, *MARX ET SPINOZA* LA QUESTION DE L'ALIÉNATION

La question de savoir comment le recours à Marx et à Spinoza peut nous permettre de forger un certain concept de l'aliénation qui puisse être encore pertinent pour nous aujourd'hui est une question centrale dans l'ouvrage qu'on vient de lire, et, depuis, cela a aussi été le thème majeur d'un livre de Frédéric Lordon, *Capitalisme, désir et servitude. Marx et Spinoza* paru en 2010. Si l'on veut dégager un terrain qui soit un terrain commun au *Marx et Spinoza* de F. Lordon et à notre propre *Marx avec Spinoza*, ce ne pourrait être qu'un terrain spinoziste, et donc un accord autour de l'idée que l'aliénation doit être pensée en rapport avec un certain régime de l'activité ou de l'agir, plutôt qu'en lien avec une certaine forme de l'être : que l'aliénation s'éprouve d'abord dans ce que nous faisons (ou ne faisons pas), *d'abord* comme une certaine restriction de ce que nous faisons et pouvons faire, et *ensuite* comme une certaine mutilation de ce que nous sommes et pouvons être.

Je donne ci-après sans changement le compte-rendu que j'ai fait du livre de Frédéric Lordon, tel qu'il a été publié en 2011 sur le site de *La vie des Idées* (<http://www.laviedesidees.fr>) :

Par ses seuls titre et sous-titre, le dernier ouvrage de Frédéric Lordon se rapporte à une tradition philosophique bien enracinée en France depuis Althusser et qui consiste à lire ensemble Marx et Spinoza, que ce soit en s'aidant de Spinoza (plutôt que de Hegel) pour mieux lire Marx ou bien en s'aidant de Marx (plutôt que de Descartes) pour mieux lire Spinoza. La première démarche peut s'autoriser de ce qu'il y a effectivement eu une lecture de Spinoza par Marx, et de ce que subsistent dans le texte de Marx, surtout du jeune Marx, des traces de cette lecture de Spinoza, notamment

dans ses conceptions anthropologiques (l'homme comme *Teil der Natur* ou *pars naturae*) et ontologiques (la nature comme totalité productive, l'histoire humaine comme continuation de l'histoire naturelle). Quant à la seconde démarche (user de Marx pour lire ou en lisant Spinoza), elle paraît évidemment plus aventureuse et risquée, mais elle peut par exemple se justifier de ce que, avec Spinoza comme avec Marx, on a affaire à deux des très rares philosophes qui, dans toute la tradition occidentale, se soient revendiqués partisans de la démocratie. Ceci dit, le livre de F. Lordon n'est pas un travail d'historien de la philosophie et le lecteur ne doit s'attendre à une lecture interne détaillée ni de Marx ni de Spinoza (encore que : un lecteur qui en serait complètement ignorant apprendra beaucoup choses sur Spinoza dans le livre de F. Lordon). Ce n'est pas là une critique de ma part, ni même une réserve : il s'agit seulement de dire que le propos de F. Lordon n'est pas l'étude des pensées de Spinoza et Marx pour elles-mêmes, ni celle de leurs rapports. Le propos de l'auteur est de produire une compréhension des transformations du capitalisme engagées depuis 25 ou 30 ans et toujours en cours actuellement. Marx et Spinoza sont donc convoqués ici en ce qu'ils peuvent aider à produire cette compréhension. On peut cependant constater que la référence à Spinoza est nettement plus présente que la référence à Marx, que la langue et les concepts spinozistes (à commencer par des concepts techniques tels ceux d'affect, d'affection, de *conatus* et de puissance) y sont bien davantage mis à contribution que les concepts proprement marxistes.

Mais ce déséquilibre apparent a quelque chose de trompeur dans la mesure où le cadre de la réflexion de F. Lordon sur le capitalisme est en réalité directement emprunté à Marx : à très juste titre, l'auteur part de l'idée selon laquelle ce qui, en définitive, est central dans le capitalisme, et ce qu'il a proprement inventé, c'est le salariat ou le travail salarié. C'est bien là en effet une thèse majeure de Marx : dans tous les modes de productions et dans toutes les formations sociales antérieurs au capitalisme, les structures de la domination étaient constituées en dehors du travail ou bien elles encadraient le travail du dehors. Dans le capitalisme, au contraire, le rapport social de domination est intérieur et immanent au travail. C'est ici la forme prise socialement par le travail qui engendre d'elle-même et à l'intérieur d'elle-même le rapport social de domination. Cela a notamment pour conséquence que, dans les formations sociales non capitalistes, les rapports de domination sont manifestes, tandis qu'ils sont inapparents sous le capitalisme. Ou plutôt, les rapports de domination apparaissent dans le capitalisme pour le contraire de ce qu'ils sont : ils apparaissent comme n'étant pas des rapports de domination, ils prennent la

forme de rapports non imposés, non forcés, librement consentis et librement choisis. C'est ainsi que le rapport entre le travail et le capital apparaît comme un rapport d'échange entre deux partenaires également libres et autonomes qui se mettent d'accord sur le prix auquel l'un accepte librement de vendre à l'autre la marchandise dont il est propriétaire, à savoir sa capacité ou force de travail. Cette apparence d'un échange somme toute équitable (travail contre salaire) entre deux individus également libres est comprise par Marx comme une apparence réelle : les choses ne font pas que se présenter ou apparaître comme cela, elles fonctionnent réellement comme cela. Mais ce n'est pas parce que l'apparaître correspond à l'être qu'on est pour autant dans le vrai, au contraire : quand c'est l'être lui-même qui est faux, l'apparaître qui lui correspond est une mystification.

L'objectif visé par F.Lordon dans son livre est de comprendre comment cette mystification peut fonctionner, et les moyens en vue de parvenir à cet objectif sont puisés par lui dans l'arsenal conceptuel forgé par Spinoza : il s'agit de « reprendre le problème salarial par les passions » (p. 11), c'est-à-dire de se situer en « ce lieu où l'anthropologie spinoziste des passions croise la théorie marxiste du salariat » (p. 13). Mais il faut d'abord récuser la première explication qui se présente, à savoir celle de la servitude volontaire. En vertu de cette « explication », il faudrait dire ceci : le travailleur sait bien qu'en échangeant l'usage de sa force de travail contre un salaire, il s'est déjà livré pieds et poings liés au capital dans la mesure où, en acceptant l'échange et les termes de l'échange, il a en réalité déjà accepté que le travail qu'il effectuera ne soit plus *son* travail, mais soit l'activité du capital par laquelle celui-ci accroît sa propre valeur. Le travailleur saurait donc parfaitement tout cela, il en serait pleinement conscient, mais il l'accepterait quand même et il se soumettrait volontairement, acceptant que son activité propre ne soit plus la sienne et qu'elle soit entièrement mise au service du capital s'autovalorisant par l'usage qu'il fait du travail qu'il est parvenu à mettre à son service.

Ce que F.Lordon voit très clairement, c'est que cette « explication » n'en est pas une, et ce qu'il voit encore plus clairement, c'est que Spinoza et Marx sont d'accord pour la récuser. Et si Marx et Spinoza sont d'accord pour la récuser, c'est parce que c'est une explication relevant entièrement d'une métaphysique de la subjectivité avec laquelle l'un et l'autre rompent radicalement. Il faut donc, comme le fait F.Lordon, commencer par rappeler que la servitude volontaire n'explique rien. De deux choses l'une en effet : soit la servitude est une véritable servitude, et alors on ne peut que la subir, ce qui veut dire qu'on ne peut ni choisir de s'y plier, ni choisir de la récuser ; soit la servitude est volontaire, mais alors cela veut dire que,

l'ayant acceptée, on peut aussi à tout moment la récuser, et donc que ce n'est pas une vraie servitude. Les difficultés insurmontables inhérentes à ce « concept » de servitude volontaire lui viennent de la conception du sujet ou de la subjectivité sur laquelle il repose. Donnons-nous donc un sujet, et un vrai, c'est-à-dire un sujet qui sait ce qu'il fait et pourquoi il le fait, et constatons dans quel embarras nous nous trouvons face aux situations suivantes : « il suit un gourou mais nul ne l'y force; elle porte le voile mais elle est seule à l'avoir voulu; il/elle s'enchaîne à son travail 12 heures par jour mais personne ne l'y contraint » (p. 80). Devant des cas de ce genre, on est amené à protester, essentiellement de deux façons : soit en disant qu'il y a des choses auxquelles aucun sujet digne de ce nom ne devrait consentir, soit en disant que le consentement de ces sujets a été frauduleusement obtenu. Dans le premier cas, il faudra expliquer pourquoi certains sujets y consentent quand même, ce qui conduira sans doute au second cas (consentement frauduleusement obtenu) : mais alors il faudra qu'on nous explique comment il se fait que le sujet – qui, par hypothèse, sait ce qu'il fait et pourquoi il le fait – peut être si facilement abusé et berné : « n'est-ce pas sa qualité même de sujet qui se trouve alors mise en cause puisqu'elle connaîtrait d'étranges intermittences ? » (p. 80).

On ne peut vraiment sortir de ces difficultés et de ces apories qu'en renonçant à la fiction du sujet autonome, souverain et doté de vie intérieure, ce qui conduit à récuser également toute opposition entre une contrainte extérieure et un consentement libre et intérieur. L'alternative entre contrainte et assentiment est fautive parce qu'en réalité il n'existe pas autre chose que de la contrainte extérieure : il est dans la nature des modes finis que nous sommes d'être déterminés à agir par des causes extérieures. La contrainte externe est première et elle est la règle : celui qui consent n'est donc pas moins déterminé que celui qui est contraint. Celui qui consent, et qui croit consentir librement, est en réalité déterminé à consentir : simplement il est ignorant des causes qui le déterminent à consentir. Il croit se mouvoir de lui-même alors que, comme tout le monde, il est mu et mis en mouvement par autre chose que lui-même. Mais il sera d'autant plus enclin à ignorer qu'il est mu par autre chose que soi que cette cause extérieure engendrera en lui des affects de joie : comme l'écrit F. Lordon, « l'oubli de l'exodétermination est encore plus profond quand ce sont des affects joyeux dont il y a à ignorer les causes », tout se passant comme s'il y avait « une sorte d'autosuffisance de la joie » qui rend « la félicité peu questionneuse » (p. 120).

On pourrait se penser ici assez éloigné de la question du salariat : F. Lordon montre qu'on est en réalité en plein dedans car le salariat,

explique-t-il, est un dispositif servant à produire du consentement, donc un dispositif visant à produire de la détermination joyeuse. Un salarié, c'est essentiellement un individu qui a été déterminé à se mettre au service d'un autre, au service de la réalisation des projets et de l'entreprise d'un autre, mais de telle sorte qu'il vive joyeusement cet enrôlement de sa puissance d'agir au service du *conatus* d'un autre, à savoir le *conatus* patronal ou le désir-maître. Longtemps le *conatus* patronal a produit des salariés heureux en leur ménageant l'accès aux joies de la consommation; mais le *conatus* patronal néolibéral veut aller plus loin, il ne veut plus se contenter de produire de la joie salariale par le biais transitif de choses extérieures à consommer et du moyen de le faire (l'argent) : « la force de la forme néolibérale du rapport salarial tient précisément à son projet de réinternaliser les objets du désir, et non plus sous la seule espèce du désir d'argent mais comme désir d'autres choses, de nouvelles satisfactions intransitives, c'est-à-dire inhérentes à l'activité salariale elle-même » (p. 85-86). Il s'agit donc pour le désir patronal en quelque sorte de se brancher sur le désir salarial et de parvenir à produire directement en lui des affects de joie : c'est là « une visée de prise de contrôle si profonde, si complète » qu'elle ne peut s'accomplir sans « la soumission entière de "l'intériorité" », sans « une possession intégrale des individus », sans « une subordination de la vie et de l'être *entièrs* du salarié » et une « captation totale de sa puissance d'agir » (p. 107). Il s'agit que les salariés soient le plus complètement possible envahis par l'entreprise et que celle-ci parvienne par là à produire directement « en eux » les affects de joie qui garantissent leur complète participation à l'entreprise, c'est-à-dire leur complète aliénation à elle.

Voilà qui conduit justement F. Lordon à renouveler radicalement les termes dans lesquels a pu être pensé jusqu'ici, notamment dans la tradition marxiste, le lien entre salariat et aliénation. Parvenu à ce point, je ne peux que dire mon accord complet avec F. Lordon sur un point essentiel : dès lors que le dispositif libéral et néolibéral repose sur la fiction de sujets autonomes qui consentiraient par eux-mêmes à entrer dans le rapport salarial, il ne peut en aucun cas être question de prétendre sortir de l'aliénation du rapport salarial par une « réaffirmation de la souveraine autonomie des sujets qui commandent à nouveau librement à leurs vies »; F. Lordon a entièrement raison de dire que « des discours de ce genre méconnaissent la solidarité intellectuelle profonde qui les unit à la pensée libérale qu'ils croient combattre » (p. 174). Mais F. Lordon va plus loin puisqu'il considère qu'au fond le concept même d'aliénation devient tout bonnement inutile dès lors qu'on commence par reconnaître que le fait de la contrainte externe, le fait d'être déterminé par autre chose que soi

désigne non pas un accident qui arriverait à des êtres par ailleurs libres en eux-mêmes, mais le trait le plus fondamental de notre condition même. A quoi bon parler encore d'aliénation si on n'entend plus par là la perte de quelque chose d'essentiel au sujet (sa liberté, son autonomie), mais une condition inévitable (celle de la servitude passionnelle) à laquelle il n'y a pas d'homme qui échappe initialement? L'aliénation n'est au fond pas autre chose « qu'un mot différent pour dire l'hétérodétermination, c'est-à-dire la servitude passionnelle, condition même de l'homme » (p. 82).

Le sort du concept d'aliénation serait à ce point intimement lié à la métaphysique de la subjectivité qu'il serait impossible, quand on en maintient l'usage, de ne pas réintroduire quelque chose de cette dernière : cela arriverait même aux spinozistes, et aux meilleurs d'entre eux, tel Deleuze comprenant l'aliénation comme le fait pour un individu d'être séparé de sa puissance d'agir, d'être empêché de l'actualiser. De sorte que sortir de l'aliénation, ce serait encore – pour un individu qui ressemble encore beaucoup à un sujet – se réapproprier quelque chose de lui-même et chercher à coïncider avec lui-même, en l'occurrence avec sa propre puissance d'agir. D'accord en cela avec Pascal Severac, F. Lordon rappelle qu'il n'y a pas chez Spinoza de puissance qui soit séparée de son actualisation : toute puissance, finie ou infinie, est à chaque fois complètement en acte, elle est toujours tout ce qu'elle peut être, sans réserve et sans détournement possible, donc sans pouvoir être victime d'une perte qui serait son « aliénation ». Si l'on veut continuer à utiliser le concept d'aliénation, ce ne peut être qu'à la condition de cesser de le penser sous le schème de la perte et de la séparation, et de le penser selon le schème de la fixation et de la limitation : une puissance d'agir aliénée, en ce sens, ce n'est pas une puissance dont un sujet serait séparé ou qu'il serait empêché d'actualiser, c'est une puissance dont les effectuations sont limitées en nombre et fixées à un seul genre ou une seule forme. On dira ainsi que l'aliénation du salarié tient à ce que ses effectuations sont limitées à la seule sphère de la consommation : « c'est cela l'aliénation, non pas la perte, mais la fermeture et le rétrécissement » (p. 185).

Intéressant est le fait – non signalé par F. Lordon – que Marx semble bien avoir eu cette conception-là de l'aliénation vers 1844, c'est-à-dire à une époque où son texte porte les marques les plus évidentes de spinozisme : il explique, notamment dans ses manuscrits parisiens, que l'activité humaine est faite pour prendre une très grande variété de formes et que son aliénation consiste en sa limitation et sa fixation à une seule forme d'activité. Mais plus tard, en pensant la séparation de la capacité subjective de travail d'avec les conditions objectives de son actualisation comme

étant la condition de possibilité du salariat, il serait revenu à une conception de l'aliénation que l'on pourrait être tenté de qualifier de subjectiviste. Ce serait pourtant une erreur : comme Spinoza, Marx pose qu'en réalité il n'existe pas de sujet mais seulement des individus hétérodéterminés ; il ajoute que l'aliénation ne consiste en rien d'autre que dans le fait même de se croire être un sujet ou de se penser comme sujet, et il entreprend de comprendre par quels types de dispositifs sociaux quelque chose comme des sujets ou quelque chose comme de la subjectivité est engendrée à titre de condition indispensable à la production et à la reproduction de la formation sociale qui est la nôtre. Marx dirait donc que l'aliénation n'est pas quelque chose qui arrive à un sujet, mais qu'elle consiste dans le fait même de se penser comme sujet et, par là, d'être mobilisable comme tel, en tant que sujet, par le procès de valorisation du capital. Mais ce procès n'aliène pas des sujets qui lui préexistent : il produit les sujets dont il a besoin, et c'est en étant produits comme sujets qu'ils sont des individus aliénés.

Au-delà de quelques nuances dont on voit qu'elles sont de détail, il demeure qu'on ne peut qu'être admiratif devant la manière dont F. Lordon démontre que la pensée de Spinoza non seulement peut produire, à plus de trois siècles de distance, une compréhension des enjeux les plus vifs de notre temps, mais aussi qu'elle persiste à ouvrir des horizons de libération qui peuvent encore être les nôtres.



## TABLE DES MATIÈRES

AVANT-PROPOS À LA SECONDE ÉDITION .....	7
LISTE DES ABRÉVIATIONS.....	13
INTRODUCTION.....	15
CHAPITRE PREMIER : MARXISME ET SPINOZISME.....	29
CHAPITRE II : <i>PARS NATURAE</i> .....	39
CHAPITRE III : QUE LES RAPPORTS SOCIAUX SONT, DE PRIME ABORD, DES RAPPORTS SUBIS .....	45
CHAPITRE IV : L'IDENTITÉ DE LA NATURE ET DE L'HISTOIRE .....	55
CHAPITRE V : A PROPOS DE LA CONTRADICTION .....	81
CHAPITRE VI : SECONDARITÉ DE LA CONSCIENCE DE SOI .....	93
CHAPITRE VII : SUBJECTIVITÉ ET ALIÉNATION (OU L'IMPUISSANCE DU SUJET).....	101
CHAPITRE VIII : LA FABRIQUE DU SUJET .....	115
CHAPITRE IX : ACTE PUR ET ACTIVITÉ IMPURE.....	125
CONCLUSION : MÉTAPHYSIQUE ET PRODUCTION.....	135
ANNEXE : FRÉDÉRIC LORDON, <i>MARX ET SPINOZA</i> : LA QUESTION DE L'ALIÉNATION.....	165
TABLE DES MATIÈRES .....	173

Imprimé sur les presses de Jouve - Mayenne  
2154334E - dépôt légal : mars 2014 - date d'impression : mars 2014