

Université de Montréal

L'indifférence à l'avenir :
réification et aliénation

Par

Thierry Gendron-Dugré

Département de philosophie
Faculté des Arts et des Sciences

Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures et postdoctorales
en vue de l'obtention du grade de M.A. en philosophie

30 avril 2017

© Thierry Gendron-Dugré, 2017

RÉSUMÉ

La philosophie, selon Theodor Adorno, devrait être la prise de conscience par laquelle on en vient à savoir « pourquoi le monde qui pourrait être le paradis *hic et nunc* peut demain devenir l'enfer » (« À quoi sert encore la philosophie »). C'est dans cette optique que le présent mémoire explore en quoi le phénomène de l'indifférence, entendu comme une posture découlant d'un détachement médiatisé du monde et qui se manifeste notamment par l'apathie, l'impuissance et la froideur des individus envers les autres et envers l'ordre social, peut contribuer à expliquer pourquoi les possibilités d'un avenir meilleur semblent bloquées. Pour ce faire, nous limitons notre analyse à deux concepts qui ont fortement influencé Adorno et qui fournissent de précieuses indications quant aux causes de ce détachement indifférent : la réification (*Verdinglichung*) et l'aliénation (*Entfremdung*). Nous partons de l'hypothèse que l'indifférence est essentielle à la reproduction de la logique du capitalisme. Dans le premier chapitre, nous nous penchons d'abord sur l'essai de Georg Lukács « Réification et conscience de classe » de 1923 afin d'étudier notamment ce que ses idées d'attitude « contemplative » et d'« indifférence de la forme à l'égard du contenu » sont à même de nous enseigner sur ce détachement indifférent. Nous complétons ce premier chapitre en examinant ce que la figure d'Ulysse, dans *La dialectique de la Raison* (1947) de Theodor Adorno et de Max Horkheimer, peut nous apprendre sur l'ambiguïté fondamentale du détachement indifférent qui, en tant que constitutif de la pensée, peut engendrer le pire tout en étant porteur d'une promesse de justice. Le second chapitre est consacré aux *Manuscrits économique-philosophiques de 1844* de Karl Marx et à sa notion de travail aliéné. Nous exposons en quoi cette aliénation du travail contribue à la reproduction de ce détachement du monde qui enraye la possibilité d'une réelle action collective. Cette analyse du travail esquisse néanmoins certaines pistes de réflexion quant à la possibilité de lutter contre cette indifférence à l'avenir.

Mots clés : Philosophie – Indifférence – Détachement – Réification – Aliénation – Lukács – Adorno – Horkheimer – Marx.

ABSTRACT

Philosophy, according to Theodor Adorno, should be the knowledge of the reasons “why the world—which could be paradise here and now—can become hell itself tomorrow” (“Why Still Philosophy”). It is in this perspective that this master’s thesis explores how the phenomenon of indifference, understood as a posture that ensues from a mediated detachment from the world and which manifests itself notably through apathy, powerlessness and the coldness of individuals toward others and the social order, can help to explain why possibilities for a better future appear blocked. To this end, we limit our analysis to two concepts that have greatly influenced Adorno and that provide precious indications with respect to the causes of this indifferent detachment: reification (*Verdinglichung*) and alienation (*Entfremdung*). We start from the hypothesis that this indifference is essential to the reproduction of the logic of capitalism. In the first chapter, we begin by studying Georg Lukács’ 1923 essay “Reification and Class Consciousness” in order to learn what his ideas of “contemplative attitude” and of “indifference of form towards content” may teach us about this indifferent detachment. We complete this first chapter by examining what the figure of Odysseus, as analyzed in Theodor W. Adorno’s and Max Horkheimer’s *Dialectic of Enlightenment* (1947), tells us about the fundamental ambiguity of indifferent detachment which, as constitutive of thought itself, is capable of engendering the worst, while also holding a promise of justice. The second chapter is dedicated to Marx’s *Economic and Philosophic Manuscripts of 1844* and to his notion of alienated labor. We show how alienated labor contributes to the reproduction of this detachment from the world which, in turn, tends to block the possibility of real collective action. This analysis of labor nevertheless hints toward ways to fight back against this *indifférence à l’avenir*.

Keywords: Philosophy – Indifference – Detachment – Reification – Alienation – Lukács – Adorno – Horkheimer – Marx.

Table des matières

Résumé.....	iii
Abstract.....	iv
La liste des abréviations.....	vii
Remerciements.....	ix
Introduction : le pire pour l'avenir.....	1
Objectifs et méthodologie.....	6
I. Quand Ulysse échoue à Auschwitz : réification et indifférence du spectateur.....	11
Lukács, la contemplation impuissante du monde réifié et l'absence de nouveauté.....	16
La réification des consciences sous le règne de la marchandise.....	17
Le rationalisme et « l'indifférence de la forme à l'égard du contenu ».....	22
La prise de conscience du prolétariat et la possibilité de l'avenir : la critique d'Adorno.....	29
Ulysse, les Sirènes et l'ambiguïté de l'indifférence.....	40
Terreur et dialectique : le progrès de la réification.....	40
La rencontre « heureusement manquée » avec les Sirènes.....	42
La surdité des prolétaires : l'indifférence par banalisation et par ignorance.....	47
La fausse alternative de Circé : la mimésis de la mort.....	50
Cap sur Ithaque, naufrage à Auschwitz.....	54
II. Travail aliéné, indifférence et culture de l'avenir : les leçons du jeune Marx.....	57
Les <i>Manuscrits de 1844</i> , le travail objectif et la production de médiations sociales.....	61
Le travail objectif.....	61
L'opposition à Hegel dans les <i>Manuscrits</i>	63

Le point de départ ontologique.....	68
L'être générique de l'homme naturel.....	73
La culture de la sensibilité.....	78
Le rapport aliéné à l'objet : le détachement indifférent.....	86
L'aliénation de l'objet et de soi.....	86
L'aliénation de l'autre et l'indifférence de sa vie.....	91
Esquisse d'une défense du concept d'aliénation.....	95
Le travail de l'avenir : libération du travail indifférent.....	97
Conclusion.....	107
Bibliographie.....	109

LA LISTE DES ABRÉVIATIONS

DN : *Dialectique négative*, traduit par le groupe de traduction du Collège de Philosophie, Paris, Payot & Rivages, 1992 (de Theodor W. Adorno)

DR : *La dialectique de la raison*, traduit par Éliane Kaufholz, Paris, Gallimard, 1974 (de Theodor W. Adorno et de Max Horkheimer)

HCC : *Histoire et conscience de classe : essais de dialectique marxiste*, traduit par Kostas Axelos et Jacqueline Bois, Paris, Les Éditions de Minuit, 1960 (de Georg Lukács)

M44 : *Manuscripts de 1844 : économie politique & philosophie*, trad. par Émile Bottigelli, Paris, Éditions sociales, 1972 (de Karl Marx)

À Arnaud

afin que tu développes le goût de l'avenir

REMERCIEMENTS

Travailler sur un projet comme celui-ci amène à réaliser à quel point l'esprit ne trime pas de manière désincarnée, qu'il est soumis à mille angoisses, essoufflements et tracas induits par le monde qui l'entoure. Merci, Audrey, de m'avoir supporté – dans les deux sens du mot – jour après jour, d'avoir eu l'énergie et la patience de renouveler tes encouragements, malgré mes nombreux écœurements, anxiétés, et frustrations. Merci, surtout, pour ta tendresse.

Je tiens à remercier mes parents pour leur appui indéfectible malgré mes aléas de carrière qui, en raison du fonctionnement de notre société, auraient eu de quoi inquiéter n'importe quel parent aimant.

Je tiens aussi à remercier M. Iain Macdonald, mon directeur de mémoire, dont les talents pédagogiques, la passion de l'enseignement et le soin attentionné avec lequel il voit aux incompréhensions de ses étudiants incitent à se frotter aux pensées les plus difficiles.

Je tiens enfin à remercier Prof. Bettina Bergo pour son amitié et le travail accompli ensemble.

Ce mémoire a été réalisé avec le soutien financier du Conseil de recherches en sciences humaines du Canada et du Fonds de recherche du Québec – Société et culture, organismes dont l'aide financière est aujourd'hui d'autant plus nécessaire que notre société tend à être indifférente aux effets de son propre agir.

INTRODUCTION : LE PIRE POUR L'AVENIR

*Il faut donc tuer cette mort, et c'est ce qui est pire que la mort.
Car, si la mort peut être anéantie, c'est qu'il n'y a rien à faire
mourir.*

Jean-François Lyotard¹

« Ainsi il y a eu de l'histoire, mais il n'y en a plus². » S'il en est ainsi, selon Marx, c'est que les économistes des XVIII^e et XIX^e siècles en sont venus à croire que les rapports de production propres au capitalisme étaient conformes aux lois immuables de la nature, qu'ils constituaient le stade ultime de la production de la richesse, leur évolution historique devant nécessairement aboutir à ce point qui mettait enfin un terme salubre à la marche du développement des rapports sociaux. Parvenu à ce stade, on cesse de voir le « mauvais côté » de la production, probablement parce que c'est, comme le dit Marx, « le mauvais côté qui produit le mouvement qui fait l'histoire en constituant la lutte³. » Parvenu à ce stade, l'horizon n'annonce plus que l'itération, sous l'apparence d'un progrès des forces productives, d'une logique de valorisation infinie du capital. L'avenir ne se dit plus qu'au présent. Et la domination des bourgeois sur les travailleurs forcent ceux-ci à se plier à cette vision restreinte de l'avenir. De la même manière que les tisserands anglais du XVIII^e siècle qu'analyse Engels furent contraints, lors de l'invention de la machine à filer *Jenny*, d'abandonner leur rouet à main désormais périmé et d'acquiescer cette machine beaucoup plus productive, les travailleurs d'aujourd'hui doivent, pour survivre, s'adapter non seulement au rythme « présent » de la

1 Jean-François Lyotard, *Le différend*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1983, p. 150. Sur cette phrase de Lyotard, voir Jacques Derrida, « Lyotard et nous » dans *Jean-François Lyotard : l'exercice du différend*, sous la dir. de Dolorès Lyotard, Jean-Claude Milner et Gérard Sfez, 169-196. Paris, Presses Universitaires de France, 2001.

2 Karl Marx, *Misère de la philosophie : réponse à la Philosophie de la Misère de M. Proudhon*, Paris, Éditions sociales, 1972, p. 129, cité dans Franck Fischbach, *La privation de monde : temps, espace et capital*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 2011, p. 114. La fameuse *Préface à la Contribution à la critique de l'économie politique* annonce dans le même esprit qu'avec le dépassement des rapports de production bourgeois, c'est-à-dire capitalistes, « s'achève donc la préhistoire de la société humaine. » (Karl Marx, *Contribution à la critique de l'économie politique*, trad. par Maurice Husson et Gilbert Badia, Paris, Éditions sociales, 1957, p. 5).

3 Karl Marx, *Misère de la philosophie*, p. 130.

machine, mais aussi à l'état actuel des forces productives; ils sont, comme le dit Franck Fischbach qui s'inspire de Moishe Postone, « contraints d'être au présent ou "d'être de leur temps"⁴ ». Ce qui n'est qu'une autre façon de dire qu'il n'est plus d'avenir, que celui-ci est fermé, que dans ce cadre rien de nouveau ne peut advenir. Sous le joug du bourgeois et du marché, le travailleur en vient à croire à la nécessité immuable du *statu quo* et à conclure à son impuissance *face* à lui. Du coup, si cette logique du capital a une pareille efficacité et qu'elle parvient à se reproduire ainsi, c'est en grande partie en raison de l'une des forces structurelles du capitalisme : l'engendrement d'un *sentiment*, d'une *posture* de détachement du monde et de ceux et celles qui en font partie. Un détachement qui, à son tour, induit cet autre sentiment : l'indifférence⁵. C'est l'hypothèse qui a guidé notre recherche : ce détachement indifférent rend possible la reproduction d'un système capable des pires atrocités. Depuis le capitalisme de la révolution industrielle jusqu'au capitalisme néolibéral qui est le nôtre, certains diagnostics tendent à faire retour : ce système *génère* et *requiert* l'isolement des individus⁶.

4 Franck Fischbach, *La privation de monde : temps, espace et capital*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 2011, p. 81-82. Quant à l'analyse d'Engels, voir son ouvrage *La situation de la classe laborieuse en Angleterre : d'après les observations de l'auteur et des sources authentiques*, trad. par Gilbert Badia et Jean Frederic, Paris, Éditions sociales, 1973, pp. 38-41.

5 Nous usons ici du terme « sentiment » au sens où l'utilise Marx dans les *Manuscrits de 1844* lorsque celui-ci parle du rapport (aliéné) du travailleur à son travail ou du rapport de l'homme à la terre : « le travailleur n'a le sentiment [*fühlt sich*] d'être auprès de lui-même qu'en dehors du travail et, dans le travail, il se sent en dehors de soi »; « le rapport sentimental [*die gemütliche Beziehung*] de l'homme à la terre » (Karl Marx, *Manuscrits de 1844 : économie politique & philosophie*, trad. par Émile Bottigelli, Paris, Éditions sociales, 1972, p. 60 (trad. mod.) et 52). En ce sens, il s'agit bien de rapports subjectifs, mais ceux-ci sont médiatisés par les rapports sociaux; ils sont donc médiatisés objectivement et, partant, partagés.

6 C'est ainsi que séparés par plus de 150 ans, Friedrich Engels et Emmanuel Renault, au sujet de capitalismes aux visages bien différents, peuvent néanmoins se rejoindre. Dans les grandes villes, lieu d'épanouissement par excellence du capitalisme, Engels constate partout cette « indifférence brutale, cet isolement insensible de chaque individu au sein de ses intérêts particuliers, [qui] sont d'autant plus répugnants et blessants que le nombre de ces individus confinés dans cet espace réduit est plus grand. Et même si nous savons que cet isolement de l'individu, cet égoïsme borné sont partout le principe fondamental de la société actuelle, ils ne se manifestent nulle part avec une impudence, une assurance si totales qu'ici, précisément, dans la cohue de la grande ville. La désagrégation de l'humanité en monades, dont chacune a un principe de vie particulier, et une fin particulière, cette atomisation du monde est poussée ici à l'extrême » (*La situation de la classe laborieuse en Angleterre*, p. 60, nous soulignons). De même Renault, quant à la tendance du néolibéralisme à dissoudre les liens établis dans les collectifs de travail et à favoriser la concurrence entre travailleurs, écrit que c'est « peut-être là l'une des plus grandes forces structurelles du capitalisme néolibéral : l'éclatement du social et non sa concentration en son contraire comme Marx et Engels pouvaient l'espérer dans le *Manifeste* » (Emmanuel Renault et Bruno Tinel, « Les crises du néolibéralisme : processus de révoltes et adaptation », *Actuel Marx* 1, n°47 (2010) : 112, nous soulignons).

Dans un texte sur l'indifférence contemporaine, Gilles Lipovetsky dit voir dans le « procès de désertion » et de désinvestissement des institutions, valeurs et finalités propres aux époques antérieures, la « logique fondamentale » de notre système post-moderne et un

[effet] imputable au procès de personnalisation, l'errance apathique est à mettre au compte de l'*atomisation* programmée qui régit le fonctionnement de nos sociétés : des media à la production, des transports à la consommation, plus aucune « institution » n'échappe à cette stratégie de la séparation, aujourd'hui scientifiquement expérimentée et, de surcroît, appelée à connaître un développement considérable avec les progrès de la télématique. Dans un système organisé selon le principe de l'isolation « douce », les idéaux et valeurs publiques ne peuvent que décliner, seule demeure la quête de l'ego et de son intérêt propre, l'extase de la libération « personnelle », l'obsession du corps et du sexe : hyper-investissement du privé et conséquemment démobilisation de l'espace public⁷.

Cette atomisation, cet isolement, se trouve à enrayer la constitution d'un contrepoids social, d'un « nous » capable de renverser « *le système des normes* qui menace maintenant très directement l'humanité et la nature⁸. » Par ailleurs, en raison de ce détachement, il devient difficile de se concevoir soi-même comme faisant réellement partie de ce monde, qui plus est de sentir l'appel de la responsabilité envers ceux et celles qui en font partie. Et cela demeure vrai même si le travailleur contemporain a vu croître ses responsabilités au sein de l'entreprise sous l'impulsion des méthodes de gouvernance qui cherchent à le convaincre qu'il n'est pas seulement un employé mais un « collaborateur »; un statut qui se traduit par l'obligation de multiplier les initiatives et de se montrer d'autant plus flexible à la rapide succession des projets⁹. Le travailleur d'aujourd'hui serait ainsi appelé à affirmer sa subjectivité plus que

7 Gilles Lipovetsky, *L'ère du vide : essais sur l'individualisme contemporain*, Paris, Gallimard, 1993, pp. 60-61. Si nous partageons le diagnostic de Lipovetsky quant à la multiplicité des sources de l'indifférence, nous verrons dans le second chapitre en quoi nous jugeons sa lecture de la théorie de l'aliénation trop restreinte, lecture qui l'amène à écrire qu'il « est clair que l'indifférence actuelle ne recouvre que très partiellement ce que les marxistes appellent *aliénation*, fût-elle élargie. Celle-ci, on le sait, est inséparable des catégories d'objet, de marchandise, d'altérité, et donc du procès de réification, tandis que l'apathie se déploie d'autant plus qu'elle concerne des *sujets* informés et éduqués. La désertion, pas la réification : plus le système donne de responsabilités et informe, plus il y a désinvestissement, c'est ce paradoxe qui empêche d'assimiler aliénation et indifférence [...] L'aliénation analysée par Marx, résultant de la mécanisation du travail, a fait place à une apathie induite par le champ vertigineux des possibles et le libre-service généralisé; alors commence l'indifférence pure, débarrassée de la misère et la "perte de réalité" des débuts de l'industrialisation » (*ibid.*, pp. 59-60). Voir aussi *infra*, note 10.

8 Pierre Dardot et Christian Laval, *Commun : essai sur la révolution au XXI^e siècle*, Paris, La Découverte, 2015, p. 13.

9 Sur le lien entre accélération et aliénation, voir Hartmut Rosa, *Aliénation et accélération : Vers une théorie critique de la modernité tardive*, trad. par Thomas Chaumont Paris, La Découverte, 2014, pp. 114-135.

jamais auparavant, la forme du travail faisant de lui un « hypersujet » d'autant plus *détaché* de chaque projet dans lequel il met du sien qu'il doit pouvoir s'investir rapidement dans le suivant¹⁰. Par le fait même, il devient encore plus improbable d'imaginer pouvoir jeter les fondements de projets communs qui puissent offrir des alternatives démocratiques durables à la logique marchande¹¹. Pour changer, même modestement, l'état du monde, ou seulement commencer à en concevoir la possibilité, l'individu doit se savoir lié objectivement avec le monde, il doit croire à l'effectivité de son action. Et cette croyance va bien au-delà de la simple évidence selon laquelle nous évoluons « dans le monde ». Détaché du monde, l'individu ne croit pas à sa capacité d'en altérer le cours. « [L]'indifférence, écrit Anne Vincent-Buffault, est souvent une panne de l'imaginaire de l'avenir¹². »

En raison de ce détachement indifférent donc, l'avenir, celui qu'on a pu imaginer porté par des sujets collectifs, semble clos. Mais du fait de cette clôture de l'avenir, par laquelle est entravé le développement d'un monde plus juste, ce détachement devient *ce qu'il y a de pire*. Günther Anders, dans les lettres qu'il adresse au fils d'Eichmann, identifie l'une des causes de notre indifférence, de notre détachement à l'égard du mal qu'inflige toute action, toute entreprise dont la portée serait « trop grande » :

Règle : quand ce à quoi il serait bien nécessaire de réagir devient démesuré, notre sentir fait alors également défaut. [...] le « trop grand » nous laisse froids, mieux (car le froid serait encore une sorte de sentir) : même pas froids, mais complètement intouchés ; nous devenons des « analphabètes de l'émotion », qui, confrontés à de « trop grands textes », ne reconnaissent plus, tout simplement, qu'ils ont sous les yeux des textes. Six millions demeurent pour nous un simple nombre, tandis que l'évocation d'une dizaine de tués aura peut-être encore

10 Sur cette question du travailleur contemporain, voir Fischbach, *La privation de monde*, pp. 34-40. C'est notamment pour cette raison que la conception de l'aliénation de Lipovetsky nous semble trop étroite : même (surtout?) le sujet informé et éduqué à qui on confie de nombreuses responsabilités est aliéné.

11 Bien sûr, de tels projets communs existent et connaissent même un gain de popularité, mais ceux-ci demeurent néanmoins, pour l'instant, marginaux. Voir le récent essai de Jonathan Durand Folco, *À nous la ville ! : traité de municipalisme*, Montréal, Écosociété, 2017, dans lequel il donne notamment les exemples de projets politiques locaux, démocratiques et progressistes du Kurdistan et des mairies rebelles d'Espagne (pp. 114-125). L'auteur, qui affirme qu'un pareil projet a même vu le jour au Québec dans les années 1960-1970, écrit que « nous savons maintenant qu'une dynamique de changement social peut être opérée à l'échelle municipale par la voie démocratique. Cela n'est pas seulement possible, car il s'agit d'un processus en cours dans plusieurs villes du monde. » (p. 125).

12 Anne Vincent-Buffault, *L'Éclipse de la sensibilité : éléments d'une histoire de l'indifférence*, Lyon, Parangon, 2009, p. 66.

quelque résonance en nous, et que le meurtre d'un seul homme nous remplit d'effroi [...]»¹³.

Devant l'illisibilité d'un texte « trop grand », l'individu se détache du processus qui devient pour lui anonyme et insignifiant, ne se sent pas concerné par la fin que ce processus poursuit ou les impacts qu'il peut avoir et ce, même s'il y participe. Si elle n'est pas informée par une médiation apte à faire apparaître la totalité, l'émotion est désamorcée. Mais même lorsqu'elle l'est, même lorsque l'individu est en mesure de comprendre l'origine sociale d'un mal, il n'est pas assuré que cela mette un terme à sa froideur. Le fait qu'il ne s'associe pas aux victimes de ce mal ou qu'il perçoive ce mal comme un « mal nécessaire » peut facilement amener l'émotion à se transformer en résignation. Par ailleurs, et comme le constate Anders, la distance inhérente au concept de nombre tend à lui soustraire toute force. C'est ce qui fait, selon lui, que six millions d'assassinés peuvent être réduits à une statistique, à une idée abstraite presque entièrement dépourvue de pouvoir sur la sensibilité, une somme obtenue par la réduction de l'individu à l'exemplaire, à l'unité calculable¹⁴. Anders continue son adresse :

Arrêtez-vous ici un instant, je vous prie, Klaus Eichmann. Car nous nous trouvons réellement face à l'une des racines du « monstrueux ». L'insuffisance de notre sentir, en effet, n'est pas simplement une déficience parmi d'autres ; elle est pire, non seulement pire que la carence de notre représentation ou de notre perception, mais pire encore que les pires choses qui se sont déjà produites ; je veux dire par là : pire encore que les six millions. Pourquoi ? *Parce que c'est cette carence-là qui permet la répétition de ces pires choses ; qui facilite leur augmentation ; qui peut-être rend cette répétition et cette augmentation inévitables.* Car au nombre des sentiments qui font défaut, on compte non seulement celui de l'effroi ou du respect ou de la pitié, mais aussi le *sentiment de responsabilité*¹⁵.

Le détachement indifférent, par lequel l'individu est séparé du monde et de ceux et celles qui le composent, est l'un des principaux obstacles à la formation d'un sentiment de

13 Günther Anders, *Nous, fils d'Eichmann : lettre ouverte à Klaus Eichmann*, trad. par Sabine Cornille et Philippe Ivernel, Paris, Édition Payot & Rivages, 2003, p. 58.

14 Comme l'écrivent Adorno et Horkheimer, « [en] sacrifiant le penser qui, sous sa forme réifiée, en tant que mathématique, machine, organisation, se venge de l'homme qui l'oublie, la Raison a renoncé à s'accomplir. En soumettant à sa tutelle tout ce qui est unique et individuel, elle permet à la totalité non comprise de se retourner – sous la forme de la domination – contre les choses, contre l'être et la conscience des hommes. » (*La dialectique de la Raison*, trad. par Éliane Kaufholz, Paris, Gallimard, 1974, p. 56).

15 *Ibid.*, pp. 58-59.

responsabilité. *Contraint par sa socialisation* à adopter une posture de spectateur impuissant, l'individu ne se sent pas touché par ce qui se passe dans le monde, laissant ainsi, comme le dit Anders dans la même lettre, la voie libre au « monstrueux ». Mais, et ceci est un motif qui revient dans les deux chapitres de ce mémoire, si l'individu est séparé du monde, c'est aussi parce qu'il se sent séparé de son corps.

Objectifs et méthodologie

Contrairement à ce qu'écrit Gramsci dans un article de 1917, nous ne croyons pas qu'il faille haïr les indifférents¹⁶. Si nous partageons avec lui l'idée que « la fatalité qui semble dominer l'histoire n'est rien d'autre que l'apparence illusoire de cette indifférence, de cet absentéisme¹⁷ », nous tenons moins ici à dénoncer les indifférents – l'indifférence ayant depuis longtemps pris les traits de la normalité –, qu'à examiner ce que nous croyons être des causes de ce détachement. À cet effet, nous n'avons pas la prétention de fournir un exposé complet des différents phénomènes qui ont pu être réunis sous le nom d'indifférence. Ni n'avons-nous cherché à circonscrire l'ensemble de leurs causes. Un ouvrage comme celui d'Anne Vincent-Buffault, *L'Éclipse de la sensibilité : éléments d'une histoire de l'indifférence*, offre de précieuses pistes de réflexion quant à la diversité de ce qu'elle appelle les « embrayeurs de l'indifférence¹⁸ ».

L'« indifférence » qui est ici notre objet, nous l'entendons comme un état, une posture de détachement découlant d'un rapport médiatisé au monde par lequel nous nous sentons séparés de celui-ci. Nous insistons sur cette médiation : si nous parlons d'un « sentiment de détachement », celui-ci ne saurait être compris comme un rapport strictement subjectif puisqu'il est le fruit d'objectivés sociales qui déterminent les individus. Ce rapport particulier au monde est donc partagé. C'est la raison pour laquelle nous parlons de ce détachement indifférent comme d'un phénomène social.

16 Antonio Gramsci, *Pourquoi je hais l'indifférence*, trad. par Martin Rueff, Paris, Éditions Payot & Rivages, 2012, pp. 55-59.

17 *Ibid.*, p. 56.

18 Anne Vincent-Buffault, *L'Éclipse de la sensibilité*, p. 76.

Par ailleurs, parler d'un détachement du monde ne suppose pas qu'il existe un état de « non-indifférence » ou un rapport « primordial » au monde qui ne serait pas détaché de celui-ci et qui serait en quelque sorte sous-jacent à cette posture, car alors on aurait droit de nous accuser d'avoir recours à une hypothèse métaphysique pour défendre l'idée qu'un autre rapport au monde est possible. C'est plutôt en reconnaissant qu'il ne saurait y avoir de rapport immédiat au monde qui ne soit aussi médiatisé, c'est-à-dire déterminé, qu'il devient possible de concevoir la possibilité d'autres médiations propres à faire apparaître différemment le monde et notre rapport à celui-ci. Nous revenons sur cette question dans le chapitre sur Marx¹⁹.

Dans une conférence diffusée en 1962 et intitulée « À quoi sert encore la philosophie », Theodor Adorno, après avoir critiqué les deux principales écoles philosophiques de son époque – le positivisme logique et l'ontologie (celle, surtout, de Heidegger) – au motif que celles-ci auraient renoncé à cela même qui rend la philosophie nécessaire, c'est-à-dire à son caractère critique, affirme

[qu']il n'est pas certain du tout que la philosophie comme activité de l'intellect soit encore à l'ordre du jour, qu'elle ne soit pas en retard sur ce qu'elle devrait saisir, sur la situation de ce monde entraîné vers la catastrophe. Il est un peu tard pour s'adonner à la contemplation. Ce qui dans toute son absurdité se manifeste au grand jour, est rebelle à toute compréhension. [...] La persistance de la souffrance, de l'angoisse et de la peur contraint la pensée qui n'a pu se réaliser à ne pas se saborder. Maintenant qu'il est trop tard, elle devrait savoir sans se leurrer pourquoi le monde qui pourrait être le paradis *hic et nunc* peut demain devenir l'enfer. C'est en une telle prise de conscience que consisterait à vrai dire la philosophie²⁰.

C'est à cette prise de conscience philosophique que le présent mémoire voudrait, bien modestement, œuvrer. Notre intention était d'abord de jeter quelque lumière sur les raisons pour lesquelles les possibilités d'un avenir meilleur semblent bloquées. Et, dans cette optique, il nous est apparu que le détachement indifférent devait y être pour quelque chose. Ensuite, nous voulions explorer – car la recherche derrière ce mémoire avait en effet un caractère exploratoire – la possibilité que les concepts de réification et d'aliénation puissent nous fournir

19 Voir *infra*, pp. 80 ss.

20 Theodor W. Adorno, *Modèles critiques : interventions – répliques*, trad. par Marc Jimenez et Éliane Kaufholz, Paris, Payot, 1984, p. 20.

des explications, encore valables aujourd'hui, quant aux causes historiques de ce détachement indifférent²¹. En l'analysant à travers le prisme de ces concepts, nous ne prétendons aucunement que le détachement indifférent est un phénomène qui serait seulement apparu avec la révolution industrielle, ce qui reviendrait à nier qu'il ait pu exister durant l'Antiquité ou le Moyen Âge. Plutôt, nous cherchions des raisons probantes à la reproduction *contemporaine* de ce rapport particulier au monde.

Au-delà de leur potentiel explicatif, le recours à ces concepts, qui depuis Marx s'inscrivent dans un schème matérialiste, se justifie selon nous pour au moins deux raisons principales : d'abord parce que le matérialisme est guidé, au moins celui des principaux auteurs que nous avons étudiés, par la souffrance humaine qui est, comme l'écrit Adorno, « une objectivité qui pèse sur le sujet ; ce qu'il éprouve comme ce qui lui est le plus subjectif, son expression, est médiatisé objectivement²². » Ces deux concepts sont ainsi attachés à la contradiction entre cette souffrance et les principes invoqués pour défendre le *statu quo*, principes avec lesquels on tente d'occulter cette souffrance ou de la faire passer pour naturelle et inévitable. Si nous interrogeons ces concepts, c'est aussi parce qu'ils se veulent dialectiques; une dialectique qu'il est possible de concevoir de manière non linéaire et non totalisante. Les différents états de la société peuvent, dans ce cadre, être compris à partir de déterminations sociales historiques et ce, sans qu'il faille pour autant associer leur évolution à un progrès, l'homme étant capable des plus funestes régressions qui interdisent qu'on puisse raisonnablement intégrer chaque développement historique dans un grand schème qui servirait à justifier chacune des étapes. Le détachement indifférent peut ainsi apparaître comme étant intimement lié à des déterminations propres à des institutions et à des contextes historiques particuliers qu'il devient envisageable de dépasser.

Ce mémoire est traversé par l'idée que le détachement indifférent est l'une des principales causes – même s'il est lui-même un produit – de la reproduction de la logique de la valorisation du capital et de celle, suivant l'expression d'Adorno, de nombreuses « souffrances

21 Le lien entre indifférence, aliénation et réification n'est d'ailleurs pas nouveau, voir par exemple le mémoire de Georges Sebbag de 1965, *De l'indifférence*, Paris, Sens & Tonka, 2002, p. 85.

22 Theodor W. Adorno, *Dialectique négative*, trad. par le groupe de traduction du Collège de Philosophie, Paris, Éditions Payot & Rivages, 2003, p. 29. Sur la question du matérialisme d'Adorno et de Marx, voir Simon Jarvis, « Adorno, Marx, Materialism » dans *The Cambridge Companion to Adorno*, sous la dir. de Tom Huhn, 79-100. Cambridge, Cambridge University Press, 2004.

absurdes ». C'est cette reproduction qui, par ailleurs, confère au titre de notre mémoire son second sens, lui-même inspiré d'une phrase d'Adorno, selon qui « l'indifférence de la vie de tout individu [est] une indifférence vers laquelle va l'histoire²³ ». Comme nous cherchons à comprendre ce phénomène de détachement du monde à partir des concepts de réification et d'aliénation qui, en quelque sorte, en décrivent des conditions de possibilité, nous aurons aussi à considérer certaines des objections qui ont été faites à ces concepts. Si nous tenons compte de ces objections, c'est moins par souci exégétique que pour mesurer la capacité de ces notions à expliquer de manière cohérente le phénomène qui nous intéresse.

Nous avons décidé de traiter séparément les concepts de réification et d'aliénation qui, s'ils sont certainement apparentés, ne décrivent pas moins des rapports au monde différents encore que complémentaires. Aussi ces concepts sont-ils respectivement, à titre d'explications du détachement indifférent, l'objet de chacune des parties de ce mémoire. L'analyse de ces concepts et du détachement est ici réalisée à partir de textes classiques qui, s'ils ne sont pas nécessairement les premières occurrences ni les premiers développements de ces concepts, en ont proposé une interprétation riche et féconde. Notre principal intérêt réside dans l'aptitude de ces concepts à éclairer les sources du détachement indifférent et moins dans leur genèse historique. Puisque la réification et l'aliénation sont présentées comme des explications distinctes mais complémentaires, il est possible de lire chaque partie de ce mémoire de la même manière : chaque partie est susceptible d'éclairer l'autre sans que cet éclairage soit, à strictement parler, nécessaire.

Dans la première partie, nous nous penchons d'abord sur l'essai de Georg Lukács « Réification et conscience de classe » de 1923 afin d'étudier notamment ce que ses idées d'attitude « contemplative » et d'« indifférence de la forme à l'égard du contenu » sont à même de nous enseigner sur la posture de détachement indifférent. Nous complétons cette première partie en examinant ce que la figure d'Ulysse, dans *La dialectique de la Raison* de Theodor W. Adorno et de Max Horkheimer, révèle sur l'ambiguïté fondamentale du détachement indifférent qui, en tant que constitutif de la pensée, peut engendrer le pire tout en recelant une promesse de justice.

23 *Ibid.*, p. 439. Nous revenons sur cette phrase dans le premier chapitre.

La seconde partie est quant à elle consacrée aux *Manuscrits de 1844* de Karl Marx et à sa notion de travail aliéné. Nous exposons en quoi cette aliénation du travail peut être considérée responsable de la reproduction de ce détachement du monde qui enraye la possibilité d'une réelle action collective. À partir de l'idée que « [la] suppression de l'aliénation de soi suit la même voie que l'aliénation de soi²⁴ », cette analyse du travail esquisse certaines pistes de réflexion quant à la possibilité de lutter contre cette indifférence à l'avenir.

24 Karl Marx, *Manuscrits de 1844*, p. 84.

I. QUAND ULYSSE ÉCHOUE À AUSCHWITZ : RÉIFICATION ET INDIFFÉRENCE DU SPECTATEUR

Il n'est plus possible d'affirmer que l'immuable est vérité et que le mû, l'éphémère est apparence, c'est-à-dire l'indifférence réciproque du temporel et des idées éternelles, pas même en suivant l'audacieuse explication hégélienne selon laquelle l'être-là temporel sert l'éternel par l'anéantissement qui habite son concept, un éternel qui se présente dans l'éternité de l'anéantissement.

Theodor W. Adorno²⁵

On marchait lentement. Les gardiens n'étaient pas pressés. Nous nous en réjouissions. À la traversée des villages, beaucoup d'Allemands nous dévisageaient sans étonnement. Ils avaient probablement déjà vu pas mal de ces processions...

Elie Wiesel²⁶

Dans la première section du dernier chapitre de *Dialectique négative* intitulée « Après Auschwitz », Adorno, dans cette phrase qui inspira le titre de ce mémoire, associe l'indifférence de la vie de l'individu, son caractère remplaçable sous le capitalisme et les atrocités perpétrées dans les camps de la mort :

Ce que les sadiques disaient à leurs victimes dans les camps : demain, de cette cheminée tu partiras en volutes de fumée dans le ciel, désigne l'indifférence de la vie de tout individu, une indifférence vers laquelle va l'histoire [die Gleichgültigkeit des Lebens jedes Einzelnen, auf welche Geschichte sich hinbewegt] : dans sa liberté formelle déjà il est aussi déplaçable et remplaçable que par la suite sous le talon des liquidateurs²⁷.

Le présent chapitre vise à expliciter cette association. L'indifférence, nous venons de le suggérer, est ce qu'il y a de pire. Que le sort d'une vie puisse être quelque chose d'indifférent, que l'exposition à la misère d'autrui nous laisse de glace, voilà ce qui, à l'encontre du nouvel

25 Theodor W. Adorno, *Dialectique négative*, trad. par le groupe de traduction du Collège de Philosophie, Paris, Éditions Payot & Rivages, 2003, p. 437 (ci-après « DN »).

26 Elie Wiesel, *La nuit*, Les Éditions de Minuit, 1958, p. 77.

27 DN, p. 439.

impératif catégorique que Hitler nous a imposé, permet à Auschwitz de se répéter²⁸. L'insensibilité, le froid détachement grâce auquel nous pouvons chaque jour cohabiter avec cette souffrance inutile et évitable, cette « souffrance absurde » (*sinnlosen Leidens*) comme l'appelle Adorno, est ce qu'il y a de pire car c'est ce qui permet la reproduction de cette souffrance et ce qui ferme la porte à l'avenir prescrit par celle-ci : « [la] douleur dit : passe²⁹. »

La vie de l'individu, écrit Adorno, serait indifférente « dans sa liberté formelle déjà », c'est-à-dire dans cette liberté abstraite attribuée à tout sujet rationnel et qui se traduit, dans la société marchande, par cette liberté du travailleur d'échanger son unique possession, sa force de travail. « Il s'agit, écrit Marx dans *La question juive*, de la liberté de l'homme comme monade isolée et repliée sur elle-même », liberté dont l'application pratique se limite à l'exercice du droit de propriété, c'est-à-dire au « droit de jouir de sa fortune et d'en disposer à son gré, sans se soucier d'autrui, indépendamment de la société³⁰ ». Il s'agit donc de la liberté d'un individu abstrait, extrait du monde et du poids de la société³¹, d'un individu dont l'activité vitale, dans tout ce qu'elle a de qualitativement particulier, devient comparable à toute autre, réduite « à du travail humain identique, à du travail humain abstrait³². » Accabler la vie de l'individu, sous le poids du talon du liquidateur, serait ainsi d'autant plus facile que cette vie apparaît dépourvue de toute singularité, réduite à n'être plus qu'une unité statistique. C'est d'ailleurs pour cette raison que Georg Lukács, dans son fameux essai « La réification et la conscience du prolétariat », s'en prend avec autant de véhémence à la catégorie de la

28 DN, p. 442 : « Dans leur état de non-liberté, Hitler a imposé aux hommes un nouvel impératif catégorique : penser et agir en sorte que Auschwitz ne se répète pas, que rien de semblable n'arrive. » Or, Adorno reconnaît que quelque chose de semblable arrive bel et bien en Afrique et en Asie, voir DN, p. 344.

29 DN, p. 247. Dans la même section, Adorno, citant Benjamin, écrit que la moindre trace de cette souffrance absurde « inflige un démenti à la philosophie de l'identité tout entière qui voudrait détourner la conscience de l'expérience : "Tant qu'il y aura encore un mendiant, il restera du mythe" ; c'est pourquoi la philosophie de l'identité est mythologique comme pensée. Le moment corporel annonce à la connaissance que la souffrance ne doit pas être, que cela doit changer. "La douleur dit : passe." C'est pourquoi ce qui est spécifiquement matérialiste converge avec ce qui est critique, avec une praxis socialement transformatrice. » Ce qu'il s'agit de comprendre, ce sont les raisons pour lesquelles cette douleur absurde, « moteur de la pensée dialectique » (*ibid.*), manque trop souvent d'efficacité et n'entraîne pas de changement social durable.

30 Karl Marx, « La question juive » dans Karl Marx, *Philosophie*, sous la dir. de Maximilien Rubel, Paris, Gallimard, 1982, pp. 71 et 72.

31 Nous abordons plus en détails cette idée du détachement de l'individu comme produit du travail aliéné dans le chapitre suivant.

32 Karl Marx, *Le Capital : livre premier*, trad. sous la dir. de Jean-Pierre Lefebvre, Paris, Presses universitaires de France, 1993, p. 43.

marchandise qui, selon lui, en vient à médiatiser la totalité des rapports sociaux sous le capitalisme, de telle sorte à faire du monde un « monde de choses³³ » qui occulte le fait qu'il est constitué dans et par les rapports sociaux. Un monde dont les lois réifiées restreignent l'activité de l'individu au calcul des effets de ces lois qui ont pris l'apparence d'une « seconde nature » immuable, contraignant celui-ci à adopter la posture contemplative du spectateur impuissant. La première partie de ce chapitre est consacrée à ce long essai de Lukács qui eut un impact important sur la pensée d'Adorno qui ne manqua toutefois pas, nous le verrons, d'en critiquer certains écarts idéalistes, dont le plus important est certainement celui qui fait du prolétariat le « sujet-objet identique, le “nous” de la genèse³⁴ »; Lukács risquant ainsi de reproduire « l'indifférence de la forme à l'égard du contenu³⁵ » qu'il cherchait pourtant à combattre avec sa pensée de la praxis.

En effet, Adorno et Horkheimer refusent l'alternative, posée par la raison et que Lukács semble malgré lui reproduire, entre la « soumission [des hommes] à la nature ou la soumission de la nature au moi³⁶. » Tant la soumission inconsciente à la manière dont se donne immédiatement la nature que l'absorption complète de celle-ci dans une pensée qu'on a privée, par le concept et le système, de tout aspect qualitatif, tant l'une que l'autre donc, contiennent le germe des pires atrocités. Autrement dit, tant le fait de se soumettre aux normes « données » d'une société qui se veulent « naturelles » (caractère qui dissimule la formation à laquelle les a soumises la culture) que le fait, mû par l'instinct de conservation, de réduire et d'assimiler tout ce que la nature a d'inconnu grâce à l'abstraction du concept, excluent toute possibilité d'expression du potentiel de sens, du contenu non-conceptuel que recèle l'objet. Or ce non-conceptuel, c'est notamment ce que manifeste cette « souffrance absurde » qui résulte d'un ordre social fondé sur le mythe ou sur l'imposition aveugle d'un système de pensée; d'un système, par exemple, qui est fondé sur l'idée que le bien-être collectif peut être assuré par la recherche du profit individuel. Tant le mythe que le système rationnel révèle ainsi, à titre de

33 Georg Lukács, « La réification et la conscience du prolétariat » dans Georg Lukács, *Histoire et conscience de classe : essais de dialectique marxiste*, traduit par Kostas Axelos et Jacqueline Bois, Paris, Les Éditions de Minuit, 1960, p. 114 (ci-après « HCC »).

34 HCC, p. 188.

35 HCC, p. 160.

36 Theodor W. Adorno et Max Horkheimer, *La dialectique de la raison*, trad. par Éliane Kaufholz, Paris, Gallimard, 1974, p. 48 (ci-après « DR »).

médiation, son aptitude à faire naître l'indifférence à cette souffrance. C'est pourquoi la double thèse principale de *La dialectique de la Raison* selon laquelle (1) le mythe est déjà une manifestation de la Raison en tant que tentative d'explication de l'inconnu et, (2) la Raison³⁷, dans sa lutte contre le mythe, tend elle-même à régresser au statut du mythe, c'est-à-dire de « l'éternellement semblable³⁸ », peut aussi être comprise comme une thèse sur l'indifférence et sur le détachement qui lui est propre. En effet, la domination de la Raison par laquelle elle présente et appréhende le monde selon ses termes fixes est aussi la force qui contraint la pensée et l'individu à adopter la posture impuissante du spectateur détaché devant un monde qu'il considère intangible.

Cela dit, et contrairement à certaines interprétations de *La dialectique de la Raison*, Adorno et Horkheimer ne s'en prennent pas à la Raison ou à l'*Aufklärung* en soi, comme si ceux-ci défendaient la nécessité de rejeter la pensée conceptuelle et de revenir à un rapport immédiat au monde. Ni, n'associent-ils, naïvement, connaissance et domination. L'objet de leur investigation est bien plutôt de comprendre comment la Raison peut être utilisée afin de combattre la domination plutôt que de l'accroître, tout en étant conscients que la Raison menace toujours de rechuter dans le mythe³⁹. Autrement dit, ils affirment que la Raison a un caractère fondamentalement ambigu. Une ambiguïté qui est aussi celle de l'indifférence, du détachement du spectateur. Comme l'écrit Adorno,

[c'est] encore dans le « ce n'est pas aussi important que cela » qui certes pour sa part fait volontiers cause commune avec la froideur bourgeoise, que l'individu peut encore sans angoisse se pénétrer le mieux de l'inanité de l'existence. Ce que cela comporte d'inhumain, la faculté de prendre ses distances et de s'élever en devenant spectateur, est finalement justement l'humain qui fait se hérissier ses idéologies. Il est encore plausible que cette part qui se comporte ainsi soit l'immortelle⁴⁰.

C'est afin d'expliquer cette ambiguïté de l'indifférence qui peut s'allier à cette froideur bourgeoise que nous abordons, dans la seconde partie de ce chapitre, la rencontre

37 La Raison entendue « au sens le plus large de pensée en progrès », DR, p. 21.

38 DN, pp. 75-76.

39 Simon Jarvis, *Adorno : a Critical Introduction*, Cambridge, Polity Press, 1998, p. 22. Pour un rapprochement entre l'indifférence et *La dialectique de la Raison*, voir Alexandre Abensour, « La "rationalité instrumentale" et l'indifférence moderne » dans *Être indifférent ? : la tentation du détachement*, sous la dir. de Laurie Laufer, 70-94. Paris, Éditions Autrement, 2001.

40 DN, p. 440.

« heureusement manquée⁴¹ » d’Ulysse avec les Sirènes, lui qu’Adorno et Horkheimer considèrent être un « prototype de l’individu bourgeois dont la notion prend son origine dans cette affirmation de soi cohérente⁴² ». Cette ambiguïté est marquée par cette tension entre la nécessité d’élever la douleur du monde au concept⁴³ et le risque que, « réduite à son concept, la souffrance demeure muette et sans conséquence⁴⁴ ». Le concept se révèle ainsi être une arme à double tranchant.

Notre analyse tend à montrer que le détachement indifférent à l’égard de l’immédiat est, en un certain sens matérialiste, nécessaire au développement d’une connaissance vraie et objective, mais que celui-ci recèle aussi le germe du pire : c’est, selon nous, ce détachement indifférent qui fournit à la haine de l’autre un terreau fertile. De sorte à ce qu’il faille peut-être inverser le rapport entre les termes de la phrase fameuse d’Ian Kershaw lorsqu’il écrit que « The road to Auschwitz was built by hate, but paved with indifference⁴⁵ ». Auschwitz, ce n’est certainement pas que de l’indifférence, la propagande antisémite ayant favorisé le développement de la perception selon laquelle les Juifs étaient des êtres inhumains infectieux dont la souffrance ne devait pas être reconnue comme telle; des êtres qu’il était donc normal de craindre et d’éliminer⁴⁶. Mais s’il est possible de concevoir qu’une indifférence envers le

41 DR, p. 73.

42 DR, p. 58.

43 DN, p. 15 : « Ce que la dialectique a de douloureux, c’est la douleur du monde élevée au concept. La connaissance doit s’y soumettre si elle ne veut pas à nouveau avilir la concrétion (*Konkretion*) en cette idéologie qu’elle commence réellement à devenir. »

44 Theodor W. Adorno, *Théorie esthétique*, trad. par Marc Jimenez, Paris, Klincksieck, 1995, p. 39.

45 Ian Kershaw, *Popular Opinion and Political Dissent in the Third Reich*, Clarendon Press, Oxford, 1983, p. 372, cité dans Zygmunt Bauman, *Modernity and the Holocaust*, Cornell University Press, Ithaca, 1991, p. 125. Pour une courte revue de la littérature sur la question de la Shoah et de l’indifférence, voir Norman Geras, *The Contract of Mutual Indifference: Political Philosophy After the Holocaust*, London, Verso, 1998, pp. 3-24.

46 Voir James M. Glass, « Against the Indifference Hypothesis: The Holocaust and the Enthusiasts for Murder », *Political Psychology* 18, n°1 (1997), pp. 129-145 : « What made the death camps possible and the transportation of bodies to these camps feasible is that the ordinary individual who herded up Jews, who participated in the vast industrial slave labor transport edifice of the exterminations, did not experience the suffering of the victims as literally being there, as visible or present to consciousness. The victim ceased to be a sentient body registering real, viable emotions which, because of extremity, would in other circumstances elicit at least some rudimentary pity; instead, the victim’s body, and what the body’s surfaces registered as pain, appeared as infected disease, noxious matter requiring immediate disposal: the body as a public health menace. » (p. 143). De même Adorno, dans *Minima Moralia*, écrit : « L’indignation que suscitent les cruautés commises diminue à mesure que les victimes cessent de ressembler aux lecteurs normaux, qu’elles sont plus brunes, “plus sales”, plus proches des “Dagos”. Voilà qui éclaire autant sur les atrocités que sur les spectateurs. Peut-être la schématisation sociale de la perception est-elle ainsi faite chez les antisémites qu’ils ne voient plus du tout les Juifs comme des hommes. [...] C’est alors que le meurtre apparaît comme une

sort réservé aux Juifs s’installe sur un fond de haine, nous croyons que celle-ci repose sur une indifférence plus fondamentale, une indifférence inhérente à la pensée despotique « qui se coupe de l’expérience des sens pour mieux la dominer⁴⁷ »; une tendance à la réification de la pensée qu’on aurait pourtant tort de croire immuable.

Lukács, la contemplation impuissante du monde réifié et l’absence de nouveauté

L’essai de Lukács « La réification et la conscience du prolétariat » a beaucoup à nous apprendre sur cette question du détachement indifférent des individus à l’égard du monde et des êtres qui l’habitent et, plus particulièrement, sur le genre d’indifférence qui freine le surgissement dialectique du potentiel de nouveauté du sein de l’ordre social. Autrement dit, sur cette indifférence qui contrarie l’expression de l’avenir que recèle le présent. À cet égard, ce sont surtout les idées de la posture contemplative propre au travailleur et d’une praxis orientée vers l’avenir qui nous intéressent ici. En outre, et comme le remarque Timothy Hall, l’une des raisons principales qui justifient de retourner, aujourd’hui, à cet essai de Lukács, est qu’il permet de rendre compte d’un phénomène qui serait laissé dans l’ombre par la théorie sociale et politique contemporaine qui est davantage préoccupée par des questions de justice sociale : le fait que la majorité des individus soient incapables d’influencer le fonctionnement des institutions économiques, politiques et légales rend ces institutions de plus en plus étrangères et insignifiantes (*meaningless*) pour ces individus et les pousse au nihilisme et ce, bien que certains groupes soient parallèlement parvenus à réduire le fossé en matière de justice et d’égalité⁴⁸. Autrement dit, s’il est, sans contredit, nécessaire de combattre la discrimination

tentative – constamment répétée, dans une folie croissante – pour déguiser en raison la folie d’une perception aussi erronée : celui qu’on n’a pas perçu comme un être humain et qui pourtant est un homme, est transformé en chose afin qu’aucun de ses mouvements ne mette en cause le regard du maniaque. » (Theodor W. Adorno, *Minima Moralia : réflexions sur la vie mutilée*, traduit par Éliane Kaufholz et Jean-René Ladmiraal, Paris, Payot & Rivages, 2001, p. 142 (§68)).

47 DR, p. 51. Selon Detlev Claussen, Adorno en serait de même venu à croire que ce qui a rendu Auschwitz possible, ce n’est pas la haine, mais la froideur; voir Detlev Claussen, *Theodor Adorno : One Last Genius*, trad. par Rodney Livingstone, Cambridge, Belknap Press, 2008, p. 58.

48 Timothy Hall, « Returning to Lukács: Honneth’s Critical Reconstruction of Lukács’ Concepts of Reification and Praxis » dans *Georg Lukács Reconsidered : Critical Essays in Politics, Philosophy and Aesthetics*, sous la dir. de Michael J. Thompson, 195-210. London, Continuum, 2011, pp. 196-197. On doit à Axel Honneth le regain d’intérêt envers la théorie de la réification de Lukács, lui qui a publié en 2005 un ouvrage qui y est consacré et dans lequel il élabore sa propre interprétation du concept, interprétation qui s’éloigne de celle de Lukács (Axel Honneth, *La réification : petit traité de Théorie critique*, trad. par Stéphane Haber, Paris,

négative fondée sur une hiérarchie des individus (selon le sexe, l'origine ethnique, etc.), ce combat ne saurait, à lui seul, assurer l'émancipation et le bonheur de toutes et tous puisqu'il méconnaît l'impact de la domination de la logique du capitalisme dans la mesure où celle-ci parvient à reproduire la misère et le malaise grâce à l'atomisation des individus et leur réduction en spectateurs impuissants.

La réification des consciences sous le règne de la marchandise

Le point de départ de Lukács est l'analyse bien connue que fait Marx de la marchandise dans le premier chapitre du Livre premier du *Capital*. La marchandise est cette forme sociale particulière que prend une chose sous le capitalisme et qui réunit la valeur d'usage que cette chose possède en fonction de ses qualités propres et sa valeur d'échange déterminée par la quantité de travail abstrait requise pour sa production. L'échange de marchandises qui explique la richesse des sociétés capitalistes est rendu possible, selon Marx, par l'élaboration d'une mesure commune entre des choses différentes, mesure qui est obtenue en faisant abstraction de leur valeur d'usage et donc des *qualités* des « composantes corporelles et des formes qui en font [des] valeur[s] d'usage⁴⁹ » et en ne retenant que la *quantité* de travail abstrait⁵⁰ qu'on reconnaît pour leur production. C'est ainsi qu'en faisant abstraction de la qualité des choses et de celle du travail requis pour les produire, les choses deviennent quantitativement commensurables; ce qui est hétérogène devient homogène. Or Marx constate que cette identité déterminée socialement, qui n'est pas inhérente aux propriétés des choses mêmes, à leur contenu, est néanmoins posée comme si elle était propre à ces choses. C'est ce que Marx appelle le caractère « fétichiste » que prend le produit du travail dès qu'il est produit en fonction de sa valeur d'échange ou marchande :

Ce qu'il y a de mystérieux dans la forme-marchandise consiste donc simplement en ceci qu'elle renvoie aux hommes l'image des caractères sociaux de leur

Gallimard, 2007). Pour l'anecdote, c'est cet ouvrage qui nous a d'abord permis de faire le lien entre l'indifférence et les théories marxistes avec lesquelles nous n'étions pas familier.

49 Marx, *Le Capital*, p. 42.

50 C'est-à-dire d'un travail qui est dépouillé de sa concrétude qualitative singulière et qui est rendu identique à tout autre travail en étant réduit à un dénominateur commun qui en détermine la valeur : la moyenne sociale de temps requis pour l'exécution d'une tâche particulière. C'est de cette manière que le travail du boulanger devient identique – en étant comparable d'après cette valeur – à celui du maçon, etc.

propre travail comme des caractères objectifs des produits du travail eux-mêmes, comme des qualités sociales que ces choses posséderaient par nature : elle leur renvoie ainsi l'image du rapport social des producteurs au travail global, comme un rapport social existant en dehors d'eux, entre des objets. C'est ce quiproquo qui fait que les produits du travail deviennent des marchandises, des choses sensibles suprasensibles, des choses sociales⁵¹.

Et ce caractère fétichiste des produits du travail découle, selon Marx, du fait que ceux-ci sont, *en apparence*, produits indépendamment les uns des autres, c'est-à-dire qu'ils se présentent comme étant le fruit de travaux *privés*, effectués par des producteurs isolés qui pensent « [n'entrer] en contact social que parce que et à partir du moment où ils échangent les produits de leur travail⁵² ». Autrement dit, en croyant que seul l'échange de produits possède un caractère *social* alors que les travaux eux-mêmes, et la forme de ces travaux, seraient *privés*, on se trouve à occulter le fait que cette forme – par laquelle les travaux ont une valeur marchande homogène qui motive la production – est bel et bien le fruit de rapports sociaux. C'est ainsi qu'on en vient à ne voir que les rapports sociaux entre les choses (rapports qui en déterminent la valeur marchande lors de l'échange) aux dépens de ceux entre les producteurs dans leurs travaux. Or, c'est bien les rapports entre ces derniers qui déterminent la forme particulière de leurs travaux, forme qui pose la commensurabilité des prestations de travail et celle de leurs produits comme valeurs d'échange : « Ils ne le savent pas, mais ils le font pratiquement⁵³. » En considérant la forme-marchandise du travail isolément et privativement, comme si elle existait indépendamment des rapports sociaux, on se trouve à en faire une propriété objective des produits du travail, une propriété naturelle des choses. Ce faisant, cette forme d'échange fétichisée *spécifique* au capitalisme – puisque c'est seulement sous ce système qu'intervient un pareil « quiproquo »⁵⁴ – apparaît à la majorité comme indépassable.

51 *Ibid.*, pp. 82-83. Pour un court mais clair exposé de la question du fétichisme, voir Étienne Balibar, *La philosophie de Marx*, Paris, La Découverte, 2014, pp. 103-115.

52 *Ibid.*, p. 83. Et alors, ajoute Marx au chapitre II, « [les] personnes n'existent ici l'une pour l'autre que comme représentants de marchandise, et donc comme possesseurs de marchandises » (*ibid.*, pp. 96-97).

53 *Ibid.*, p. 85. Comme l'explique Franck Fischbach, les rapports entre marchandises n'ont rien d'illusoire, c'est le fait qu'on en vient à ne plus voir que ce sont les rapports sociaux qui posent leur équivalence à partir du travail abstrait qui l'est : Franck Fischbach, *Sans objet : Capitalisme, subjectivité, aliénation*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2012, notamment pp. 91-93.

54 Voir Marx, *Le Capital*, pp. 88-89 : « [...] tout serf sait que ce qu'il dépense au service de son seigneur est une quantité déterminée de sa propre force de travail personnelle. [...] [au Moyen Âge] les rapports sociaux que les personnes ont entre elles dans leurs travaux y apparaissent du moins comme leurs propres rapports personnels, et ne sont pas déguisés en rapports sociaux des choses, des produits du travail. »

C'est donc à partir de l'interprétation que fait Lukács de cette analyse marxienne de la marchandise et de son caractère fétichiste (le fait, donc, que des relations entre des personnes prennent l'apparence de relations entre des choses) qu'il élabore sa propre théorie de la réification (*Verdinglichung*). Un des traits particuliers de sa théorie consiste en ce qu'il étend la portée de cette analyse à l'ensemble de la société ne la restreignant plus à la sphère de l'échange marchand. Toute objectivité, dans la société capitaliste, serait expérimentée comme possédant la forme-marchandise de sorte à ce que le problème de la marchandise devienne

le problème central, structurel, de la société capitaliste dans toutes ses manifestations vitales. Car ce n'est que dans ce cas que l'on peut découvrir dans la structure du rapport marchand le prototype de *toutes les formes d'objectivité et de toutes les formes correspondantes de subjectivité dans la société bourgeoise*⁵⁵.

Ce problème serait donc, selon Lukács, spécifique au capitalisme moderne marqué par la domination de la forme marchande qui oriente la production en fonction de la valeur d'échange. Cette domination aurait pour conséquence de faire de la marchandise la « forme universelle qui façonne la société⁵⁶ ». En pénétrant l'ensemble des consciences humaines, même dans leurs rapports les plus intimes, cette forme devient une « seconde nature » qui fait, d'une part, du monde objectif un monde de choses figées, déterminées par des lois qu'on ne saurait altérer. Cette seconde nature, d'autre part, fait de l'activité humaine une marchandise soumise à une rationalisation toujours plus grande qui, en favorisant l'accroissement de la spécialisation et en rompant le lien du travailleur avec l'unité du processus de production, élimine tout aspect qualitatif, concret et individuel du travail et ce, en vertu de lois sociales qui se veulent tout aussi immuables.

En creusant un fossé entre les différents phénomènes sociaux et les individus qui les mettent pourtant en branle, en cherchant de plus à éliminer du processus de travail la

55 HCC, p. 109 (nous soulignons).

56 HCC, p. 112. Cet argument aura quelque résonance dans l'œuvre d'Adorno, par exemple cet extrait qui reprend plusieurs aspects de l'analyse de Lukács : « L'animisme avait donné une âme à la chose, l'industrialisme transforme l'âme de l'homme en chose. En attendant la planification totale, l'appareil économique confère déjà de lui-même aux marchandises une valeur qui décidera du comportement des hommes. Depuis que les marchandises – avec la fin du troc – ont perdu leurs qualités économiques, sauf leur caractère de fétiches, celui-ci s'étend à tous les aspects de la vie sociale qu'il fige progressivement. » (DR, p. 44).

contingence et la part d'irrationalité propre au travail non-industriel, ce qu'on obtient, écrit Lukács, c'est d'abord le « principe de la rationalisation basée sur le calcul, sur la *possibilité du calcul*⁵⁷. » La logique de la marchandise tend ainsi à réduire la société et l'ensemble de ses phénomènes au quantifiable, au prévisible et au calculable. Et cette domination de la logique marchande n'est pas confinée au domaine de l'économie; Lukács en reconnaît aussi l'empreinte dans le droit et l'État modernes. À la suite de Max Weber, il affirme que la production capitaliste ne saurait atteindre son plein rendement que si la logique marchande parvient à « englober l'ensemble des formes d'apparition de la vie sociale⁵⁸ ». C'est pourquoi « l'évolution capitaliste a créé un Droit structurellement adapté à sa structure, un État correspondant, etc.⁵⁹ », c'est-à-dire un droit et un État bureaucratique qui cherchent à évacuer pratiquement toute contingence sociale par l'application presque automatique de lois rationnelles qui confère ainsi à l'ensemble du processus son caractère calculable. Bien que notre contexte contemporain ne soit plus celui de la mécanisation industrielle du début du XX^e siècle, il n'en demeure pas moins que les méthodes de « gouvernance » et de la « nouvelle gestion publique » visent de nos jours à contraindre l'État (et donc l'institution judiciaire qui appliquent ses lois) à s'aligner sur les volontés de l'entreprise privée en l'amenant non seulement à déréglementer l'industrie, à privatiser les services publics et à réduire les pouvoirs des organisations syndicales mais, de manière générale, à « adapter les institutions [publiques] aux besoins de l'entreprise elle-même⁶⁰ » et ce, en invoquant la prétendue rationalité du marché.

Mais cette rationalisation des processus économiques, juridiques et étatiques et, de manière générale, la domination de la forme-marchandise essentielle au capitalisme, ne sont possibles, selon Lukács, que parce que de manière contemporaine au développement de ces processus, l'individu est contraint d'adopter face à ceux-ci ce qu'il appelle une « attitude contemplative », une attitude par laquelle

57 HCC, pp. 115-116.

58 HCC, p. 123.

59 HCC, *ibid.*

60 Alain Deneault, « *Gouvernance* » : *le management totalitaire*, Montréal, Lux Éditeur, 2013, p. 12. Voir aussi Florence Piron, « La production politique de l'indifférence dans le Nouveau management public », *Anthropologie et Sociétés* 27, n°3 (2003) : 47-71.

[l']homme n'apparaît, ni objectivement, ni dans son comportement à l'égard du processus de travail, comme le véritable porteur de ce processus, il est incorporé comme partie mécanisée dans un système mécanique qu'il trouve devant lui, achevé et fonctionnant dans une totale indépendance par rapport à lui, aux lois duquel il doit se soumettre⁶¹.

Ce n'est pas que l'homme, en étant réduit à adopter une posture contemplative, cesse toute activité, mais que cette activité est bornée à exécuter ce que permettent ces lois sociales qu'on ne considère jamais sérieusement influencer. Pour Lukács, c'est là la preuve que l'homme, présenté par la théorie économique des XVIII^e et XIX^e siècles comme le sujet autonome et libre de conduire sa vie à son gré, n'est en fait que l'objet de processus sociaux sur lesquels il n'a aucun pouvoir. En outre, à l'instar des différents processus de rationalisation qui structurent la société, l'individu aussi est réduit à une force de travail abstraite dont on ne reconnaît que les facultés qui sont utiles à la production marchande, facultés que la spécialisation a scindées du reste de sa personnalité. C'est l'individu réduit à sa fonction au sein du système⁶². Ainsi détaché des processus sociaux tout en étant sous le joug de leurs lois, sa « personnalité devient le spectateur impuissant de tout ce qui arrive à sa propre existence, parcelle isolée et intégrée à un système étranger⁶³. » Et cet isolement par rapport à la société signifie aussi la rupture des liens qui existaient dans la communauté – Lukács donne l'exemple de la communauté villageoise – au sein de laquelle les différentes étapes du travail n'étaient pas isolées les unes des autres, chaque individu ne se retranchant pas, contrairement au mode de production capitaliste, dans l'exécution des seules tâches qui lui sont attribuées et auxquelles il limite sa responsabilité. « L'atomisation de l'individu n'est donc que le reflet,

61 HCC, pp. 116-117.

62 « Avec la décomposition moderne “psychologique” du processus du travail (système de Taylor), cette mécanisation rationnelle pénètre jusqu'à l'“âme” du travailleur : même ses propriétés psychologiques sont séparées de l'ensemble de sa personnalité et sont objectivées par rapport à celle-ci, pour pouvoir être intégrées à des systèmes spéciaux rationnels et ramenées au concept calculateur. » (HCC, p. 115). Comme l'écrivent aussi Adorno et Horkheimer quelque vingt années plus tard, « [les] innombrables agences de production de masse et la civilisation qu'elles ont créée inculquent à l'homme des comportements standardisés comme s'ils étaient les seuls qui soient naturels, convenables et rationnels. L'homme ne se définit plus que comme une chose, comme élément de statistiques, en termes de succès ou d'échec. » (DR, p. 44). Voir aussi ce que les auteurs écrivent sur le *management* dans « La production industrielle de biens culturelles » : « L'atmosphère amicale entretenue suivant les conseils d'experts du management et adoptée par chaque usine en vue d'augmenter la production place ce qui subsiste de sentiments privés sous le contrôle de la société, parce qu'elle semble resserrer les relations des hommes avec la production, en leur redonnant un caractère privé. » (DR, p. 159).

63 HCC, p. 118.

dans la conscience, de ce fait que les “lois naturelles” de la production capitaliste ont embrassé l’ensemble des manifestations vitales de la société⁶⁴ ». Contemplatif, isolé et spectateur impuissant, l’individu ne peut espérer mieux que de tirer son épingle d’un jeu dont les règles lui semblent irrévocables : « [le] comportement de l’homme s’épuise donc dans le calcul correct des issues possibles (*Chancen*) de ce cours (dont il trouve les “lois” sous forme “achevée”)⁶⁵ ». C’est ainsi que le capitalisme serait parvenu, avec sa structure économique unifiée, à produire une structure de conscience unitaire pour l’ensemble de la société⁶⁶. Le capitalisme fonctionne, selon Lukács, parce que la réification et la transformation des consciences en spectateurs contemplatifs fonctionnent.

Avec cette idée de réification des consciences, des pratiques et des processus sociaux, Lukács nous fournit une première manière de concevoir le détachement indifférent qui, selon notre hypothèse de départ, est essentiel à la reproduction de la logique capitaliste. L’individu, coincé dans une société dont les règles lui apparaissent aussi inexorables que les lois naturelles, se sent impuissant à intervenir même lorsqu’il est confronté « aux conséquences humaines désastreuses⁶⁷ » qui découlent de la poursuite aveugle du profit. Sa propre vie, comme celle des autres, n’est valorisée par la pensée marchande qu’à titre de force productive, c’est-à-dire comme vie dépourvue de qualité particulière et, partant, remplaçable.

Le rationalisme et « l’indifférence de la forme à l’égard du contenu »

Avec la « normalisation » du rapport réifié au monde qui accompagne la propagation totalitaire de la forme-marchandise dans toutes les sphères de la société, il devient d’autant plus difficile, constate Lukács, de mettre au jour le caractère historique de ce mode de perception : le fétichisme dissimule sa nature fétichiste. D’où l’insistance de Lukács quant à la nécessité de recourir aux « catégories de la médiation⁶⁸ » afin de faire apparaître l’effet

64 HCC, p. 120.

65 HCC, p. 126.

66 HCC, p. 128. C’est seulement s’il existe une telle structure consciente unitaire réifiée pour l’ensemble de la société capitaliste que celle-ci parvient à se reproduire : « Le destin de l’ouvrier devient le destin général de toute la société, puisque la généralisation de ce destin est la condition nécessaire pour que le processus de travail dans les entreprises se modèle selon cette norme. » (HCC, p. 119).

67 HCC, p. 123.

68 HCC, p. 204.

totalitaire de cette médiation de la forme-marchandise qui tend à être occulté par la manière immédiate dont les objets du monde et leurs rapports se « donnent » sous cette forme. Au-delà des « lois » de la rationalisation qui prévalent dans les organisations privées ou publiques, organisations dont l'activité est gérée indépendamment les unes des autres, il s'agit de faire apparaître une loi de la totalité, une loi des « contingences⁶⁹ » propre à une société dont l'organisation globale n'est pas rationnelle. Autrement dit, Lukács veut dévoiler la forme réifiée qui détermine et fige notre expérience du monde, une forme qui passe pour naturelle et éternelle en raison de son immédiateté et qui n'est donc pas remise en question par la théorie économique du capitalisme ni par la « pensée bourgeoise »⁷⁰. Cette pensée, tout comme le rationalisme des modernes jusqu'à l'idéalisme de Hegel, prend inconsciemment cette immédiateté comme point de départ : « [c]'est de la structure réifiée de la conscience qu'est née la philosophie critique moderne⁷¹. ». Et c'est l'objet de la seconde partie de son essai que de montrer que la réification des rapports révélée par son analyse « sociologique » de la société a son pendant dans cette pensée rationaliste. En effet, celle-ci, après un long détour discursif qui visait pourtant à comprendre les antinomies de la société bourgeoise, « n'a abouti dans ses résultats qu'à la reproduction complète en pensée, à la déduction *a priori*, de la société bourgeoise⁷² ». Autrement dit, la philosophie rationaliste ne se trouve, ultimement, qu'à justifier cette société bourgeoise. Comme l'indique Timothy Hall, la critique que fait Lukács de la raison idéaliste n'est pas un « simple excursus » mais demeure centrale à la lutte visant à dépasser la réification sociale telle qu'il la conçoit⁷³. Et la nécessité d'une pareille critique est

69 HCC, p. 132.

70 « Et de même que la théorie économique du capitalisme se maintient à cette immédiateté qu'elle s'est elle-même créée, de même s'y maintiennent aussi les tentatives bourgeoises pour prendre conscience du phénomène idéologique de la réification; même des penseurs qui ne veulent pas nier ou camoufler le phénomène, qui ont même vu plus ou moins clairement ses conséquences humaines désastreuses, en reste à l'immédiateté de la réification [...] », (HCC, p. 123).

71 HCC, p. 142.

72 HCC, p. 187. Ces antinomies, comme Lukács le dit plus loin, sont donc les oppositions suivantes : sujet-objet, liberté-nécessité, individu-société, forme-contenu (HCC, p. 197). Voir, sur cette seconde partie, Timothy Hall, « Justice and the Good Life in Lukács's *History and Class Consciousness* » dans *Georg Lukács: The Fundamental Dissonance of Existence: Aesthetics, Politics, Literature*, sous la dir. de Timothy Bewes et Timothy Hall, 121-137. London, Continuum, 2011, pp. 127-130 et Andrew Feenberg, « Reification and its Critics » dans *Georg Lukács Reconsidered : Critical Essays in Politics, Philosophy and Aesthetics*, sous la dir. de Michael J. Thompson, 172-194. London, Continuum, 2011, pp. 177-179.

73 Hall, « Justice and the Good Life in Lukács's *History and Class Consciousness* », p. 129.

encore d'actualité aujourd'hui⁷⁴. :C'est pour cette raison que Lukács s'en prend au « vendeur de ses facultés spirituelles » et, au premier chef, au journaliste qui agit non seulement comme un spectateur par rapport au devenir social, mais qui maintient une attitude contemplative à l'égard de ses propres facultés qui lui permettraient pourtant de critiquer les conséquences de la réification sociale : « L'“absence d'opinion” [*Gesinnungslosigkeit*] des journalistes, la prostitution de leurs expériences et de leurs convictions personnelles ne peut se comprendre que comme le point culminant de la réification capitaliste⁷⁵. »

Reprendre ici en détails la pénétrante étude que Lukács fait des différentes tentatives philosophiques rationalistes visant à expliquer le réel nous entraînerait trop loin de notre propos, mais il convient néanmoins de voir brièvement ce que son exposé nous apprend sur l'indifférence inhérente à la pensée. Lukács écrit d'entrée de jeu que

[ce] qu'il y a de nouveau dans le rationalisme moderne, c'est qu'il revendique pour lui – et sa revendication va croissant au cours de l'évolution – d'avoir découvert le *principe* de la liaison entre tous les phénomènes qui font face à la vie de l'homme dans la nature et la société. Au contraire, tous les rationalismes antérieurs n'étaient jamais que des *systèmes partiels*⁷⁶.

Avec les Lumières, on passe donc de systèmes partiels qui admettent l'irrationnel à leur périphérie à un système total qui prétend pouvoir expliquer rationnellement l'ensemble des phénomènes – notamment sociaux –, c'est-à-dire qui croit être en mesure d'expliquer l'irrationalité du donné de l'expérience, en subsumant cet irrationnel sous les concepts du système. Or cela soulève la question de la corrélation entre la forme conceptuelle grâce à laquelle nous connaissons le monde et le contenu qu'elle embrasse. Le rationalisme se bute ainsi, avec cette irrationalité, à la question de la limite de la connaissance, limite dont le concept kantien de la chose en soi représente le prototype. Et cette limite regroupe deux problèmes : celui du matériau, du contenu des concepts et celui de la totalité qui, Kant l'a bien montré avec l'idée transcendantale de monde, ne peut être un objet de connaissance comme

74 Écrivant au sujet de l'évolution contemporaine du milieu universitaire nord-américain, Chris Hedges affirme de même « [qu']en adhérant à l'impartialité et à l'objectivité, l'élite progressiste s'est cantonnée au rôle de simple observatrice. » (Chris Hedges, *La mort de l'élite progressiste*, Montréal, Lux Éditeur, 2012, pp. 276-277, cité dans Michel Dorais, « Pour un savoir engagé » dans *Le savoir engagé*, sous la dir. de Michel Dorais, 3-35. Québec, Presses de l'Université Laval, 2016, pp. 18-19).

75 HCC, p. 129 (trad. mod.).

76 HCC, p. 145.

l'est l'objet mondain. Mais comme le rationalisme suppose, en raison de sa prétention à connaître la totalité de l'être, le recours au système et ce, bien que « ce principe de la systématisation ne peut être concilié avec la reconnaissance de quelque "effectivité" (*Tatsächlichkeit*) que ce soit, d'un "contenu" qui ne puisse – par principe – être dérivé du principe de la mise en forme⁷⁷ », le rationalisme semble confronté à un dilemme. Soit dissoudre le contenu irrationnel dans un système clos de lois comme si ce contenu n'avait rien d'irrationnel et ainsi retomber dans le dogmatisme qui réduit l'être à son système, soit renoncer au système en tant qu'il exige « que chaque moment particulier du système puisse être produit, prévu et calculé exactement à partir de son principe fondamental⁷⁸ ».

Or, la philosophie classique allemande refuse les termes de ce dilemme : elle admet et cherche à tenir compte de l'irrationalité du contenu du concept (la chose en soi) tout en maintenant l'exigence de systématisation. Cela signifie dépasser la posture contemplative du dogmatisme par laquelle, en déniait à la réalité toute irrationalité, le dogmatisme accepte la réalité du donné tel qu'il apparaît « immédiatement » et ainsi peut l'intégrer à son système rationnel. En outre, cela signifie, face à l'irrationalité de la chose en soi, qu'il faille « prendre le chemin de l'intériorité⁷⁹ » afin de découvrir un sujet dont l'*activité*, et non plus seulement la passivité contemplative, serait responsable de la production de l'objet, autrement dit « de découvrir et de montrer ce sujet de l'"action" dont la totalité concrète de la réalité peut être comprise comme le produit⁸⁰ ». Comme la pensée rationnelle ne peut pénétrer l'irrationalité de la chose en soi, elle doit se retourner vers elle-même afin de voir si toute connaissance du monde ne serait pas le produit de l'activité du sujet. C'est la « révolution copernicienne » de Kant. Puis, avec Hegel, on en vient à comprendre que même la chose en soi constitue le résultat de cet acte, c'est-à-dire à « comprendre toutes les formes dualistes du sujet-objet comme dérivées de cet "acte" [du sujet], comme ses produits⁸¹ ». La philosophie classique allemande croit de cette façon avoir identifié dans la pratique, dans l'activité *du sujet*, le

77 HCC, p. 150.

78 HCC, *ibid.*

79 HCC, p. 155.

80 HCC, p. 175.

81 HCC, p. 157.

principe de « la suppression de l'indifférence de la forme à l'égard du contenu⁸² » (*die Gleichgültigkeit der Form dem Inhalt gegenüber*) et donc le fondement de l'identité du sujet constituant et de l'objet constitué. C'est-à-dire qu'elle pense alors avoir trouvé le « principe de liaison de tous les phénomènes » par lequel il devient possible de « poser le monde pensé, comme système achevé, concret, plein de sens, “produit” par nous, parvenu en nous à la conscience de soi⁸³. »

Cela dit, pour Lukács, la suppression de cette indifférence implique aussi et inversement que le sujet, la forme, le concept, enfin la pensée, ne demeurent pas « purs » au contact du contenu auquel ils doivent donner une forme, sans quoi on en revient à une posture contemplative et détachée qui ignore la codétermination de la forme et du contenu et donc à une posture impuissante face à l'objet :

Le principe de la pratique, comme principe de la philosophie, n'est donc réellement trouvé que lorsqu'on indique en même temps un concept de forme dont la validité n'ait plus pour fondement et condition méthodologique cette pureté par rapport à toute détermination de contenu, cette pure rationalité. Le principe de la pratique doit donc, comme principe de transformation de la réalité, être taillé à la mesure du substrat matériel et concret de l'action, pour pouvoir agir sur lui quand il entre en vigueur⁸⁴.

Or, tant Kant que Hegel serait voué, en partant ou en supposant un sujet « pur » et formel qui ne serait pas lui-même un objet possédant un contenu, c'est-à-dire en partant d'un sujet toujours plus détaché de l'homme concret, à rester prisonnier du problème de la chose en soi. Pour Lukács, le sujet de Kant, par exemple, demeure contemplatif parce que son identité avec

82 HCC, p. 160. Et c'est plus particulièrement dans l'activité *artistique* qu'apparaît *concrètement* l'interrelation entre la forme et le contenu, le sujet et l'objet : « Ce principe [de l'art] est la création d'une totalité concrète en vertu d'une conception de la forme orientée justement vers le contenu concret de son substrat matériel, capable, par conséquent, de dissoudre la relation “contingente” des éléments au tout, de dépasser la contingence et la nécessité comme contraires simplement apparents. [...] l'art est la preuve que cette exigence de la philosophie transcendante [selon laquelle la réalité est le produit de l'activité du sujet] résulte nécessairement de la structure de la conscience de l'homme » (HCC, p. 174). Si l'activité du sujet esthétique est en effet en mesure d'unifier forme et contenu, sujet et objet, cette activité demeure marginale dans la société et ne pourrait pas expliquer la constitution du monde par ce sujet, à moins, comme le fait Hegel, d'attribuer ce type de rationalité artistique à un sujet concret mais, comme nous le verrons à l'instant, sa solution aussi échoue dans sa tentative d'unifier sujet et objet. Voir Feenberg, « Reification and its Critics », pp. 186-187.

83 HCC, p. 175.

84 HCC, p. 160. On peut voir dans cette idée de la forme de la pratique soumise au « substrat matériel et concret » une grande proximité avec ce qu'Adorno appellera plus tard le « primat de l'objet » (DN, p. 225).

l'objet (et sa liberté) est limitée au rapport intérieur que le sujet pratique a avec lui-même à titre de noumène dans la sphère éthique. En effet, puisque « tous les contenus qui nous sont donnés appartiennent au monde de la nature et par suite sont soumis inconditionnellement aux lois objectives du monde phénoménal, la validité des normes pratiques ne peut se rapporter qu'aux formes de l'action intérieure en général⁸⁵. » De même Hegel retombe dans l'opposition du sujet abstrait et de l'objet concret quand, ne pouvant trouver le sujet concret qui serait identique à l'objet à l'intérieur de l'histoire, il est contraint d'en sortir afin de le dénicher dans un esprit du monde distinct de l'esprit des peuples réels et ainsi de faire réapparaître la problématique de la chose en soi. Autrement dit Hegel, en étant incapable de montrer concrètement le sujet (les peuples) dont l'action devrait constituer le monde réel, se trouve à reproduire l'opposition entre le contenu irrationnel concret et la forme qui s'avère finalement être, comme esprit du monde, surajoutée et autonome par rapport à ce contenu et, donc, abstraite⁸⁶.

Ce que veut montrer Lukács, c'est que les penseurs rationalistes ne pouvaient pas ne pas rester pris dans les rets de la chose en soi, puisqu'ils n'ont pas su voir que les antinomies de la *pensée* bourgeoise étaient en fait les antinomies de la *société* bourgeoise. C'est-à-dire qu'ils ont ignoré que ces antinomies (les oppositions sujet-objet, forme-contenu, liberté-nécessité, etc.) ainsi que le point de départ de leur démarche – un sujet abstrait, détaché du monde réel –, étaient des produits de la réification des processus sociaux propre au capitalisme moderne. C'est d'ailleurs pourquoi, d'après la méthode rationaliste, les antinomies constituent des problèmes qu'il s'agit de résoudre *par la pensée* et non par une pratique transformatrice objective *réelle*. Autrement dit, même si ces penseurs ont pu croire avoir supprimé, en pensée, l'indifférence de la forme envers le contenu, en adoptant comme point de départ un sujet qui n'est pas simultanément un *corps* réel soumis aux forces exercées par d'autres objets, en

85 HCC, p. 159. Comme l'écrit Hall, « [without] an account of how moral norms are applicable *in principle* to the empirical domain – in which whatever occurs does so in accordance with the law of causality – the moral subject will remain quite literally without a world in which to act. » (Hall, « Justice and the Good Life in Lukács's *History and Class Consciousness* », p. 129).

86 HCC, pp. 184-187. « Il en résulte, principalement, que l'esprit du peuple n'est qu'apparemment le sujet de l'histoire, l'auteur de ses actes [...] Mais alors l'activité devient transcendante à son auteur même et la liberté apparemment conquise se métamorphose inopinément en cette liberté fictive de la réflexion sur les lois qui meuvent l'homme d'elles-mêmes, liberté que posséderait, chez Spinoza, la pierre lancée si elle avait la conscience » (pp. 184-185).

adoptant, donc, l'idée d'un sujet qu'on a abstrait du monde réel, ces penseurs ont reproduit, en lui fournissant une armature conceptuelle, la forme de la subjectivité contemplative, isolée et impuissante issue de la réification propre à la forme-marchandise. Ils ont reproduit, en d'autres mots, l'idée d'un sujet dont la liberté ne saurait être que formelle. Le problème de la chose en soi ne se pose que pour un sujet qui est réduit, par l'extension de la forme-marchandise réifiée à l'ensemble de la société, à être un spectateur détaché des processus sociaux qu'il perçoit comme *naturels*⁸⁷. En admettant la réalité immédiate de ces institutions et processus sociaux, en ne les voyant pas comme le produit de médiations humaines, ce sujet est borné à régler son activité sur les « lois » de ces processus. Ces lois, parce qu'elles prennent l'apparence de lois immuables, bloquent la possibilité que n'émerge quoi que ce soit de radicalement nouveau du sein du présent qui contient pourtant le germe de la nouveauté⁸⁸. Pour Lukács, la critique de cette pensée rationaliste est cruciale puisque cette pensée tend à confirmer, avec l'édifice conceptuel qu'elle a bâti, l'apparence de nécessité de l'état social immédiat. Mais cette méthode qui astreint à la contemplation est, selon lui, propre à une pensée bourgeoise dont la visée est le savoir seul, une méthode qui ne vaut donc pas pour toutes les classes puisqu'il en existe une dont les conditions de vie contradictoires doivent l'amener non pas à contempler,

87 « [L']incompatibilité entre leur essence de systèmes “produits” par “nous” et leur nécessité fataliste étrangère à l'homme et éloignée de l'homme, ne sont rien d'autre que la formulation logique et méthodologique de l'état de la société moderne; car, d'une part, les hommes brisent, dissolvent et abandonnent toujours plus les liens simplement “naturels”, irrationnels et “effectifs”, mais, d'autre part et simultanément, ils élèvent autour d'eux, dans cette réalité créée par eux-mêmes, “produite par eux-mêmes”, une sorte de seconde nature dont le déroulement s'oppose à eux avec la même impitoyable conformité à des lois que le faisaient autrefois les puissances naturelles irrationnelles (plus précisément : les rapports sociaux qui leur apparaissaient sous cette forme. » (HCC, p. 163). Nous verrons au chapitre suivant comment la démarche intellectuelle du jeune Marx prend comme point de départ l'être humain non comme un sujet abstrait, mais bien comme un être objectif dont l'une des propriétés est d'avoir une conscience.

88 Comme l'écrit Lukács, « la pensée rationaliste, en partant de la possibilité formelle de calculer les contenus des formes, rendus abstraits, doit nécessairement définir ces contenus comme immuables – à l'intérieur de chaque système de relations en vigueur. Le devenir des *contenus réels*, le problème de l'histoire, n'est saisissable, pour cette pensée, que sous la forme d'un système de telles lois, système qui essaie de rendre compte de l'ensemble des *possibilités prévisibles*. [...] il importe de voir que la voie vers la connaissance, tant du qualitatif et du concret dans le contenu, que du devenir du contenu, autrement dit du devenir historique, est ainsi barrée par la méthode elle-même : il appartient par définition à l'essence de toute loi semblable d'empêcher – à l'intérieur de son domaine de validité – que rien de nouveau n'arrive » (HCC, p. 182).

mais bien à transformer la société, d'abord en la déréifiant, c'est-à-dire en ouvrant la porte à l'expression de l'avenir⁸⁹.

La prise de conscience du prolétariat et la possibilité de l'avenir : la critique d'Adorno

Le phénomène de la réification, pour Lukács, fait apparaître les rapports sociaux historiques sous le masque rigide de lois naturelles intangibles. En fixant ainsi le sens des objets du monde et des rapports entre les êtres qui y vivent, il tend à exclure la possibilité de la formation de nouveaux concepts à partir desquels il serait possible de concevoir différemment le monde et l'agir pratique, notamment sur la base du constat d'une « souffrance absurde » engendrée par l'application d'un système rendu aveugle par ses catégories sclérosées. C'est de cette façon que la réification des consciences rend les individus indifférents à l'avenir, c'est-à-dire indifférents aux possibilités dialectiques de changements que recèle le présent. Or, face à cette sclérose, Lukács voit dans le prolétariat la classe qui a la possibilité historique et révolutionnaire de prendre conscience de la nature des rapports sociaux qui sont occultés par la réification, c'est-à-dire de mettre à jour les médiations sociales particulières du capitalisme moderne. Ces médiations, parce qu'elles ne sont pas perçues en tant que médiations, en tant que résultat de rapports socio-historiques altérables, passent pour de « purs faits » incontestables dont l'évidence est immédiate et sur lesquels tablent à la fois la théorie économique, la philosophie rationaliste et, de manière générale, le « sens commun ». Quant à cette possibilité qu'aurait le prolétariat, ce n'est pas Lukács qui lui attribue « de l'extérieur »; celle-ci revient au prolétariat en raison de la particularité de son être social contradictoire, elle est immanente à cet être social.

Dépasser l'expérience ne peut au contraire signifier que ceci : les objets de l'expérience elle-même sont saisis et compris comme des moments de la totalité, c'est-à-dire comme des moments de l'ensemble de la société en plein bouleversement historique. La catégorie de la médiation comme levier méthodologique pour surmonter la simple immédiateté de l'expérience n'est

89 « L'achèvement de ce tournant opéré par la philosophie classique, et qui commençait, au moins méthodologiquement, à renvoyer au-delà de ces limites, l'achèvement de la méthode dialectique comme méthode de l'histoire, est resté réservé à la classe qui était habilitée à découvrir en elle-même, à partir de son fondement vital, le sujet-objet identique, le « nous » de la genèse : au prolétariat. » (HCC, pp. 187-188). « Par ailleurs, toute méthode est nécessairement liée à l'être de la classe correspondante. » (HCC, p. 205).

donc pas quelque chose qui serait importé de l'extérieur (subjectivement) dans les objets, n'est pas un jugement de valeur ou un devoir qui s'opposerait à leur être, *c'est la manifestation de leur propre structure objective*. Cela ne peut apparaître et être élevé au niveau de la conscience qui si l'on abandonne la fausse position de la pensée bourgeoise à l'égard des objets⁹⁰.

En montrant la particularité de l'être social objectif des prolétaires, Lukács entend dévoiler le caractère de processus de tout « fait » qui s'inscrit dans le processus social total, rendant du même coup cette totalité et ses parties compréhensibles⁹¹.

Adorno, dans *Dialectique négative*, fait valoir d'importantes objections à l'encontre de cette solution de Lukács. Nous ne pouvons les discuter toutes en détails dans le cadre de ce mémoire, mais nous voulons en aborder quelques-unes qui s'en prennent à certaines ambiguïtés réelles du texte de Lukács et qui tendent à discréditer la solution qu'il propose quant à la possibilité, pour le prolétariat, de mettre un terme à l'indifférence envers le contenu ou, ce qui revient au même, envers l'avenir⁹². Quelques commentaires préliminaires sont toutefois nécessaires pour comprendre ces objections.

Dans la société capitaliste, affirme Lukács, l'état de fait social immédiat est le même tant pour le bourgeois que pour le prolétaire, c'est-à-dire qu'il se présente, tant pour l'un que pour l'autre, comme régi par les mêmes « lois » qui délimitent strictement les possibilités d'action de chacun.

Mais cela n'empêche pas que les *catégories spécifiques de la médiation*, par lesquelles les deux classes élèvent cette immédiateté à la conscience, par lesquelles la réalité simplement immédiate devient pour toutes deux à proprement réalité objective, soient nécessairement, par suite de la diversité de situation des deux classes dans « le même » processus économique, fondamentalement différentes⁹³.

Autrement dit, ce n'est pas que la réalité objective soit indépendante de la forme qui la fait apparaître – ce qui, Lukács en est bien conscient, nous ramènerait au problème de la chose en

90 HCC, p. 203.

91 HCC, pp. 228-229.

92 Comme l'écrit Adorno, un matérialisme conséquent, dont les formes ne sont pas indifférentes au contenu, c'est-à-dire qui est sensible à la souffrance socialement évitable, un tel matérialisme donc veut les changements sociaux qui permettent de mettre un terme à cette souffrance absurde; autrement dit, il veut l'avenir : « C'est pourquoi ce qui est spécifiquement matérialiste converge avec ce qui est critique, avec une praxis socialement transformatrice. » (DN, p. 247).

93 HCC, p. 190.

soi –, mais plutôt que cette réalité ne peut apparaître aux bourgeois que comme un ensemble de purs faits, de « monades immuables⁹⁴ » et ce, parce que cette représentation coïncide avec leur intérêt et que leur situation, qui ne leur semble pas contradictoire, ne les amène pas à s'interroger sur le fondement de l'immédiateté. Or, la situation du travailleur, pour qui le caractère réifié de la société capitaliste est le plus évident, est toute autre. En effet, celui-ci est réduit, par l'ordre capitaliste, à n'être qu'un objet du processus social du travail « qu'il trouve fonctionnant avant lui et même sans lui, immédiatement achevé et clos, auquel il est donc incorporé comme un nombre purement réductible à une quantité abstraite, comme un outil de détail mécanisé et rationalisé⁹⁵. » L'ouvrier, dont la force de travail est réduite à une marchandise quantifiable et échangeable, ne peut pas, contrairement au capitaliste, croire à l'illusion selon laquelle son activité a le pouvoir d'influencer l'ordre social : « l'ouvrier est placé dans son être social immédiatement et *complètement* du côté de l'objet : il s'apparaît immédiatement comme objet et non comme acteur du processus social du travail⁹⁶. » C'est cette contradiction qui est au cœur de l'être social de l'ouvrier : d'une part, la représentation bourgeoise d'un individu autonome, libre de vendre sa marchandise (sa force de travail) et qui est le *sujet* de sa vie et, d'autre part, la réalité d'une vie confinée à être l'*objet* de processus sociaux en apparence immuables. Et c'est cette contradiction qui fait de l'ouvrier un prolétaire, c'est-à-dire un membre d'une classe appelée à dépasser, justement, la contradiction de sa situation sociale. Le prolétariat est, en ce sens, le porteur de la révolution.

En outre, pour Lukács, c'est lorsque le prolétaire se voit imposer une augmentation de son temps de travail qu'il est le plus susceptible de prendre conscience du fait que le capitalisme le considère comme une simple marchandise, qu'il le réduit à une pure quantité. Cette modification de la durée du travail qui se veut purement quantitative, le travailleur la subit comme une modification qualitative de sa vie; c'est ce qui fonde la possibilité qu'il en vienne à prendre conscience que l'ordre marchand ne reconnaît que ce qui relève du quantitatif (temps de travail contre salaire) et donc que cet ordre social est fondé, en apparence, sur des rapports entre choses et non sur des rapports qualitatifs entre des humains ou entre des sujets

94 HCC, p. 193.

95 HCC, p. 207.

96 HCC, p. 209.

objectifs et pâtissants⁹⁷. Or, si le travailleur en vient à se percevoir comme un simple objet du processus social de production, c'est que l'immédiateté de ce processus est déjà dépassée; l'en soi laisse la place au pour soi, découvrant ainsi la contradiction inhérente à l'être social du prolétaire. Par ailleurs, la possibilité que possède le travailleur de prendre conscience de son statut de marchandise implique la possibilité de prendre conscience de la détermination sociale de l'ensemble des processus sociaux qui sont façonnés par cette même forme-marchandise⁹⁸. Autrement dit, en révélant que la forme du travail est déterminée par les rapports sociaux, il devient possible de mettre à jour le caractère social – et donc altérable – de l'ensemble des normes et conventions qui structurent la société et qui sont reproduites sous l'apparence de lois intangibles; enfin il devient possible de percer le caractère réifié des médiations oppressives et irrationnelles qui passent pour naturelles. Ainsi l'opposition entre quantité et qualité qui est révélée par l'augmentation de la durée de travail « n'est, selon Lukács, que le commencement du processus complexe de médiation dont le but est la connaissance de la société comme totalité historique⁹⁹ », connaissance grâce à laquelle le prolétariat doit pouvoir transformer la réalité jusqu'à ce qu'il soit capable de la changer pratiquement¹⁰⁰.

En ce qui a trait à cette « solution » de Lukács, la question n'est pas simplement de savoir si nous pouvons encore parler aujourd'hui d'une expérience similaire à celle dont il attribue la possibilité au prolétariat¹⁰¹. Les objections d'Adorno surgissent plutôt quand Lukács

97 HCC, pp. 207-209. Contre cette interprétation de Lukács, voir Fischbach, *Sans objet*, pp. 168-177. Il n'est pas toujours facile de savoir ce que Lukács entend par sujet; parfois il en parle comme d'un sujet abstrait contemplatif (comme le sujet bourgeois), mais il en parle aussi comme un sujet objectif : « Certes, le prolétariat est le sujet connaissant de cette connaissance de la réalité sociale totale. Mais ce n'est pas un sujet connaissant au sens de la méthode kantienne où le sujet est défini comme ce qui ne peut jamais devenir objet. Ce n'est pas un spectateur impartial du processus historique. Le prolétariat n'est pas seulement partie prenante, agissante et pâtissante, dans cette totalité [...] » (HCC, pp. 41-42).

98 HCC, p. 211 : « en se manifestant, l'objectivité spéciale de cette sorte de marchandise [le travail], qui, sous une enveloppe réifiée, est une relation entre hommes, sous une croûte quantitative, un noyau qualitatif vivant, permet de dévoiler le caractère fétichiste de toute marchandise, caractère fondé sur la force de travail comme marchandise. Le noyau de toute marchandise, la relation entre hommes, intervient comme facteur dans l'évolution sociale. »

99 HCC, p. 211.

100 « Ainsi la pensée prolétarienne n'est d'abord qu'une *théorie de la praxis* pour ne se transformer que peu à peu (souvent par bonds, il est vrai) en une *théorie pratique* bouleversant la réalité. » (HCC, p. 253).

101 À cet égard, on peut en effet se demander si le sentiment d'une vie aliénée, d'une impuissance vis-à-vis l'ordre social, sentiment encore présent à notre époque et dont la dépression est peut-être un symptôme, si ce sentiment donc ne pourrait pas servir éventuellement d'embrayeur pour cette prise de conscience dont Lukács attribue la possibilité au prolétariat.

soutient qu'avec cette prise de conscience de son statut de marchandise, le prolétariat est en mesure de devenir « le sujet-objet identique du processus historique, c'est-à-dire le premier sujet, au cours de l'histoire, à être (objectivement) capable d'une conscience sociale adéquate¹⁰² », de manière à ce que Lukács en vienne même à concevoir la possibilité d'une fin de la réification. Or, que le prolétariat puisse être le sujet conscient concret (donc objectif) du processus historique suppose que ce sujet ait un rapport transparent à l'égard de sa propre activité objective. Autrement dit, en attribuant au prolétariat la possibilité que sa conscience « s'élève alors jusqu'à être la conscience de soi de la société dans son évolution historique¹⁰³ », Lukács semble suggérer que la forme consciente de cette activité détermine entièrement son contenu objectif réel au sens où cette forme prendrait en considération l'ensemble des déterminations historiques et sociales à partir desquelles serait conduite cette activité. Or, pour Adorno, cela est le signe d'une rechute dans l'idéalisme qui ultimement, on l'a dit, est marqué du sceau de l'indifférence de la forme à l'égard du contenu, un signe, en d'autres mots, du primat du sujet sur l'objet. Si la lecture que fait Adorno du texte de Lukács est bonne, cela signifierait que la théorie de la praxis de Lukács ferait, elle aussi, intervenir un sujet abstrait – son prolétariat – dont la pensée totalisante empêcherait l'émergence de nouveauté du sein de la contingence historique¹⁰⁴. Cela dit, si nous disons que ce « sujet-objet identique » « suppose »

102 HCC, p. 245.

103 HCC, p. 224. Mais Lukács nuance quelques pages plus loin ce que cette identité du sujet et de l'objet implique : « il ne faut pas perdre de vue que la relation à la totalité n'exige absolument pas, pour s'exprimer, que la plénitude extensive des contenus soit consciemment intégrée aux motifs et aux objets de l'action.[...] Certes, plus la socialisation capitaliste de la société s'intensifie, plus s'accroît la possibilité, et avec elle la nécessité, d'incorporer tout événement particulier, quant à son contenu aussi, dans la totalité des contenus. » (HCC, p. 244).

104 Timothy Hall, « Reification, Materialism, and Praxis: Adorno's Critique of Lukács », *Telos*, n°155 (2011) : 61-82, p. 78. Nous renvoyons à cet excellent article en ce qui a trait aux objections d'Adorno qui sont réunies dans trois aphorismes principaux : « Sur la dialectique de l'identité », « Objectivité et réification » (tous deux dans la 2^e partie) et « Bonheur et vaine attente » (3^e partie). Nous nous sommes inspiré de cet article pour la présente section. Pour une opinion contraire qui cherche à démontrer l'inexactitude de certaines objections d'Adorno à la lumière d'une analyse des ambiguïtés du texte de Lukács, voir Andrew Feenberg, « Reification and its Critics ». Voir enfin Fischbach, *Sans objet*, pp. 65-112, qui avance que Lukács aurait identifié la réification à l'objectivation (*Vergegenständlichung*) contrairement au sens positif que donne Marx à l'objectivation (nous abordons cette dernière question au chapitre suivant). Nous ne partageons toutefois pas l'ensemble de l'analyse de Fischbach puisque, par exemple, lorsque Lukács énonce, de manière ambiguë certes, qu'en raison de la réification « d'une part, l'ouvrier est placé dans son être social immédiatement et complètement du côté de l'objet : il s'apparaît immédiatement comme objet et non comme acteur du processus social du travail. D'autre part, ce rôle d'objet n'est déjà plus en soi purement immédiat. [...] » (HCC, p. 209, commenté par Fischbach, *Sans objet*, p. 69), Lukács veut seulement dire que l'ordre social, c'est-à-dire les conditions de production, détermine son être social de manière à faire de lui un objet

ou « suggère » un retour de l'idéalisme que Lukács cherchait pourtant à combattre, c'est que les formulations de Lukács sont à ce point ambiguës qu'il est souvent difficile de savoir précisément ce qu'il entend par cette « identité » entre le sujet et l'objet des processus historiques. Aussi, les objections d'Adorno nous sont plus utiles ici pour éclairer les liens entre indifférence et réification que pour connaître le vouloir-dire de Lukács; d'autant plus, comme le souligne Timothy Hall, que la forme de la pensée de ce dernier (qui use du principe de l'identité) semble parfois nier son contenu explicite¹⁰⁵. En ce sens, la critique d'Adorno veut montrer en quoi la foi en un « sujet-objet identique » qui doit, d'après Lukács, permettre de surmonter la réification, ne fait que reproduire l'idée idéaliste d'un sujet qui « produit » son histoire plutôt que d'en être le produit; d'un sujet, autrement dit, abstrait parce qu'indépendant des conditions objectives réelles.

La critique d'Adorno est fondée sur une interprétation du texte de Lukács suivant laquelle celui-ci *tendrait*, afin d'assurer l'autonomie du sujet prolétarien, à dissoudre l'objet (les institutions sociales réifiées) de manière à n'y voir que des processus sociaux et ce, afin que les médiations de l'objet ne parviennent plus, en se réifiant, à dominer les hommes. Autrement dit, afin de prévenir que les institutions et les « purs faits » qui se donnent immédiatement dans l'expérience ne passent pour naturels et immuables, Lukács voudrait relativiser ces caractères en réduisant l'objet à un produit des rapports sociaux, c'est-à-dire à un produit des sujets humains. Il se trouverait, de la sorte, à ne retenir, de l'objet, que sa médiation par le sujet et ce, aux dépens de la médiation du sujet par l'objet¹⁰⁶. Or, pour Adorno, cela est problématique. D'une part parce qu'en posant, de manière idéaliste, le primat

entièrement déterminé par des lois marchandes sur lesquelles il n'a aucun contrôle, alors que sa personne physique, le « contenu » du travailleur, qui *subit physiquement* l'augmentation *qualitative* du temps de travail et la précarité de sa situation, conserve la *possibilité* de se concevoir lui-même comme réduit socialement à l'état d'objet et donc de rendre apparente la contradiction de sa situation. Autrement dit, son *contenu* comme individu lui confère la possibilité de résister à l'immédiateté médiatisée de l'ordre social qui attribue à son être social la forme-marchandise (voir HCC, p. 214). Lukács ne veut donc pas dire que toute objectivation est négative, mais que seule l'est l'objectivation par laquelle l'activité de l'homme lui devient étrangère et soumise à des lois sociales réifiées (voir Andrew Feenberg, « Rethinking Reification » dans *Georg Lukács: The Fundamental Dissonance of Existence: Aesthetics, Politics, Literature*, sous la dir. de Timothy Bewes et Timothy Hall, 101-120. London, Continuum, 2011, p. 108).

105 Timothy Hall, « Reification, Materialism, and Praxis: Adorno's Critique of Lukács », p. 79.

106 Comme l'écrit Adorno : « Médiation de l'objet veut dire qu'il ne doit pas être hypostasié statiquement et de façon dogmatique mais qu'il n'est reconnaissable que dans son imbrication avec la subjectivité ; médiation du sujet veut dire que, sans le moment de l'objectivité, il ne serait littéralement rien. » (DN, p. 227).

du sujet sur l'objet, on manque le fait qu'il ne saurait y avoir de médiation par le sujet si ce n'était de l'existence d'une immédiateté médiatisée (l'objet) qui a fait du sujet un être médiatisant¹⁰⁷. En d'autres mots, ce sont les conditions d'existence réelles des hommes qui font d'eux les acteurs qui assurent la reproduction de ces conditions. D'autre part, en cherchant à éliminer tout à fait la médiation réifiée oppressive, Lukács court le risque d'anéantir cette part de l'objet, du contenu, qu'Adorno appelle le non-identique (*Unidentische*) ou le non-conceptuel (*Nichtidentischen*) de l'objet. Autrement dit, l'objet n'est pas, pour lui, réductible aux médiations, aux formes, enfin aux concepts du ou des sujets : « Dans le chosifié, ces deux éléments sont réunis : le non-identique de l'objet et l'assujettissement des hommes aux conditions de production dominantes, leur propre interconnexion fonctionnelle méconnue d'eux-mêmes¹⁰⁸. » Or c'est ce non-identique qui est porteur de l'avenir; ce qui, dans l'expérience, contredit ou dérange la subsomption normale de cette expérience sous les catégories existantes. C'est le non-identique qui, par exemple, se manifeste par la souffrance absurde de l'ouvrier, souffrance qui fait de lui un prolétaire et qui est engendrée par un système qui se veut fondé sur des rapports entre sujets alors qu'il réduit les hommes à des objets des processus. Mais, en attribuant à un groupe la possibilité de pouvoir saisir complètement le sens de sa propre action historique (ce que suppose l'identité du sujet-objet), Lukács laisserait entendre qu'il est possible de dépasser la dépendance à l'objet, c'est-à-dire la médiation du sujet par l'objet. À cette idée idéaliste du primat du sujet, Adorno oppose celui de l'objet : « [l']indice du primat de l'objet est l'impuissance de l'esprit dans tous ses jugements comme jusqu'à nos jours, dans l'organisation de la réalité¹⁰⁹. » Cela dit, dans son essai, Lukács semble vouloir conjuguer ce qui semble être l'expression d'un respect pour l'objet avec une volonté de le dissoudre. L'ambiguïté de son propos vient de passages comme celui-ci :

107 « Si déjà il n'y a rien qui ne soit médiatisé, il en résulte, comme Hegel le souligna, qu'une telle médiation mène nécessairement à un médiatisé sans lequel elle non plus de son côté, n'existerait pas. [...] il ne resterait aucune médiation sans le quelque chose. Dans l'immédiateté, ne réside pas tant son être médiatisé que dans la médiation un immédiat qui serait médiatisé. Hegel a négligé cette différence. La médiation de l'immédiat concerne son mode : son savoir, et la limite d'un tel savoir. L'immédiateté n'est pas une modalité, n'est pas une simple détermination du comment pour une conscience, mais objectivement : le concept d'immédiateté désigne ce dont on ne peut pas se débarrasser par son concept. » (DN, pp. 210-211).

108 DN, p. 234.

109 DN, p. 227.

Car l'essence du changement consiste d'une part dans l'interaction pratique entre l'éveil de la conscience et les objets qui la suscitent et dont elle est la conscience, d'autre part dans la fluidification, dans la transformation en processus de ces objets qui sont saisis ici comme moments de l'évolution sociale, c'est-à-dire comme simples moments de la totalité dialectique¹¹⁰.

Ou encore comme celui-ci :

La reconnaissance que les objets sociaux ne sont pas des choses mais des relations entre hommes aboutit donc à leur complète dissolution en processus. Si leur être apparaît maintenant comme un devenir, ce devenir n'est pas un écoulement purement abstrait et général, une *durée réelle* vide de contenu, mais la production et la reproduction ininterrompues des rapports qui, arrachés de leur contexte, déformés par les catégories réflexives, apparaissent à la pensée bourgeoise comme des choses¹¹¹.

Le danger, pour Adorno, est en quelque sorte triple. Premièrement, et comme nous venons de le dire, en insistant surtout sur l'activité du sujet et sur les formes que cette activité confèrent à l'objet, c'est-à-dire au contenu, on risque de se fermer à la possibilité que l'expérience collective des individus objectifs – comme celle des travailleurs – ne laisse entrevoir les limites des catégories avec lesquelles le réel est perçu et la société organisée. Bref, en s'acharnant à affirmer la nécessité de maîtriser, par la pensée, le présent, on risque d'occulter le non-identique qui, dans l'expérience, interrompt cette maîtrise et auquel il faut pourtant être sensible si on ne veut pas reproduire la domination de la forme et son indifférence envers le contenu et ainsi ouvrir la porte à l'avenir. Pour Adorno, le sujet ne saurait jamais être identique à l'objet; une distance irréductible – celle du non-identique – empêche leur coïncidence.

Deuxièmement, en défendant le primat du sujet sur ses conditions objectives d'existence, le danger, comme l'écrit Timothy Hall, est de surestimer la capacité du sujet de comprendre et de rendre transparentes ces conditions objectives, historiques et contingentes et, ultimement, de les modifier¹¹². En mettant trop d'emphasis sur le pouvoir du sujet de changer les conditions objectives existantes, on est susceptible d'atténuer le rôle déterminant de ces conditions sur le sujet lui-même. Autrement dit, on risque d'occulter le fait que les possibilités

110 HCC, pp. 218-219.

111 HCC, p. 224.

112 Timothy Hall, « Reification, Materialism, and Praxis: Adorno's Critique of Lukács », p. 70.

d'action du sujet sont indissociables du contexte historique concret qui les recèle. Aussi, détacher ce sujet de son contexte revient à le mythologiser (le mot est de Lukács), c'est-à-dire à lui assigner un pouvoir ou une capacité qui existerait indépendamment des conditions objectives. Or, ignorer ces conditions revient à vouloir les nier abstraitement, comme si elles n'étaient pas, justement, ce qui permet au sujet de pouvoir médiatiser son monde d'une certaine manière¹¹³. Ainsi, il serait faux de soutenir que le prolétariat possède une force émancipatrice quelque soit le contexte historique; l'intégration du prolétariat sous le capitalisme tardif tend ainsi à confirmer que la possibilité que Lukács attribue au prolétariat semble difficilement transposable à notre époque (à tout le moins en Occident), alors qu'elle apparaissait plausible en son temps et en celui de Marx.

Pour Adorno, la réification n'est « elle-même [que] la forme de la réflexion de la fausse objectivité », c'est-à-dire qu'elle n'est pas ce qui engendre cette fausse objectivité, étant au contraire un « épiphénomène » de cette fausse objectivité¹¹⁴. Autrement dit, il ne faut pas chercher la source de la sclérose et de la reproduction de la structure sociale oppressive dans une simple « façon de voir le monde », comme si cette structure pouvait être modifiée dès que cette façon de voir était guérie de ses illusions. « Le malheur, écrit Adorno, réside dans les conditions qui condamnent les hommes à l'impuissance et à l'apathie et qui devraient cependant être transformées par eux ; et non pas primitivement dans les hommes et dans la façon dont ces conditions leur apparaissent¹¹⁵. » Insister sur le pouvoir révolutionnaire du sujet sans reconnaître la priorité du poids déterminant des conditions objectives menace ainsi d'entraîner les forces progressistes sur le chemin de l'utopie abstraite. En un mot, toute pensée qui tend à affirmer le primat du sujet oublie que l'action de ce dernier est toujours déjà médiatisée et donc déterminée objectivement.

Enfin, en condamnant « en bloc » la réification, en disant que le problème de la marchandise est « le problème central, structurel, de la société capitaliste dans toutes ses

113 Lukács ne tombe toutefois pas dans ce piège de la négation abstraite et affirme, dans la dernière section de son essai, que « [l']action du prolétariat ne peut donc jamais être que l'accomplissement pratique et concret du *pas suivant* de l'évolution. » (HCC, p. 244). Il semble néanmoins avoir sous-estimé la capacité du capitalisme à « adoucir » ses contradictions de manière à ce que cette « évolution » historique ne saurait être conçue de manière simplement linéaire.

114 DN, p. 232

115 DN, *ibid.*

manifestations vitales¹¹⁶ », on risque de condamner tout chosifié (*Dinghafte*), c'est-à-dire de se priver de la possibilité, grâce au concept et à l'identité qui lui est inhérente, d'établir des normes, des morales et des institutions, bref des médiations durables qui structurent la société et qui ont permis, historiquement, de parvenir à un point où, en théorie, la faim et la misère pourraient être choses du passé :

La réification et la conscience réifiée actualisèrent avec l'essor des sciences de la nature, aussi la potentialité d'un monde sans manque ; du déshumanisé par chosification fut déjà auparavant condition de l'humanité ; celle-ci du moins se conjugua à des figures chosifiées de la conscience alors que l'indifférence envers les choses tenues pour de purs moyens et réduites au sujet, contribua à niveler l'humanité¹¹⁷.

Adorno perçoit ainsi chez Lukács des relents de romantisme notamment quand – nous l'avons vu avec l'exemple de la communauté villageoise – il semble prendre pour idéal du travail le travail vivant, immédiat et concret qui n'est pas médiatisé par la forme-marchandise, c'est-à-dire par l'équivalence. Or, ce romantisme semble oublier que dans l'immédiateté non-conceptualisée, dans l'agir non régi par des normes, gît aussi la violence et l'impossibilité de la dialectique qui, elle, requiert la stabilité de la chose pour se mouvoir¹¹⁸. À l'encontre d'un abstrait retour à l'immédiateté, Adorno cherche plutôt à entretenir, au-delà de la domination, la promesse d'un échange « juste », c'est-à-dire d'une justice rendue possible grâce à des médiations qui ne visent pas à exploiter le partenaire de l'échange :

Qu'on annule simplement la catégorie de comparabilité, catégorie de mesure, et, à la place de la rationalité qui bien que de façon idéologique habite pourtant le principe d'échange comme une promesse, il apparaîtra alors : appropriation immédiate, violence, de nos jours le privilège brut des monopoles et des cliques.

116 HCC, p. 109 (nous soulignons).

117 DN, p. 234.

118 DN, p. *ibid.* La contradiction, qui meut la dialectique, se manifeste dans la chose dans la mesure où elle « est le non-identique sous l'aspect de l'identité » (DN, p. 14). Autrement dit, la pensée, pour Adorno, ne progresse que parce qu'elle est confrontée, par l'expérience subjective du non-identique, à son insuffisance. Mais cela suppose, bien entendu, qu'il faille penser, c'est-à-dire identifier (DN, *ibid.*), pour comprendre l'objet et ainsi le « stabiliser ». Selon Adorno, c'est l'intention derrière l'usage de l'identité qui compte, intention qui distingue son entreprise philosophique de celle de Hegel : « savoir si la conscience, théoriquement et dans sa conséquence pratique, affirme et désire renforcer l'identité comme quelque chose de dernier, d'absolu, ou si elle l'éprouve comme l'universel appareil de contrainte dont elle a finalement aussi besoin pour se dégager de la contrainte universelle, de même que la liberté ne peut se réaliser qu'à travers la contrainte civilisatrice et non comme *retour à la nature*. » (DN, p. 182).

La critique du principe d'échange comme du penser identifiant, veut la réalisation de l'idéal de l'échange libre et juste qui jusqu'à nos jours n'a été qu'un pur prétexte¹¹⁹.

Par ailleurs, à vouloir combattre la domination de la forme identique on risque d'oublier que c'est encore avec la forme, avec le concept, qu'on parvient à supprimer l'indifférence au contenu. Autrement dit, pour se libérer de la domination de la forme identique (de l'échange, par exemple), il faut nécessairement parvenir à comprendre l'emprise totalitaire qu'exerce cette forme sur nos sociétés, or cela ne se fait qu'avec le concept¹²⁰. La philosophie, selon Adorno, doit pouvoir « surmonter par le concept le concept, ce qui élabore et ampute, et d'arriver par là à atteindre au non-conceptuel¹²¹ ». À vouloir tout rendre fluide, à vouloir réduire tout objet aux processus sociaux qui en déterminent le sens, on risque de perdre le primat de l'objet, cela seul qui peut et qui doit disloquer tout concept du « sujet » et qui permet ainsi de remettre en question tout ordre social afin qu'il ne demeure pas indifférent à la souffrance sans voix.

C'est de cette façon qu'Adorno se trouve à critiquer moins le diagnostic lukácien de réification que l'erreur idéaliste qui consisterait à réduire celle-ci à une « méprise » du *sujet* alors qu'elle est le produit de conditions *objectives*. Adorno s'en prend donc moins au diagnostic, lui-même fondé sur l'analyse marxienne du fétichisme, qu'au palliatif proposé par Lukács. En outre, il se trouve à relativiser le caractère absolument négatif que Lukács semble prêter à la réification : toute société suppose la médiation d'institutions sociales objectives qui en assurent la stabilité. Or, selon Adorno, cette réification, comme « forme de la réflexion de la fausse objectivité », est « reproduite par l'angoisse¹²² ». Et c'est cette angoisse, à la base d'un détachement indifférent, qui apparaît clairement dans la lutte, analysée dans *La dialectique de la Raison*, d'Ulysse contre les Sirènes, lutte contre les forces mythiques qui illustre par ailleurs l'ambiguïté de l'indifférence. C'est cette lutte que nous voudrions maintenant aborder.

119 DN, p. 181.

120 « Si l'humanité veut se libérer de la contrainte qu'elle subit réellement dans la figure de l'identification, elle doit aussi atteindre l'identité avec son concept. » (DN, *ibid.*).

121 DN, p. 19.

122 DN, p. 232.

Ulysse, les Sirènes et l'ambiguïté de l'indifférence

Terreur et dialectique : le progrès de la réification

Dans *La dialectique de la Raison*, écrite à un moment où se dessine à l'horizon la fin de la barbarie nazie, Adorno et Horkheimer cherchent à comprendre comment l'humanité, bien qu'elle possédât les moyens d'assurer à chacun des conditions de vie humaines, est parvenue à régresser au point qu'une horreur pareille devienne réalité. Leur conviction selon laquelle la liberté dépend d'un penser éclairé (*aufklärenden Denken*) est contrariée par le constat que ce penser rationnel et les institutions qui l'incarnent recèlent le germe de la barbarie qu'ils ont pourtant permis de combattre. Comme le souligne Gilles Moutot, l'expression même de « dialectique de la Raison » renvoie à l'idée d'une « tendance à la réification », d'un « malaise de la raison » qui produit des effets dans l'histoire sans pour autant être un principe de l'évolution historique¹²³. Quant à la source de cette régression, elle ne serait pas, selon les deux auteurs, à chercher uniquement du côté des idéologies modernes comme l'antisémitisme, mais bien dans la Raison elle-même qui est « paralysée par la crainte que lui inspire la vérité¹²⁴ », c'est-à-dire dans la Raison terrifiée par ce qui, dans l'objet, résiste à la forme sous laquelle elle cherche à le subsumer.

C'est cette crainte de la Raison envers ce que nous appelions plus tôt le non-identique qui explique le paradoxe, identifié par les auteurs, selon lequel « [la] Raison éprouve une terreur mythique à l'égard du mythe¹²⁵. » La Raison, terrifiée par l'inconnu, est poussée à soumettre de manière totalitaire la nature à ses propres schèmes. Suscitée par la pulsion d'autoconservation, cette terreur amène la Raison à aller toujours plus loin dans sa liquidation des qualités des objets, c'est-à-dire de l'irrationnel qui subsiste en tout objet. Or, voilà que c'est cette même pulsion qui est aussi au fondement de la terreur du primitif devant les forces obscures de la nature et qui incite les premières explications mythiques du réel. Si la Raison est terrifiée par le mythe, cela tient à ce que celui-ci conserve en son sein une part d'inconnu. Mais cela n'empêche pas, selon Adorno et Horkheimer, que le mythe, issu de la terreur primitive, de même que le calcul scientifique, sont tous deux la manifestation d'une Raison

123 Gilles Moutot, *Adorno : Langage et réification*, Paris, Presses Universitaires de France, 2004, p. 23.

124 DR, p. 16.

125 DR, p. 45.

(*Aufklärung*) qui a progressivement peaufiné l'art de percevoir le monde à travers le prisme de l'équivalence et de l'homogénéité. Du récit mythique à la physique quantique, « [ce] que l'on continue à exiger, c'est la destruction des dieux et des qualités¹²⁶. » En pétrifiant les objets de la nature, en éliminant ce qu'ils ont d'incommensurable et en réduisant la nature à une série de lois qui consacrent son caractère répétitif, l'homme est parvenu à dominer ce que la nature avait d'effrayant et d'inconnu. Et cela n'est pas seulement vrai de la nature « sauvage » puisque la vie sociale et économique, on l'a vu, est elle-même élevée au rang de « seconde nature » que la Raison cherche tout autant à dominer. En outre, cette domination de la nature suppose aussi, nous y reviendrons, la domination de soi. « L'homme croit être libéré de la peur quand il n'y a plus rien d'inconnu. [...] Plus rien ne doit rester dehors, car la simple idée du “dehors” est la source même de la terreur¹²⁷. » Tout comme avec les systèmes rationalistes dont parle Lukács, le fait, l'événement, « la nouveauté radicale du présent¹²⁸ » est, dans le mythe, intégré et la singularité laisse place au spécimen. « Dans la mythologie, tout événement doit expier le fait qu'il se soit produit. Et c'est ce qui se passe dans la Raison : le fait est réduit à néant dès qu'il s'est produit¹²⁹. » C'est la tendance totalitaire de la Raison qui en révèle le caractère mensonger car en subsumant tout sous ses concepts, elle nie son propre fondement : l'objet et son irrationalité.

Cette crainte du non-identique pousse la Raison à se retrancher derrière les remparts de ce que les auteurs associent au positivisme : « La crainte qu'éprouve le fils authentique de la civilisation moderne à l'idée de s'éloigner des faits qui sont déjà schématiquement préformés par les conventions dominantes de la science, du commerce et de la politique, est la même que

126 DR, p. 25. On peut aussi trouver un semblant de dialectique de la raison chez Lukács, voir HCC, p. 228 : « [...] l'évolution sociale et son expression en pensée, qui constituent les “faits” à partir de la réalité donnée (originellement dans son état primitif), ont certes offerts la possibilité de soumettre la nature à l'homme, mais devaient nécessairement aussi servir à dissimuler le caractère historique et social, la nature essentielle, reposant sur la relation entre hommes, de ces faits, pour, de cette manière, “créer des puissances fantomatiques et étrangères aux hommes”. » Adorno et Horkheimer constatent que la substitution propre au sacrifice primitif est en fait l'ancêtre de l'équivalence capitaliste et, comme le sacrifice dissimule aussi son caractère de produit des relations humaines, ceux-ci se trouvent ainsi à identifier un fétichisme *avant* le fétichisme de la marchandise que Marx considère pourtant être le trait distinctif du capitalisme. Voir Jarvis, *Adorno*, p. 29 et Hall, « Reification, Materialism, and Praxis: Adorno's Critique of Lukács », p. 67.

127 DR, p. 33.

128 HCC, p. 198.

129 DR, p. 29.

la crainte qu'inspire la déviation sociale¹³⁰. » Mue par la peur, la Raison, à l'instar du mythe, renonce à l'espoir de transformer le monde. Effrayée par le non-conceptuel, la Raison ne s'en prend pas seulement au mythe; elle se trouve à proscrire « la connaissance qui atteint réellement l'objet¹³¹ » et devient ainsi elle-même mythique. La peur éloigne du vrai. C'est en cela que la terreur éprouvée par la Raison à l'égard du mythe est elle-même mythique. Voilà un élément complémentaire à l'analyse de Lukács : la posture contemplative découlerait de la peur associée à la conservation de soi. Terrifié à l'idée d'être exclu de la communauté qui lui fournit les moyens de sa survie, l'individu se plie aux conventions dominantes et aux termes du contrat social qui font de lui une force abstraite soumise à une division aliénante du travail. Avec le capitalisme qui, comme elle, affirme le primat de l'équivalence (et donc le primat de la forme et du sujet), la Raison devient rationalité économique et soumet les hommes à ce qu'Adorno et Horkheimer considèrent être son essence : la (fausse) alternative. Les hommes sont contraints de choisir entre, d'une part, leur assujettissement aux terribles forces de la nature au risque d'y laisser leur peau et, d'autre part, leur acceptation des termes imposés par la Raison à une époque donnée¹³². « Mais de ce fait, écrivent Adorno et Horkheimer, le processus qui devait extirper la nature la libère comme instinct de conservation aussi bien dans l'individu que dans la destinée collective des guerres et des crises¹³³. » C'est ainsi que l'instinct de conservation est tourné contre lui-même : la survie du moi suppose sa transformation en un rouage, en une fonction du système; la survie du moi en vient donc à supposer sa propre négation.

La rencontre « heureusement manquée » avec les Sirènes

C'est dans ce cadre qu'apparaît, dans *La dialectique de la Raison*, la figure d'Ulysse; d'abord dans le chapitre sur « Le concept d'“Aufklärung” », puis dans la digression qui lui est consacrée. Adorno et Horkheimer considèrent non seulement que l'œuvre de Homère est « le

130 DR, p. 16.

131 DR, p. 31.

132 DR, p. 48 : « Avec l'extension de l'économie bourgeoise marchande, le sombre horizon du mythe est illuminé par le soleil de la raison calculatrice, dont la lumière glacée fait lever la semence de la barbarie. »

133 DR, pp. 46-47.

texte fondamental de la civilisation européenne¹³⁴ », mais aussi que « [les] mesures que prend Ulysse au moment où son bateau s'approche des Sirènes préfigurent allégoriquement la dialectique de la Raison¹³⁵ »; une dialectique qui est aussi, comme le dit Adorno, une « préhistoire du sujet¹³⁶ ». Nous croyons, bien que les commentateurs semblent partagés, que cette figure est ambiguë¹³⁷. Si, comme Adorno et Horkheimer l'écrivent, il est « heureux » qu'Ulysse soit parvenu à échapper à l'effet ensorceleur du cantique des Sirènes, le détachement qu'il s'impose en se faisant lier au mât de son croiseur est aussi ce qui a ouvert la porte à la froide indifférence avec laquelle il planifie la mise à morts des prétendants et l'exécution des servantes infidèles. Autrement dit, si ce détachement d'Ulysse face à l'immédiateté du mythe que représentent les Sirènes contient une promesse de justice, il est aussi ce qui le fait échouer à Auschwitz.

Pour Adorno et Horkheimer, Ulysse est le prototype de la rationalité instrumentale caractéristique du sujet bourgeois et ses pérégrinations entre Troie et Ithaque, semées d'embûches et de créatures mythiques, représentent l'effort d'un moi, d'un « je », pour gagner et préserver son unité et sa cohésion face à l'immédiateté du monde. Selon les auteurs, « chaque enfance est encore un peu la répétition de ces épreuves¹³⁸ » par lesquelles l'enfant est

134 DR, p. 60.

135 DR, p. 50. Axel Honneth souligne que la pertinence de recourir à certaines métaphores narratives, comme celle de l'*Odyssée*, réside dans la possibilité de s'identifier aux héros tragiques. Cela « doit nous pousser à percevoir des processus qui nous sont normalement familiers comme monstrueusement étrangers, et à saisir de ce fait leur non-sens. C'est notamment ainsi que toute l'autodiscipline contraignante que nous nous imposons quotidiennement et qui semble aller de soi au terme de l'évolution historique perd son caractère d'évidence au moment où comprend ce qu'elle a d'analogue avec les efforts faits par Ulysse en s'attachant au mât pour se protéger de la séduction fatale des sirènes. » (Axel Honneth, *La société du mépris : vers une nouvelle Théorie critique*, trad. par Olivier Voirol, Pierre Rusch et Alexandre Dupeyrix, Paris, La Découverte, 2006, pp. 146-147. Voir aussi Gilles Moutot, *Essai sur Adorno*, Paris, Payot, 2010, p. 168).

136 DN, p. 226.

137 Julian Roberts retient surtout le côté positif des pérégrinations d'Ulysse (« The comments of the *Odyssey* are basically approving. [...] [Ulysses] is a parable of that resourcefulness and cunning which goes just far enough to ward off the perils of natural existence, but no further. », Julian Roberts, « The dialectic of enlightenment » dans *The Cambridge Companion to Critical Theory*, sous la dir. de Fred Rush, 57-73. Cambridge, Cambridge University Press, 2004, pp. 64-65). Martin Jay quant à lui insiste surtout, sans avoir tort, sur l'aspect négatif (« In fact, that initial denial of man's oneness with nature was at the root of all the subsequent inadequacies of civilization. », Martin Jay, *The Dialectical Imagination : a History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research, 1923-1950*, Boston, Little, Brown and Company, 1973, pp. 263-264). Pour une analyse éclairante et nuancée, voir Martin Desrosiers, *Proximité à distance : les fonctions critiques de la mimésis dans la pensée de Theodor W. Adorno*, Thèse de doctorat, Université de Montréal, 2015, pp. 75-81 et Jarvis, *Adorno*, pp. 27-35.

138 DR, p. 49.

progressivement amené à se forger une identité en se distinguant du monde auquel il est d'abord lié de manière indifférenciée. Quant à ces créatures avec lesquelles Ulysse et son équipage sont aux prises (Polyphème le cyclope, Circé, les Sirènes, Scylla et Charybde, etc.), elles symbolisent les conventions mythiques dominantes et réifiées qui permettent au primitif de structurer et de comprendre son monde. Ce sont, comme l'écrivent Adorno et Horkheimer, des « contrats pétrifiés » qui définissent la « fatalité mythique » de l'explication dominante du monde; elles sont des « figures de coercition » qui pèsent sur les individus et donc des « figures de la répétition » qui perpétuent le *statu quo*¹³⁹. Autrement dit, et pour emprunter le vocabulaire de Lukács, elles représentent les médiations objectives par lesquelles le monde apparaît dans son immédiateté chosifiée. C'est pour cette raison qu'Ulysse ne peut pas, tout simplement, éluder la confrontation avec ces créatures : on ne peut faire comme si elles n'existent pas puisqu'elles sont la forme normative, l'objectivité sociale inculquée qui détermine la manière selon laquelle le monde ne peut pas ne pas apparaître. À l'instar de la forme-marchandise, les mythes forgent les consciences à leur mesure. C'est là toute la différence entre le mythe et l'illusion qu'on peut corriger par un changement de perspective. Voilà pourquoi, et nous y reviendrons, Ulysse est contraint de dépasser ces normes en s'adaptant à elles. En termes hégéliens, chercher à éviter la route qui mène à l'île des Sirènes ou le détroit qui sépare les écueils Charybde et Scylla, c'est nier abstraitement ces médiations par la seule pensée, ce qui ne fait que les reproduire. Pour dépasser le *statu quo* posé par ces médiations, il faut une praxis qui *part* d'elles, c'est-à-dire qui cherche à les nier de manière déterminée.

Le lien entre le détachement indifférent et l'épisode de la rencontre des Sirènes relaté au chant XII de l'*Odyssée* paraît plus clair quand on s'arrête sur le contenu du savoir que les enchanteresses ailées promettent à Ulysse au moment où celui-ci passe leur pré qui, au dire de l'ensorceleuse Circé qui prévient Ulysse du danger, serait « tout blanchi d'ossements et de débris humains, dont les chairs se corrompent¹⁴⁰ ». Voici les paroles qu'elles lui adressent :

139 DR, pp. 71-72.

140 Homère, *L'Odyssée*, traduit par Victor Bérard, Paris, Le Livre de Poche, 1996, p. 297 [Chant XII]. Pietro Pucci souligne que contrairement aux avertissements de Circé, lorsque Ulysse passe finalement à côté des Sirènes, Homère ne fait pas mention d'aucun ossement qui témoignerait des effets mortifères de leur enchantement. Pietro Pucci, « The Song of the Sirens » dans *Reading the Odyssey: Selected Interpretive Essays*, sous la dir. de Seth L. Schein, 191-199. Princeton, Princeton University Press, 1996. p. 199.

Viens ici ! viens à nous ! Ulysse tant vanté ! l'honneur de l'Achaïe !... Arrête ton croiseur : viens écouter nos voix ! Jamais un noir vaisseau n'a doublé notre cap, sans ouïr les doux airs qui sortent de nos lèvres ; puis on s'en va content et plus riche en savoir, car nous savons les maux, tous les maux que les dieux, dans les champs de Troade, ont infligés aux gens et d'Argos et de Troie, et nous savons aussi tout ce que voit passer la terre nourricière¹⁴¹.

Les Sirènes cherchent donc à charmer Ulysse avec leur chant qui rappelle les souffrances infligées par la volonté des dieux. Cette volonté divine n'est, dans ce cadre, qu'une autre façon de désigner ces conventions dominantes réifiées qui dictent le cours du monde. « La séduction qu'elles exercent, écrivent Adorno et Horkheimer, représente la tentation de se perdre dans le passé¹⁴² », c'est-à-dire la tentation de retourner à un état d'indistinction avec l'immédiateté du monde; indistinction qui signifie la mort de l'unité d'une conscience parvenue à se distinguer du milieu duquel elle est issue et des médiations sociales qui le structurent. C'est donc pour sauver cette unité de son moi et son identité qu'Ulysse cherche à échapper à l'attraction qu'exerce sur lui la complainte des Sirènes qui relate les souffrances des hommes. Autrement dit, son autoconservation le contraint à être indifférent à l'égard du contenu, à se détacher du récit de la souffrance afin de ne pas sombrer dans un état d'identification empathique stérile¹⁴³. S'il se laisse gagner par le pouvoir envoûtant du souvenir des tourments subis par les hommes, il risque de se perdre comme individu, comme sujet.

La distance qu'Ulysse conserve entre lui et le pré redouté des Sirènes est celle qui existe entre le sujet et l'objet. Sans cette distance, il est impossible « d'élever la douleur du monde au concept » et donc de faire apparaître, par le concept, la contradiction inhérente à une

141 Homère, *L'Odyssée*, pp. 301-302. Paul Demont, dans son introduction à *L'Odyssée*, souligne que l'insistance sur la souffrance dans le chant des Sirènes est typique de *L'Odyssée* bien que le sujet décrit par les Sirènes soit celui de *Illiade* (Paul Demont, « Introduction » dans Homère, *L'Odyssée*, p. 55).

142 DR, p. 48.

143 Or, c'est justement cet épanchement larmoyant que l'industrie culturelle cherche à mettre au service du *statu quo* : en absorbant le spectateur dans l'immédiateté de la souffrance, dans sa seule *qualité* singulière, celui-ci ne pense plus à la médiation qui en est la cause et est ainsi contraint à ne rester que cela : un spectateur impuissant. Il s'agit de l'un des constats que font Adorno et Horkheimer dans « La production industrielle de biens culturels » : « S'amuser signifie être d'accord. Cela n'est possible que si on isole l'amusement de l'ensemble du processus social, si on l'abêtit en sacrifiant au départ la prétention qu'a toute œuvre, même la plus insignifiante, de refléter le tout dans ses modestes limites. S'amuser signifie toujours : ne penser à rien, oublier la souffrance même là où elle est montrée. Il s'agit, au fond, d'une forme d'impuissance. C'est effectivement une fuite mais, pas comme on le prétend, une fuite devant la triste réalité; c'est au contraire une fuite devant la dernière volonté de résistance que cette réalité peut encore avoir laissé subsister en chacun. La libération promise par l'amusement est la libération du penser en tant que négation. » (DR, p. 153).

douleur qu'on a pourtant les moyens d'éliminer. La stupeur de la conscience empêche d'agir consciemment. C'est pour cette raison qu'Adorno et Horkheimer disent que les Sirènes « exigent l'avenir¹⁴⁴ » : l'attachement à l'immédiateté bloque le surgissement de nouveauté, il bloque l'avenir. On voit ainsi en quoi un détachement, une certaine indifférence à l'égard de l'immédiateté réifiée, et donc du mythe, est nécessaire pour révéler et critiquer cette réification et celle de l'activité contemplative. De même, on peut facilement concevoir la nécessité de ne pas être en symbiose avec des individus dominés par la haine¹⁴⁵. C'est de cette ambiguïté du détachement dont témoigne Adorno quand il écrit que tout en exprimant la faiblesse des affects devant la mort, « l'attitude de spectateur exprime en même temps le doute suivant : comment tout ceci peut-il exister¹⁴⁶? » En fin de compte, si Adorno et Horkheimer considèrent qu'il est heureux qu'Ulysse ait manqué sa rencontre avec les Sirènes, c'est en raison de ce que cela rend possible : la fin du mythe signifie la possibilité de remettre en question la domination de l'immédiateté et de briser le cycle de la réification, de manière à pouvoir combattre la « fausse objectivité » qui la fonde, comme on l'a vu. Le renoncement par lequel Ulysse s'est sacrifié pour résister à leur appel, et sur lequel nous reviendrons, a au moins ceci de bon qu'il visait à abolir le sacrifice imposé par le mythe; son combat « représente une société qui n'a plus besoin du renoncement et du pouvoir : elle atteint la maîtrise d'elle-même non pour exercer sa violence contre elle-même et contre les autres, mais en vue de la réconciliation¹⁴⁷. » Une réconciliation de la culture et des objets de la nature par laquelle la première n'implique plus le refoulement de la seconde; un état où l'homme n'a pas à se sacrifier pour se préserver et où l'objet n'est pas réduit à ce qu'en dit la culture.

144 DR, p. 49.

145 Sur cette question de l'indifférence comme défense face à la haine, voir Anne Vincent-Buffault, *L'Éclipse de la sensibilité : éléments d'une histoire de l'indifférence*, Lyon, Paragon-VS, 2009, pp. 18-19.

146 DN, p. 440. Sur la question de la nécessaire indifférence du chercheur de vérité, voir Angèle Kremer Marietti, « L'apparente indifférence du chercheur de vérité » dans *Être indifférent ? : la tentation du détachement*, sous la dir. de Laurie Laufer, 139-154. Paris, Éditions Autrement, 2001. Si celle-ci a raison de critiquer l'impatience d'un agir sans discernement, elle semble toutefois encline à justifier un peu légèrement l'indifférence, même « totale », du chercheur qui a la « passion de connaître ». Nos bibliothèques regorgent d'ouvrages de passionnés de la connaissance qui ne sont en rien concernés par la souffrance absurde qui devrait guider la recherche de vérité. Voir aussi Jean-Jacques Wunenburger « L'indifférence, faiblesse et force », *Autres Temps. Cahiers d'éthique sociale et politique*, n°41 (1994) : 19-26.

147 DR, p. 69. Voir ce qu'Adorno et Horkheimer en disent dans « Éléments de l'antisémitisme » : « La possibilité d'une réconciliation n'apparaît pas dans la certitude indemne de la pensée, ni dans l'unité préconceptuelle de la perception et de l'objet, mais dans leur opposition produite par la réflexion. » (DR, p. 197) et Jarvis, *Adorno*, pp. 33-35.

La surdité des prolétaires : l'indifférence par banalisation et par ignorance

Ce que la rencontre entre Ulysse et les Sirènes a de tragique tient au fait que le premier accepte aveuglément et sans remettre en question l'alternative que lui présente Circé : soit il se plie aux moyens « salutaires » qu'elle prescrit, soit il prend le risque d'affronter les Sirènes avec ses propres ressources, mais alors il est inévitable qu'il connaisse le sort funeste de ceux qui l'ont pr c d ¹⁴⁸. L'alternative de la Raison est d'autant plus pernicieuse qu'elle se présente comme un véritable choix offert à Ulysse et à ses matelots. Il faut bien comprendre que le tragique n'est pas qu'Ulysse aurait pu emprunter une autre route et qu'il ne l'a pas fait, ni qu'il avait la capacité de se préserver contre le pouvoir ensorcelant du chant alors qu'il a été convaincu du contraire. Les normes sociales mythiques qui structurent le réel déterminent qu'il est impossible d'écouter le chant sans y succomber et assurent qu'il n'existe aucune autre voie envisageable¹⁴⁹. Non, la fausseté de l'alternative réside dans le caractère exclusif des moyens de se sauvegarder; ce sont ces moyens qui « préfigurent allégoriquement la dialectique de la Raison ». Simon Jarvis souligne qu'aujourd'hui encore, même libérés du joug des explications mythiques, nous demeurons sous le coup de l'alternative entre une soumission aux normes économiques et culturelles d'une part et la mort, la misère ou, ce qui revient souvent au même, le rejet et la marginalisation, d'autre part¹⁵⁰. La mythologie a certes

148 Circé adresse ces paroles à Ulysse : « Il vous faudra d'abord passer près des Sirènes. Elles charment tous les mortels qui les approchent. Mais bien fou qui relâche pour entendre leurs chants ! Jamais en son logis sa femme et ses enfants ne fêtent son retour : car, de leurs fraîches voix, les Sirènes le charment, et le pré, leur séjour, est bord  d'un rivage tout blanchi d'ossements et de débris humains, dont les chairs se corrompent... Passe sans t'arrêter ! Mais pétris de la cire à la douceur de miel et, de tes compagnons, bouche les deux oreilles ; que pas un d'eux n'entende ; toi seul, dans le croiseur, écoute, si tu veux ! mais, pieds et mains liés, debout sur l'emplanture, fais-toi fixer au mât pour goûter le plaisir d'entendre la chanson, et, si tu les priais, si tu leur commandais de desserrer les nœuds, que tes gens aussitôt donnent un tour de plus ! Quand tes rameurs auront dépassé les Sirènes – je ne t'assigne pas d'ici tout le parcours ; à toi, de décider –, deux routes s'offriront [...] » (Homère, *L'Odyssée*, p. 297-298 [Chant XII]). Cet extrait illustre bien la fausse alternative, présentée comme une décision libre, qu'offre Circé et sur laquelle nous reviendrons un peu plus loin. Elle offre deux choix : l'un mène inéluctablement à la perte de soi tandis que l'autre est synonyme de grandes souffrances. L'autoconservation, ainsi guidée, pousse l'homme à se résigner à accepter la souffrance.

149 Comme l'écrivent Adorno et Horkheimer : « Le fait qu'il serait impossible de choisir par exemple une autre voie que celle qui passe entre Charybde et Scylla, peut être interprété rationnellement comme une transposition mythique de la supériorité des courants marins sur les petites embarcations archaïques. Mais, dans le transfert et dans l'objectivation mythique, la relation naturelle entre la force et l'impuissance a déjà assumé le caractère d'un rapport juridique. » (DR, p. 71).

150 Jarvis, *Adorno*, p. 31. Certains passages de « La production industrielle de biens culturels » expriment bien cette idée : « La civilisation a de tout temps contribué à dompter les instincts révolutionnaires aussi bien que les instincts barbares. La civilisation industrialisée fait quelque chose de plus. Elle montre les seules

changé de forme, de même que les termes de l'alternative, mais la peur et l'angoisse continuent d'être alimentées afin de contraindre l'individu à faire un choix qui n'en est pas un. En outre, et comme l'affirment Adorno et Horkheimer, si la domination inhérente à la réification de la division du travail a permis la survie du groupe, elle a aussi eu pour effet de se conférer à elle-même, dans les consciences individuelles, l'apparence de rationalité :

Pour l'individu, la domination incarne l'universel, la raison dans la réalité. Le pouvoir de tous les membres de la société qui en tant que tels n'ont pas d'autre issue, conflue, par la division du travail qui leur est imposée, dans la réalisation de la totalité, dont la rationalité se trouve du même coup multipliée. Ce qui advient à tous du fait de quelques-uns s'accomplit toujours comme domination des individus par le grand nombre : l'oppression sociale a toujours le caractère d'une oppression exercée par une collectivité¹⁵¹ .

Circé oblige donc Ulysse à « choisir » : mourir ou se faire fixer au mât par de solides liens afin d'empêcher qu'il ne s'épanche et ne s'abandonne tout à fait aux voix qui sont fatales pour l'unité de son moi. Quant à ses matelots, ils ne bénéficient pas de la possibilité de jouir de la beauté du chant – ce luxe revenant au seul bourgeois de l'équipage. Leurs oreilles doivent être bouchées par de la cire d'abeille afin que rien ne les détourne de leur fonction au sein du système.

Celui qui veut survivre ne doit pas prêter l'oreille à la tentation de l'irrévocable, et ne peut survivre que s'il ne parvient pas à l'entendre. La société a toujours veillé pour qu'il en soit ainsi. *Alertes et concentrés*, ceux qui travaillent doivent regarder devant eux et ignorer ce qui se trouve à *leur côté*. Ils doivent sublimer en efforts supplémentaires l'instinct qui les entraîne vers la diversion. C'est ainsi qu'ils deviennent pratiques. [...] Plus l'appareil social, économique et scientifique, auquel le système de production entraîne le *corps* depuis longtemps, est complexe et précis, *plus les expériences que ce dernier est apte à faire sont restreintes*¹⁵² .

Or ce qui se trouve « à leur côté » et que ceux qui travaillent doivent ignorer, ce sont notamment des souffrances absurdes qui se présentent sous deux « aspects » qui ne sont pas mutuellement exclusifs. C'est, d'abord, le spectacle d'une souffrance qui ne peut qu'apparaître

conditions dans lesquelles nous sommes autorisés à vivre cette vie impitoyable. » (DR, p. 161). Et « la liberté dans le choix de l'idéologie, qui reflète toujours la coercition économique, apparaît dans tous les secteurs comme la liberté de choisir ce qui est toujours semblable. » (DR, p. 175).

151 DR, p. 39.

152 DR, pp. 49-50, 52, nous soulignons.

absurde lorsque comparée à l'abondance produite. La faim, par exemple. C'est, ensuite, une souffrance qui, parce qu'elle ne dispose pas des concepts nécessaires à son expression, demeure « muette ». Un exemple serait peut-être la dépression qu'on ne fait que commencer à reconnaître. En ce qui a trait à la première souffrance, elle doit être neutralisée afin qu'elle ne perturbe pas le cours du train de l'industrie et l'intégration des individus à celle-ci. C'est ainsi que, par exemple, le surmenage des travailleurs et le divertissement qui, dans le capitalisme avancé « est le prolongement du travail¹⁵³ », contribuent à détourner et ainsi à désamorcer cela seul qui pourrait encore constituer une réelle « diversion » au *statu quo* : la contradiction de l'ordre bourgeois par la souffrance absurde. Le chant des Sirènes et la perte de soi qu'il provoque constitue donc aussi une force subversive que le capitalisme cherche constamment à éteindre. Quant au second type de souffrance, elle n'acquiert habituellement d'expression qu'à la suite de longues luttes sociales qui n'aboutissent bien souvent que pour les groupes qui possèdent les moyens de se faire entendre¹⁵⁴. La résistance d'un système dont la finalité première n'est pas le bonheur de tous et toutes est responsable de cette « restriction de l'aptitude du corps à faire certaines expériences¹⁵⁵ » qui contribue à rendre d'autant plus difficile l'expression de ce type de souffrance. La cire dans les oreilles des matelots représente ainsi les limites imposées au raffinement des sensibilités par un système qui doit éloigner toute forme de diversion qui ne s'inscrit pas dans sa logique. La surdité signifie donc à la fois une indifférence par banalisation et par ignorance.

En outre, la surdité des marins est aussi ce qui les empêche de se parler, de se concerter, de s'unir; elle symbolise leur impuissance collective orchestrée par la société et ce, bien que celle-ci soit parvenue à tous leur inculquer le rythme de la coopération. Le détachement indifférent mine de la sorte le potentiel de cette coopération accaparée par la

153 DR, p. 145. L'absence de contenu du divertissement et son omniprésence en font une puissance assourdissante.

154 Sur cette question des luttes pour la reconnaissance de différentes sources de souffrance, voir Anne Vincent-Buffault, *L'Éclipse de la sensibilité*, pp. 21-24.

155 « Lorsqu'on dit aujourd'hui que les masses sont en régression, cela revient à dire qu'elles sont incapables d'entendre de leurs propres oreilles ce qui leur est inconnu, à toucher de leurs propres mains ce qu'elles n'ont jamais touché : c'est la nouvelle forme d'aveuglement qui a remplacé la forme mythique vaincue. » (DR, p. 52). Günther Anders dit à cet effet qu'il est impossible de démontrer que notre force de sentir se serait amenuisée depuis le « bon vieux temps », mais que « les devoirs de notre sentir se sont accrus », voir *Nous, fils d'Eichmann*, Paris, Éditions Payot & Rivages, 2003, p. 57. Nous reviendrons sur ce point dans le second chapitre.

logique marchande. Enfin, si les matelots acceptent non seulement de se boucher les oreilles mais aussi de se faire les défenseurs de la hiérarchie sociale en s'assurant qu'Ulysse ne puisse se perdre en défaisant ses liens, c'est ici encore parce qu'Ulysse s'est fait le relais de la convention dominante : il les a prévenus que leur salut résidait dans leur soumission aux règles alors que leur refus signifiait leur trépas. Ils se sont ainsi faits les agents de leur propre oppression.

La fausse alternative de Circé : la mimésis de la mort

Le tragique, disions-nous, en ce qui concerne Ulysse, consiste en ce qu'il a tenu pour acquis qu'être ligoté au mât était la seule solution pour parer au péril auquel il était confronté. L'expérience qu'il a acquise en affrontant les dangers naturels et qui est à la base de son savoir et de sa ruse lui a enseigné qu'il n'existe qu'un seul moyen de dominer la nature et de se préserver face à elle : l'indifférence de sa pensée à l'égard du contenu de l'objet. C'est ce savoir que représente le (faux) choix que lui présente Circé : périr ou accepter de renoncer à l'expression de ses désirs, réprimer ses pulsions au nom de sa domination sur la nature et sur lui-même. « Le moi, écrit Freud, représente ce qu'on peut nommer raison et bon sens, par opposition au ça qui a pour contenu les passions¹⁵⁶. » C'est l'adhésion aveugle et positiviste d'Ulysse à la « raison » et au « bon sens » bourgeois qui détermine son rapport à l'objet : celui-ci doit, à l'instar du chant, être privé de sa qualité afin de prévenir qu'Ulysse n'y perde sa maîtrise de lui-même et de la nature. Si, comme le soulignent Adorno et Horkheimer, le fait qu'Ulysse laisse ses hommes travailler à sa place constitue déjà une mutilation qui fait de lui un être indifférent et détaché, c'est-à-dire un être qui n'a plus de relation directe avec l'existence¹⁵⁷, c'est surtout le sacrifice qu'il s'inflige pour résister aux Sirènes qui nous intéresse ici. Ulysse acquiesce à l'alternative de la Raison bourgeoise. Alors que les matelots, pour survivre, acceptent d'être réduits à un rouage du système et soumis à une vie aliénante et impuissante, Ulysse, en bon bourgeois, accepte de renoncer à tout épanchement instinctif et à

156 Sigmund Freud, « Le moi et le ça » dans *Essais de psychanalyse*, trad. sous la dir. d'André Bourguignon, Paris, Éditions Payot & Rivage, 2001, p. 263. Quelques lignes auparavant, Freud écrit que le moi « s'efforce aussi de mettre en vigueur l'influence du monde extérieur sur le ça et ses dessins, et cherche à mettre le principe de réalité à la place du principe de plaisir qui règne sans limitation dans le ça. »

157 DR, p. 50. Le chapitre suivant porte sur cette mutilation propre au travail aliéné.

tout désir qui menaceraient sa maîtrise de lui-même, l'unité de son ego et la possibilité de maintenir, impassible, le cap vers Ithaque. Il sacrifie la possibilité d'un bonheur présent au nom d'une hypothétique promesse de bonheur à venir. Sa vie devient dominée par la quête du moyen aux dépens de la fin.

Comme l'explique Martin Desrosiers, la ruse d'Ulysse, qui consiste à « se perdre afin de mieux se préserver¹⁵⁸ », c'est-à-dire à s'abandonner à la « nature » immédiate (l'objectivité sociale) pour mieux s'en éloigner, comporte un « double mouvement sacrificiel¹⁵⁹ » : Ulysse *renonce* d'abord à la singularité du mouvement de ses penchants pulsionnels pour, ensuite, *s'adapter*, c'est-à-dire s'identifier mimétiquement à l'objectivité sociale qui médiatise l'objet et à laquelle il reconnaît un pouvoir. Et cela, ce sont ses expériences à travers les mers qui l'ont rendu possible : en lui révélant ce que les mythes ont de mensonger, ses expériences lui ont permis de reconnaître dans l'immédiateté de la médiation mythique de l'objet une norme juridique, une norme sociale, un « contrat pétrifié ». C'est cette reconnaissance du mythe *comme* norme juridique et de son pouvoir qu'il a sur les gens qui *détache* Ulysse de l'immédiateté et qui fait perdre à cette fatalité mythique le pouvoir qu'elle avait sur lui. Cette distance entre l'objet et Ulysse, distance qui lui permet de voir le mythe *comme* norme, est celle du concept, de l'universalité rationnelle; en un mot, c'est la distance de la conscience. En reconnaissant le mythe comme loi, Ulysse est en mesure, non pas d'en dénier la force de coercition, mais de le déjouer en rusant¹⁶⁰. Toutefois, il ne parvient à vaincre l'immédiateté du mythe qu'en réduisant, de manière idéaliste, l'objet à ses médiations, c'est-à-dire aux formes sociales à travers lesquelles l'objet se manifeste (« le mythe n'est qu'une loi connaissable »). Et cela n'est possible que si – c'est là le sens de sa ruse par laquelle il se ligote au mât –, Ulysse en vient à se réduire lui-même à une conscience détachée de l'objet. Autrement dit, il se réduit à une conscience abstraite séparée de son corps objectif dont les pulsions perturbent la maîtrise de soi et qui, par conséquent, doivent être réprimées (« ma nature profonde, comme homme, est d'être un moi identique »). De cette façon, il neutralise la détermination objective

158 DR, p. 63.

159 Martin Desrosiers, *Proximité à distance*, p. 80.

160 DR, p. 72 : « [Ulysse] comprend que, tout en se distançant consciemment de la nature, il lui reste soumis s'il continue à prêter l'oreille à ses voix. Il respecte le contrat qui scelle sa dépendance et, ligoté au mât, il se débat encore pour tomber dans les bras destructeurs. Mais il a découvert une lacune dans le contrat : c'est elle qui lui permettra d'échapper à ses normes en leur obéissant. »

qu'exerce le chant sur son corps. Ulysse affirme donc ce que nous désignons plus tôt sous le nom de primat du sujet, s'imaginant qu'il s'agit du seul moyen dont il dispose pour survivre à l'attraction propre à la norme mythologique. Ce faisant, il se trouve non seulement à prendre conscience du caractère normatif du mythe, mais il réifie l'objet en le réduisant à un concept figé, et se réifie lui-même en neutralisant l'effet disruptif que peut avoir la sensation corporelle sur ses concepts. Comme l'écrivent Adorno et Horkheimer :

Seule une adaptation consciente à la nature soumet celle-ci au contrôle de l'individu plus faible physiquement. La raison qui supplante la mimésis n'est pas simplement sa contrepartie. Elle est elle-même mimésis : mimésis de la mort [*Mimesis ans Tote*]. L'esprit subjectif qui fait perdre son âme à la nature ne domine cette nature privée d'âme qu'en imitant sa rigidité, lui aussi devenu âme qui perd son âme. L'imitation se met au service de la domination dans la mesure même où l'homme devient anthropomorphe pour l'homme. Le schéma de la ruse d'Ulysse représente la domination de la nature au moyen d'une telle adéquation¹⁶¹.

L'autoconservation amène ainsi à imiter l'objet craint (la norme ou l'objectivité sociale), mais à l'imiter comme s'il était mort afin de pouvoir le dominer complètement. Alors que le non-identique propre à l'objet implique de traiter celui-ci comme quelque chose de vivant, c'est-à-dire comme quelque chose dont le sens ne peut être subsumé définitivement sous le concept¹⁶², Ulysse en vient au contraire à traiter l'objet comme quelque chose d'identique à son concept, comme quelque chose de mort qui n'a plus de pouvoir sur le sujet. Simultanément, il se pose lui-même comme sujet humain *non-objectif*, détaché du monde des objets. Autrement dit, il devient contemplatif.

En sacrifiant son rapport pulsionnel et corporel au monde, en se mutilant de la sorte, il devient un spectateur détaché, un « auditeur passif » indifférent à la plainte des Sirènes qui cesse alors d'avoir une influence, un effet pratique sur lui : « [ce] qu'entend Ulysse est sans conséquence pour lui [...] leur charme est neutralisé et devient simple objet de la

161 DR, pp. 70-71. Voir Jarvis, *Adorno*, p. 31.

162 Voir ce qu'Adorno en dit dans *Minima Moralia* : « La connaissance ne peut apporter un élargissement des perspectives que là où elle s'attache à l'individuel avec une telle insistance qu'elle finit par le dégager de son isolement. Certes, cela suppose aussi un certain rapport à l'universel, toutefois ce n'est pas celui de la subsumption mais presque le contraire. La médiation dialectique n'est pas le recours à un degré supérieur d'abstraction, mais le processus de dissolution du concret lui-même. [...] La morale de la pensée consiste à ne témoigner ni d'un entêtement borné ni d'un détachement souverain, à mettre en œuvre une réflexion qui ne soit ni aveugle ni vide, ni trop atomisée ni trop systématique. » (*Minima Moralia*, p. 101 (§46)).

contemplation¹⁶³ ». Ulysse devient spectateur, mais non pas de ce type qui, comme l'écrit Adorno dans ce passage précité, se demande « comment tout ceci peut-il exister? ». Il est plutôt ce spectateur qui ne s'interroge plus sur l'état de la société parce que cet état est déjà subsumé sous les concepts de son système de pensée rendu « positiviste » par sa pulsion d'autoconservation. Les formes de sa pensée sont indifférentes à l'égard du contenu, détachée de ce qu'Adorno appelle le « moment somatique » et « non purement cognitif » de la connaissance, comme si son esprit était « l'absolument autre du corps »¹⁶⁴. Et donc un spectateur indifférent à l'expression de la souffrance parce qu'il a appris à refouler ce qui, dans l'objet, cherche à déranger son unité comme sujet et celle de ses concepts. La réduction de la nature et du monde au concept, nous le disions plus haut au sujet du rationalisme, mutile la conscience en la coupant du lien qui l'unit au corps, la privant ainsi de ce que l'expérience des sens peut avoir de subversif. La Raison prescrit ainsi la réification de l'objet qui elle, subrepticement, suppose la réification du sujet. Convaincus par le positivisme régnant, nous renonçons, souvent sans s'en apercevoir, à une vie humaine qu'il s'agissait pourtant de protéger. C'est là la duperie – ou la ruse – de la Raison. La souffrance, « réduite au concept », devient calculable et intégrable à un système. Voilà l'origine de ce qu'Adorno associe à la froideur bourgeoise. Et cette froideur indifférente serait au fondement de « [l']histoire de la civilisation [qui] est l'histoire de l'introversion du sacrifice. En d'autres termes : l'histoire du renoncement¹⁶⁵. » Adorno et Horkheimer se trouvent ainsi à aller plus loin que Lukács en affirmant que c'est toute la civilisation qui repose sur l'équivalence et sur une certaine indifférence à l'égard du contenu et non pas uniquement la société capitaliste. Ils s'entendent néanmoins avec lui pour dire que le capitalisme a étendu la portée de la domination de cette indifférence.

163 DR, p. 50.

164 DN, p. 236. Le sujet d'Adorno, à l'opposé, est un « sujet souffrant qui mobilise ses impulsions sensibles et somatiques contre les tendances nivelantes qui résultent de la prétention à l'objectivité des sciences et de l'uniformisation des besoins de l'industrie culturelle. » (Christoph Demmerling, « Des concepts de conscience et de sujet dans la pensée d'Adorno », traduit par Françoise Breithaupt, *Rue Descartes*, n°23 (Actualités d'Adorno)(1999) : 15-26, p. 26).

165 DR, p. 68. Dans la même page, les auteurs écrivent que « [c']est ce reniement [de la nature dans l'homme], quintessence de toute rationalité civilisatrice, qui est justement le germe à partir duquel l'irrationalité mythique continue à proliférer ». Comme l'écrit Martin Jay, « Odysseus's version of rationality was an ominous adumbration of things to come. » (Martin Jay, *The Dialectical Imagination*, p. 264).

Cap sur Ithaque, naufrage à Auschwitz

Les mesures que prend Ulysse à l'approche du pré des Sirènes représentent ainsi le développement d'une subjectivité dont le rapport au monde est marqué par cette mimésis de la mort, c'est-à-dire par un rapport dominé par l'indifférence de la forme à l'égard du contenu. L'impuissance qui est d'abord la sienne et qui, au fil de ses aventures, a été suppléée par une rigidification de sa pensée, laisse la place à une impuissance d'un nouveau genre. D'une impuissance à l'égard des forces indomptées et incomprises de la nature, nous passons à une impuissance par rapport à la domination d'une pensée réifiée. La dialectique de la Raison est ainsi faite d'indifférence et d'impuissance. La pensée bourgeoise qu'Ulysse représente et qui demeure la pensée dominante impose l'impuissance de sa sclérose à l'ensemble de la société.

Dans « *Éléments de l'antisémitisme* », Adorno et Horkheimer écrivent que « [l']idée d'un bonheur sans pouvoir est intolérable, parce que lui seul serait le véritable bonheur. Le mythe de la conspiration organisée par des banquiers juifs concupiscent qui financeraient le bolchevisme, est le signe d'une impuissance congénitale¹⁶⁶ ». Le renoncement dicté par la pensée bourgeoise en échange d'une promesse illusoire de bonheur se trouve finalement à nous en priver. Mais cela n'est pas sans conséquence car le refoulement organisé et systématisé des penchants alimente une haine qui, pour Ulysse, trouve finalement un exutoire dans la mise à mort calculée des prétendants, dans la pendaison, décrite froidement par Homère, des servantes infidèles dont les « pieds s'agitaient un instant, mais très bref¹⁶⁷ » et dans la mutilation du chevrier Mélantheus. Le mutilé cherche à extérioriser sa mutilation. De même, pour Adorno et Horkheimer, l'antisémitisme serait fondé sur une haine découlant d'un refoulement pulsionnel, d'un détachement de l'esprit du corps, imposé par la domination de la logique économique. Une haine qui a besoin de victimes – qui sont interchangeables – afin de décharger son fiel. Selon les auteurs,

[l']antisémitisme se fonde sur une fausse projection, qui est l'opposé de la vraie mimésis, très proche de celle qui fut réprimée; en fait elle est peut-être l'expression morbide de la mimésis réprimée. La mimésis imite l'environnement, mais la fausse projection rend l'environnement semblable à elle-même. Si, pour la première, le monde extérieur est un modèle auquel

166 DR, p. 181.

167 Homère, *L'Odyssée*, p. 464 [chant XXII].

l'intérieur doit tenter de se conformer, l'étranger devenant familier, celle-ci confond le monde intérieur avec le monde extérieur et définit l'expérience la plus intime comme hostile. [...] Le paranoïaque n'est pas libre de son choix, il obéit aux lois de sa maladie. Dans le fascisme, ce comportement est investi par la politique, l'objet de la maladie est déterminé suivant des critères basés sur la réalité, le système hallucinatoire devient norme rationnelle dans le monde, en dévier signifie tomber dans la névrose¹⁶⁸.

Le fascisme, selon Adorno et Horkheimer, a instrumentalisé la haine engendrée par la domination afin de la mettre au service de cette domination. Il y serait parvenu en attribuant à un groupe particulier l'injustice qui serait le fait d'une pensée réifiée partagée sinon par la société en entier du moins par toute une classe. Or cette attribution paranoïaque, ce que les auteurs appellent une « fausse projection », est rendue possible parce que la « vraie mimésis » a été réprimée, c'est-à-dire qu'on a fondé la société en entier sur une indifférence de la forme à l'égard du contenu. Le fait de se détacher du monde extérieur et de l'environnement (et donc de l'objet) est non seulement ce qui engendre le refoulement morbide, mais aussi ce qui permet de projeter sur le monde une image fantasmée du « Juif » qui fait de lui l'unique responsable du malheur collectif¹⁶⁹. La nature pathologique de l'antisémitisme ne tient pas au seul fait de projeter une image sur le monde puisque toute perception suppose toujours déjà une forme de projection, c'est-à-dire de médiation. Son caractère pathologique vient plutôt du fait que cette projection est le produit d'un détachement de l'objet qui prive le sujet de toute capacité à différencier le vrai du faux et le rend vulnérable aux stéréotypes dominants. « La véritable folie réside dans l'immuabilité, dans l'incapacité où se trouve la pensée de participer à la négativité en laquelle consiste vraiment le penser en tant que processus dynamique¹⁷⁰. » Si la route menant à Auschwitz a été bâtie par la haine et entretenue par une certaine indifférence – notamment celle d'autres nations¹⁷¹ –, cette haine elle-même est le fruit d'une certaine

168 DR, p. 195.

169 Pour un exposé plus détaillé sur les sources pulsionnelles de l'antisémitisme, voir Desrosiers, *Proximité à distance*, pp. 54-60; voir aussi Roberts, « The dialectic of enlightenment », pp. 66-69.

170 DR, p. 202. Voir aussi ce qu'écrit Joseph Gabel sur la possibilité d'introduire la notion de réification en psychiatrie et sur la schizophrénie comme cas clinique de maladie de l'adaptation au réel : Joseph Gabel, *La réification : essai d'une psychopathologie de la pensée dialectique*, Paris, Éditions Allia, 2009.

171 Voir notamment ce qu'écrit Anne Vincent-Buffault sur l'apathie des Français entre 1938 et 1944, *L'Éclipse de la sensibilité*, pp. 60-66.

indifférence, d'un détachement du monde qui alimente le ressentiment et qui a ouvert la porte aux projections paranoïaques qui ont servi de fondement aux pires atrocités.

Si, comme le croient Adorno et Horkheimer, la tendance à la fausse projection est inhérente à la pensée civilisée, cette tendance a néanmoins, à travers l'histoire, été cultivée et entretenue par différentes logiques elles-mêmes soutenues par les forces objectives dominantes de la société. « L'indifférence à l'égard de l'individu qui s'exprime dans la logique, tire les conclusions nécessaires du processus économique. L'individu est devenu un obstacle à la production¹⁷². » Et si, comme le dit Adorno dans *Minima Moralia*, la maladie d'une époque en vient à prendre l'aspect de la normalité, son diagnostic, qui peut être établi sur la base de l'écart entre ce qui passe pour rationnel (*rational*) et ce qui, en fonction des circonstances, serait raisonnable (*vernünftig*), peut aussi découler des traces qui trahissent la pathologie¹⁷³. Le travail aliéné, selon nous, est le lieu de manifestation de ces affects encore susceptibles de mettre à jour cette maladie sociale. En effet, il demeure, malgré les initiatives corporatives pour nous convaincre du contraire, un travail forcé, toujours accompli pour un autre. Cette activité, qui reproduit son aliénation, est aussi responsable du détachement à l'égard du monde qui, nous venons de le voir, ouvre la porte à la réification de la pensée. C'est ce travail aliéné que nous nous proposons d'étudier dans le second chapitre de ce mémoire.

172 DR, p. 210.

173 Adorno, *Minima Moralia*, §36.

II. TRAVAIL ALIÉNÉ, INDIFFÉRENCE ET CULTURE DE L'AVENIR : LES LEÇONS DU JEUNE MARX

Ce qui ne murmure plus qu'à peine derrière ce long lamento traîné sur un « monde immonde » (expression rebattue depuis trente ans), c'est la question « que faire ? ». Seulement la question, car on ne songe plus à la moindre véritable réponse même si les journaux de toutes sortes regorgent d'analyses informées et de conseils avisés. Le comble de notre désarroi, c'est que nous n'osons même plus poser la question.

Jean-Luc Nancy¹⁷⁴

Que tous les hommes passent, de l'état de concurrence brutale et de conflit, à l'état de coopération, que la masse s'élève, de la passivité économique à l'initiative et à la responsabilité, que toutes les énergies qui se dépensent, en luttes stériles ou sauvages, se coordonnent pour une grande action commune, c'est la fin la plus haute que peuvent se proposer les hommes.

Jean Jaurès¹⁷⁵

Nous venons de voir, dans le premier chapitre, l'impact sur les consciences d'une tendance de la pensée à la réification, tendance exacerbée par la domination de la forme marchande et qui se traduit par une posture de spectateur impuissant à l'égard du monde. Cette tendance de la pensée est entretenue par la fausse alternative de la Raison qui contraint les individus à accepter les normes sociales dominantes afin de ne pas subir l'exclusion. Or, l'une de ces normes dominantes consiste à imposer une forme unique au travail : celle du travail salarié ou, à tout le moins, du travail pour autrui. Ce que le présent chapitre examine, à partir des écrits du jeune Marx, c'est la possibilité que le détachement indifférent soit d'abord attribuable à la production et à l'entretien d'un rapport au monde qui soit, pour reprendre le titre d'un livre de Franck Fischbach dont les analyses nous sont précieuses, une « privation de monde ». Un rapport au monde qui en est un d'extraction du monde dans lequel chacun se

174 Jean-Luc Nancy, *Que faire ?*, Paris, Éditions Galilée, 2016, p. 12.

175 Jean Jaurès, *L'Armée nouvelle*, t. II, Paris, Imprimerie nationale, 1992, p. 459, cité dans Pierre Dardot et Christian Laval, *Commun : essai sur la révolution au XXI^e siècle*, Paris, La Découverte, 2015, p. 463.

meut pourtant. Enfin un rapport au monde qui induit à son tour des sentiments d'impuissance (notamment politique) et d'apathie ou de résignation quant à ce qui s'y produit. Une impuissance qui, nous l'avons vu avec Ulysse, est néanmoins issue historiquement d'une volonté de maîtriser les éléments naturels¹⁷⁶. Selon nous, il serait insuffisant de chercher à attribuer ces sentiments d'impuissance et d'apathie uniquement à l'ignorance des individus en ce qui a trait aux conséquences de la soumission d'un nombre croissant de rapports sociaux à la logique concurrentielle du marché. À cet effet, nous croyons que Marx a réussi à démontrer la nécessité de dénoncer l'illusion idéologique et à « rendre l'oppression réelle encore plus oppressive, en lui ajoutant la conscience de l'oppression », mais qu'il ne pouvait prévoir à quel point il est trop optimiste de penser, à une époque comme la nôtre que d'aucuns disent « post-factuelle », que « la théorie se change, elle aussi, en force matérielle, dès qu'elle saisit les masses¹⁷⁷. » Ici, nous partageons l'avis de Gilles Lipovetsky selon lequel une surproduction théorique et, concurremment, une hypersollicitation par la théorie, est aussi susceptible d'engendrer une indifférence à la théorie¹⁷⁸.

Cela dit, la raison principale qui justifie notre recours aux écrits du jeune Marx, plus particulièrement à ses *Manuscrits de 1844*, est leur capacité à expliquer et à critiquer, à partir de sa théorie du travail aliéné et de ses développements sur le corps et la sensibilité, cette indifférence qui pour nous, comme pour Fischbach, se présente d'abord comme un désengagement du monde, un « devenir-étranger » du monde¹⁷⁹. Loin que la forme salariale du

176 Voir aussi Fischbach, *Sans objet : capitalisme, subjectivité, aliénation*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 2012, p. 16 : « Telle serait la figure de la subjectivité dont aura finalement accouché notre modernité, dans un accomplissement *ironique* d'elle-même qui est en même temps un renversement de son propre mythe fondateur : partis d'un sujet d'autant plus maître et possesseur de la nature qu'il se concevait lui-même comme extérieur à elle, partis d'un sujet souverain dont le retranchement et l'extériorité à l'égard du réel étaient précisément les garanties de son pouvoir d'objectivation de la réalité, et donc de son pouvoir de maîtrise tant théorique que pratique de cette même réalité, nous voilà parvenus en fin de course à un sujet d'autant plus *impuissant* que sa coupure inaugurale s'est finalement accomplie en une perte du réel. La prétendue souveraineté de ce sujet se dévoile maintenant comme n'ayant été que le masque de son impuissance réelle. »

177 Karl Marx, « Pour une critique de la philosophie du droit de Hegel : introduction » dans Karl Marx, *Philosophie*, sous la dir. de Maximilien Rubel, Paris, Gallimard, 1982, pp. 93 et 99.

178 Gilles Lipovetsky, *L'ère du vide*, pp. 62-63 : « Plus les hommes politiques s'expliquent et s'exhibent à la télé, plus tout le monde se marre, plus les syndicats distribuent de tracts et moins on les lit, plus les profs veulent faire lire, moins les élèves lisent. Indifférence par saturation, information et isolation. »

179 Comme l'écrit Fischbach, « Une "perte du monde" : voilà ce qui me paraît être le sens profond et authentique du concept d'aliénation, et le sens que ce concept peut encore avoir pour nous aujourd'hui. » (Franck Fischbach, *Sans objet*, p. 7).

travail ne soit l'unique facteur expliquant l'aliénation ni la seule cause de l'indifférence – celle-ci ayant plusieurs « embrayeurs » qui contribuent à cadrer la perception des individus¹⁸⁰ – nous croyons néanmoins que cette forme a un rôle considérable à jouer dans la production de ce rapport particulier au monde et ce, sans qu'il faille occulter l'existence d'autres causes ni les différences qui séparent les formes qu'a prises le travail salarié au XIX^e siècle de celles qu'il prend à notre époque. Marx et Engels eux-mêmes, en affirmant que le facteur économique de la (re)production de la vie était, « en dernière instance », le plus important dans la détermination de l'histoire, n'excluaient en rien l'action d'autres facteurs :

D'après la conception matérialiste de l'histoire, le facteur déterminant dans l'histoire est, *en dernière instance*, la production et la reproduction de la vie réelle. Ni Marx, ni moi n'avons jamais affirmé davantage. Si, ensuite, quelqu'un torture cette proposition pour lui faire dire que le facteur économique est le *seul* déterminant, il la transforme en une phrase vide, abstraite, absurde¹⁸¹.

Par ailleurs, nous croyons qu'insister sur les rapports qui instituent et qui sont institués par le travail (aliéné) permet d'entrevoir quelles autres formes du travail il faudrait privilégier afin de transformer les consciences, non pas abstraitement, mais bien à partir des conditions réelles et de l'intérieur du capitalisme et ce, afin de lutter, comme l'énonce Marx dans *l'Idéologie allemande*, « non seulement contre [les] conditions particulières de la société [actuelle], mais contre la “production de la vie” [actuelle], contre l’“ensemble de l'activité” qui en est le fondement¹⁸² ». Pareillement, pour Dardot et Laval, « c'est *seulement* l'activité pratique des hommes qui peut rendre des choses communes, de même que c'est *seulement* cette activité pratique qui peut produire un nouveau sujet collectif, bien loin qu'un tel sujet

180 Anne Vincent-Buffault, *L'Éclipse de la sensibilité*, pp. 76-77.

181 Extrait tiré de la lettre d'Engels à Joseph Bloch datée du 21 septembre 1890. Voir Karl Marx et Friedrich Engels, *Études philosophiques*, Paris, Éditions sociales, 1974, p. 238, cité dans Étienne Balibar, *La philosophie de Marx*, Paris, La Découverte, 2014, p. 154. Dans cette même lettre, Engels fait néanmoins l'aveu suivant : « C'est Marx et moi-même, partiellement, qui devons porter la responsabilité du fait que, parfois, les jeunes donnent plus de poids qu'il ne lui est dû au côté économique. Face à nos adversaires, il nous fallait souligner le principe essentiel nié par eux, et alors nous ne trouvions pas toujours le temps, le lieu, ni l'occasion de donner leur place aux autres facteurs qui participent à l'action réciproque. » (p. 240).

182 Karl Marx et Friedrich Engels, *L'idéologie allemande*, trad. par Henri Auger, Gilbert Badia, Jean Baudrillard, Renée Cartelle, Paris, Éditions sociales, 1976, p. 39. Comme nous le verrons, nous croyons aussi que la seule théorie ne suffit pas à transformer les consciences : « Vouloir transformer la conscience, une conscience séparée des conditions réelles, ce dont les philosophes font une profession, c'est-à-dire une *affaire*, voilà encore un produit, un élément constitutif de ces conditions existantes. S'élever ainsi en idée au-dessus du monde, c'est l'expression idéologique de l'impuissance des philosophes vis-à-vis du monde. » (*ibid.*, p. 379).

puisse préexister à cette activité au titre de titulaire de droits¹⁸³. » Cette focalisation sur le travail suppose bien sûr qu'on accorde à celui-ci, à l'instar de Marx et d'Engels, une « centralité » dans les vies sociales des individus, un rôle prépondérant dans la production des médiations sociales qui, réitérées, constituent le socle du *statu quo* des rapports socio-économiques : « les sociétés de type capitalistes sont celles qui, historiquement, confèrent au travail la fonction et le rôle consistant à assurer la médiation sociale¹⁸⁴. » Ce qui ne devrait surprendre personne considérant la place importante que le travail occupe dans la vie de chacun et chacune; or cette importance, bien entendu, n'exclut pas qu'on puisse méconnaître la nature de tout ce qui est produit par le travail lui-même. Bref, s'intéresser au travail, et à la ou aux formes qu'il peut prendre dans nos sociétés, c'est aussi chercher à répondre à la question « que faire? » vis-à-vis les échecs tragiques de notre système, sans pour autant prétendre pouvoir ni devoir y répondre de manière définitive. C'est ainsi que nous tenons à lier les questions du travail dans sa forme salariée, de l'indifférence et de la possibilité d'un avenir sous la forme d'un renouveau du commun, du social et de la coopération que le capitalisme a jusqu'ici su capter pour décupler sa force de reproduction.

Après avoir exposé ce que présuppose la théorie marxienne du travail aliéné, c'est-à-dire la conception objective du travail de Marx et en quoi celle-ci l'oppose à Hegel, l'ontologie anthropologique de Marx ainsi que ses développements sur l'être et la sensibilité génériques, nous nous pencherons sur l'aliénation elle-même afin de montrer comment l'indifférence peut être comprise en termes de dépossession ou de privation d'un rapport ou d'un lien objectif avec le monde. Nous concluons en examinant les possibilités d'une révolution *déterminée* qui découlent d'une conceptualisation de l'indifférence comme produit de l'aliénation du travail.

183 Dardot et Laval, *Commun*, p. 49.

184 Franck Fischbach, *Le sens du social : les puissances de la coopération*, Montréal, Lux Éditeur, 2015, p. 192.
« Le travail continue de jouer un rôle structurant, y compris et peut-être surtout quand il est absent, perdu et recherché, au sein de la vie des individus dont l'identité continue elle aussi très largement à se structurer et à s'organiser autour de cette activité. En ce sens, on ne peut pas dire qu'on soit sorti de la société du travail », (p. 127).

Les *Manuscrits de 1844*, le travail objectif et la production de médiations sociales¹⁸⁵

Le travail objectif

« Le produit du travail, écrit Marx dans le premier manuscrit, est le travail qui s'est fixé dans un objet, qui s'est fait chose ; ce produit est l'*objectivation du travail* [*Vergegenständlichung der Arbeit*]. La réalisation du travail est son objectivation¹⁸⁶. » De prime abord, le travail produit toujours quelque chose d'objectif, c'est-à-dire quelque chose qui est « dans le monde » ; cette chose, cet objet étant la réalisation (*Verwirklichung*) du travail. Considéré séparément de son objet, le travail (et le travailleur) n'est que puissance abstraite, forme sans matière, projet sans accomplissement concret. « L'actualisation du travail, écrit encore Marx, est son objectivation¹⁸⁷. » Autrement dit, la réalisation, l'exécution du travail est toujours une activité objective qui prend place, qui a lieu dans le monde objectif. La prestation de travail est l'extériorisation (*Veräusserung*) du travailleur, son expression (*Äusserung*) objective en tant qu'il est lui-même objectif. L'objet produit par le travail « confirme » l'objectivité du travailleur. C'est pourquoi Marx écrit dans le troisième manuscrit que « dans l'acte de poser [ses forces essentielles objectives réelles], [« l'homme réel »] ne tombe pas de son "activité pure" dans une *création de l'objet*, mais son produit *objectif* ne fait que confirmer son activité *objective*, son activité d'être objectif naturel¹⁸⁸ ». De prime abord donc, le travail

185 Pour un exposé méticuleux de l'objectivation, de l'aliénation et de leur évolution entre les *Manuscrits de 1844* et *Le Capital*, nous renvoyons le lecteur à l'instructif et beau mémoire d'Arnaud Theurillat-Cloutier, *Le Capital, époque de la domination abstraite*, Mémoire de maîtrise, Université de Montréal, 2014, et, en ce qui nous concerne, plus particulièrement aux pages 25 à 62, desquelles nous nous sommes inspiré pour cette section. Theurillat-Cloutier s'inspire lui-même, en la critiquant, de la lecture de Fischbach des *Manuscrits*.

186 Karl Marx, *Manuscrits de 1844 : économie politique & philosophie*, trad. par Émile Bottigelli, Paris, Éditions sociales, 1972, p. 57 (trad. mod.) (118), ci-après « M44 ». Nous avons sciemment décidé de référer à cette traduction française des *Manuscrits* en raison de sa plus grande accessibilité bien qu'il en existe une plus récente, celle de Franck Fischbach (Librairie philosophique J. Vrin, 2007). Nous empruntons néanmoins, à l'occasion, certaines modifications importantes de Fischbach pour tenir compte notamment des commentaires que celui-ci formule dans la Présentation de sa traduction relativement à certains choix terminologiques des précédents traducteurs de l'ouvrage. Nous incluons la page de la traduction de Fischbach entre parenthèses à la suite de la page de la référence lorsque nous lui empruntons ses formulations.

187 M44, *ibid.*

188 M44, p. 136. Nous verrons bientôt en quoi cette phrase est dirigée contre la philosophie de Hegel selon laquelle, d'après la lecture qu'en fait Marx, l'homme est d'abord cette « pure activité » qui doit, par le travail, affirmer son objectivité, alors que pour Marx si ces choses sont posées par l'homme réel et objectif, c'est d'abord parce qu'il est lui-même, dès l'origine, posé par elles. Autrement dit, et pour reprendre le vocabulaire adornien, Hegel affirme le primat du sujet : pour lui, c'est le sujet qui pose l'objectivité et non l'inverse. Voir Alfred Schmidt, *Le concept de nature chez Marx*, Paris, Presses Universitaires de France, trad. par Jacqueline Bois, 1994, p. 93.

est non pas une activité « pure » séparée de son objet, une force abstraite de travail, mais bien une activité toujours déjà objective, une activité qui s'inscrit dans le réel et qui conserve un lien essentiel avec celui ou celle qui en est l'auteur et « qui met sa vie dans l'objet¹⁸⁹ » produit. En ce sens, l'objet est l'expression vitale du travailleur. C'est dire aussi que ce produit n'est pas d'emblée « l'autre » du travail, n'est pas un objet qui s'opposerait, par sa séparation, par son « extériorité », à l'individu qui l'a pourtant engendré et ce, bien que cet objet conserve son altérité.

Il est important de préciser, afin d'éviter d'éventuelles confusions, que nous entendons, avec Marx, le terme d'« objet » (*Gegenstand*) du travail au sens large d'effet *réel* et *objectif* ou d'« état de fait¹⁹⁰ », de sorte à ce que le travail, qui est une forme d'objectivation, de production, soit compris comme cette « *activité (dans le temps) qui cristallise une forme prédéterminée dans un objet extérieur (occupant un espace)*¹⁹¹ », étant entendu que par objet nous incluons, donc, toute prestation, toute activité spatiale, tout état de fait d'abord envisagé par le travailleur, puis produit, réalisé par lui pour enfin persister en lui-même¹⁹². Il ne faut donc pas entendre ce terme d'objet seulement au sens strict d'un produit manufacturé, par exemple.

Cela dit, que le travailleur ait un lien avec le fruit de son labeur, c'est là une affirmation qui pourrait presque passer pour une lapalissade. Mais nous savons aussi que dans les conditions économiques actuelles, comme c'était aussi le cas à l'époque de Marx, les objets ou les tâches produits et réalisés par le travail sont, du fait que le salarié travaille pour un autre, *toujours déjà* produits pour cet autre, toujours déjà accaparés par cet autre. Ce sont les objets d'un autre. La tension entre ce qui semble être deux « évidences » témoigne d'un sentiment, nous y reviendrons, de dépossession induite de notre activité. Mais si Marx insiste ainsi sur la « positivité » de l'objet, c'est d'abord parce que « [même] dans la partie où il n'est

189 M44, p. 58.

190 Theurillat-Cloutier, *Le Capital, époque de la domination abstraite*, p. 29.

191 *Ibid*, p. 28. Marx écrit lui-même que « [la] perte de l'expression [*Entäusserung*] du travailleur dans son produit signifie non seulement que son travail devient un objet, une existence extérieure, mais que son travail existe *en dehors* de lui, indépendamment de lui, étranger à lui, que la vie qu'il a prêtée à l'objet s'oppose à lui, hostile et étrangère » (M44, p. 58, trad. mod. (118), nous soulignons). Or l'aliénation, comme nous l'affirmons ici, ne consiste pas dans la production d'un objet, d'une « existence extérieure » (qui est une partie intégrante du travail), mais bien dans le fait que l'objet en vient à être étranger à celui qui l'a produit.

192 *Ibid*, p. 30.

pas cité, c'est à la pensée de Hegel que Marx se réfère¹⁹³. » Avant de développer cette idée de dépossession, il convient de s'attarder, bien que brièvement, à ce qui, selon le Marx des *Manuscripts*, oppose sa pensée à celle de Hegel, cette opposition étant à même de révéler ce que l'analyse marxienne du travail présuppose et ce qui en quelque sorte constitue le point de départ ontologique de la démarche critique de Marx. Point de départ qui est dénié et occulté, nous le verrons, par cette médiation sociale, par cette norme institutionnalisée qu'est la propriété privée.

L'opposition à Hegel dans les Manuscripts

La clarification de cette opposition n'a pas ici un simple intérêt exégétique : ce qu'il convient de comprendre pour notre propos, c'est comment Hegel, même s'il développe un concept de travail qui admet la positivité du moment de l'objectivation, affirme que cette objectivation n'est justement que cela : un *moment dépassable* d'une dialectique d'après laquelle, d'une part, l'objectivité est posée comme étant le produit de la pure activité (non-objective) du sujet et, d'autre part, l'aliénation de l'homme à l'égard de l'objet est présentée comme le fait de la conscience, aliénation que la conscience serait en mesure de dépasser par son seul travail¹⁹⁴. Si cela est important pour nous, c'est que la conception hégélienne du travail est le reflet d'un détachement indifférent du monde, d'une posture contemplative que Marx, avec sa propre théorie du travail aliéné, cherche justement à expliquer.

Pour Hegel, l'objet produit par le travail est la négation du sujet producteur *en tant que sujet*, dans la mesure où son activité devient objective. Si l'objet (c'est-à-dire l'activité productive objective) possède néanmoins une positivité, celle-ci est inscrite dans une

193 Émile Bottigelli, « Présentation » dans Karl Marx, *Manuscripts de 1844 : économie politique & philosophie*, Paris, Éditions sociales, 1972, p. LXI. La pensée hégélienne serait donc en filigrane des développements théoriques des *Manuscripts* et ce, bien qu'on a pu contester l'idée de leur unité et la légitimité de leur regroupement, voir Emmanuel Renault, « Introduction – Comment lire les *Manuscripts de 1844 ?* » dans *Lire les Manuscripts de 1844*, sous la dir. d'Emmanuel Renault, 7-32. Paris, Presses Universitaires de France, 2008, p. 11.

194 Pour une explication claire de cette dialectique du travail chez Hegel telle qu'il la développe dans ses écrits de la période d'Iéna, voir Fischbach, *Sans objet*, pp. 71-79. On peut néanmoins la résumer ainsi : 1° le sujet producteur se perd dans l'objectivité de son travail (négation du sujet, l'*en soi*); 2° l'objet apparaît dans son étrangeté par rapport à la conscience, moment d'aliénation où la conscience se sépare de son objet, le perd (négation de l'objet, le *pour soi*); 3° la conscience reconnaît que l'objet est son objet et qu'elle est elle-même objective en tant que sujet (l'*en soi pour soi*).

dialectique qui doit mener le sujet à affirmer son existence objective suite à la dissolution de l'altérité de l'objet dans le sujet, en tant qu'il est produit par lui et que le sujet le reconnaît donc comme *son* objet. En d'autres mots, le sujet en vient à prendre conscience de son objectivité, c'est-à-dire de sa substantialité, à travers son activité productive et transformatrice du monde (l'ouvrier, par exemple, deviendrait conscient de son objectivité en constatant les effets objectifs de son travail dans le monde). Mais cette activité, avant d'être reconnue par le sujet comme objective, est d'abord pour Hegel l'activité pure d'un sujet qui est tournée *vers* le monde sans être *dans* le monde (par opposition, donc, à l'activité d'un être toujours déjà objectif qui aurait la particularité d'avoir une conscience). L'objectivité de l'objet et celle du sujet seraient ainsi des *produits* de l'activité subjective plutôt que l'inverse; l'inverse, c'est-à-dire l'idée que c'est la subjectivité qui est un produit des rapports objectifs. Dans ce cadre, la *perte* de l'objet par laquelle la conscience se distingue de l'objet produit, se l'aliène, n'est elle-même qu'*un moment d'un processus de pensée* par lequel, ultimement, le sujet en vient à se reconnaître dans l'altérité de l'objet. Pour Hegel, l'unité *subjective* du sujet et de l'objet ne serait donc acquise que par la médiation de deux négations (celle du sujet par l'objet produit, puis celle de l'objet par le sujet qui s'en distingue), c'est-à-dire que c'est *dans la pensée* que le travail trouve sa véritable réalisation. Pensée qui, donc, serait la véritable essence de l'altérité de l'objet. Le monde objectif, au sein duquel s'accomplit le travail, et les objets qui s'y trouvent sont ultimement, pour Hegel tel que le lit Marx, réduits à n'être plus que l'expression de la conscience de soi qui découvre progressivement que tout ce qui lui paraît étranger dans la nature n'est en fait que *par* sa propre activité. Selon Marx, Hegel affirme donc que « [le] caractère humain de la nature et de la nature engendrée par l'histoire, des produits de l'homme, apparaît en ceci qu'ils sont *produits* de l'esprit abstrait et donc, dans cette mesure, des moments de l'*esprit*, des *êtres pensés*¹⁹⁵. » L'objet extérieur n'est « extérieur » que pour et par la conscience; *par* la conscience en ce sens que *c'est par son travail que l'objet apparaît et est posé comme extérieur à elle, donc différencié d'elle, posé comme ce qu'elle n'est pas, comme étranger à elle.*

195 M44, p. 131.

En comprenant l'objet ainsi, Hegel se trouve à affirmer la nécessité de dépasser à la fois l'objet, la nature objective dont il fait partie et l'activité de la conscience qui pose l'objet, l'objectivation, tous conçus comme des *moments négatifs de la pensée* : « [la nature] est extérieure à l'esprit, elle est sa perte de lui-même ; et il la saisit aussi extérieurement comme une pensée abstraite, comme la pensée abstraite aliénée¹⁹⁶ ». Voilà ce qu'est l'aliénation pour Hegel : l'opposition de la conscience à l'objet étranger qui n'est pas encore assimilé par le sujet, pas encore réduit au sujet. Mais cela revient à dire, et cela est crucial pour Marx, que cette aliénation est selon Hegel le fait de la conscience elle-même qui pose l'objet comme ce qui lui est étranger et non, comme nous le verrons, le produit de rapports sociaux objectifs qui privent les hommes d'un rapport aux objets de la nature¹⁹⁷. C'est dire aussi que Hegel considère qu'il est possible de supprimer l'aliénation par la seule pensée : c'est au travail *de la conscience* qu'il revient de réconcilier l'étrangeté de l'objet, d'effectuer sa « reprise », de l'assimiler à la conscience. Autrement dit, pour lui, la conscience a le pouvoir de reconnaître que l'objet est *son* objet, que l'objet n'est pas autre, mais est seulement le produit nécessaire, mais d'abord négatif, de son activité. Mais surtout, ce que Hegel se trouve ainsi à affirmer, c'est que cette reconnaissance suffit pour dépasser le « moment » de l'aliénation. Bref, au cœur de l'idéalisme hégélien est ce « primat du sujet » selon lequel c'est le sujet qui, par son activité, pose l'objectivité de l'objet et la sienne propre et ce, contrairement au matérialisme marxien qui affirme la primauté de la détermination objective du sujet (lui-même objectif), c'est-à-dire la primauté de la soumission de la conscience, en tant qu'elle est d'abord un corps objectif, aux influences d'autres objets.

C'est donc seulement avec la négation de la négativité de l'objet réel, de l'homme réel, enfin du monde réel, *en tant qu'ils sont l'autre du sujet*, que Hegel parvient au positif... Et ce positif, pour lui, ne vaudrait que pour le savoir, seul mode d'existence des choses réelles : les objets n'existent que parce qu'ils sont objets de savoir¹⁹⁸. On vient de le voir, ce qui est

196 M44, p. 130.

197 M44, p. 145 : « L'objet devenu étranger, la réalité essentielle aliénée de l'homme – puisque Hegel pose l'homme égale la conscience de soi – ne sont rien que conscience, que l'idée de l'aliénation, l'expression abstraite, et par conséquent vide et irréalité de celle-ci, la négation. La suppression de l'aliénation n'est donc également rien qu'une suppression abstraite et vide de cette abstraction vide, la négation de la négation. »

198 « La façon dont la conscience existe et dont les choses existent pour elle est le *savoir*. Le savoir est son acte unique. C'est pourquoi quelque chose existe pour la conscience dans la mesure où elle connaît *ce quelque*

extérieur à la conscience de soi n'est en fait pas différent de l'intérieur ou, plus précisément, ce qui passe pour extérieur à la conscience n'est extérieur qu'en raison de l'activité par laquelle l'intérieur, c'est-à-dire la conscience elle-même, se différencie et s'enrichit en assimilant les objets qui apparaissent, dans un premier temps, comme ce qui lui est extérieur et étranger. C'est donc par son travail que la conscience parvient à faire perdre à l'objet son caractère étranger, cause de son aliénation, et réconcilie son opposition à l'objet. Mais, de ce fait, non seulement est-ce que Hegel attribue à l'objectivité le visage de la négativité, en fait l'aliénation de la conscience que celle-ci doit *sursumer* (*aufheben*), mais encore réduit-il l'extériorité de l'objet à une simple apparence. Cette extériorité n'est ainsi plus, pour Hegel, qu'un « moment » de la pensée, au sens où cette extériorité ne serait qu'un attribut inhérent à la pensée. Or, pour Marx, « un objet qui n'est plus extérieur n'est plus [...] un véritable objet, c'est-à-dire un objet réel¹⁹⁹ », il n'est « que l'apparence de l'objet ». Autrement dit, un objet, tel que le comprend Marx, conserve son extériorité et son *altérité* même si le sujet objectif en vient à se reconnaître en lui. Pour Hegel au contraire, l'objet réel, l'homme réel et le monde réel, objectif et spatial dans lequel ceux-ci se situent, « deviennent de simples prédicats²⁰⁰ » de la conscience de soi. Et cette conscience de soi, que Hegel comprend comme processus dialectique, comme « ce mouvement *d'engendrement de soi, d'objectivation de soi, en tant qu'aliénation et dessaisissement de soi*, est [pour lui] la *manifestation absolue de la vie humaine*, et par conséquent la dernière, celle qui est son propre but et qui est apaisée en elle-même, qui est parvenue à son essence²⁰¹. » C'est dire que l'essence humaine se *réaliserait* pour Hegel non pas d'abord dans le monde objectif, mais dans la pensée. La vie proprement humaine serait celle d'un processus de connaissance qui doit aboutir à la reconnaissance de soi

chose. Savoir est son seul comportement objectif. — Or la conscience sait la nullité de l'objet, c'est-à-dire que l'objet ne se distingue pas d'elle, elle sait le non-être de l'objet pour elle — parce qu'elle sait que l'objet est son *aliénation de soi*, c'est-à-dire elle se connaît elle-même — le savoir comme objet — parce que l'objet n'est que l'*apparence* d'un objet, je ne sais quel mirage, mais par son essence il n'est rien d'autre que le savoir lui-même qui s'oppose à soi-même et qui s'est donc opposé une *nullité* [...] », (M44, p. 139).

199 Franck Fischbach, « Présentation » dans Marx, Karl, *Manuscrits économique-philosophiques de 1844*, Paris, Éditions sociales, Librairie philosophique J. Vrin, 2007, p. 54. Voir aussi Fischbach, *Sans objet*, p. 79.

200 M44, p. 144. Sur cette « erreur de Hegel » selon Marx, voir Fischbach, « Présentation », pp. 53-54.

201 M44, *ibid.*

dans les différentes manifestations de la vie. Ce ne serait donc pas d'abord le corps qui a faim, mais la conscience²⁰².

Au final, selon Marx, « [le] seul travail que connaisse et reconnaisse Hegel est le travail abstrait de l'esprit²⁰³. » Au-delà du côté quelque peu caricatural de cette formule (Hegel, on l'a vu, reconnaît bien la positivité de la dimension objective du travail), ce qu'elle cherche à dénoncer, c'est le fait que Hegel ne retient, justement, que « le côté positif du travail²⁰⁴ » en raison du caractère abstrait de son point de départ. En partant d'une idée du travail comme activité pure de la conscience et, par suite, d'une idée de l'aliénation comme détachement surmontable par la pensée, Hegel manque les difficultés propres aux conditions objectives du travail dont on ne peut se débarrasser par le seul mouvement de la pensée. Si les hommes « en chair et en os », comme l'écrit Marx, ont faim, à son époque comme à la nôtre, c'est bien parce que la nature et les moyens de subsistance qu'elle contient demeurent étrangers à l'homme et donc que la faim, comme la souffrance, ne peuvent être « réduits au concept »²⁰⁵. Hegel, pour Marx, pose donc le primat du sujet, mais d'un sujet rendu abstrait par l'aliénation, c'est-à-dire par cette aliénation que Marx considère réelle : celle propre au travail objectif. Ce serait là, selon Franck Fischbach,

une découverte fondamentale de Marx dans ses *Manuscrits de 1844* : pour les hommes, se concevoir eux-mêmes comme sujets, c'est en réalité *déjà* être aliénés; autrement dit, loin que l'aliénation soit la perte ou la négation de la subjectivité dans l'objectivité, l'aliénation est au contraire déjà pleinement à l'œuvre dans la conception de soi comme sujet²⁰⁶.

202 Marx résume ainsi ce qu'il croit être l'erreur de Hegel : « L'idée essentielle [du chapitre sur le Savoir absolu de la *Phénoménologie de l'esprit* de Hegel] est que l'*objet de la conscience* n'est rien d'autre que la *conscience de soi* ou que l'objet n'est que la *conscience de soi objectivée*, la conscience de soi en tant qu'objet. (Poser l'homme = conscience de soi.) Il faut donc dépasser l'*objet de la conscience*. L'*objectivité* en tant que telle est un rapport *aliéné* de l'homme, un rapport qui ne correspond pas à l'*essence humaine*, à la conscience de soi. La *réappropriation* de l'essence objective de l'homme, engendrée comme étrangère, dans la détermination de l'aliénation, ne signifie donc pas seulement la suppression de l'*aliénation*, mais aussi de l'*objectivité*; c'est-à-dire donc que l'homme est un être *non-objectif, spiritualiste*. » (M44, p. 133).

203 M44, p. 133.

204 M44, *ibid*.

205 Comme l'écrit Marx, « [l']aliénation apparaît tout autant dans le fait que *mes* moyens de subsistance appartiennent à *un autre*, que ce qui est *mon* désir est la possession inaccessible d'*un autre*, que dans le fait que toute chose est elle-même *autre* qu'elle-même, que mon activité est *autre chose*, qu'enfin – et ceci est vrai aussi pour le capitalisme – c'est somme toute la *puissance inhumaine* qui règne. » (M44, p. 109).

206 Franck Fischbach, *Sans objet*, p. 49. « C'est, d'une part, la production de l'activité humaine en tant que *travail*, c'est-à-dire en tant qu'activité tout à fait étrangère à elle-même, à l'homme et à la nature, donc à la

C'est pourquoi Marx considère que Hegel écrit du sein de l'aliénation : « [l']homme devenu étranger à soi-même est aussi le penseur devenu étranger à son *essence*, c'est-à-dire à l'essence naturelle et humaine. C'est pourquoi [les] idées [de Hegel] sont des esprits figés qui résident en dehors de la nature et de l'homme²⁰⁷. » En empruntant comme point de départ de son investigation philosophique l'adéquation « homme = conscience de soi », Hegel se trouve à extraire d'emblée l'homme objectif et sa conscience du monde dans lequel ils sont pourtant toujours déjà et duquel ils sont issus et ainsi à inverser faussement « l'ordre de détermination entre vie sociale et conscience sociale²⁰⁸ ». C'est ce qui fait de la pensée de Hegel, aux yeux de Marx, une pensée géniale mais abstraite. Comprendre cela nous éclaire sur la possibilité que la philosophie puisse bien souvent être une discipline qui œuvre au sein de l'aliénation²⁰⁹, qu'elle soit, pour reprendre l'expression de Lukács, indifférente à l'égard du contenu. Or, contrairement à Hegel, le point de départ de Marx est tout autre; pour lui, « l'homme est [d'abord et avant tout] une partie de la nature (*Teil der Natur*)²¹⁰ ».

Le point de départ ontologique

Nous voilà ramené au point de départ ontologique de Marx dont nous parlions plus haut. Cette « situation de départ », comme l'appelle Fischbach, est celle de

conscience et à la manifestation de la vie, l'existence *abstraite* de l'homme conçu seulement en tant que *travailleur*, qui peut donc chaque jour être précipité de son néant rempli dans le néant absolu, dans sa non-existence sociale et par conséquent réelle » (M44, p. 73). Aussi « le Soi n'est que l'homme saisit *abstraitement* et engendré par abstraction » (M44, p. 134).

207 M44, p. 146. Quelques paragraphes plus haut, Marx écrit que le contenu de l'activité abstraite du sujet hégélien ne peut lui-même n'être que formel : « C'est pourquoi [ce contenu] ce sont les *formes* générales abstraites de l'*abstraction*, propres à tout contenu et par suite aussi bien indifférentes à tout contenu [*Inhalt gleichgültigen*] que valables pour chacun d'eux, ce sont les formes de la pensée, les catégories logiques, détachées de l'esprit *réel* et de la nature *réelle*. » (M44, p. 145).

208 André Tosel, « Dialectique » dans *Dictionnaire critique du marxisme*, dir. par Gérard Bensussan et Georges Labica, Paris, Presses Universitaires de France, 1999, p. 313.

209 C'est notamment, selon Marx, ce que Feuerbach a démontré : « La grande action de Feuerbach est : 1° d'avoir démontré que la philosophie n'est rien d'autre que la religion mise sous forme d'idées et développée par la pensée ; qu'elle n'est qu'une autre forme et un autre mode d'existence de l'aliénation de l'homme ; donc qu'elle est tout aussi condamnable. 2° [...] », (M44, p. 126). Fischbach note que c'est néanmoins là l'un des plus précieux apports de Hegel pour Marx : « seul Hegel permet de comprendre que la philosophie elle-même a été, jusqu'à Hegel compris, l'une des formes prises par l'aliénation humaine », voir Fischbach, « Présentation », p. 67.

210 M44, p. 62.

[l']unité des hommes avec la nature, *via* les conditions elles-mêmes naturelles qui permettent leurs échanges entre eux et avec la nature, [unité qui] 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 parties²¹¹.

L'affirmation semble être, ici aussi, presque banale : l'homme est un être objectif qui fait partie de la nature, il est « immédiatement *être de la nature*²¹² ». Mais nous verrons que c'est là, pour Marx, la géniale mystification du capitalisme : la forme capitaliste du travail « rend étranger à l'homme son propre corps, comme la nature en dehors de lui²¹³ ». Détaché de son propre corps et de l'objectivité qui l'insère dans le monde, l'homme ne peut qu'être détaché de ce monde. Et sans cette croyance en notre lien avec notre monde, toute volonté affirmée de transformer celui-ci n'est que vaine indignation, velléité, parole en l'air. Pour Marx donc, l'homme n'est ni un simple observateur du spectacle de la nature ni son maître absolu, l'homme, « c'est la subjectivité de forces essentielles *objectives*, dont l'action doit donc être également *objective* » et « [il] ne produit et ne pose des objets que parce qu'il est posé par des objets, que parce qu'il est originairement *nature*²¹⁴ », c'est-à-dire qu'il est lui-même objectif dans la mesure où il est déterminé par d'autres objets, affecté par ceux-ci et les affectant. L'homme est un objet ou, mieux, un corps, capable de produire consciemment d'autres objets (ou d'autres effets objectifs).

211 Franck Fischbach, *La production des hommes : Marx avec Spinoza*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 2014, p. 104. Dans cette même page, Fischbach écrit que « l'unité [des hommes avec la nature] qui a précédé cette séparation [des hommes d'avec les liens naturels et vitaux qui faisaient de l'homme un être naturel objectif inscrit dans le tout de la réalité naturelle objective] 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 ». Sur le « point de départ », voir aussi Fischbach, *Sans objet*, pp. 153-154.

212 M44, p. 136. C'est là un autre emprunt à Feuerbach qui, contre Hegel, a « [opposé] à la négation de la négation qui prétend être le positif absolu, le positif fondé positivement sur lui-même et reposant sur lui-même » (M44, p. 127).

213 M44, p. 64.

214 M44, p. 136, trad. mod. (165-166).

Mais s'il en est ainsi, s'il est un corps *actif* et qu'on peut dire qu'il possède des forces vitales, c'est parce qu'il est toujours déjà *poussé à l'activité* étant d'abord

un être *passif*, dépendant et limité ; c'est-à-dire que les *objets* de ses inclinations existent en dehors de lui, en tant qu'*objets* indépendants de lui ; mais ces objets sont *objets* de ses *besoins* ; ce sont des *objets* indispensables, essentiels pour la mise en jeu et la confirmation de ses forces essentielles. Dire que l'homme est un être en chair et en os, doué de forces naturelles, vivant, réel, sensible, objectif, c'est dire qu'il a pour objet de son être, de la manifestation de sa vie, des *objets réels, sensibles*, et qu'il ne peut *manifester* sa vie qu'à l'aide d'objets réels, sensibles²¹⁵.

L'homme, selon Marx, est non pas d'abord en lui-même, identique à et fermé sur lui-même tel une monade autarcique, mais est d'abord hors de soi, auprès de ce qui n'est pas lui, auprès des objets extérieurs. En cela, il s'accorde avec Hegel pour qui la conscience est d'abord tournée vers ses objets qu'elle a posés dans leur étrangeté. Mais s'il en est ainsi, pour Marx, ce n'est pas parce que c'est le propre de la seule conscience d'être hors d'elle-même, mais bien parce que c'est le propre du corps – duquel la conscience est une partie²¹⁶ – que de dépendre de ce qui existe objectivement « en dehors de lui ». Autrement dit, le corps sensible, éprouvé par l'expérience passive du manque et de la souffrance propre à ce manque, est poussé à trouver parmi les objets à l'extérieur de lui, parmi les objets qu'il peut sentir, de quoi pallier son mal. « C'est pourquoi l'homme, en tant qu'être objectif sensible, est un être *qui* souffre et comme il est un être qui ressent sa souffrance, il est un être passionné. La passion est la force essentielle de l'homme qui tend énergiquement vers son objet²¹⁷. » Le sujet de Marx est un sujet objectif, ce qui est attesté par sa propension à combler ses manques « dans le monde », c'est-à-dire par sa nature de « sujet du besoin²¹⁸ » dont l'activité première vise à faire de la nature son « *corps non-organique* [...] avec lequel il doit maintenir un processus constant pour ne pas mourir²¹⁹ ».

215 M44, *ibid.* « L'activité de satisfaire des besoins renvoie à l'épreuve première du besoin lui-même, c'est-à-dire à une passivité originelle qui n'exprime rien d'autre, sinon le fait qu'en tant que parties de la nature, les hommes ne peuvent pas ne pas être tout d'abord affectés par les autres parties de la nature. » (Fischbach, *Sans objet*, p. 154).

216 « Il s'entend, écrit Marx dans l'Avant-propos de *La Sainte Famille*, que cet esprit sans chair [posé par l'idéalisme spéculatif] n'a d'esprit que dans son imagination », (Marx, *Philosophie*, p. 248).

217 M44, p. 138.

218 Fischbach, *La privation de monde*, p. 30.

219 M44, p. 62.

En tant que partie de la nature, l'homme est ainsi « la subjectivation de la nature elle-même²²⁰ ». C'est aussi ce qui fait de l'homme non-objectif de Hegel un « *non-être* [*Unwesen*]²²¹ », une abstraction, un « monstre », littéralement, en ce sens où il est amputé d'une dimension essentielle de son être. Mais en affirmant que le sujet est, même dans ses moments d'introversions, d'abord un objet parmi les objets et que son activité suppose toujours déjà la passivité, c'est-à-dire le « pâtir » (*Leiden*), Marx se trouve à rejeter les oppositions classiques entre sujet et objet et entre activité et passivité²²². Le primat, accordé par la théorie, au sujet et à l'activité consciente est pour lui symptomatique d'une aliénation par laquelle l'objet et la passivité, propre à un être objectif sensible, prennent un caractère étranger.

Dans *La Sainte Famille*, Marx exprime encore cette idée que le sujet du besoin fait nécessairement partie d'un monde, mais que ce rapport au monde peut, du fait de notre imagination, *apparaître* comme perdu, rompant ainsi son unité naturelle avec l'homme :

Pour parler un langage précis et prosaïque, les membres de la société civile ne sont pas des *atomes*. [...] L'atome *n'a pas de besoins*, il se suffit à lui-même ; le monde, en dehors de lui, est le *vide absolu*, c'est-à-dire qu'il est sans contenu, sans signification, sans langage, justement parce que l'atome possède en lui-même toute plénitude. L'individu égoïste de la société civile a beau, dans sa représentation immatérielle et dans son abstraction exsangue, s'enfler jusqu'à l'*atome*, c'est-à-dire jusqu'à un être sans relations, se suffisant à lui-même, sans besoins, *absolument plein* et bienheureux : la malheureuse réalité sensible, quant à elle, ne se soucie point de l'imagination de cet individu que chacun de ses sens oblige à croire au sens qu'ont le monde et les individus extérieurs à lui ; du reste, son estomac profane est là et lui rappelle chaque jour que, loin d'être vide, le monde hors de lui est bien plutôt et à proprement parler ce qui remplit²²³.

La représentation par laquelle l'homme se perçoit comme un atome indépendant du monde, au milieu d'un « vide absolu » qui ne saurait le déterminer, cette représentation est

220 Emmanuel Renault, *Le vocabulaire de Marx*, Paris, Ellipses, 2015, p. 57.

221 M44, p. 137. Dans sa traduction, Bottigelli note que *Unwesen* peut aussi être traduit par « monstre ».

222 Voir la traduction des *Manuscrits* de Fischbach où celui-ci remarque que « ce que Marx appelle "l'activation" (*Betätigung*) comporte deux aspects, un aspect *actif* ("l'efficacité", *Wirksamkeit* : le fait de produire des effets) et un aspect *passif*, le "pâtir" (*Leiden*). Pâtir, souffrir, être passif, c'est encore, pour l'être humain, une manière de s'activer, c'est une certaine façon de s'éprouver comme actif et vivant. [...] Avec son concept d'activation, Marx entend rien de moins que surmonter le dualisme de l'activité et de la passivité, de l'agir et du pâtir [...] », (Karl Marx, *Manuscrits économique-philosophiques de 1844*, p. 217 (note 206)). Voir aussi sa « Présentation » des *Manuscrits*, pp. 29-30.

223 Marx, *Philosophie*, p. 266.

« immatérielle » et est une « abstraction exsangue » puisqu'elle contredit l'objectivité qui est aussi confirmée par les besoins vitaux, besoins qui ne sauraient être comblés si les individus ne s'associaient pour les satisfaire²²⁴. Mais comme ceux-ci s'imaginent autonomes, en raison de cette représentation selon laquelle l'homme est un atome, un individu qui ne dépend en rien du travail social accompli par la collectivité, qui est détaché du milieu et qui est, donc, non-objectif, leur association passe pour forcée et non désirée. Marx se trouve ici à identifier deux contradictions. La première existe entre cette représentation de l'homme comme être naturellement fermé sur lui-même et autarcique et la phénoménalité de nos besoins corporels. L'idée de la (fausse) autonomie de l'individu tend ainsi à occulter le fait que le contenu qui remplit la forme ne vient jamais de la forme elle-même. C'est le contenu réel et objectif, c'est-à-dire les conditions matérielles, qui alimente la forme, aussi fausse qu'elle puisse être. La seconde contradiction est celle que Marx, dans les *Manuscripts*, dit être propre à la science économique : « la fondation de la société par l'intérêt privé asocial²²⁵ ». Autrement dit, c'est le fait paradoxal que la société capitaliste socialise ses membres de manière à en faire des êtres asociaux. L'individu, sous le capitalisme, est formé par la société comme s'il était indépendant des autres (et, par ailleurs, comme si sa propre conception atomistique de lui-même ne lui était pas transmise par cette société), bien qu'il soit, par la force des choses, forcé de s'associer pour subvenir à ses besoins. C'est encore cette formation individualiste abstraite qui fait apparaître cette association nécessaire des individus comme une limite à leur autonomie. Comme Marx l'écrit aussi dans *l'Idéologie allemande*,

[la] puissance sociale, c'est-à-dire la force productive décuplée qui naît de la coopération des divers individus conditionnée par la division du travail, n'apparaît pas à ces individus comme leur propre puissance conjuguée, parce

224 C'est ce qu'affirme la suite du précédent extrait : « Chacune des activités et des propriétés de son être, chacune de ses impulsions vitales devient un *besoin*, une *nécessité* qui change son *désir égoïste* en désir d'autres objets et d'autres hommes hors de lui. Or, comme le besoin de tel individu ne possède aucune signification évidente pour tel autre individu égoïste, détenteur des moyens de satisfaire ce besoin, et n'a donc pas de relation directe avec sa satisfaction, tout individu est forcé de créer cette relation, en devenant également l'entremetteur entre le besoin d'autrui et les objets de ce besoin. C'est donc la nécessité naturelle, ce sont les propriétés essentielles de l'homme, tout aliénées qu'elles paraissent, c'est l'*intérêt* qui maintient ensemble les membres de la société civile : leur vrai lien, c'est la vie civile, et non la vie politique. » (Marx, *Philosophie*, pp. 266-267).

225 M44, p. 118. Sur cette question, nous renvoyons à l'émission de radio de France Culture, *Les nouveaux chemins de la connaissance*, du 16 mai 2016 intitulée « Marx attaque : Misère de la politique ».

que cette coopération elle-même n'est pas volontaire, mais naturelle ; elle leur apparaît au contraire comme une puissance étrangère, située en dehors d'eux, dont ils ne savent ni d'où elle vient ni où elle va, qu'ils ne peuvent donc plus dominer²²⁶ [...]

Cette représentation « atomistique » de l'individu sert ultimement à justifier le comportement égoïste et indifférent des individus; un comportement qui, en retour, autorise l'affirmation positiviste selon laquelle l'homme est naturellement égoïste. Il y a ainsi action réciproque entre la représentation idéologique et le comportement réel; une action qui, on le voit bien, a pour effet de consolider le *statu quo*. Cela dit, il faut encore trouver une explication à la ténacité de cette représentation idéologique et, comme nous le verrons sous peu, Marx nous en fournit une en avançant que cette représentation est le fruit d'un travail aliéné, d'un travail abstrait, c'est-à-dire d'une pratique dont la forme occulte ou rompt le rapport au monde et à son objectivité.

L'être générique de l'homme naturel

Nous devons encore écarter une possible confusion quant au point de départ ontologique de Marx. L'homme, avons-nous dit, est *immédiatement* une partie de la nature

[mais] l'homme, précise Marx, n'est pas seulement un être naturel, il est aussi un être naturel *humain* ; c'est-à-dire un être existant pour soi, donc un être générique, qui doit se confirmer et se manifester en tant que tel dans son être et dans son savoir. Donc, ni les objets *humains* ne sont objets naturels tels qu'ils s'offrent immédiatement, ni le *sens humain* [*menschliche Sinn*] tel qu'il est immédiatement, objectivement, n'est la sensibilité *humaine* [*menschliche Sinnlichkeit*], l'objectivité humaine. Ni la nature – au sens objectif – ni la nature au sens subjectif n'existent immédiatement d'une manière adéquate à l'être humain. Et de même que tout ce qui est naturel doit *naître*, de même *l'homme* a aussi son acte de naissance, *l'histoire* [...] L'histoire est la véritable histoire naturelle de l'homme²²⁷.

L'homme, en plus d'être un être objectif et naturel, c'est-à-dire un être sensible dont la survie dépend des objets extérieurs à lui, l'homme donc est aussi un être générique, c'est-à-dire un être qui « sur le plan pratique et théorique, fait du genre, tant du sien propre que de celui des

226 Marx et Engels, *L'Idéologie allemande*, p. 32. Nous reviendrons sur la coopération dans la dernière section.
227 M44, p. 138.

autres choses, son objet²²⁸ ». C'est un être capable de reconnaître et de découvrir les possibilités réelles inhérentes à la structure matérielle des choses, possibilités qui sont synthétisées dans le *genre* de chaque chose. C'est dire que le rapport au monde de l'homme est médiatisé par l'universalité du concept. Des concepts dont la richesse des déterminations – c'est-à-dire des possibilités réelles – est développée à partir de l'activité objective que l'homme déploie, activité qui se raffine techniquement dans l'histoire et qui vise à modifier consciemment la nature, à l'« humaniser », et ce, d'abord afin d'y extraire ses moyens de subsistance et ainsi de faire de la nature un moyen de production :

C'est précisément dans le fait d'élaborer [pratiquement] le monde objectif que l'homme s'atteste réellement comme étant un *être générique*. Cette production est sa vie générique active. Grâce à cette production, la nature apparaît comme son œuvre et sa réalité. L'objet du travail est donc l'*objectivation de la vie générique de l'homme* : car celui-ci ne se double pas lui-même d'une façon seulement intellectuelle, comme c'est le cas dans la conscience, mais activement, réellement, et il s'intuitionne donc lui-même dans un monde qu'il a créé²²⁹.

Par son travail objectif conscient donc, l'homme se trouve à conférer à la nature et à ses objets un sens, une potentialité pratique, c'est-à-dire une médiation par laquelle les objets naturels apparaissent dans leur immédiateté. Contrairement aux animaux qui coïncideraient avec leur activité objective²³⁰, l'homme, selon Marx, a la capacité de se distancer de ses objets et de son activité de sorte à pouvoir interrompre celle-ci et d'être ainsi en mesure de réfléchir et de modifier librement le sens de son activité et de ses objets²³¹. La distance qui le sépare de ses

228 M44, p. 61. Cette phrase est tirée de ce paragraphe : « L'homme est un être générique. Non seulement parce que, sur le plan pratique et théorique, il fait du genre, tant du sien propre que de celui des autres choses, son objet, mais encore – et ce ci n'est qu'une autre façon d'exprimer la même chose – parce qu'il se comporte vis-à-vis de lui-même comme vis-à-vis du genre actuel vivant, parce qu'il se comporte vis-à-vis de lui-même comme vis-à-vis d'un être *universel*, donc libre. » (M44, p. 61).

229 M44, p. 64 (trad. mod.) (123).

230 « L'animal, écrit Marx, s'identifie directement avec son activité vitale. Il ne se distingue pas d'elle. Il est *cette activité*. L'homme fait de son activité vitale elle-même l'objet de sa volonté et de sa conscience. » (M44, p. 63). Pour une critique de ce point de vue réducteur de la vie animale, voir Christiane Bailey, « Le capitalisme, les animaux et la nature chez Marx » dans *Capitalisme, Propriété, Solidarité*, sous la dir. de Marc-Kevin Daoust, 61-86. Montréal, Les Cahiers d'Ithaque, 2016, p. 67.

231 L'homme, pour Marx, « se comporte vis-à-vis de lui-même comme vis-à-vis d'un être universel, donc libre. » (M44, p. 61). Marcuse écrit de même que l'homme « peut connaître et appréhender les possibilités qui résident en chaque étant; il peut mettre à l'épreuve, transformer, façonner, développer ("produire") n'importe quel étant selon la "nature" qui lui est "inhérente". [...] C'est sur ce pouvoir de se comporter vis-à-vis de son propre genre (comme à l'égard des possibilités de son essence) que repose la liberté spécifiquement humaine

objets et de sa propre activité objective fait en sorte que le sens de ses objets et de son travail demeure ouvert, bien que déterminé (et bien qu'il puisse se présenter comme fermé ou cristallisé).

Mais donc, si l'homme, à titre d'être générique, n'entretient jamais de lien direct, « absolument » immédiat, avec la nature, mais seulement un lien « humain », c'est-à-dire par le biais de médiations sociales, cela « n'est possible que parce que l'homme extériorise réellement par la création toutes ses *forces génériques* – ce qui ne peut à son tour être que par le fait de l'action d'ensemble des hommes, comme résultat de l'histoire²³² ». Autrement dit, si le rapport aux objets de la nature est médiatisée, c'est parce que l'homme a créé, dans l'histoire, des institutions sociales objectives et des rapports de production qui ont assuré la reproduction sociale des médiations (par la « culture » et l'éducation). La manière immédiate ou « phénoménologique » que les objets de l'homme lui apparaissent a donc, comme l'écrit Marx, un acte de naissance : l'histoire. Les objets, les buts et les besoins de l'homme – et l'homme lui-même et ses possibilités – reçoivent leur sens dans le flot de l'histoire. À travers celle-ci, l'activité générique pratique de l'homme, c'est-à-dire son *travail*, est devenue de plus en plus universelle, étendant son joug sur la nature jusqu'à ce qu'elle parvienne à faire « de la nature entière son corps *non-organique*, aussi bien dans la mesure où, premièrement, elle est un moyen de subsistance immédiat que dans celle où, [deuxièmement], elle est la matière, l'objet et l'outil de son activité vitale²³³ ». C'est-à-dire que le travail humain objectif en est venu à conférer un sens d'abord *pratique* à l'ensemble de la nature, en tant qu'elle est le « cadre matériel » de son activité et ainsi à médiatiser ce qui se donne à l'intuition : « la *nature sensible* immédiate pour l'homme est directement le monde sensible humain²³⁴. » La nature,

[...]. » (Herbert Marcuse, *Philosophie et révolution*, trad. par Cornélius Heim, Paris, Denoël, Gonthier, 1969, p. 65, cité dans Theurillat-Cloutier, *Le Capital, époque de la domination abstraite*, p. 34).

232 M44, p. 132, sur le concept d'être générique (*Gattungswesen*), voir Trân-vân-Toàn, « Note sur le concept de « *Gattungswesen* » dans la pensée de Karl Marx », *Revue Philosophique de Louvain* 4, tome 69, n°4 (1971) : 525-536, surtout pp. 528-532.

233 M44, p. 62.

234 M44, p. 96. De même dans l'*Idéologie allemande*, Marx insiste sur le rôle de l'héritage historique sur la sensibilité et la nature telle qu'elle se donne à l'intuition : « [Feuerbach] ne voit pas que le monde sensible qui l'entoure n'est pas un objet donné directement de toute éternité et sans cesse semblable à lui-même, mais le produit de l'industrie et de l'état de la société, et cela en ce sens qu'il est un produit historique, le résultat de l'activité de toute une série de générations, dont chacune se hissait sur les épaules de la précédente, perfectionnait son industrie et son commerce et modifiait son régime social en fonction de la transformation des besoins. Les objets de la "certitude sensible" la plus simple ne sont eux-mêmes donnés à Feuerbach que

telle qu'elle se donne, telle qu'elle apparaît immédiatement, phénoménologiquement, est donc toujours déjà médiatisée par les rapports sociaux objectifs que les hommes entretiennent avec elle; la nature n'est donc pas composée d'objets dont le sens est fixe et univoque puisqu'elle ne se donne, pour l'homme, qu'à travers le prisme des médiations sociales historiques : « La nature en devenir dans l'histoire humaine – acte de naissance de la société humaine – est la nature *réelle* de l'homme, donc la nature telle que l'industrie la fait, quoique sous une forme *aliénée*, est la nature *anthropologique* véritable²³⁵. » Ainsi, nous pouvons dire que pour Marx, l'essence générique de l'homme est toujours déjà une essence sociale, le genre étant le produit des rapports sociaux avec la nature. Cela dit, que la nature ne puisse apparaître qu'informée par les médiations sociales historiques ne fait pas en sorte que l'homme cesse d'être « une partie de la nature » puisque c'est à titre d'être naturel et objectif que l'homme possède les capacités et les potentialités propres à un être générique. C'est la nature qui a fait de l'homme un être naturellement capable d'humaniser la nature.

Pour être plus précis, il faudrait dire que pour Marx, comme l'explique Alfred Schmidt, « bien que la nature ne prenne jamais une importance significative que dans le cadre historique de processus sociaux²³⁶ », il n'en demeure pas moins que « [tout] façonnage de l'élément naturel doit obéir aux lois propres au matériau²³⁷ », de telle sorte à ce qu'on doive admettre que si la nature est médiatisée par la vie sociale, la société l'est tout autant par la nature. Autrement dit, si la nature est modelée par les buts historiques et fluctuants de l'activité et du travail humains (qui ne se limite pas à la production des moyens de subsistance entendue en un sens stricte), ceux-ci sont à leur tour nécessairement limités par la structure même de la matière naturelle; il y a donc médiation, détermination réciproque. C'est ainsi qu'« [à] l'intérieur de la médiation, maintenue par Marx, de l'ensemble des choses existantes par la

par le développement social, l'industrie et les échanges commerciaux. On sait que le cerisier, comme presque tous les arbres fruitiers, a été transplanté sous nos latitudes par le *commerce*, il y a peu de siècles seulement, et ce n'est donc que *grâce* à cette action d'une société déterminée à une époque déterminée qu'il fut donné à la "certitude sensible" de Feuerbach. [...] comme si l'homme ne se trouvait pas toujours en face d'une nature qui est historique et d'une histoire qui est naturelle » (pp. 24-25).

235 M44, p. 96.

236 Schmidt, *Le concept de nature chez Marx*, p. 104.

237 Schmidt, *Le concept de nature chez Marx*, p. 109.

conscience, la priorité des premières est préservée²³⁸ ». La primauté de la matérialité de la nature objective (le primat de l'objet, donc) sur l'activité de la conscience se trouve affirmée, mais seulement « de l'intérieur » de la médiation sociale propre à la seconde nature. C'est pourquoi Marx écrit que « [la] pensée et l'Être sont donc certes *distincts*, mais en même temps ils forment ensemble une *unité*²³⁹ » puisque si l'être, la nature, enfin l'objet, n'apparaît que « pensé », il n'en demeure pas moins que l'objet de la nature (ce qui inclut les objets humains) est ce « résidu » qui a des propriétés qui ne peuvent certes apparaître que par l'activité de la conscience, mais qui ne sont pas créées par elle. Si la conscience peut découvrir de nouvelles significations aux objets, de nouvelles possibilités de transformation, ces possibilités sont nécessairement déterminées par la structure matérielle ou objective de ces objets; c'est ce qui en fait des possibilités réelles et non abstraites. Voilà pourquoi Marx considère que l'histoire de l'industrie, qui relate l'évolution des rapports pratiques de l'homme avec la nature et qui est nécessairement déterminée par les propriétés objectives de celle-ci, est « le livre *ouvert des forces humaines essentielles*, la *psychologie* de l'homme concrètement présente²⁴⁰ ». Les capacités et les possibilités que l'homme se reconnaît se sont ainsi, à travers l'histoire, développées concurremment aux différentes manières qu'il a, par son travail, modifié la nature objective pour assurer sa survie²⁴¹. L'être générique est donc cette unité de l'homme et de la nature sans, pour autant, qu'il y ait entre les deux cette parfaite coïncidence qui ferait retomber Marx dans l'identité hégélienne du sujet et de l'objet : « [c'est] d'ailleurs, selon Schmidt, la conscience de cette indissolubilité qui constitue le noyau de son matérialisme²⁴². »

238 Schmidt, *Le concept de nature chez Marx*, p. 113. Mais, il n'en demeure pas moins, comme le dit Schmidt, que « [dire] que l'homme "vit" de la nature n'a par conséquent pas une signification seulement biologique, mais avant tout sociale. C'est le processus de la vie sociale qui rend possible la vie biologique de l'espèce. » (p. 115).

239 M44, p. 90.

240 M44, p. 94.

241 Bien entendu, les différents moyens utilisés historiquement pour garantir la survie ont souvent eu des conséquences tragiques, de même qu'on a souvent oublié cela même qu'on cherchait à protéger avec ces moyens. Comme l'écrit Adorno, « [toutes] les activités de l'espèce se rapportent à sa perpétuation physique, quand bien même les hommes le méconnaissent, se rendent indépendants du point de vue de l'organisation et ne continuent à s'occuper de cette affaire qu'à l'occasion. Même les dispositions que prend la société pour se détruire sont, en tant qu'autoconservation débridée, absurdes et en même temps actions inconscientes d'elles-mêmes contre la souffrance. » (DN, p. 248).

242 Schmidt, *Le concept de nature chez Marx*, p. 113.

La culture de la sensibilité

Mais s'il en est ainsi, si le sens ou la signification de la nature et de ses objets évolue historiquement selon les progrès de l'industrie, c'est parce que la sensibilité de l'homme s'est aussi développée de manière concomitante à ces progrès. La contrainte des propriétés matérielles de la nature est aussi une contrainte exercée sur la sensibilité qui se trouve ainsi à évoluer selon la maîtrise technique et scientifique de ces propriétés. Les sens de l'homme, ceux de la certitude sensible hégélienne, lorsqu'on les considère *avant* toute stimulation sensorielle, avant tout rapport aux objets extérieurs, ne sont qu'une abstraction, ils ne sont ni réels ni « humains », car :

c'est seulement grâce à la richesse déployée objectivement de l'essence humaine que la richesse de la faculté subjective de sentir *de l'homme* est tout d'abord soit développée, soit produite, qu'une oreille devient musicienne, qu'un œil perçoit la beauté de la forme, bref que les *sens* deviennent capables de jouissance humaine, deviennent des sens qui s'affirment comme des forces essentielles *de l'homme*. Car non seulement les cinq sens, mais aussi les sens dits spirituels, les sens pratiques (volonté, amour, etc.), en un mot le sens *humain*, l'humanité des sens, ne se forment que grâce à l'existence de *leur* objet, à la nature *humanisée*. La *formation* des cinq sens est le travail de toute l'histoire passée. Le *sens* qui est encore prisonnier du besoin pratique grossier n'a qu'une signification *limitée*²⁴³.

La sensibilité, nous dit Marx, est développée, informée par son objet, c'est-à-dire par son objet « humain », tel qu'il est socialement médiatisé. Au même titre que les concepts de la conscience, la sensibilité de l'homme, et donc son corps, sont soumis au devenir et déterminés par l'histoire; ils sont formés, humanisés, de telle sorte à ce que la *passivité* de l'homme devienne une « force essentielle » *humaine*, une capacité perceptive capable de s'enrichir indéfiniment. Et, comme le dit Marx, cette sensibilité ne se limite pas aux cinq sens « biologiques », mais bien aux « sens pratiques » parmi lesquels il inclut, à titre d'exemples, la beauté, le vouloir et l'amour qui sont, à l'instar des besoins, susceptibles de s'étendre à une diversité croissante de fins, d'objets et d'êtres. Corrélativement, « le sens d'un objet pour moi (il n'a de signification que pour un sens qui lui correspond) s'étend exactement aussi loin que

243 M44, pp. 93-94.

s'étend *mon sens*²⁴⁴ ». Ainsi le potentiel significatif ou les possibilités propres à un objet dépendent aussi de la sensibilité à ces significations possibles. Cependant, lorsque cette sensibilité est formée par « tout juste autant de culture que l'exige [l'intérêt propre de la bourgeoisie]²⁴⁵ », comme l'écrit Engels, c'est-à-dire par une « éducation » qui relaye les médiations sociales dominantes de l'époque, les objets (y compris l'homme et son activité) reçoivent certains sens prépondérants qui en délimitent les possibilités propres. En effet, ces médiations dominantes, qui sont elles-mêmes le fruit de du « travail de toute l'histoire passée » mais qui ont la prétention idéologique d'en être l'aboutissement, tendent à restreindre et à refouler les autres sens qui pourraient chercher à se manifester. Formé par des objets pauvres en sens, l'individu ne peut que développer une sensibilité et un rapport au monde qui sont d'une indigence équivalente. C'est ce qui cause, on l'a vu, la surdité et, par suite, l'efficiencie des matelots d'Ulysse.

Comme le relève Étienne Balibar, si cette sensibilité est le résultat d'un travail ancestral, c'est parce que Marx ne distingue pas, contrairement à Aristote, la *poiësis* (la production) de la *praxis* (l'action). Alors que la première, assimilable en cela au travail objectif et à la *technê*, est l'action transitive qui vise à transformer les choses en fonction de leur matérialité propre, la *praxis* quant à elle est l'action immanente, qui se veut libre par rapport à ces conditions matérielles en ce qu'elle ne vise qu'à modifier son auteur, à l'instar de l'action morale. Or, pour Marx,

[il] n'y a jamais de liberté effective qui ne soit aussi une transformation matérielle, qui ne s'inscrive historiquement dans *l'extériorité*, mais jamais non plus de travail qui ne soit une transformation de soi, comme si les hommes pouvaient changer leurs conditions d'existence tout en conservant une « essence » invariante²⁴⁶.

244 M44, p. 93.

245 Engels, *La situation de la classe laborieuse en Angleterre*, p. 155.

246 Balibar, *La philosophie de Marx*, p. 83. Dans *l'Éthique à Nicomaque*, Aristote qui distingue clairement les deux [1140 a 1-6], voir *Éthique à Nicomaque*, trad. par Richard Bodéüs, Paris, Gallimard, 2004 : alors que la *poiësis* (la production) est définie comme l'« état accompagné de raison vraie qui porte à la production » [1140 a 9-10], la *praxis* (l'action) est « un état vrai, accompagné de raison, qui porte à l'action quand sont en jeu les choses bonnes ou mauvaises pour l'homme. La production en effet a sa fin hors d'elle-même, mais l'action ne peut pas en avoir puisque c'est l'action réussie qui constitue elle-même la fin » [1140 b 5-8]. Marx exprime sa conception divergente dans la troisième *Thèse sur Feuerbach* : « [...] La coïncidence de la modification des circonstances et de l'activité humaine ou autotransformation ne peut être saisie et comprise rationnellement qu'en tant que *pratique révolutionnaire*. » (Marx et Engels, *L'Idéologie allemande*, p. 2).

C'est d'ailleurs pour cette raison, nous l'avons vu, qu'Adorno reprochait à Lukács de trop insister sur la possibilité qu'aurait le prolétariat de changer librement sa façon de voir sa propre condition et celle de la société alors que cette liberté suppose, pour exister, des conditions objectives, donc extérieures, qui lui sont favorables.

Avec ses développements sur la sensibilité, Marx nous fournit un cadre d'analyse à partir duquel l'indifférence, le détachement du monde, peuvent être décrits comme un appauvrissement de la sensibilité causé par le travail ou, plutôt, un effet du travail qui *perpétue* la pauvreté de la sensibilité, l'apathie d'un être dont la sensibilité peut pourtant être raffinée et donc transformée historiquement. Il ne s'agit pas de la sorte de soutenir que l'indifférence est une *perte*, une spoliation d'un sentiment ou d'un rapport au monde que nous possédons tous « naturellement » de manière innée, mais bien que l'indifférence résulte d'un développement déficient ou indûment mutilé de cette sensibilité ou de ce rapport *eu égard aux possibilités réelles* de ce développement. Cette approche marxienne permet de rendre compte de la définition de l'indifférence comme d'un « sentiment qui est une absence de sentiment » ou de celle de l'aliénation comme d'un rapport qui est une absence de rapport²⁴⁷. Dans les deux cas, il ne s'agit pas de l'absence de sentiment ou de rapport, mais bien d'un sentiment ou d'un rapport particulier. De même pour la sensibilité : l'indifférence serait ainsi non pas une perte de sensibilité, mais un certain mode de sensibilisation. Nous ne cherchons donc pas, pour critiquer l'indifférence, à affirmer l'existence d'une sensibilité originelle qui serait propre à la nature inaltérable et anhistorique de l'homme, sensibilité qui aurait été perdue ou enfouie, car alors on aurait raison de nous reprocher notre recours à une hypothèse métaphysique pour fonder notre diagnostic de « pathologie sociale »²⁴⁸. Après tout, et comme le dit Fischbach au sujet de la privation de monde comme forme particulière de l'être *dans* le monde,

Voir aussi Dardot et Laval, *Commun*, p. 438.

247 L'expression est d'Anne Vincent-Buffault, voir son *L'Éclipse de la sensibilité*, p. 5. Quant à la définition de l'aliénation, elle est de Rahel Jaeggi, voir son *Aliénation*, trad. par Frederick Neuhouser et Alan E. Smith, New York, Columbia University Press, p. 25 (« *relation of relationlessness* »).

248 Comme l'écrit Marx lui-même : « Ne faisons pas comme l'économiste qui, lorsqu'il veut expliquer quelque chose, se place dans un état originel fabriqué de toutes pièces. Ce genre d'état originel n'explique rien. Il ne fait que repousser la question dans une grisaille lointaine et nébuleuse. Il suppose donné dans la forme du fait, de l'événement, ce qu'il veut en déduire, c'est-à-dire le rapport nécessaire entre deux choses, par exemple entre la division du travail et l'échange. Ainsi le théologien explique l'origine du mal par le péché originel, c'est-à-dire suppose comme un fait, sous la forme historique, ce qu'il doit lui-même expliquer. » (M44, pp. 56-57).

aucune ressource ne pourra donc être trouvée ailleurs que dans cette forme-là de l'être dans le monde, parce que c'est la seule que nous puissions connaître et dont nous ayons l'expérience. [...] C'est le fait même de reconnaître la privation de monde comme une forme déterminée de l'être dans le monde qui nous permet d'envisager d'autres manières d'être dans le monde comme étant possibles²⁴⁹.

Bref, le travail produit non seulement des objets, mais (re)produit simultanément les médiations sociales qui font apparaître les possibilités reconnues socialement aux objets et la sensibilité concordant à ces objets socialisés. Et cela est aussi vrai du rapport réflexif qu'a l'homme avec lui-même et avec sa propre activité, puisqu'il est capable, on l'a dit, de faire de lui-même et de son activité ses objets. C'est pourquoi Marx, selon Balibar, fait de la question de l'essence de l'homme, c'est-à-dire de la question des propriétés de l'homme et de ses possibilités, « *la question philosophique fondamentale* », une question à laquelle il ne peut s'agir de donner une réponse définitive puisque

ce qu'il y a justement d'essentiel dans l'existence humaine [ce sont] les *relations* multiples et actives que les individus établissent les uns avec les autres [...], et le fait que ce sont ces relations qui définissent ce qu'ils ont de commun, le « genre » [et elles] le définissent parce qu'elles le constituent à chaque instant, sous des formes multiples²⁵⁰.

On comprend ainsi que si Marx, dans les *Manuscrits*, critique l'aliénation et la propriété privée parce qu'ils bloquent l'« *appropriation* réelle de l'essence *humaine* par l'homme et pour l'homme ; donc [le] retour total de l'homme pour soi en tant qu'homme *social*, c'est-à-dire humain, retour conscient et qui s'est opéré en conservant toute la richesse du développement antérieur²⁵¹ », il ne le fait pas en postulant un contenu substantiel à cette essence. Plutôt, il affirme, comme le fera Lukács, la nécessité de faire prendre conscience à l'homme, donc à tous les hommes, que leur essence, c'est-à-dire leurs propriétés et leurs possibilités concrètes en tant qu'hommes, sont déterminées socialement et *objectivement*, qu'elles sont le fruit de

249 Fischbach, *La privation de monde*, p. 22.

250 Balibar, *La philosophie de Marx*, p. 69. Et c'est « la grandeur de la *Phénoménologie* de Hegel » que d'avoir « saisi la production de l'homme par lui-même comme un processus [...], comme le résultat de son *propre travail*. » (M44, p. 132).

251 M44, p. 87. Plus loin il ajoute que « je suis *social* parce que j'agis en tant qu'*homme*. Non seulement le matériel de mon activité – comme le langage lui-même grâce auquel le penseur exerce la sienne – m'est donné comme produit social, mais ma *propre* existence est activité sociale ; l'est en conséquence ce que je fais de moi, ce que je fais de moi pour la société et avec la conscience de moi en tant qu'être social. » (p. 89).

leur propre travail et donc qu'elles peuvent être modifiées collectivement. Cela dit, cette insistance sur un retour conscient qui serait « total », comme chez Lukács, prête le flanc à la critique adornienne, bien que ce qu'écrit alors Marx sur la sensibilité est un bon indice de sa reconnaissance d'un certain primat de l'objet²⁵². Pour Marx donc, l'homme engendre l'homme dans la mesure où son travail produit des objets, c'est-à-dire des objectivités médiatisées, des « immédiatetés médiatisées », enfin des institutions sociales qui reproduisent la relative stabilité du genre de l'homme et donc de ses possibilités; et il le fait naturellement parce que c'est là sa nature propre à titre d'être générique. Ce qui revient à dire qu'il est dans la nature de l'homme de produire, par son activité objective, sa propre essence et celle de ses objets. Mais, en même temps, cette essence de l'homme et de ses objets, à leur tour, en tant qu'objectivités qui « pèsent » culturellement sur les individus, déterminent ceux-ci : « L'individu est l'être social. La manifestation de sa vie – même si elle n'apparaît pas sous la forme immédiate d'une manifestation collective de la vie, accomplie avec d'autres et en même temps qu'eux – est donc une manifestation et une affirmation de la *vie sociale*.²⁵³ »

On comprend aussi pourquoi Marx croit que l'homme serait en mesure de développer librement son potentiel et ses facultés s'il s'appropriait « réellement », dans les faits, les moyens de production pour en faire des moyens *collectifs*, c'est-à-dire des moyens de production dont les produits seraient *sociaux* : des objets sociaux, *communs*, seraient à même

252 En effet, ce genre d'affirmation, comme plus tard chez Lukács, est critiquable en ce qu'elle semble impliquer le « fantasme d'un sujet, qui, dans le cours de son extériorisation et dans le milieu qu'il se choisit, resterait présent à lui-même, à ses expressions qui, ainsi, lui renverraient narcissiquement une image rassurante de lui-même. » (Stéphane Haber, « Que faut-il reprocher aux *Manuscrits de 1844* ? », *Actuel Marx* 1, n°39 (2006), p. 61). Dans *l'Idéologie allemande*, Marx écrit dans la même veine que « [le] communisme se distingue de tous les mouvements qui l'ont précédé jusqu'ici en ce qu'il bouleverse la base de tous les rapports de production et d'échanges antérieurs et que, pour la première fois, il traite consciemment toutes les conditions naturelles préalables comme des créations des hommes qui nous ont précédés jusqu'ici, qu'il dépouille celles-ci de leur caractère naturel et les soumet à la puissance des individus unis » (p. 65). Marx, comme Lukács, s'expose ainsi à la critique d'Adorno, notamment en ce qui a trait à sa croyance en un déterminisme historique qui devait mener au dépassement du capitalisme (voir notamment M44, p. 87 : « Le mouvement entier de l'histoire est donc, d'une part, l'acte de procréation *réel* de ce communisme – l'acte de naissance de son existence empirique – et, d'autre part, il est pour sa conscience pensante, le mouvement *compris et connu* de son *devenir*. » Cependant, avec ce que nous avons dit sur la sensibilité et sur la passivité dans les *Manuscrits*, il est possible de concevoir qu'une prise de conscience du caractère social des déterminations de la nature pourrait aussi être une conscience du caractère historique et donc limité et déterminé de la sensibilité et ainsi éviter le piège de l'« image rassurante » propre à une pensée qui affirme le primat du sujet. En effet, en mettant l'emphase sur la sensibilité des corps et sur leur développement *par l'objet*, on conserve le primat de celui-ci.

253 M44, p. 90.

de cultiver des sensibilités sociales, des sensibilités humaines, conscientes de leur essence générique et, surtout, conscientes que l'activité humaine est déterminée par l'homme et devrait donc être *pour* l'homme. Autrement dit, la sensibilité formée par l'objet social est *une sensibilité ouverte à l'avenir*, consciente que l'activité humaine, qui est déterminée *par* les hommes, devrait aussi être *pour* les hommes, c'est-à-dire qu'elle devrait permettre l'expression du potentiel, la réalisation des possibilités propres au *genre* humain. C'est en ce sens que Marx entend « la richesse de l'essence de l'homme et de la nature²⁵⁴ », c'est-à-dire qu'il associe cette richesse au raffinement de la sensibilité et à la réalisation des potentialités propres à l'homme *à titre d'être générique* à un moment historique donné. Mais, en affirmant cela, Marx ne détermine pas un contenu positif et définitif à l'essence humaine, il décrit seulement la forme que doit avoir une société pour être *humaine* (c'est-à-dire conforme à sa nature générique) et la condition *sine qua non* à sa formation : l'abolition de la forme de travail qui restreint les possibilités réelles de l'homme en le rendant étranger à son être générique, c'est-à-dire cette forme de travail qui « rend étranger à l'homme son propre corps, comme la nature en dehors de lui, comme son essence spirituelle, son essence *humaine*²⁵⁵. »

Ce qui précède devrait suffire à disqualifier toute prétention qui attribue à Marx la croyance en l'existence d'une « première nature » ou d'une unité de l'homme et de la nature qui serait exempte du traitement de l'histoire, qui serait donc « pré-sociale »; son ontologie, son point de départ est, pour emprunter l'expression de Balibar, une « ontologie de la relation²⁵⁶ ». Si nous insistons sur ce point, c'est parce que nous ne croyons pas que l'on puisse taxer Marx, dans les *Manuscrits*, de substantialisme, comme semble le faire Stéphane Haber qui écrit que Marx « est naturaliste dans la mesure où il pense que quelque chose “préexiste” à l'ordre des faits sociaux et culturels » et que « la souffrance, par opposition à la douleur qui résulte normalement de la tension propre au besoin, est-elle d'abord le signe d'une violence

254 M44, p. 94. Comme l'écrit aussi Marcuse : « La nature profonde de l'homme réside dans son universalité ; ses facultés intellectuelles et physiques ne peuvent s'accomplir que si tous les hommes existent en tant qu'hommes dans l'épanouissement de leurs ressources humaines. L'homme est libre seulement dans la mesure où tous les hommes sont libres et existent en tant “qu'êtres universels”. Si cette condition est remplie, la vie sera façonnée par les virtualités propres du genre humanité, qui embrasse les virtualités de tous les individus qu'il comprend. » (Herbert Marcuse, *Raison et révolution : Hegel et la naissance de la théorie sociale*, trad. par Robert Castel et Pierre-Henri Gonthier, Paris, Les Éditions de Minuit, 1968, p. 320).

255 M44, p. 64.

256 Balibar, *La philosophie de Marx*, p. 71.

faite aux conditions de possibilité “présociales” d’une vie digne de ce nom²⁵⁷. » Comprendre ainsi le propos de Marx nous obligerait en effet à conclure qu’il défend un modèle fort de la vie bonne fondé sur la thèse métaphysique de l’existence d’une nature et d’une nature humaine prédonnées (comme Marx le reproche à Feuerbach notamment dans sa sixième *Thèse sur Feuerbach*). Or, il est plus exact de soutenir, d’une part, que la première nature n’est qu’une présupposition, une puissance abstraite ou, comme l’écrit Alexis Léontiev, « *l’aptitude à la formation de ces aptitudes*²⁵⁸ » humaines (comme nous l’avons vu avec la sensibilité) et, d’autre part, que ces « conditions de possibilité d’une vie digne » sont nécessairement déterminées et médiatisées par les rapports socio-historiques et par la structure matérielle de la nature. C’est d’ailleurs ce qui fait dire à Lucien Sève que la traduction française de l’*Idéologie allemande* aux Éditions sociales erre en traduisant *Selbstbetätigung* par « manifestation de soi » laissant ainsi entendre que préexisterait un *soi* qu’il faudrait pouvoir manifester alors qu’« il ne s’agit pas là de *réaliser* un *soi* virtuel en quelque sorte déjà là mais d’en produire activement un qui n’a pas encore d’existence²⁵⁹ ». De même, la richesse de l’essence humaine que doit permettre de produire le communisme projeté par Marx n’est pas une richesse qui préexiste aux conditions matérielles qui en déterminent le développement.

Maintenant que nous avons mis en évidence le rôle que jouent, pour Marx, les médiations sociales propres à la conscience générique de l’homme, il devient possible de comprendre le sens de cette phrase qui a quelque chose de contre-intuitif : « La *propriété*

257 Stéphane Haber, « « Le naturalisme accompli de l’homme » : travail aliéné et nature », dans *Lire les Manuscrits de 1844*, sous la dir. d’Emmanuel Renault, 129-145. Paris, Presses Universitaires de France, 2008, pp. 129-130.

258 Alexis Nikolaïevitch Léontiev, *Le Développement du psychisme*, Éditions sociales, 1976, p. 248 : « Ce que le cerveau renferme virtuellement, ce ne sont pas telles ou telles aptitudes spécifiquement humaines, mais c’est seulement *l’aptitude à la formation de ces aptitudes*. », cité dans Lucien Sève, *Penser avec Marx aujourd’hui. Tome II, « L’homme » ?*, Paris, La Dispute, 2008, p. 197.

259 Sève, *Penser avec Marx aujourd’hui. Tome II, « L’homme » ?*, p. 195 : « Cette traduction [voir l’*Idéologie allemande*, p. 71] impute aux auteurs l’idée d’un *soi* préexistant qu’il s’agirait de *manifester* – écho reconnaissable d’une pensée en termes de *nature humaine substantielle* pourtant absente du mot allemande ainsi rendu : *Selbstbetätigung*, c’est-à-dire non pas manifestation de soi mais auto-activation – il ne s’agit pas là de là de *réaliser* un *soi* virtuel en quelque sorte déjà là mais d’en produire activement un qui n’a pas encore d’existence. » Dans ce cadre, « “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. » (Fischbach, *La production des hommes : Marx avec Spinoza*, p. 107).

privée est donc le produit, le résultat, la conséquence nécessaire du *travail aliéné* [Fischbach : « du *travail ayant perdu son expression* »], du rapport extérieur du travailleur à la nature et à lui-même²⁶⁰. » En effet, on serait en droit de s'attendre à ce que le lien de causalité aille dans le sens inverse : il semble en effet plus logique de penser, comme le fait l'économie politique qui « part du fait de la propriété privée²⁶¹ », que c'est parce que celle-ci existe que le produit du travail n'appartient pas au producteur, mais bien à celui qui l'emploie et qui lui fournit les moyens de produire. Mais ce serait là manquer le fait que le travail ou, de manière générale, l'objectivation, ne produit pas seulement un objet réel et spatial, mais aussi la forme du travail propre à son époque socio-historique. Comme l'énonce Marx, « le travail ne produit pas que des marchandises ; il se produit lui-même et produit l'ouvrier en tant que *marchandise*, et cela dans la mesure où il produit des marchandises en général²⁶². » Autrement dit, c'est parce que le travailleur, par son travail, (re)produit les médiations sociales imposées par les conditions objectives dominantes, les formes par lesquelles il est dépossédé de son lien, de son rapport avec l'objet de son travail, objet qui n'est donc plus « son expression », que la propriété privée, l'expression objective de la rupture du lien entre le travailleur et l'objet, est « produite » par le travail aliéné. Le travailleur, de la sorte, (re)produit son oppression : « Le rapport de l'ouvrier à l'égard du travail engendre le rapport du capitaliste [...] à l'égard de celui-ci²⁶³. »

Penser l'indifférence dialectiquement c'est, avec Marx, la penser à partir de l'opposition contradictoire du travail salarié et du capital²⁶⁴. Il ne reste plus qu'à voir en quoi le travailleur aliéné peut aussi être dit indifférent ou, dans certains cas, indigné mais subjugué par un sentiment d'impuissance. Dans les deux cas, l'individu se sent détaché du monde dans lequel il évolue pourtant.

260 M44, p. 67, trad. mod. (126).

261 M44, p. 55.

262 M44, p. 57.

263 M44, p. 67.

264 Voir M44, p. 84, où Marx écrit que l'opposition statique entre la non-propriété et la propriété ne peut être saisie comme relation active, c'est-à-dire dialectique, qu'en étant comprise comme l'opposition entre travail et capital.

Le rapport aliéné à l'objet : le détachement indifférent

L'aliénation de l'objet et de soi

Marx part « d'un fait économique *actuel*²⁶⁵ », d'un fait qui n'a pas perdu de son actualité et ce, non seulement parce que, comme nous le rappelle Stéphane Haber, la misère ouvrière existe encore et que nos modes de vie occidentaux en dépendent²⁶⁶. Ce fait, le voici :

L'ouvrier devient d'autant plus pauvre qu'il produit plus de richesse, que sa production croît en puissance et en volume. L'ouvrier devient une marchandise d'autant plus vile qu'il crée plus de marchandises. La *dépréciation* du monde des hommes augmente en raison directe de la *mise en valeur* du monde des choses²⁶⁷.

Le travailleur, sous le capitalisme, s'appauvrit par son propre travail. En produisant, en s'objectivant, le travailleur consolide un monde qui n'est pas le sien et auquel il ne sent pas lié. Bien que l'économie politique soit parvenue, avec une impressionnante efficacité, à normaliser cet appauvrissement, à l'assimiler à la nature propre du travail de telle sorte à ce qu'il n'apparaisse même plus comme un appauvrissement, Marx a une toute autre conception du travail : « L'économie politique dissimule l'aliénation dans l'essence du travail par le fait qu'elle ne prend pas en considération le rapport *immédiat* entre *le travailleur* (le travail) et *la production*²⁶⁸. » Nous l'avons vu en débutant, l'objet produit n'est pas pour Marx *l'autre* du travail dans lequel l'activité s'aliène, mais sa réalisation objective, sa confirmation, son achèvement. Pour le travailleur, le travail est son expression objective par laquelle il se réalise,

265 M44, p. 57.

266 « 1 / Un simple coup d'œil en dehors des frontières de l'Occident permet de constater que la "misère ouvrière" n'est pas qu'un phénomène révolu ou résiduel que la réflexion philosophique pourrait cesser de considérer comme pertinent pour appréhender la signification du travail en général. 2 / À l'intérieur de ces mêmes frontières, les conditions de travail problématiques que connaît une partie de la population active [...] sont telles qu'elles répondent elles aussi aux critères que Marx avait implicitement fixés pour que l'on puisse parler d'"aliénation". » Stéphane Haber, « Expérience du travail, expérience de l'aliénation », *Actuel Marx* 3, n°35 (2008), p. 47.

267 M44, p. 57.

268 M44, p. 59, trad. mod., (119). De nos jours, comme le note Haber, cette « rationalisation de l'aliénation » est toujours à l'œuvre et est, de manière inquiétante, de plus en plus efficace : « ce qui rend l'aliénation contemporaine au travail si complexe, si difficile à appréhender [...], c'est qu'elle s'en prend, dans ses aspects les plus neufs, aux résultats, juridiquement et institutionnellement sanctionnés, psychologiquement sédimentés, des processus d'apprentissage collectifs par lesquels nos sociétés, bon an mal an, avaient tenté consciemment et tentent encore d'*atténuer*, de *compenser* ou même parfois de *dépasser* ces modalités [plus primitives de l'aliénation]. » (Haber, « Expérience du travail, expérience de l'aliénation », pp. 48-49).

il atteste son lien objectif avec le monde. Or, « [cette] réalisation du travail apparaît, dans la situation de l'économie nationale, comme *déréalisation* du travailleur, l'objectivation comme *perte de l'objet et asservissement à l'objet*, l'appropriation comme *aliénation*, comme *perte de l'expression*²⁶⁹. » Le travail aliéné c'est d'abord, pour Marx, cette objectivation, cette production objective du travailleur par laquelle ce dernier aboutit « sans objet²⁷⁰ » (*gegenstandslos*) en ce sens que la manifestation de sa vie, dans le travail, ne confirme plus son objectivité, ne confirme plus le caractère objectif de son propre corps comme d'une chose apte à altérer le monde. Ainsi coupé du monde, le travailleur est privé de réalité, il est « déréalisé ». Le produit, l'expression du travail en vient ainsi à se séparer de son auteur, à lui être étranger, à exister « en dehors » de lui, à s'autonomiser jusqu'à s'opposer à lui. Et cette « séparation » du produit du travail n'est pas due au simple fait que l'objet produit serait en la possession de quelqu'un d'autre que le producteur, mais tient plutôt à ce que dernier ne se sent pas lié à cet objet qui lui devient étranger. Autrement dit, l'aliénation de l'objet signifie la perte d'un type de rapport à l'objet et non la perte de la possession de l'objet lui-même. C'est l'activité objective amputée de son effet objectif et l'objet réduit à n'être plus que *capital*, c'est-à-dire non pas expression objective de l'activité concrète d'un individu, mais abstraction détachée des conditions naturelles et sociales qui l'ont vue naître, valeur abstraite et donc commercialisable en vertu de son homogénéité²⁷¹.

Et s'il en est ainsi, « [si] le produit du travail n'appartient pas au travailleur, s'il est une puissance étrangère en face de lui, cela n'est possible que parce qu'il appartient à un *autre homme en dehors du travailleur*²⁷². » Le travail est aliéné parce que le rapport du travailleur au produit de son travail est médiatisé et rendu étranger du fait que cet objet est *toujours déjà* produit pour le propriétaire qui, lui aussi, est opposé, étranger, hostile et indépendant vis-à-vis

269 M44, p. 57, trad. mod., (118).

270 M44, p. 58. C'est là, selon Franck Fischbach, l'aspect principal de l'aliénation : « Le fait de l'aliénation [consiste] en ce que cette activité naturellement auto-objectivante qu'est le travail aboutisse à ce que le travailleur se retrouve dépourvu ou privé d'objet, "sans objet". Ce qu'il s'agit de comprendre, c'est que l'objectivation aboutisse à l'absence d'objet. » (Fischbach, *Sans objet*, p. 152; *Présentation*, p. 30).

271 M44, p. 73 : « Le rapport de la propriété privé implique [...] d'autre part, la production de l'objet de l'activité humaine en tant que *capital* où toute détermination naturelle et sociale de l'objet est *effacée*, où la propriété privée a perdu sa qualité naturelle et sociale (donc a perdu toutes les illusions politiques et mondaines et n'est plus mêlée à aucune situation *apparemment* humaine), où aussi le *même* capital reste le *même* dans l'existence naturelle et sociale la plus diverse, où il est tout à fait indifférent à son contenu *réel*. »

272 M44, p. 66, trad. mod. (125).

du travailleur. On pourrait nous objecter que plusieurs salariés apprécient s'investir dans leur emploi, qu'ils ressentent de la fierté devant un « travail bien fait » et qu'ils retirent de leur coopération un valorisant sentiment d'appartenance à la communauté des employés. Cela n'est pas faux, mais c'est justement ce que le capitalisme cherche à exploiter et à encadrer de manière à ce que cette communauté soit confinée à l'entreprise : « le travail moderne, selon Danièle Linhart, a inscrit l'individu dans un périmètre réducteur, celui de la seule cause de son entreprise ou de son ego, au détriment de la société. Il attaque le lien qui unit le sens et le vécu du travail à la société. Il conduit chacun au repli et à l'incompréhension de ce que vivent les autres²⁷³ ». Ainsi, même si le produit du travail est « bien réussi » et l'attachement au collectif bien réel, il n'en demeure pas moins qu'il s'agit d'un produit réalisé pour et appartenant au propriétaire et d'une communauté bornée issue d'une coopération forcée qui s'accommode très bien du maintien de la concurrence entre les camarades de travail.

Ultimement, pour Marx, voilà à quoi mène ce processus : plus le travailleur produit en transformant la nature, le monde extérieur sensible, plus il produit des objets qui ne lui appartiennent pas, jusqu'au point où la nature en entier en vient à être la propriété d'une poignée de capitalistes dont le mobile premier n'est pas l'intérêt collectif mais le profit²⁷⁴. Or « [ce] rapport [de l'ouvrier au produit aliéné de son travail] est en même temps le rapport au monde extérieur sensible, aux objets de la nature, monde qui s'oppose à lui d'une manière étrangère et hostile²⁷⁵. » Par sa transformation de la nature, le travailleur se détache paradoxalement de la nature. Le détachement de l'objet de son travail en vient progressivement à signifier le détachement du monde lui-même. Ainsi, pour la très grande majorité des individus, le rapport au monde est médiatisé par leur statut de salarié, un statut qui, au demeurant, ne leur est même pas concédé d'emblée; ils doivent encore se battre afin

273 Danièle Linhart, *Travailler sans les autres ?*, Paris, Le Seuil, 2009, p. 213, cité dans Dardot et Laval, *Commun*, p. 486; sur cette question, voir Dardot et Laval, *Commun*, pp. 484-487.

274 Cela est peut-être encore plus vrai aujourd'hui qu'à l'époque de Marx : la concentration croissante des capitaux fait en sorte qu'un nombre de plus en plus limité de propriétaires peut prétendre au droit de transformer la nature dans son propre intérêt, ce qui confère à ces lignes toute leur actualité : « La concurrence entre les capitaux augmente l'accumulation des capitaux. L'accumulation qui, sous le régime de la propriété privée, est *concentration* du capital en peu de mains, est, d'une manière générale, une conséquence nécessaire, si les capitaux sont abandonnés à leur cours naturel » (M44, p. 28). En outre, « [le] travail n'apparaît, en économie politique, que sous la forme de l'*activité en vue d'un gain*. » (M44, p. 12).

275 M44, p. 61.

qu'on leur accorde la possibilité, durement gagnée, de travailler. De la sorte, l'aliénation du produit du travail (qui en fait le capital du propriétaire) prive l'individu non seulement des moyens de subvenir directement à sa propre survie (nourriture, vêtement et logement) et des moyens de travailler (un accès à la nature et à des outils), moyens qu'il pourrait produire par son activité, mais il est privé du travail même, de cette activité par laquelle il devrait pouvoir exprimer sa personnalité objective. « [Le] travail lui-même devient un objet²⁷⁶ » dont l'homme doit s'emparer non seulement pour survivre mais *a fortiori* pour être habilité à travailler. Bref, non seulement son activité ne lui appartient plus et sa survie dépend de son salaire, mais la possibilité même de travailler, et donc de s'exprimer objectivement, devient précaire. Que reste-t-il alors de la perception de l'homme de sa propre objectivité s'il est coupé de celle-ci et si son objectivation dépend des efforts qu'il met à se faire désirer d'un employeur?

Cela suppose que les individus soient réduits à n'être rien d'autre que les porteurs d'une pure capacité de travail, d'une capacité abstraite de travail – une capacité que l'on peut considérer comme purement subjective puisqu'elle est séparée du travail réel comme de l'objet qu'elle convoite afin de passer de la pure puissance à l'acte. En ce sens, ce dont le travailleur aliéné est séparé et privé, ce n'est pas seulement de l'objectivité en général, mais de l'objectivité de son propre être²⁷⁷.

C'est « l'existence *abstraite* de l'homme conçu seulement en tant que *travailleur*²⁷⁸ » toujours déjà détaché de l'objet produit par son travail, de ce travail par lequel il devait pouvoir confirmer le caractère objectif de son être. Cette dépossession de l'objectivité de son être entraîne le détachement de la nature et du monde. Et c'est ce détachement qui fonde les sentiments d'indifférence et d'impuissance envers ce monde que le travailleur modifie pourtant quotidiennement avec ses *propres* forces qui lui paraissent étrangères.

276 M44, p. 57.

277 Fischbach, « Activité, passivité, aliénation : une lecture des *Manuscrits de 1844* », *Actuel Marx* 1, n°39 (2006), p. 20.

278 M44, p. 73. De même, dans *L'Idéologie allemande* : « Premièrement, les forces productives se présentent comme complètement indépendantes et détachées des individus, *comme un monde à part, à côté des individus*, ce qui a sa raison d'être dans le fait que les individus, dont elles sont les forces, existent en tant qu'individus éparpillés et en opposition les uns avec les autres [...] D'autre part, on voit se dresser, en face de ces forces productives, *la majorité des individus dont ces forces se sont détachées et qui sont de ce fait frustrés du contenu réel de leur vie, sont devenus des individus abstraits*, mais qui, par la même et seulement alors, sont mis en état d'entrer en rapport les uns avec les autres en tant qu'individus » (Marx et Engels, *L'Idéologie allemande*, pp. 70-71) (nous soulignons).

Mais, on l'a vu, si l'objet est aliéné, c'est-à-dire s'il se présente sous cette forme détachée du producteur, c'est qu'une activité pratique lui a transmis cette forme :

Si donc le produit du travail est la perte de l'expression, alors il faut que la production elle-même soit la perte active de l'expression, la perte d'expression de l'activité, l'activité de perdre l'expression. Dans l'aliénation de l'objet du travail se résume seulement l'aliénation, la perte de l'expression dans l'activité du travail elle-même²⁷⁹.

Pour que l'objet produit par le travail soit étranger au producteur il faut que ce dernier, en réalisant son travail, produise consciemment un objet pour un autre, c'est-à-dire qu'il reproduise la médiation sociale, la forme, par laquelle l'objet est sa propre « perte d'expression » : il faut, autrement dit, qu'il perpétue le règne de la propriété privée et la domination du propriétaire²⁸⁰. C'est ainsi que le rapport du travailleur à l'acte de production, et non plus seulement à son objet, lui devient étranger. Mais que le travailleur produise consciemment pour un autre ne signifie pas qu'il le fasse de plein gré : le travail aliéné, nous dit Marx, est un « travail forcé » :

[...] le travail est *extérieur* au travailleur, c'est-à-dire qu'il n'appartient pas à son essence, [...] dans son travail, celui-ci ne s'affirme pas mais se nie, ne se sent pas à l'aise, mais malheureux, ne déploie pas une libre activité physique et intellectuelle, mais mortifie son corps et ruine son esprit²⁸¹.

Que le travail n'appartienne pas à l'essence du travailleur signifie que ce travail n'est pas une occasion, tournée vers l'avenir, de se réaliser et de réaliser de nouvelles possibilités : « c'est l'activité qui est souffrance, la force qui est impuissance, la procréation qui est castration, l'énergie physique et intellectuelle *propre* du travailleur, sa vie personnelle [...] qui est dirigée contre lui-même, indépendante de lui, ne lui appartenant pas²⁸². » Bref, non seulement la « tâche » à effectuer est-elle déterminée par et pour quelqu'un d'autre, mais la forme du

279 M44, p. 60, trad. mod. (120).

280 « Par le travail aliéné, l'homme n'engendre donc pas seulement son rapport avec l'objet et l'acte de production en tant que puissances étrangères et qui lui sont hostiles ; il engendre aussi le rapport dans lequel d'autres hommes se trouvent à l'égard de sa production et de son produit et le rapport dans lequel il se trouve avec ces autres hommes. De même qu'il fait de sa propre production sa propre privation de réalité, sa punition, et de son propre produit une perte, un produit qui ne lui appartient pas, de même il crée la domination de celui qui ne produit pas sur la production et sur le produit » (M44, p. 66).

281 M44, p. 60, trad. mod. (120).

282 M44, p. 61, trad. mod. (121).

produit du travail l'est tout autant : il est d'emblée la propriété d'un autre, toujours déjà dissocié du producteur qui est coupé de cela même qui devait confirmer son lien objectif avec le monde.

L'aliénation de l'autre et l'indifférence de sa vie

En plus de l'aliénation de la chose et de l'aliénation de soi, Marx dit devoir « tirer des deux précédentes, une troisième détermination du *travail aliéné*²⁸³ ». Cela suggère qu'il y a, selon lui, un rapport de cause à effet entre ces deux premières déterminations et la troisième qu'il identifie : l'aliénation du genre et donc de l'être générique de l'homme. On a vu que l'aliénation de l'objet, qui est elle-même le produit de l'aliénation de l'activité productive, fait de l'homme objectif, de l'homme « en chair et en os », un individu abstrait séparé du monde et de la société en engendrant la représentation abstraite de sa nature atomistique, représentation qu'il contribue malgré lui à reproduire. Or si le genre est la preuve du caractère social et historique de l'homme (les propriétés attribuées aux objets sont celles qui sont reconnues socialement), il découle logiquement du divorce entre l'homme et son monde social que son propre caractère social, son être générique, lui soit aussi étranger et, avec lui, les possibilités qui lui sont inhérentes. C'est ainsi que la nature humanisée est empêchée d'apparaître sous son jour de création humaine, donc socio-historique, pour ne prendre que le visage idéologique du naturel immuable. Cette idée est maintenue dans la pensée du fétichisme et donc dans celle de la réification. Mais l'homme ne cesse pas d'être un être générique pour autant, seulement « [le travail aliéné] fait pour lui de la *vie générique* le moyen de la vie individuelle. [...] [Le] travail, l'*activité vitale*, la *vie productive* n'apparaissent eux-mêmes à l'homme que comme un *moyen* de satisfaire un besoin, le besoin de conservation de l'existence physique²⁸⁴. » Le potentiel et la liberté inhérents au genre et au concept ainsi que les possibilités propres à l'aptitude générique sont rendus stériles par une vie qui demeure, même aujourd'hui, dominée par l'impératif de la survie physique de l'individu. Autrement dit, le potentiel de réalisation des individus est freiné par la nécessité pour chacun de travailler afin de subvenir aux besoins

283 M44, p. 61.

284 M44, p. 62.

les plus primaires et ce, même à une époque où la production humaine globale suffit amplement pour répondre à ces besoins et pour permettre l'expression de ce potentiel.

Par ailleurs, l'aliénation de l'être générique, de l'essence humaine, signifie également qu'est bloquée la possibilité pour l'individu de se reconnaître comme un représentant individuel de l'espèce humaine²⁸⁵. Ne voyant pas que la nature est une nature humanisée, c'est-à-dire une seconde nature dont le sens est déterminé par les médiations sociales, l'individu n'est pas non plus en mesure de voir l'humain en lui-même et ce, même s'il est, comme nous le disions, « l'être social » dont la vie est une expression de la vie sociale. Autrement dit, parce qu'il est détaché de son être objectif et social, l'individu en vient à s'ignorer lui-même comme être social, comme être humain. S'il a telle ou telle idée, telle ou telle sensibilité, l'individu a tendance à l'attribuer à « sa nature profonde » individuelle et non au conditionnement dominant des groupes sociaux auxquels il appartient. Mais s'il s'ignore comme représentant de l'homme, comme être universel concret, c'est-à-dire déterminé socialement, il ne verra pas non plus l'homme dans les autres individus qu'il côtoie : il ne les considérera pas comme ses semblables, c'est-à-dire comme des êtres aptes à développer librement la richesse de leur expression objective²⁸⁶. Il peut bien voir dans les autres des « humains » au sens biologique et même leur accorder des droits universels, il n'en demeure

285 Comme l'écrit Émile Bottigelli : « Dire que l'homme est un être générique, c'est donc dire que l'homme s'élève au-dessus de son individualité subjective, qu'il reconnaît en lui l'universel objectif et se dépasse ainsi en tant qu'être fini. Autrement dit, il est individuellement le représentant de l'Homme. » (M44, p. 61, n.1).

286 « D'une manière générale, la proposition que son être générique est rendu étranger à l'homme, signifie qu'un homme est rendu étranger à l'autre comme chacun d'eux est rendu étranger à l'essence humaine. » (M44, p. 65). Nous ne croyons pas que la théorie de l'aliénation soit une position spéciste : que l'homme reconnaisse sa nature sociale ne signifie pas qu'il ne peut pas aussi reconnaître l'activité d'autres animaux (bien que ce n'était pas la perspective de Marx en 1844). Le fait d'être conscient de son être générique permet au contraire de savoir qu'un raffinement de sa sensibilité est possible de telle sorte à pouvoir reconnaître les besoins ou les souffrances d'autres « êtres sentients » et ainsi cesser de voir chez ceux-ci des « autres » subordonnés. C'est bien plutôt l'isolement et l'indifférence propres à l'aliénation qui sont susceptibles d'amener l'homme à hiérarchiser le vivant et à se dissocier non seulement d'autres animaux, mais de la nature elle-même. Ainsi nous ne croyons pas que la théorie de l'aliénation implique, comme son pendant positif, que l'homme, en se sentant lié à la nature, en supprime l'altérité et se sente autorisé ou justifié à l'instrumentaliser et à l'exploiter à sa guise comme ont pu le penser certains membres de l'École de Francfort, voir Martin Jay, « The Frankfurt School's Critique of Marxist Humanism », *Social Research* 39, n°2 (1972), p. 296. Bien au contraire, pour Marx, avec l'abolition de la propriété privée, « [le] besoin ou la jouissance ont perdu de ce fait leur nature égoïste et la nature a perdu sa simple utilité, car l'utilité est devenue l'utilité humaine » (M44, p. 92), c'est-à-dire que la nature doit alors apparaître consciemment à l'homme comme « le fondement de sa propre existence humaine » (M44, p. 89); prise de conscience qui, même aujourd'hui, fait très souvent défaut. Voir, à ce sujet, Herbert Marcuse, *Counterrevolution and Revolt*, Boston, Beacon Press, 1972, pp. 64-65.

pas moins qu'il ne s'associe pas à eux, de même qu'il ne se reconnaît pas dans leur travail et dans l'objet de leur production. La société n'est alors pour l'homme aliéné qu'une somme d'individus indifférents et isolés et non un ensemble d'hommes interdépendants qui s'auto-déterminent en fonction de l'état de développement des forces productives. Marx se trouve ainsi à diagnostiquer le détachement ou l'indifférence envers « les autres » : l'individu est indifférent envers l'autre (avec qui il n'est pas directement relié) parce qu'il ne se sent pas lié à lui, cette absence de lien étant attribuable au fait que l'être social de l'individu est occulté. Enfin si l'individu s'ignore comme être social, comme être générique, c'est qu'il est détaché du monde objectif et social du fait de l'aliénation de l'objet qui est elle-même le produit de l'aliénation de l'activité. Cette analyse sera plus tard complétée par celle du fétichisme de la marchandise qui implique que l'individu demeure indifférent à l'autre et à ses besoins tant que ce dernier n'a pas de valeur à échanger puisque seules les marchandises sont, selon cette analyse, en rapport²⁸⁷.

Nous sommes maintenant en mesure de comprendre en quoi le détachement indifférent découlant de la séparation du travailleur de l'objet de son activité et, donc, du témoignage de sa propre objectivité, est responsable de la reproduction de la logique abstraite du capital. S'il est vrai, d'une part, que le caractère aliéné de l'objectivité est le fait d'une objectivation elle-même aliénée, c'est-à-dire d'une activité dont la forme reproduit les médiations sociales qui consacrent le caractère étranger de l'objet; d'autre part, que cette forme aliénée de l'objectivation est imposée au travailleur par la propriété privée²⁸⁸, il faut encore comprendre d'où vient le pouvoir de reproduction de cette logique du capital. Autrement dit, si le capital lui-même et sa logique de valorisation infinie en viennent à avoir un tel pouvoir abstrait, c'est parce que les hommes ont toujours déjà, sous le capitalisme²⁸⁹, un rapport abstrait au monde; d'où l'insistance de Franck Fischbach, dans son ouvrage *Sans objet*, sur le fait que les

287 Voir, à ce sujet, Fischbach, *Sans objet*, p. 207.

288 Theurillat-Cloutier, *Le Capital, époque de la domination abstraite*, pp. 52-54. Marx, dans les *Manuscrits*, énonce que si c'est d'abord le travail aliéné qui produit la propriété privée, il dit que « [plus] tard, ce rapport se change en action réciproque. » (M44, p. 67).

289 Il est vrai que dans la société féodale, les hommes ont aussi un rapport aliéné à la terre, mais ce rapport est moins abstrait car un rapport d'appartenance demeure : « Dans la propriété foncière féodale, il y a déjà la domination des hommes par la terre comme par une puissance étrangère. Le serf est l'accident de la terre. De même l'aîné, le fils premier né appartient-il à la terre » (M44, p. 50, trad. mod. (112)).

travailleurs aliénés sont, justement, « sans objet » puisque c'est cette privation du lien avec l'objet de leur travail qui aliène leur propre être objectif et qui fait d'eux des « individus abstraits » vulnérables à la « domination abstraite » du capital. Si l'institution qu'est la propriété privée a une telle efficacité, c'est qu'elle s'impose à des individus qu'elle a privé de leur rapport objectif au monde. Il ne faut donc pas s'en tenir au constat selon lequel c'est l'aliénation de l'activité qui produit celle de l'objet, puisque cela omet une dimension du problème : *c'est le détachement du monde engendré par l'aliénation de l'objet qui permet à l'aliénation de l'activité de se reproduire. C'est ce détachement qui dépouille, en retour, l'activité elle-même de sa dimension objective et qui suscite le sentiment d'indifférence et d'impuissance de l'individu duquel dépend l'emprise du capital.* C'est la raison pour laquelle Fischbach considère que l'aliénation doit d'abord être comprise comme cette « perte du monde²⁹⁰ » qui est essentielle à la reproduction du capitalisme :

Il faut cette extraction du travailleur hors du monde, il faut cette séparation d'avec le monde qui fait de lui un sujet privé de monde, pour que le monde lui-même puisse devenir celui de la reproduction du capital se valorisant lui-même indéfiniment – c'est-à-dire un monde dans lequel l'existant est empêché d'advenir et qu'il ne peut plus voir que comme un déroulement qui se produit à l'écart de lui ou comme le présent d'un monde qui se déroule devant lui et sans lui²⁹¹.

Ce qui revient à dire que le *statu quo* et l'inhibition de l'avenir *requièrent* l'indifférence envers le monde et ce, non seulement parce que le capitalisme suppose la forme aliénée du travail qui rend l'accumulation possible, mais parce que cette conséquence particulière du travail aliéné induit le détachement et le sentiment d'impuissance qui empêchent la formation collective d'une pensée de l'avenir ancrée dans le monde et fondée sur un rapport objectif à celui-ci; d'une pensée donc, qui serait capable de contester cette logique réifiée du capitalisme.

290 Fischbach, *Sans objet*, p. 7. « Donc, tandis que le travail aliéné arrache à l'homme l'objet de sa production il lui arrache sa *vie générique*, sa véritable objectivité générique, et il transforme l'avantage que l'homme a sur l'animal en ce désavantage que son corps non-organique, la nature, lui est dérobé. » (M44, p. 64).

291 Fischbach, *La privation de monde*, p. 63.

Esquisse d'une défense du concept d'aliénation

Quant à notre recours à la notion critiquée d'aliénation, nous croyons, à l'instar de Stéphane Haber, qu'elle constitue non seulement un concept légitime philosophiquement mais qu'elle demeure adéquate – une fois délestée de ses apparences d'essentialisme et de ses liens avec l'idéalisme – pour apprécier ce détachement indifférent du monde. Ce qui justifie, selon lui, le recours à ce concept plutôt qu'à ceux, par exemple, de domination, d'idéologie ou d'exploitation, ce serait notamment l'existence d'affects qui lui sont particuliers, l'aliénation étant même comprise par lui comme « le concept par excellence de la pathologie sociale comme expérience et, plus précisément, comme expérience vécue en première personne²⁹². » Il semble en effet justifié d'affirmer qu'existe encore de nos jours un « sentiment spécifique d'une vie fausse ou faussée, vouée à l'inauthenticité²⁹³ », la preuve étant que le plus souvent et malgré la multiplication des initiatives corporatives qui visent à nous convaincre du contraire, le travail demeure un travail pour un autre et donc, comme l'écrit Marx, un « travail forcé » qui bien souvent déçoit les attentes du travailleur et est, du coup, « fui comme la peste²⁹⁴ ». Mais surtout, il paraît tout aussi plausible de maintenir que nous sommes en mesure de ressentir non seulement l'indifférence des autres, leur détachement du monde, mais notre propre détachement indifférent, notre propre apathie, enfin notre propre sentiment d'impuissance qui nous confine à un rôle de spectateur²⁹⁵. Et c'est cette expérience phénoménale – plus ou moins consciente, plus ou moins souffrante – qui fait en sorte que le recours à la notion d'aliénation ne constitue pas un geste moralisateur par lequel on chercherait à imposer un modèle déterminé de vie bonne ni, par ailleurs, une tentative d'éliminer tout caractère étranger ou toute altérité aux choses et aux êtres.

Sur ce dernier point, Adorno a certainement raison d'insister sur le fait que ce que la conscience conçoit comme étranger est essentiel à la dialectique et donc à la pensée, car ce qui

292 Stéphane Haber, « Que faut-il reprocher aux *Manuscrits de 1844* ? », p. 64.

293 *Ibid.*, p. 63. Voir aussi « Introduction : sauver un concept malade » dans Stéphane Haber, *L'aliénation : vie sociale et expérience de la dépossession*, Paris, Presses Universitaires de France, 2007, pp. 9-40.

294 M44, p. 60.

295 À cet effet, Anne Vincent-Buffault remarque que Henri-Frédéric Amiel, dans son imposant journal intime, « guette sans relâche son propre détachement du monde réel et raconte sa souffrance d'être indifférent. » Anne Vincent-Buffault, *L'Éclipse de la sensibilité*, p. 104. Cette posture, dont l'expression chez Amiel serait symptomatique d'un malaise collectif, tend à soutenir l'idée d'une phénoménalité partagée de ce sentiment associé à un rapport particulier au monde.

apparaît comme étranger à la conscience, c'est non seulement « ce qui est négativement contrainte et hétéronomie mais [c'est] aussi la figure déformée de ce qu'il faudrait aimer et que l'emprise, l'endogamie de la conscience ne permet pas d'aimer²⁹⁶. » Autrement dit, une pensée de l'aliénation qui suppose comme son contraire une réconciliation par laquelle ce qui est étranger est réduit à la conscience bloquerait l'expression de cette altérité qu'il faudrait aimer. Or, si cette « emprise » (*Bann*) et cette « endogamie de la conscience » (*Endogamie des Bewußtseins*) semble surtout, selon nous, s'appliquer à l'aliénation telle que la pense Hegel (et, dans une certaine mesure, Marx et Lukács), nous croyons néanmoins qu'une fois débarrassée de ses relents d'idéalisme, la réconciliation de l'aliénation peut être comprise comme cette « disposition réconciliante [qui] n'annexerait pas ce qui est étranger (*das Fremde*) avec un impérialisme philosophique, mais trouverait son bonheur à ce que dans la proximité qu'on lui confère, il demeure le lointain et le différent, par-delà l'hétérogène et le propre²⁹⁷. » Se savoir objectivement *dans* le monde et ne pas se sentir complètement détaché des êtres qui y vivent peut selon nous vouloir dire « se rapprocher du monde hétéronome », sans que cela n'implique « l'envie d'incorporer et de persécuter²⁹⁸ ». Autrement dit, une autre conception de l'aliénation est possible : une conception qui insiste sur le détachement du monde objectif et de ses formes d'altérité (comme le fait Marx après tout), qui dénonce l'indifférence de la forme envers le contenu propre à la conception atomistique de l'individu et, enfin, qui repose sur l'idée qu'une proximité respectueuse de l'altérité peut fonder le social. Une conception de l'aliénation et de la proximité donc qui n'implique pas la réduction de tout et chacun à l'identique. Le fait d'invoquer l'aliénation devient dès lors plutôt une manière d'exprimer le sentiment d'une privation d'un rapport au monde et d'un détachement indu des conditions pouvant permettre, à un moment dans l'histoire, le développement de la richesse des potentialités humaines, c'est-à-dire pouvant permettre l'expression de l'avenir. Le détachement indifférent du monde, nous avons essayé de le montrer, implique une fermeture par rapport à ce qu'Adorno appelle le non-identique et qui est le ferment de cet avenir. Comme

296 DN, p. 233.

297 DN, *ibid.*

298 DN, p. 212.

celui-ci l'écrit dans une formule qui inverse les termes classiques du problème, « [si] ce qui est étranger n'était plus proscrit, l'aliénation n'existerait plus guère²⁹⁹. »

Le travail de l'avenir : libération du travail indifférent

Notre hypothèse a été que si l'avenir semble bloqué, c'est en grande partie parce que le capitalisme induit, en particulier grâce à la forme salariée du travail, un sentiment de détachement, d'indifférence à l'égard du monde et des êtres qui y vivent. Un détachement tel que nous ne nous avisons même plus, ainsi que le dit Nancy dans l'exergue au début de ce chapitre, de poser la question qui nous vient pourtant presque instinctivement lorsque confronté à un état de fait révoltant : « que faire³⁰⁰? » Mais toute la difficulté, face à l'urgence de « faire quelque chose », réside dans le sens à donner à cette question et dans l'évitement des écueils qu'elle présente. « La question *que faire ?* à l'état simple, si on peut dire, dégagée de la référence au devoir, suppose que le devoir est connu, le but déterminé³⁰¹. » Or, une fois le but déterminé et arrêté, la question, comme le dit Nancy, devient rapidement une question sur les moyens, autrement dit, une question sur le mode de transitivité de l'action, bref une *poiêsis*, qui vise à réaliser la théorie par la pratique et ce, bien que ceux-ci, nous l'avons vu, demeurent pourtant toujours distendus en raison du « résidu » propre au matériau « naturel » que la pratique doit former, matériau qui résiste toujours à l'application de la théorie. Et on sait quels périls pose l'« absorption de l'intransitif dans le transitif³⁰² », c'est-à-dire l'action sans réflexion ou, pour reprendre le vocabulaire de la XI^e *Thèse sur Feuerbach*³⁰³, le fait de

299 DN, *ibid.* Nous sommes néanmoins conscient qu'il faudrait peut-être un autre mot que celui d'aliénation pour décrire un rapport d'étrangeté avec le monde qui empêche d'être ouvert à l'étranger...

300 Rahel Jaeggi affirme de même que le fait que nous n'osons plus poser la question « que faire? » est attribuable à l'aliénation : « Alienation does not consist – as heteronomy does – in practical questions being answered by others but in the *masking of practical questions*. Someone who allows herself simply to drift in her life does not only not live a self-determined life; she does not really live it at all. » (Rahel Jaeggi, *Alienation*, p. 201.)

301 Nancy, *Que faire ?*, p. 68.

302 *Ibid.*, p. 78. Comme l'écrivent Dardot et Laval : « C'est que la question n'est pas seulement de prendre le pouvoir ; elle est aussi d'instituer de nouvelles formes de vie pour que les hommes deviennent socialistes, elle est de vivre autant que possible la vie socialiste tout de suite. » (*Commun*, p. 398).

303 « Les philosophes n'ont fait qu'*interpréter* diversement le monde, ce qui importe, c'est de le *transformer*. » (Marx et Engels, *L'idéologie allemande*, p. 4).

transformer (*verändern*) sans interpréter : l'action impatiente, parfois tyrannique, qui vise à étouffer la question.

Si l'on veut instaurer un nouveau lien objectif au monde de sorte à pouvoir mettre un terme à notre sentiment d'impuissance et d'indifférence, le « faire » qui est requis en est un qui *altère* notre rapport au monde et, par suite, le sens de celui-ci. Or, comme nous l'avons indiqué plus haut, le matérialisme de Marx ne distingue pas *poiêsis* et *praxis* : toute action transitive est toujours aussi intransitive et *vice versa*. Ce qui signifie que le travail, comme *poiêsis*, affecte l'individu et sa sensibilité en déterminant ses conditions matérielles d'existence et les possibilités qu'elles recèlent et, inversement, que la *praxis* comme *agir*, comme manière de voir et de « faire le monde », s'inscrit toujours dans l'extériorité et suppose une activité qui détermine la sensibilité de manière à engendrer de nouveaux sens et de nouvelles possibilités. Autrement dit, la production d'un nouveau lien avec le monde suppose une *poiêsis*, un travail objectif grâce auquel la sensibilité peut être formée de manière à ce que le monde n'apparaisse plus comme étranger, ce qui, d'après la lecture que fait Fischbach de l'aliénation, suppose que le produit du travail, l'objet qui confirme l'objectivité de l'activité, cesse lui aussi d'apparaître comme étranger. Cela dit, Dardot et Laval ont raison de rappeler que « [l']auto-altération de l'acteur altérant les circonstances extérieures, n'étant pas en elle-même libératrice, peut parfaitement produire des sujets "aliénés"³⁰⁴ », de sorte à ce que les « nouveaux sens » et « nouvelles possibilités » peuvent aussi bien être un appauvrissement de sens et de possibilités – donc diminuant la liberté de l'individu – plutôt qu'un enrichissement. C'est pourquoi il est nécessaire de déterminer le genre de *praxis-poiêsis* susceptible de contrer l'aliénation de l'être objectif et du monde en cultivant la flexibilité de la sensibilité plutôt qu'en l'ankylosant. Ce que Marx savait bien puisqu'il écrit que « l'objectivation de l'être humain, tant d'un point de vue théorique que pratique, est donc requise aussi bien pour rendre *humains* les *sens* des hommes que pour engendrer le *sens humain* qui correspond à l'ensemble de la richesse de l'être humain et naturel³⁰⁵. »

304 Dardot et Laval, *Commun*, p. 439.

305 M44, p. 94, trad. mod. (151). Nancy écrit de même « que la sensibilité agit ; elle mobilise la pensée, elle est même sa mobilité, son élan, sa pulsion. » (Nancy, *Que faire ?*, p. 85).

En conjuguant la question de l'aliénation à celle de la sensibilité générique, Marx nous indique une voie à favoriser afin de contrer l'indifférence qui contamine nos sociétés et de participer ainsi à ce qui, de nos jours, passe, au mieux, pour une utopie propre à un idéalisme naïf et, au pire, pour un produit de l'industrie culturelle : la révolution. Marcuse note que la tradition marxiste a négligé cette dimension de la sensibilité qui est non seulement à la racine de l'expérience qu'un individu fait du monde et de lui-même mais aussi de la liberté. En effet, la liberté de l'individu dépend de sa capacité à découvrir, pratiquement, de nouveaux sens et de nouvelles possibilités d'expression et donc de sa capacité à former de nouveaux besoins.

[The] construction of a free society *presupposes* a break with the familiar experience of the world: with the mutilated sensibility. Conditioned and "contained" by the rationality of the established system, sense experience tends to "immunize" man against the very unfamiliar experience of the possibilities of human freedom. The development of a radical nonconformist sensibility assumes vital political importance in view of the unprecedented extend of social control perfected by advanced capitalism: a control which reaches down into the instinctual and physiological level of existence. [...] "Radical sensibility": the concept stresses the active, constitutive role of the senses in shaping reason, that is to say, in shaping the categories under which the world is ordered, experienced, changed³⁰⁶.

Or, du temps de Marx comme au nôtre, malgré que l'industrie développe de manière effrénée des techniques qui permettent d'accroître le raffinement des sensibilités et des besoins, celle-ci s'ingénie à les écousser, la jouissance raffinée étant réservée aux privilégiés :

Et tout comme l'industrie spéculé sur le raffinement des besoins, elle spéculé sur leur *grossièreté*, mais sur leur grossièreté provoquée artificiellement. La véritable joie que procurent ces besoins grossiers consiste donc à *s'étourdir*, elle est donc cette satisfaction *apparente* du besoin, cette civilisation à *l'intérieur* de la grossière barbarie du besoin³⁰⁷.

Nous pourrions dire que cette tendance de l'industrie à nuire au développement des sensibilités n'est que la continuation des effets sur la sensibilité que provoque la propriété privée et, donc, le travail aliéné : « La propriété privée nous a rendus si sots et si bornés qu'un objet n'est *nôtre* que lorsque nous l'avons, qu'[il] existe donc pour nous comme capital ou

306 Marcuse, *Counterrevolution and Revolt*, pp. 62-63.

307 M44, p. 105. Ces propos anticipent sur ceux d'Adorno et de Horkheimer au sujet de l'industrie culturelle.

qu'il est immédiatement possédé, mangé, bu, porté sur notre corps, habité par nous, etc., bref qu'il est *utilisé* par nous³⁰⁸ ». C'est donc parce que la sensibilité aux différents sens que peut avoir l'appropriation est *rendue* obtuse artificiellement que l'individu ne peut se reconnaître ni dans l'objet produit par un autre ni dans l'objet qu'il produit lui-même, de même qu'il ne s'associe ni à l'activité de l'autre ni à la sienne propre. Et cette indifférence pour l'objet du travail de l'autre et pour ce travail lui-même est accrue par la concurrence entre les individus induite par la forme du travail qui les réduit à « une activité abstraite et [à] un ventre³⁰⁹ », c'est-à-dire qui les réduit à des atomes qui se perçoivent comme étant détachés les uns des autres alors que c'est leur coopération objective qui assure leur survie. En outre, ce qui est vrai de l'objet et de l'activité d'autrui l'est aussi de son besoin, aussi notre sensibilité ne nous permet que difficilement de nous reconnaître dans ce besoin. Bref, le capitalisme et le travail aliéné tendent à « immuniser » les hommes, comme le dit Marcuse, contre la possibilité de faire l'expérience des objets du monde *autrement*, c'est-à-dire de ressentir ce que ceux-ci ont de non-identique aux catégories dominantes qui structurent l'expérience du monde. C'est pour cette raison qu'il affirme aussi que la société actuelle est reproduite non seulement dans les consciences des hommes, mais aussi dans leurs sens de telle sorte qu'il est vain d'espérer pouvoir briser le cycle et l'ouvrir à l'avenir seulement à force d'arguments rationnels :

no persuasion, no theory, no reasoning can break this prison, unless the fixed, petrified *sensibility* of the individuals is “dissolved”, *opened to a new dimension of history*, until the oppressive familiarity with the given object world is broken —broken in a *second alienation*: that from the alienated society³¹⁰.

Les arguments rationnels ne sauraient suffire à convaincre des individus dont la sensibilité atrophiée les empêche de percevoir en quoi le contenu de l'objet peut déranger le *statu quo*, c'est-à-dire la manière familière de voir le monde imposée par les catégories dominantes sous lesquelles est subsumée l'expérience humaine.

308 M44, p. 91.

309 M44, p. 8. Fischbach note que c'est notamment parce que les travailleurs sont privés de la puissance coopérative et sociale de leur travail qu'ils en viennent à se faire mutuellement concurrence (Fischbach, *Le sens du social*, p. 161).

310 Marcuse, *Counterrevolution and Revolt*, pp. 71-72.

Pour Marx, puisque « [la] suppression de l'aliénation de soi suit la même voie que l'aliénation de soi³¹¹ », c'est en abolissant la propriété privée qu'on peut réaliser « l'émancipation totale de tous les sens », car c'est cette émancipation qui fait que

[chacun] [des] rapports humains [de l'homme] avec le monde, la vue, l'ouïe, l'odorat, le goût, le toucher, la pensée, l'intuition, le sentiment, la volonté, l'activité, l'amour, bref tous les organes de son individualité, comme les organes qui, dans leur forme, sont immédiatement des organes sociaux, sont dans leur comportement *objectif* ou dans leur *rapport à l'objet* l'appropriation de celui-ci, l'appropriation de la réalité *humaine* ; leur rapport à l'objet est la *manifestation de la réalité humaine* [...] L'œil est devenu l'œil *humain* de la même façon que son *objet* est devenu un objet social, *humain*, venant de l'homme et destiné à l'homme. [...] De même les sens et la jouissance des autres hommes sont devenus mon appropriation à moi. En dehors de ces organes immédiats se constituent donc des organes sociaux sous la *forme* de la société ; ainsi, par exemple, l'activité directement en société avec d'autres, etc. est devenue un organe de la *manifestation de ma vie* et un mode d'appropriation de la vie *humaine*³¹².

En abolissant la propriété privée, on rétablit le lien objectif entre le produit du travail et le travailleur. L'objet, qui est ainsi « approprié » par l'homme, peut dès lors confirmer l'objectivité de son activité générique. En ce sens, l'objet apparaît comme le produit objectif d'une activité socialement déterminée : il est objet « humain » et « social » en ce qu'il est produit par l'homme et pour lui, c'est-à-dire pour que l'homme puisse non seulement assurer *durablement* sa survie, mais aussi afin qu'il soit en mesure d'exprimer son potentiel à titre d'être générique. Il s'agit donc de développer une sensibilité formée par des objets sociaux, par des objets destinés à l'homme, c'est-à-dire à l'ensemble des hommes (et non, comme l'inculque l'idéologie capitaliste, « destiné à l'individu »); une sensibilité donc qui se sait déterminée socialement et qui est donc ouverte au mouvement de l'histoire. C'est cette sensibilité sociale, humaine donc, qui permet à l'individu de se reconnaître dans le travail et le produit du travail d'un autre individu : le besoin et la passivité qui poussent ce dernier à l'action, s'ils sont à chaque fois singuliers, sont toujours déjà partagés; son besoin de réalisation et d'expression est à la fois individuel et commun. Formée par des objets sociaux,

311 M44, p. 84.

312 M44, p. 91-92. Marx ajoute dans une note que cette « réalité humaine » « est donc tout aussi multiple que le sont les *déterminations essentielles* et les *activités* de l'homme » (p. 91).

la sensibilité sociale de l'individu fait de lui un « sujet collectif » en mesure de voir l'objet comme le produit de son activité collective *en tant qu'homme* :

à mesure que partout dans la société la réalité objective devient pour l'homme la réalité des forces humaines essentielles, la réalité humaine et par conséquent la réalité de ses *propres* forces essentielles, tous les *objets* deviennent pour lui l'*objectivation* de lui-même, les objets qui confirment et réalisent son individualité, *ses objets*, c'est-à-dire qu'il devient *lui-même* objet³¹³.

C'est dire qu'avec cette appropriation, cette reconnaissance de ce lien avec les objets du monde, l'individu prend conscience de son être objectif, du fait qu'il *est* « dans le monde » et qu'il *a* un monde dont on l'avait privé. Or, on l'a dit, pour Marx, « c'est seulement grâce à la richesse déployée objectivement de l'essence humaine que la richesse de la faculté subjective de sentir *de l'homme* est tout d'abord soit développée, soit produite³¹⁴ » : la sensibilité *sociale* suppose la formation que peut conférer l'objet *social*. Mais cet objet n'est lui-même social qu'au sein de la communauté :

La transformation par la division du travail des puissances personnelles (rapports) en puissances objectives ne peut pas être abolie du fait que l'on s'extirpe du crâne cette représentation générale, mais uniquement si les individus soumettent à nouveau ces puissances objectives et abolissent la division du travail. Ceci n'est pas possible sans la communauté. C'est seulement dans la communauté [que chaque] individu a les moyens de développer ses facultés dans tous les sens ; c'est seulement dans la communauté que la liberté personnelle est donc possible³¹⁵.

Autrement dit, les individus doivent se réapproprier³¹⁶, en commun, leurs puissances productives, puissances qui sont décuplées par leur coopération et, conséquemment, le monde qu'ils façonnent, afin de pouvoir développer leur riche potentiel³¹⁷. Mais on pourrait alors nous

313 M44, pp. 92-93.

314 M44, p. 93.

315 Marx et Engels, *L'Idéologie allemande*, p. 62.

316 « La réappropriation positive n'est pas l'appropriation des objets et des moyens de les produire, fût-elle collective : c'est la *réappropriation de soi dans l'objet*, c'est la réappropriation par les hommes de leur propre être au sein de la réalité objective qu'ils sont historiquement et socialement engendrée, dans laquelle ils ont exprimé leur être. » (Fischbach, *Sans objet*, p. 237).

317 « La dépendance *universelle*, cette forme naturelle de la coopération des individus à l'échelle de l'*histoire mondiale*, sera transformée par cette révolution communiste en contrôle et domination consciente de ces puissances qui, engendrées par l'action réciproque des hommes les uns sur les autres, leur en ont imposé jusqu'ici, comme si elles étaient des puissances foncièrement étrangères, et les ont dominés. » (Marx et Engels, *L'Idéologie allemande*, p. 36).

objecter à bon droit que c'est là une pétition de principe, puisque nous prenons comme prémisse ce qui devrait être la conclusion : on ne peut présumer la communauté qui doit engendrer le raffinement de la sensibilité qui, à son tour, doit réaliser la communauté. C'est pour cette raison que le passage du capitalisme au communisme ne peut se faire automatiquement, comme si celui-ci existait en germe dans celui-là; il faut, plutôt, « partir de la situation actuelle³¹⁸ », car la négation du capitalisme ne sera réelle

[...] qu'en étant une négation mise en œuvre de façon consciente et volontaire au sein même du capitalisme *par des communistes*, c'est-à-dire par des femmes et des hommes qui mettent ici et maintenant en œuvre des formes de vie communistes caractérisées par l'association, l'usage commun des biens et des idées, l'égalité absolue, la contestation des frontières réelles et symboliques, et la résistance aux processus de privatisation des biens et des existences³¹⁹.

C'est donc en favorisant des pratiques au sein desquelles le rapport à l'objet, et donc à l'activité, n'est pas aliénée que le monde peut cesser d'apparaître dans son détachement, ces pratiques cultivant la sensibilité de manière à redéfinir le rapport au produit du travail et ainsi à produire un rapport au monde tel que celui-ci n'apparaît plus comme intangible, défilant devant des hommes réduits au rôle de spectateurs impuissants. Il s'agit, donc, de rendre le travail *commun*, c'est-à-dire tant ses produits que l'activité elle-même, de sorte à faire des choses des choses communes, propres à un usage commun. Si cette conclusion n'a rien de surprenant, elle indique tout de même une voie à la philosophie et à l'action politique pour combattre une indifférence qui pourrait autrement passer pour une tare individuelle³²⁰.

318 On rapporte ainsi ce que Marx, lors de la séance des 10 et 17 août 1869 du Conseil général de l'Association internationale des travailleurs, aurait affirmé : « Le citoyen Marx dit qu'une difficulté d'un ordre particulier est liée à cette question. D'une part, il faut un changement des conditions sociales pour créer un système d'instruction nouveau ; d'autre part, il faut un système d'instruction déjà nouveau pour pouvoir changer les conditions sociales. En conséquence, il faut partir de la situation actuelle. » (Karl Marx, Friedrich Engels, *Critique de l'éducation et de l'enseignement*, Paris, Librairie François Maspero, 1976, pp. 227-228).

319 Franck Fischbach, « Marx et le communisme », *Actuel Marx* 2, n°48 (2010), p. 21.

320 Comme Fischbach l'écrit dans la conclusion de *Sans objet* : « la tâche critique n'est plus d'ouvrir de nouveaux horizons d'émancipation, mais simplement de rejoindre le sol sur lequel les individus naissent et vivent comme des êtres de besoins et de rapports, comme des êtres qui ne peuvent vivre sans rapport avec un monde dans lequel il y va toujours d'abord pour eux de la lutte pour les conditions objectives permettant la satisfaction de leurs besoins vitaux, psychiques et sociaux les plus élémentaires. Avoir des besoins, être un être de besoins, c'est avoir un monde, c'est avoir, comme disait Marx, "sa nature en dehors de soi", c'est être renvoyé en dehors de soi à des objets vitaux qui sont indispensables à l'affirmation de la vie : seule la reconnection avec des objets de ce genre pourrait ouvrir la voie d'une possible désaliénation. Sans doute la dénaturation et la désobjectivation sont-elles allées si loin que ces objets de l'affirmation de nos vies ne sont plus simplement données et doivent être recherchés, voire inventés. Ils s'inventeront dans des luttes menées

Par ailleurs, si nous insistons, avec Marx, sur la nécessité de « retravailler le travail », de le libérer de sa forme capitaliste mutilée et mutilante, c'est pour trois raisons principales. La première de ces raisons est le fait, comme le dit Adorno, que le travail est la « médiation radicale » qui confère aux choses leur sens phénoménologique dominant et donc qu'il joue un rôle prépondérant dans la reproduction de la société :

Pour autant que le monde forme un système, il ne le devient précisément que grâce à l'universalité fermée du travail social ; celui-ci est en fait la médiation radicale, aussi bien entre l'homme et la nature, qu'ensuite au sein de l'esprit existant pour soi qui ne tolère rien en dehors de lui et proscrit la mémoire de ce qui pourrait lui être extérieur. Il n'y a rien dans le monde qui n'apparaisse à l'homme autrement que dans et par le seul travail³²¹.

C'est ensuite parce que la coopération est inhérente au travail. Bien qu'elle soit détournée par les forces du capital, cette coopération, qui prouve quotidiennement son effectivité par sa capacité productive démesurée, est néanmoins le lieu d'une expérience, ainsi que le dit Hegel, de « la dépendance réciproque dans le travail et dans la satisfaction des besoins³²² », expérience qui laisse entrevoir la possibilité de former ces consciences et ces sensibilités sociales qui sont nécessaires à l'institution de choses et d'activités *communes*, c'est-à-dire dont les fins sont déterminées consciemment et volontairement par ceux et celles qu'elles concernent et à qui revient la jouissance égale des produits.

Enfin, et cette troisième raison va de pair avec la seconde, parce que la forme du travail possède son pendant politique. Alors que le travail aliéné est susceptible de se traduire par la distinction, comme le souligne Marx dans la *Question juive*, entre l'homme et le citoyen, c'est-à-dire entre la société civile et la politique, distinction qui fait que « l'homme *non politique* apparaît nécessairement comme l'homme *naturel*³²³ », les « formes collaboratives et coopératives du travail associant des individus se concevant tous comme également impliqués par le travail lui-même dans la formation d'une volonté collective, [sont susceptibles de

contre les formes de privation d'objets qui sont toujours en même temps des formes de *privatisation* : c'est donc l'usage commun que nous pourrions faire de ces objets qui décidera de leur qualité d'objets vitaux pour nous, c'est-à-dire d'objets nécessaires à l'affirmation de nos vies. » (Fischbach, *Sans objet*, p. 258).

321 Theodor W. Adorno, *Trois études sur Hegel*, trad. par le séminaire de traduction du Collège de Philosophie, Paris, Payot, p. 33, cité dans Fischbach, *Le sens du social*, p. 193.

322 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, trad. par Jean-François Kervégan, Paris, Presses Universitaires de France, 2013, § 199, cité dans Fischbach, *Le sens du social*, p. 147.

323 Marx, *Philosophie*, p. 78.

donner] naissance à des formes renouvelées de la démocratie³²⁴. » Autrement dit : le travail possède une capacité démocratique intrinsèque³²⁵. C'est la raison pour laquelle Marcel Mauss croyait que les organisations économiques ouvrières et les coopératives étaient essentielles : « Sans elles, il n'y a pas de base solide à l'action politique. Par elles, l'émancipation totale du prolétariat se commence à l'intérieur de la société capitaliste. Le syndicat et la coopérative sociales sont le fondement de la société future³²⁶. » Plus le lien du travailleur avec son travail (c'est-à-dire avec son produit et avec l'activité elle-même) est fort et plus l'être objectif de l'individu est susceptible d'être affirmé; corrélativement, moins ce dernier risque d'être scindé entre son statut d'homme et celui, occasionnel, de citoyen, moins il risque d'être indifférent. Et si ces organisations ouvrières et ces coopératives peuvent être cette « base solide », c'est parce que, comme chez Marx, l'action coopérative, l'action socialiste

tendra à faire naître dans les esprits des individus et dans tout le groupe social, une nouvelle manière de voir, de penser et d'agir. Elle créera une nouvelle attitude mentale et, par suite, pratique des hommes. L'action socialiste doit substituer la conscience socialiste à ce qui n'est pas elle. Elle doit susciter, dans l'individu et dans le groupe à la fois, ces formes nouvelles de vie, qui seront celles de la société future [...]»³²⁷.

Bien entendu, on sait comment la mission première des syndicats d'aujourd'hui n'est pas celle de transformer et d'émanciper les hommes en vue de la société future. Les obstacles posés aux organisations de travailleurs et aux formes alternatives de production (les coopératives, par exemple) et de consommation ont été et sont aujourd'hui encore très nombreux et tendent à les contraindre à emprunter la forme économique dominante ainsi qu'à nous faire perdre nos capacités coopératives³²⁸. C'est pourquoi, comme l'écrivent Dardot et

324 Fischbach, *Le sens du social*, p. 174.

325 « [Dans] la modernité, c'est à partir du travail que se forment les significations partagées, et que c'est aussi à partir du travail, en lui et par lui, que s'inventent les actions communes. Mais il faut aller plus loin : non seulement le travail est, dans la modernité, le vecteur du commun (et non son fossoyeur !), mais il est aussi ce qui donne au commun des modernes sa forme spécifiquement démocratique. La capacité démocratique est inhérente au travail dans la mesure où elle est l'expression politique de cette caractéristique inhérente et essentielle au travail qu'est sa dimension coopérative. Le travail est intrinsèquement politique et la politique intrinsèque au travail est essentiellement de forme démocratique. » (Fischbach, *Le sens du social*, p. 202).

326 Marcel Mauss, *Écrits politiques*, Paris, Fayard, 1997, p. 77, cité dans Dardot et Laval, *Commun*, p. 394.

327 Mauss, *ibid.*, pp. 76-77, cité dans Dardot et Laval, *Commun*, p. 397.

328 Richard Sennett, *Together : The Rituals, Pleasures and Politics of Co-operation*, New Haven, Yale University Press, 2012, p. 8, cité dans Fischbach, *Le sens du social*, p. 163. En ce qui a trait aux « obstacles », voir Dardot et Laval, *Commun*, p. 399 sq.

Laval dans la dernière partie de leur ouvrage *Commun*, « [examiner] le commun comme principe effectif de transformation de nos institutions suppose de pratiquer un exercice d'imagination politique, voir de projection historique, avec toutes les limites que comporte le genre et qu'il nous faut assumer³²⁹. » Ceux-ci penchent du côté de l'expérimentation réfléchie et nous mettent en garde contre les solutions mises de l'avant qui cherchent à combattre le capitalisme « de l'extérieur » et en marge de celui-ci, solutions qui, de ce fait, sont peut-être plus des échappatoires que des tentatives sérieuses d'instituer de nouveaux lieux pour l'agir commun. Selon eux, ces initiatives

invitent toutes à renoncer à la lutte au centre du système économique, à *contourner* le foyer central du capitalisme qu'est l'entreprise privée. *C'est pourtant là que s'opère encore aujourd'hui la soumission du travail au capital*, avec toutes ses conséquences sur les inégalités, les hiérarchies, les manières de vivre et de penser. Évidemment, tout projet de transformation de l'entreprise capitaliste rencontre immédiatement la question fondamentale de la *propriété*. Il ne peut y avoir d'institution du commun à l'échelle de la société sans que le droit de propriété, le *dominium* absolu du propriétaire sur la terre, le capital ou le brevet, ne soit soumis au droit d'usage du commun, ce qui implique qu'il perde son caractère absolu³³⁰.

Nous sommes ainsi reconduits au nœud du problème qu'avait identifié Marx, lui qui nous a fourni de nombreux outils conceptuels nous permettant de nous orienter dans la tâche qui est la nôtre et qui l'est indéfiniment : mettre un terme à l'indifférence qui perpétue le pire en cherchant à transformer les conditions objectives du travail de manière à rendre à nouveau possible cette question qu'on ne saurait éluder sans que notre agir ne soit complice d'une forme ou d'une autre d'oppression : « que faire? »

329 Dardot et Laval, *Commun*, p. 456.

330 Dardot et Laval, *ibid.*, p. 462.

CONCLUSION

Le malheur réside dans les conditions qui condamnent les hommes à l'impuissance et à l'apathie et qui devraient cependant être transformées par eux ; et non pas primitivement dans les hommes et dans la façon dont ces conditions leur apparaissent.

Theodor W. Adorno³³¹

Le présent mémoire avait pour objectif d'exposer ce que les notions de réification et d'aliénation peuvent nous enseigner sur ce qui selon nous est au cœur de la reproduction d'un *statu quo* qui engendre quotidiennement des souffrances absurdes pour lesquelles nous détenons les remèdes depuis longtemps déjà. Nous espérons être parvenu à montrer en quoi la soumission de la société à l'ordre marchand et le rôle prépondérant de la forme salariée du travail contribuent à perpétuer un rapport détaché et indifférent au monde. Or, comme l'écrit Adorno, notre détachement indifférent n'est pas, justement, indifférent : « La culpabilité de la vie qui, en tant que pur *factum* ravit déjà le souffle d'une autre vie, conformément à une statistique qui compense un nombre écrasant d'assassinés par un nombre minime de sauvés, comme si cela avait été prévu par le calcul de probabilité, ne peut plus être réconciliée avec la vie³³². » Sans blâmer les indifférents comme le fait Gramsci, il y a néanmoins lieu de se demander si les intellectuels, qui ont le bénéfice de la médiation, n'ont pas à cet égard une plus grande responsabilité : « Cette culpabilité, continue Adorno, se reproduit constamment parce qu'à aucun moment elle ne peut être totalement présente à la conscience. C'est cela et rien d'autre qui oblige à philosopher³³³. » Faire de la philosophie donc pour comprendre le sacrifice – absurde parce qu'évitable – de ce « nombre écrasant » pour la sauvegarde d'un « nombre minime ».

Le regain récent de popularité des notions de réification et d'aliénation témoigne peut-être d'une exacerbation des conditions pathologiques au sein de nos sociétés et d'une

331 Theodor W. Adorno, *Dialectique négative*, trad. par le groupe de traduction du Collège de Philosophie, Paris, Éditions Payot & Rivages, 2003, p. 232.

332 DN, p. 441.

333 DN, *ibid.*

exaspération croissante à l'égard d'un ordre social dont les promesses de bonheur semblent se réaliser pour un nombre de plus en plus restreint d'individus. L'abondance de la société de consommation ne parvient pas à combler les besoins de réalisation des individus. Adorno, encore dans cet aphorisme intitulé « Après Auschwitz », écrit que

[sous] la contrainte, les vivants ont le choix entre une ataraxie forcée – esthétisme par faiblesse – et l'abrutissement de celui qui est impliqué (*des Involvierten*). Tous deux sont fausse vie. Mais il faudrait un peu des deux pour faire [d']une véritable désimplication (*désinvolture*) une véritable sympathie. Le coupable instinct de conservation a survécu, il s'est peut-être précisément renforcé devant l'incessante menace d'aujourd'hui. Il faut seulement que l'auto-conservation se méfie que la vie dans laquelle elle se fixe ne devienne ce qui la fait frémir, un fantôme, un élément du monde des esprits que la conscience éveillée regarde comme n'existant pas³³⁴.

En écrivant cela, Adorno ne se trouve-t-il pas à formuler une tâche et à prescrire une posture à la philosophie? Au-delà des débats académiques sur les concepts philosophiques, combattre, à partir d'un certain détachement, le détachement indifférent, l'indifférence de la forme à l'égard du contenu et les conditions objectives qui les engendrent et qui se perpétuent en « faisant frémir » l'auto-conservation avec l'idée que tout écart par rapport au *statu quo* ne peut qu'être funeste. En adoptant ce combat, la philosophie peut espérer passer d'une désinvolture satisfaite à une véritable sympathie. C'est la poursuite de cette sympathie et la tâche d'élaborer une pensée qui permette de comprendre et de dépasser les conditions objectives existantes qui confèrent à la philosophie son actualité et même, oserions-nous dire, son utilité. À cet effet, nous partageons l'avis d'Alain Deneault quand celui-ci écrit qu'une

politique de gauche digne de ce nom ne consistera pas à parler un langage contribuant timidement à certaines inflexions, mais à penser l'organisation sociale selon une grammaire qui témoigne d'une emprise originale des prolétaires sur le cours de l'histoire. La gauche travaille donc à l'élaboration de médiations visant à donner de la consistance à la volonté de sujets collectifs, dût-on jamais recommencer les disputes autour de cette image³³⁵.

334 DN, pp. 440-441.

335 Alain Deneault, *Politiques de l'extrême centre*, Montréal, Lux Éditeur, 2016, p. 68.

BIBLIOGRAPHIE

ABENSOUR, Alexandre, « La “rationalité instrumentale” et l’indifférence moderne » dans *Être indifférent ? : la tentation du détachement*, sous la direction de Laurie Laufer, 70-94. Paris, Éditions Autrement, 2001.

ADORNO, Theodor W., *Dialectique négative*, traduit par le groupe de traduction du Collège de Philosophie, Paris, Payot & Rivages, 1992.

_____, *Minima Moralia : réflexions sur la vie mutilée*, traduit par Éliane Kaufholz et Jean-René Ladmiral, Paris, Payot & Rivages, 2001.

_____, *Modèles critiques : interventions — répliques*, traduit par Marc Jimenez et Éliane Kaufholz, Paris, Payot, 1984.

_____, *Théorie esthétique*, traduit par Marc Jimenez, Paris, Klincksieck, 1995.

_____, *Trois études sur Hegel*, traduit par le séminaire de traduction du Collège de Philosophie, Paris, Payot, 2003.

ADORNO, Theodor W., et HORKHEIMER, Max, *La dialectique de la raison*, traduit par Éliane Kaufholz, Paris, Gallimard, 1974.

ANDERS, Günther, *Nous, fils d’Eichmann*, Paris, Éditions Payot & Rivages, 2003.

ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, traduit par Richard Bodéüs, Paris, Flammarion, 2004.

BAILEY, Christiane, « Le capitalisme, les animaux et la nature chez Marx » dans *Capitalisme, Propriété, Solidarité*, sous la direction de Marc-Kevin Daoust, 61-86. Montréal, Les Cahiers d’Ithaque, 2016.

BALIBAR, Étienne, *La philosophie de Marx*, Paris, La Découverte, 2014.

BAUMAN, Zygmunt, *Modernity and the Holocaust*, Cornell University Press, Ithaca, 1991.

BENSUSSAN, Gérard et LABICA, Georges (dir.), *Dictionnaire critique du marxisme*, Paris, Presses Universitaires de France, 1999.

BOTTIGELLI, Émile, « Présentation » dans *Manuscrits de 1844 : économie politique & philosophie*, traduit par Émile Bottigelli, Paris, Éditions sociales, 1972

CLAUSSEN, Detlev, *Theodor Adorno: One Last Genius*, traduit par Rodney Livingstone, Cambridge, Belknap Press, 2008.

DARDOT, Pierre et LAVAL, Christian, *Commun : essai sur la révolution au XXI^e siècle*, Paris, La Découverte, 2015.

DEMMERLING, Christoph, « Des concepts de conscience et de sujet dans la pensée d'Adorno », traduit par Françoise Breithaupt, *Rue Descartes*, n°23 (Actualités d'Adorno)(1999) : 15-26.

DEMONT, Paul, « Introduction » dans Homère, *L'Odyssée*, traduit par Victor Bérard, Paris, Le Livre de Poche, 1996.

DENEAULT, Alain, *Gouvernance : le management totalitaire*, Montréal, Lux Éditeur, 2013.

_____, *Politiques de l'extrême centre*, Montréal, Lux Éditeur, 2016.

DERRIDA, Jacques, « Lyotard et nous » dans *Jean-François Lyotard : l'exercice du différend*, sous la direction de Dolorès Lyotard, Jean-Claude Milner et Gérald Sfez, 169-196. Paris, Presses Universitaires de France, 2001.

DESROSIERS, Martin, *Proximité à distance : les fonctions critiques de la mimésis dans la pensée de Theodor W. Adorno*, Thèse de doctorat, Université de Montréal, 2015.

DORAIS, Michel, « Pour un savoir engagé » dans *Le savoir engagé*, sous la direction de Michel Dorais, 3-35. Québec, Presses de l'Université Laval, 2016.

DURAND FOLCO, Jonathan, *À nous la ville : traité de municipalisme*, Montréal, Écosociété, 2017.

ENGELS, Friedrich, *La situation de la classe laborieuse en Angleterre : d'après les observations de l'auteur et des sources authentiques*, traduit par Gilbert Badia et Jean Frederic, Paris, Éditions sociales, 1973.

FEENBERG, Andrew, « Reification and its Critics » dans *Georg Lukács Reconsidered : Critical Essays in Politics, Philosophy and Aesthetics*, sous la direction de Michael J. Thompson, 172-194. London, Continuum, 2011.

_____, « Rethinking Reification » dans *Georg Lukács: The Fundamental Dissonance of Existence: Aesthetics, Politics, Literature*, sous la direction de Timothy Bewes et Timothy Hall, 101-120. London, Continuum, 2011.

FISCHBACH, Franck, « Activité, passivité, aliénation : une lecture des *Manuscrits de 1844* », *Actuel Marx* 1, n°39 (2006) : 13-27.

_____, *La privation de monde*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2011.

_____, *La production des hommes : Marx avec Spinoza*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 2014.

_____, *Le sens du social : Les puissances de la coopération*, Montréal, Lux Éditeur, 2015.

_____, « Marx et le communisme », *Actuel Marx* 2, n°48 (2010) : 12-21.

_____, « Présentation » dans Marx, Karl, *Manuscrits économique-philosophiques de 1844*, Paris, Éditions sociales, Librairie philosophique J. Vrin, 2007.

_____, *Sans objet : Capitalisme, subjectivité, aliénation*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2012.

FREUD, Sigmund, *Essais de psychanalyse*, traduit sous la direction d'André Bourguignon, Paris, Éditions Payot & Rivage, 2001.

GABEL, Joseph, *La réification : essai d'une psychopathologie de la pensée dialectique*, Paris, Éditions Allia, 2009.

GERAS, Norman, *The Contract of Mutual Indifference: Political Philosophy After the Holocaust*, London, Verso, 1998.

GLASS, James M., « Against the Indifference Hypothesis: The Holocaust and the Enthusiasts for Murder », *Political Psychology* 18, n°1 (1997) : 129-145.

GRAMSCI, Antonio, *Pourquoi je hais l'indifférence*, traduit par Martin Rueff, Paris, Éditions Payot & Rivages, 2012.

HABER, Stéphane, *L'aliénation : vie sociale et expérience de la dépossession*, Paris, Presses Universitaires de France, 2007.

_____, « "Le naturalisme accompli de l'homme" : travail aliéné et nature », dans *Lire les Manuscrits de 1844*, sous la direction d'Emmanuel Renault, 129-145. Paris, Presses Universitaires de France, 2008.

_____, « Que faut-il reprocher aux *Manuscrits de 1844* ? », *Actuel Marx* 1, n°39 (2006) : 55-70.

_____, « Expérience du travail, expérience de l'aliénation », *Actuel Marx* 3, n°35 (2008) : 45-54.

HALL, Timothy, « Justice and the Good Life in Lukács's *History and Class Consciousness* » dans *Georg Lukács: The Fundamental Dissonance of Existence: Aesthetics, Politics*,

Literature, sous la direction de Timothy Bewes et Timothy Hall, 121-137. London, Continuum, 2011

_____, « Reification, Materialism, and Praxis: Adorno's Critique of Lukács », *Telos*, n°155 (2011) : 61-82.

_____, « Returning to Lukács : Honneth's Critical Reconstruction of Lukács' Concepts of Reification and Praxis » dans *Georg Lukács Reconsidered : Critical Essays in Politics, Philosophy and Aesthetics*, sous la direction de Michael J. Thompson, 195-210. London, Continuum, 2011.

HEDGES, Chris, *La mort de l'élite progressiste*, Montréal, Lux Éditeur, 2012.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, *Principes de la philosophie du droit*, trad. par Jean-François Kervégan, Paris, Presses Universitaires de France, 2013.

HOMÈRE, *L'Odyssée*, traduit par Victor Bérard, Paris, Le Livre de Poche, 1996.

HONNETH, Axel, *La réification : petit traité de Théorie critique*, traduit par Stéphane Haber, Paris, Gallimard, 2007.

_____, *La société du mépris : vers une nouvelle Théorie critique*, traduit par Olivier Voirol, Pierre Rusch et Alexandre Dupeyrix, Paris, La Découverte, 2006.

JAEGGI, Rahel, *Alienation*, traduit par Frederick Neuhouser et Alan E. Smith, New York, Columbia University Press, 2014.

JARVIS, Simon, *Adorno : a Critical Introduction*, Cambridge, Polity Press, 1998.

Jaurès, Jean, *L'Armée nouvelle*, t. II, Paris, Imprimerie nationale, 1992.

JAY, Martin, *The Dialectical Imagination : a History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research, 1923-1950*, Boston, Little, Brown and Company, 1973.

_____, « The Frankfurt School's Critique of Marxist Humanism », *Social Research* 39, n°2 (1972) : 285-305.

KERSHAW, Ian, *Popular Opinion and Political Dissent in the Third Reich*, Clarendon Press, Oxford, 1983.

KREMER MARIETTI, Angèle, « L'apparente indifférence du chercheur de vérité » dans *Être indifférent ? : la tentation du détachement*, sous la direction de Laurie Laufer, 139-154. Paris, Éditions Autrement, 2001.

LÉONTIEV, Alexis Nikolaïevitch, *Le Développement du psychisme*, Éditions sociales, 1976.

LINHART, Danièle, *Travailler sans les autres ?*, Paris, Le Seuil, 2009.

LIPOVETSKY, Gilles, *L'ère du vide : essais sur l'individualisme contemporain*, Paris, Gallimard, 1993.

LUKÁCS, Georg, *Histoire et conscience de classe : essais de dialectique marxiste*, traduit par Kostas Axelos et Jacqueline Bois, Paris, Les Éditions de Minuit, 1960.

LYOTARD, Jean-François, *Le différend*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1983.

MARCUSE, Herbert, *Counterrevolution and Revolt*, Boston, Beacon Press, 1972.

_____, *Philosophie et révolution*, traduit par Cornélius Heim, Paris, Denoël, Gonthier, 1969

_____, *Raison et révolution : Hegel et la naissance de la théorie sociale*, traduit par Robert Castel et Pierre-Henri Gonthier, Paris, Les Éditions de Minuit, 1968.

MARX, Karl, *Contribution à la critique de l'économie politique*, traduit par Maurice Husson et Gilbert Badia, Paris, Éditions sociales, 1957.

_____, *Le Capital : livre premier*, traduit sous la direction de Jean-Pierre Lefebvre, Paris, Presses universitaires de France, 1993.

_____, *Manuscrits de 1844 : économie politique & philosophie*, traduit par Émile Bottigelli, Paris, Éditions sociales, 1972.

_____, *Manuscrits économique-philosophiques de 1844*, traduit par Franck Fischbach, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2007.

_____, *Misère de la philosophie : réponse à la Philosophie de la Misère de M. Proudhon*, Paris, Éditions sociales, 1972.

_____, *Philosophie*, sous la direction de Maximilien Rubel, Paris, Gallimard, 1982.

MARX, Karl et ENGELS, Friedrich, *Critique de l'éducation et de l'enseignement*, Paris, Librairie François Maspero, 1976.

_____, *Études philosophiques*, Paris, Éditions sociales, 1974.

_____, *L'Idéologie allemande : critique de la philosophie allemande la plus récente dans la personne de ses représentants Feuerbach, B. Bauer et Stirner, et du socialisme allemand dans celle de ses différents prophètes*, traduit par Henri Auger, Gilbert Badia, Jean Baudrillard, Renée Cartelle, Paris, Éditions sociales, 1976.

MAUSS, Marcel, *Écrits politiques*, Paris, Fayard, 1997.

MOUTOT, Gilles, *Adorno : langage et réification*, Paris, Presses universitaires de France, 2004.

_____, *Essai sur Adorno*, Paris, Payot & Rivages, 2010.

NANCY, Jean-Luc, *Que faire ?*, Paris, Éditions Galilée, 2016.

PIRON, Florence, « La production politique de l'indifférence dans le Nouveau management public », *Anthropologie et Sociétés* 27, n°3 (2003) : 47-71.

PUCCI, Pietro, « The Song of the Sirens » dans *Reading the Odyssey: Selected Interpretive Essays*, sous la direction de Seth L. Schein, 191-199. Princeton, Princeton University Press, 1996.

RENAULT, Emmanuel, « Introduction – Comment lire les *Manuscrits de 1844 ?* » dans *Lire les Manuscrits de 1844*, sous la direction d'Emmanuel Renault, 7-32. Paris, Presses Universitaires de France, 2008.

_____, *Le vocabulaire de Marx*, Paris, Ellipses, 2015.

RENAULT, Emmanuel et TINEL, Bruno, « Les crises du néolibéralisme : processus de révoltes et adaptation », *Actuel Marx* 1, n°47 (2010) : 100-117.

ROBERTS, Julian, « The dialectic of enlightenment » dans *The Cambridge Companion to Critical Theory*, sous la direction de Fred Rush, 57-73. Cambridge, Cambridge University Press, 2004.

ROSA, Hartmut, *Aliénation et accélération : Vers une théorie critique de la modernité tardive*, traduit par Thomas Chaumont Paris, La Découverte, 2014.

SCHMIDT, Alfred, *Le concept de nature chez Marx*, traduit par Jacqueline Bois, Paris, Presses universitaires de France, 1994.

SEBBAG, Georges, *De l'indifférence*, Paris, Sens & Tonka, 2002.

SÈVE, Lucien, *Penser avec Marx aujourd'hui. Tome II, « L'homme » ?*, Paris, La Dispute, 2008.

THEURILLAT-CLOUTIER, Arnaud, *Le Capital, époque de la domination abstraite*, Mémoire de maîtrise, Université de Montréal, 2014.

TRÂN-VÀN-TOÀN, « Note sur le concept de « Gattungswesen » dans la pensée de Karl Marx », *Revue Philosophique de Louvain* 4, tome 69, n°4 (1971) : 525-536.

VINCENT-BUFFAULT, Anne, *L'Éclipse de la sensibilité : éléments d'une histoire de l'indifférence*, Lyon, Parangon-VS, 2009.

_____, « Penser l'indifférence à l'événement », *Nouvelle revue de psychosociologie* 1, n°19 (2015) : 93-103.

WIESEL, Élie, *La nuit*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1958.

WUNENBURGER, Jean-Jacques, « L'indifférence, faiblesse et force », *Autres Temps. Cahiers d'éthique sociale et politique*, n°41 (1994) : 19-26.