

Université de Montréal

Le Capital, époque de la domination abstraite

*Comparaison du rapport entre l'objectivation et l'aliénation
dans les Manuscrits de 1844 et Le Capital de Marx*

Par

Arnaud Theurillat-Cloutier

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

4 septembre 2014

© Arnaud Theurillat-Cloutier, 2014

Résumé

Karl Marx (1818-1883) a consacré son œuvre à l'explicitation d'une philosophie sociale du capitalisme et de son dépassement. Ce mémoire cherche à rendre compte de la spécificité de la domination capitaliste au travers du prisme des concepts d'objectivation et d'aliénation. Après avoir éclairé leurs sources chez Hegel et Feuerbach, nous défendons l'idée qu'il faut lire de façon plurielle le concept d'objectivation dans les *Manuscrits de 1844*, afin de saisir la constitution de l'objectivité par les médiations sociales et historiques. Des *Manuscrits de 1844* au *Capital*, l'aliénation est alors comprise comme la domination d'une abstraction réelle, médiation sociale à laquelle les êtres humains ont remis la régulation de leurs rapports sociaux.

Mots-Clés : Objectivation ; Aliénation ; Capitalisme ; Sujet-Objet ; Ontologie sociale ; Marx ; Hegel ; Feuerbach.

Abstract

Karl Marx (1818-1883) devoted his work to an explicitation of a social philosophy of capitalism and its overthrow. This master's thesis aims to specify the capitalist domination by analyzing the concepts of objectivation and alienation. After an initial clarification of these concepts drawing from Hegel and Feuerbach, we defend the necessity to adopt a plural reading of the concept of objectivation in the *Manuscripts from 1844* in order to fully understand the constitution of objectivity through social and historical mediations. From this last work to *The Capital*, alienation can be understood as the domination of a real abstraction, a social mediation to which humans had given the power to regulate their social interactions.

Keywords : Objectivation ; Alienation ; Capitalism ; Subject-Object ; Social ontology ; Marx ; Hegel ; Feuerbach.

Table des matières

Remerciements	vi
1. Introduction.....	1
2. Objectivation et Aliénation chez Hegel et Feuerbach.....	5
Hegel	5
Travail : La philosophie de l'esprit.....	5
Volonté : Principes de la philosophie du droit.....	8
Conscience : Phénoménologie de l'Esprit	11
Bilan de l'enquête à propos de Hegel	15
Feuerbach	17
L'essence de l'homme	17
Dieu comme objectivation du genre humain	20
L'aliénation théologique.....	21
Bilan à propos de Feuerbach	23
3. Objectivation et aliénation dans <i>Les Manuscrits de 1844</i>	25
L'ontologie de l'être objectif comme philosophie du corps.....	25
L'objectivation comme production d'objets ou de faits objectifs	28
L'être générique et sa capacité d'objectivation	32
Conscience et objectivation théorique	33
L'objectivation comme détermination socio-historique de l'objectivité.....	35
Socialité de l'être générique	39
Reconnaissance sociale: la dimension éthique de l'objectivation	42
Bilan conceptuel à propos de l'objectivation	45
L'aliénation dans les <i>Manuscrits de 1844</i>	47
L'aliénation comme désobjectivation : la lecture de Franck Fischbach	48
Production d'une objectivité sociale aliénée et aliénante.....	50
L'histoire comme objectivation dialectique des êtres humains	57
L'aliénation de la vie générique.....	60
Conclusion : objectivation, aliénation et désaliénation.....	61
4. Objectivation et aliénation dans <i>Le Capital</i>	63
Le fétichisme de la marchandise	63

Marchandise : valeur d'usage et valeur	64
Travail concret, travail abstrait : double objectivation.....	66
Travail concret : objectivation pratique.....	66
Travail abstrait : objectivation sociale.....	69
Monnaie : objectivation de l'interdépendance sociale.....	77
Le coeur du fétichisme de la marchandise.....	78
Le fétichisme des forces productives	83
Moulin satanique, moulin de discipline	84
Reproduction du Capital, alienation et objectivation.....	91
5. Conclusion	96
Bibliographie	98

*À mes parents et ma sœur, à qui je dois ma passion pour
la polémique, la critique et la politique*

Remerciements

Ce mémoire est peut-être signé d'un nom propre, mais sa pensée doit l'essentiel de sa constitution à une série de rencontres et débats avec des connaissances et amis à la rigueur intellectuelle admirable, discussions sans lesquelles cette ratiocination n'aurait pas trouvé d'aboutissements.

Je tiens d'abord à remercier Daniel Blémur grâce à qui j'ai pu forger l'orientation première de ce modeste projet de recherche. Nos discussions toujours si riches m'ont convaincu de l'importance de se pencher sur Marx, ce philosophe toujours aux limites de la philosophie.

Merci à Iain Macdonald, professeur aux qualités pédagogiques indéniables à qui je dois ma passion pour la pensée dialectique.

Merci à Emmanuel Chaput qui a eu la patience de réviser et commenter mon texte malgré l'urgence des échéances.

Merci à Ludvic Moquin-Beaudry qui a assuré la dernière révision de ce texte.

Merci à l'équipe du Groupe de recherche en objectivité(s) sociale(s) avec qui je compte bien partager une longue série d'aventures intellectuelles.

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.

Le travail est aussi nécessaire à la santé du corps que manger l'est à la vie; car les souffrances que l'on s'épargne en restant oisif, c'est la maladie qui les enverra...

John Bellers, 1696¹

1. INTRODUCTION

*Pour survivre, il faut travailler.*² Voilà peut-être la plus évidente nécessité de notre condition. Mais une telle évidence, apparemment première et dont la compréhension est pour chacun d'entre nous immédiate est-elle pour autant *sans présupposition (Voraussetzungslos)* ? La réponse à cette question ne peut être unilatérale. D'une part, en effet, notre constitution « naturelle » exige que nous accomplissions certains actes visant à la satisfaction de nos besoins. Ce précepte peut ainsi se comprendre comme une nécessité « naturelle » sans autre présupposition, si ce n'est le maintien de la vie elle-même. Mais en même temps, que ce soit le « travail » comme catégorie générale qui accomplisse cette médiation entre nos besoins et leur satisfaction relève d'une nécessité *sociale* propre à la formation historique du capitalisme. Ainsi, la nécessité naturelle voile ici la spécificité du travail producteur de marchandises : elle masque – entre autres – le fait que le travail, dans sa forme historiquement spécifique au capitalisme, ne crée pas des produits qui seront immédiatement consommés par leur producteur, mais est le *moyen* d'obtenir de l'argent et ultimement des marchandises que d'autres ont produites. Bref, par le travail, on produit ce qu'on ne consomme pas, moyen socialement – et paradoxalement – nécessaire à la satisfaction de nos besoins. Ainsi, le travail n'est pas une activité générale, mais un rapport social³.

Notre évidence de départ – que la survie est liée au travail – semble donc être à la fois « vraie » et « fausse ». La dimension duale de cette nécessité témoigne de la spécificité des rapports sociaux sous le capitalisme, comme le remarque Marx dans *Le Capital*. Brièvement résumée, la thèse du fétichisme de la marchandise consiste en effet à affirmer que la particularité des rapports sociaux capitalistes réside dans leur détermination *objective*. Contrairement aux rapports

¹ Cité dans : Karl Marx, *Le Capital, livre premier*, trad. par Jean-Pierre Lefebvre, Paris, PUF, 1993, p. 549.

² Moïse Postone, *Temps, travail et domination sociale : une réinterprétation de la théorie critique de Marx*, trad. par Olivier Galtier et Luc Mercier, Paris, Mille et une nuits, 2009, p. 241.

³ Antoine Artous, *Marx et le fétichisme : le marxisme comme théorie critique*, Paris, Syllepse, 2006, p. 195.

personnalisés du féodalisme, il semble que le caractère inédit du capitalisme dépende du fait que « désormais les individus sont dominés par des *abstractions* [*Abstraktionen*], alors qu’antérieurement ils dépendaient les uns des autres⁴ ». La dimension « métaphysique » de la marchandise fait en sorte que les rapports des producteurs prennent la forme de « rapports sociaux entre des choses impersonnelles⁵ ». La régulation sociale s’opère donc de manière *objective*, c’est-à-dire par un rapport entre des choses, des marchandises qui semblent *intrinsèquement* être dotées d’une valeur. La forme-marchandise est donc elle aussi à la fois « vraie » et « fausse » : elle est « vraie » en ce qu’elle opère véritablement (*wirklich*) la régulation sociale selon des mécanismes *objectifs*⁶, mais elle est « fausse » en ce que sa dimension précisément objective masque sa constitution historique par l’agir humain – et ainsi la possibilité de son dépassement. L’objectivité sous sa forme de fétiche masque le processus d’*objectivation* de sa genèse et de sa reproduction. Elle est une forme des rapports sociaux qui, paradoxalement, voile sa nature sociale et historique, une seconde nature qui s’identifie immédiatement à la première nature. La société capitaliste s’est imposée par la *profanation* des qualités sacrées⁷, mais le grand nivellement provoqué par la marchandise s’est finalement payé de la *sacralisation* de cette forme même, engendrant un nouveau type d’opacité.

La condition humaine sous le capitalisme se pose comme une énigme historique : comment se fait-il que les hommes soient dominés par des « abstractions » ou encore que les

⁴ Karl Marx, *Manuscrits de 1857-1858 dits « Grundrisse »*, trad. par Jean-Pierre Lefebvre, Paris, Éditions sociales, 2011, p. 123.

⁵ *Le Capital, livre premier*, p. 84.

⁶ Remarquons à ce titre que le soi-disant matérialisme de Marx est beaucoup plus subtil que certains veulent (ou ont voulu) le faire croire, au premier chef ceux qui se sont réclamés être les héritiers légitimes de Marx – je veux parler ici des partisans du marxisme « traditionnel » ou « orthodoxe ». Paradoxalement, la philosophie de Marx semble être un *matérialisme sans matière* ou plus précisément un *matérialisme des formes* des rapports sociaux : « la matière, ce sont les formes des rapports sociaux » (Postone, *Temps, travail et domination sociale : une réinterprétation de la théorie critique de Marx*, p. 254.). Avec la thèse sur le fétichisme, il devient tout à fait transparent que le matérialisme de Marx n’est pas un réductionnisme physico-biologique, ni même un réductionnisme qui affirmerait que toute réalité est “travail”, mais intègre comme essentiel la dimension représentationnelle au sein même de l’objectivité sociale : « [...] le phénomène du fétichisme ne relève pas d’une simple illusion de conscience – individuelle ou collective –, il ne renvoie pas seulement à l’apparence des rapports sociaux, à la surface des choses, il traduit le mode d’existence des rapports de production capitalistes, leur forme sociale objective. » (Artous, *Marx et le fétichisme : le marxisme comme théorie critique*, p. 21.)

⁷ « Tout devient vénal, tout peut s’acheter. La circulation devient la grande cornue sociale dans laquelle tout vient atterrir afin d’en ressortir cristal monétaire. Rien ne résiste à cette alchimie, pas même les saints ossements et moins encore les moins ordinaires *res sacrosanctae, extra commercium hominum.* » Marx, *Le Capital, livre premier*, p. 149. « La bourgeoisie a dépouillé de leur auréole toutes les activités tenues jusqu’ici pour vénérable et considérées avec une piété mêlée de crainte. Elle a transformé le médecin, le juriste, le prêtre, le poète, l’homme de science en salariés à ses gages. [...] Toute hiérarchie sociale et tout ordre établi se volatilisent, tout ce qui est sacré est profané et les hommes, sont enfin contraints de considérer d’un œil froid leur position dans la vie, leurs relations mutuelles. » Karl Marx et Friedrich Engels, *Manifeste du parti communiste*, trad. par Emile Bottigelli, Paris, GF Flammarion, 1998, p. 76-77.

« rapports matériels [soient] maîtres des individus⁸ » ? Le paradoxe se manifeste encore plus clairement lorsque l'on considère que ces rapports matériels (exprimés par des abstractions) sont les *objectivations* mêmes des individus. Autrement dit, dans la production capitaliste, l'homme « est dominé par une fabrication de sa propre main⁹ ». L'économiste allemand Johann Heinrich von Thünen, cité dans *Le Capital*, a très habilement résumé ce problème : « comment l'ouvrier, qui est le maître du capital – puisqu'il est son créateur – a-t-il pu devenir son esclave ?¹⁰ » Voilà peut-être tout l'enjeu de la compréhension de l'aliénation capitaliste.

Or, il semble que la résolution de cette énigme ne puisse faire l'économie d'une recherche sur la distinction conceptuelle entre l'aliénation (*Entfremdung*) et l'objectivation (*Vergegenständlichung*). À ce titre, il nous paraît significatif que Marx inaugure sa critique de l'économie politique en faisant valoir, contre Hegel, la distinction entre ces deux concepts. Dans les *Manuscrits économique-philosophiques de 1844*, c'est en effet précisément en affirmant que l'objectivation *n'est pas* nécessairement aliénante que Marx dégage l'espace conceptuel nécessaire pour saisir la spécificité de l'aliénation dans le travail sous sa forme capitaliste. En revanche, à l'autre extrême de sa critique de l'économie politique, dans le premier livre du *Capital* publié en 1867, il semble, comme nous venons de le voir, que Marx revienne implicitement sur cet enjeu. Comme le suggère Moishe Postone, l'objectivation paraît s'identifier, dans *Le Capital*, complètement à l'aliénation, dans la mesure où *ce qui est objectivé* ce sont les rapports sociaux eux-mêmes¹¹. Comment expliquer ce changement de position, si tant est qu'il en soit bel et bien un ? Quelles sont les raisons philosophiques profondes de ce retournement ? La différence réside-t-elle dans *ce qui est objectivé* ? Faut-il distinguer plusieurs formes d'objectivation dont certaines seraient aliénantes ? L'objectivation porte-t-elle intrinsèquement et inévitablement en elle la possibilité de l'aliénation ? Le fétichisme est-il lui-même une forme d'objectivation ?

Cette problématique ne peut être résolue que par une analyse des diverses conceptualisations de l'objectivation dans leur rapport à celle(s) de l'aliénation. Au-delà de la

⁸ Marx, *Manuscrits de 1857-1858 dits « Grundrisse »*, p. 123.

⁹ *Le Capital, livre premier*, p. 696.

¹⁰ Cité dans *Le Capital, livre premier*, p. 696. Marx souligne la justesse de cette question, mais déplore la pauvreté de la réponse offerte par Johann Heinrich von Thünen.

¹¹ « Marx montre bien plutôt que *l'objectivation est effectivement l'aliénation – puisque ce que le travail objective, ce sont les rapports sociaux*. Toutefois, cette identité est historiquement déterminée : elle est fonction de la spécificité du travail sous le capitalisme. Il existe donc une possibilité de la dépasser. » Postone, *Temps, travail et domination sociale : une réinterprétation de la théorie critique de Marx*, p. 238.

question de la continuité ou de la rupture conceptuelle dans l'œuvre de Marx¹², cette recherche nous paraît susceptible d'éclairer le paradoxe qui est bien le nôtre, soit celui de notre domination abstraite par le Capital ou, autrement dit, le fait que nous soyons – du moins en partie – « responsables » de notre propre assujettissement¹³ et qu'il nous paraisse ainsi « naturel » de devoir travailler pour survivre.

Dans un premier temps, nous chercherons à retracer les sources philosophiques des concepts d'objectivation et d'aliénation. Ce détour par l'histoire de la philosophie nous permettra de mieux apprécier la contribution de Marx à ce débat. Par la suite, nous procéderons à la reconstruction de la position de Marx élaborée dans les *Manuscrits de 1844* en proposant une lecture de l'aliénation à partir d'une compréhension préalable de l'objectivation. Enfin, nous concluons sur la transformation de ces catégories dans le premier livre du *Capital*, à l'aune des problèmes soulevés par le fétichisme. Par cette brève exploration philosophique, nous cultivons le souhait d'éclairer des phénomènes sociaux contemporains avec une lumière nouvelle, au-delà d'une modeste contribution à l'histoire de la philosophie ou à l'exégèse « marxologique ». Si la philosophie est bien « fille de la Cité¹⁴ », qu'elle honore alors sa responsabilité envers sa propre mère et les aspirations qu'elle a portées à travers l'histoire.

¹² Nous ne nous attarderons pas ici à démonter la fameuse thèse althussérienne de la « coupure épistémologique ». Pour une réponse intéressante, voir : Gérard Granel, « L'ontologie marxiste de 1844 et la question de la "coupure" », in *L'endurance de la pensée, Pour saluer Jean Beaufret*, sous la dir. de Collectif, Paris, Plon, 1968, p. 266-317. Soulignons seulement au passage que la question du rapport entre les *Manuscrits de 1844* et l'*Idéologie allemande*, supposé lieu de la rupture, n'a de fait pas véritablement été abordée par l'école althussérienne (sous la plume de Jacques Rancière), dans la mesure où les « textes de jeunesse » n'ont été mis en comparaison qu'avec des ouvrages plus tardifs, ce qui affaiblit d'emblée la thèse de la « coupure épistémologique » située à partir de l'*Idéologie allemande*.

¹³ Nous ne voulons pas ici nier l'existence des classes sociales et leur condition bien différente au sein du capitalisme. Seulement, avant de développer avec plus de précision notre position, nous voudrions seulement insister davantage sur le fait que les mécanismes économiques du capitalisme sont pour l'essentiel *sans visage* et *impersonnels* et qu'ils s'imposent tout autant aux capitalistes, même si ces derniers possèdent une position avantageuse au sein de la société. Remarquons que cette position n'est aucunement garantie par leur propre personne et exige leur dévotion complète à la logique de l'accumulation. Comme l'affirme Marx, les capitalistes sont « les fonctionnaires » du Capital.

¹⁴ Jean-Pierre Vernant, *Les origines de la pensée grecque*, Paris, Presses universitaires de France, 1962, p. 133.

2. OBJECTIVATION ET ALIÉNATION CHEZ HEGEL ET FEUERBACH

Afin d'éclaircir le concept d'objectivation employé par Marx, il semble indispensable de passer par sa première réelle élaboration dans le cadre de la philosophie dialectique de Hegel. Non seulement Marx n'a jamais cessé de lire, de s'inspirer et d'entrer en dialogue avec « son maître¹⁵ » dans son travail théorique jusqu'à la fin de sa vie, mais plus encore s'est-il nourri du champ conceptuel hégélien de l'objectivation, de l'étrangement et de l'aliénation (*Vergegenständlichung*, *Enttäusserung*, *Veräusserung*, *Entfremdung*) dans le cadre des *Manuscrits de 1844*, texte incontournable et fondateur pour notre problématique. En rendant compte de la portée de ces divers concepts, nous serons mieux à même de juger de la nature de leur emprunt par Marx, faisant ainsi nôtre une position adoptée par Solange Mercier-Josa¹⁶.

Hegel

Pour faire quelque peu la lumière sur ces concepts, nous analyserons trois passages issus de trois œuvres différentes, soit *La philosophie de l'esprit* (1805), et la *Phénoménologie de l'Esprit* (1807) et les *Principes de la philosophie du droit* (1821). Cette enquête nous semble indispensable pour situer les enjeux de la conception dialectique du sujet hégélien. Précisions toutefois que ce parcours ne saurait prétendre à une étude exhaustive de l'emploi des termes mentionnés plus haut, ni à un portrait d'ensemble de la philosophie de Hegel¹⁷, notre recherche obéissant à l'impératif de mettre en relief les idées susceptibles de fournir des points de comparaison féconds avec la philosophie de Marx.

Travail : La philosophie de l'esprit

L'idée d'objectivation intervient dans l'œuvre de Hegel dès *La philosophie de l'esprit* de 1805¹⁸. Dans ce cadre, elle ne traduit pas directement l'objectivation d'un sujet dans un objet

¹⁵ « Mes rapports à la dialectique de Hegel sont très simples. Hegel est mon maître, et le bavardage présomptueux des épigones qui croient avoir enterré ce penseur éminent me paraît franchement ridicule. Toutefois, j'ai pris la liberté d'adopter envers mon maître une attitude critique, de débarrasser sa dialectique de son mysticisme et de lui faire subir ainsi un changement profond, etc. » Karl Marx, *Œuvres, Économie, II*, sous la dir. de Bibliothèque de la Pléiade, trad. par Maximilien Rubel, Paris, Gallimard, 1968, p. 528.

¹⁶ « [...] l'intelligence de l'originalité de l'usage marxien [de la notion d'aliénation] suppose non seulement la compréhension de l'usage feuerbachien de la notion, mais aussi celle de son usage hégélien [...]. » Solange Mercier-Josa, *Retour sur le jeune Marx : deux études sur le rapport de Marx à Hegel dans les manuscrits de 44 et dans le manuscrit dit de Kreuznach*, Paris, Méridiens Klincksieck, 1986, p. 21.

¹⁷ Même si comme le veut la dimension fractale de la philosophie de Hegel, il n'est pas impossible que notre compréhension d'une partie de celle-ci renvoie fidèlement à celle du tout.

¹⁸ Notons que Marx n'a jamais pu lire ces manuscrits de Hegel publiés seulement en 1931.

(*Gegenstand*), mais plus précisément la chosification d'un sujet, c'est-à-dire le fait de « faire de soi-même une chose » (*Sich-zum-Ding-Machen*). Cette notion est employée en lien direct avec le concept de travail et constitue, comme l'a remarqué Dirk Quadflieg, une figure spécifique de la liberté¹⁹.

Dans la sphère de la pratique, le travail (*Arbeit*) est l'activité qui médiatise le rapport entre le sujet et l'objet : il est la formation non théorique, mais *pratique* de l'objet par le sujet. Contrairement à la « pure et simple satisfaction du désir [qui] est pur acte d'anéantir l'objet » et qui ne peut révéler à la conscience sa propre universalité, le travail est « l'acte de se faire *chose*²⁰ ». Le travail est en effet l'activité de passage du mouvement, de l'inquiétude du sujet, à la stabilité de l'objet. Par le biais de l'*instrument*, médiation entre le sujet et ses objets de travail, le moi possède un contenu universel qui dépasse les singularités de ses désirs. L'instrument peut satisfaire plusieurs désirs singuliers, mais à l'avantage de ne pas s'abolir lui-même à la consommation de chacun d'eux. Il perdure dans le temps malgré la diversité de ses usages. Ainsi, « le me-faire-chose²¹ » réfère dans un premier temps à l'idée *de donner à la volonté propre du moi une valeur objective par le biais d'un instrument en tant que moyen d'actions sur l'objectivité elle-même*²². L'instrument du travail est, de fait, ce qui intervient comme moyen de soumission de l'objectivité aux finalités de l'activité subjective, soumission qui n'est toutefois possible que par une conformation première aux lois de cette objectivité. L'instrument opère ainsi une sorte de *ruse*, celle du retournement des lois de la nature contre elles-mêmes ou, plus précisément, il est la maîtrise objective des lois de la nature qui permet d'insuffler une finalité spirituelle extérieure à la nature. D'autre part, ce *me-faire-chose* réfère de manière plus générale au processus du travail lui-même en tant qu'activité *poïétique*, c'est-à-dire en tant qu'il produit une chose *extérieure* à l'activité elle-même. Dans les deux cas, celui particulier de l'instrument et l'autre plus général du travail, il importe surtout de souligner le caractère indispensable de la chosification en tant qu'elle opère la médiation permettant à la conscience de se saisir elle-même. La chosification est un moment *positif* par lequel l'activité subjective trouve son objectivité, c'est-à-dire son accomplissement : un travail qui serait incapable de chosification renverrait à la conscience une image de son abstraction et de son impuissance ; figée dans son immédiateté, la conscience ne serait pas en mesure de s'appréhender elle-même. Être capable de

¹⁹ Dirk Quadflieg, « On the Dialectics of Reification and Freedom », *Symposium* 17, no. 1 (2013): p. 131-149.

²⁰ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *La philosophie de l'esprit de la Realphilosophie, 1805*, Paris, Presses universitaires de France, 1982, p. 32.

²¹ *La philosophie de l'esprit de la Realphilosophie, 1805*, p. 33.

²² Quadflieg, « On the Dialectics of Reification and Freedom », : p. 144.

se faire chose ou de se faire objet, de s'objectiver finalement, constitue le détour nécessaire de toute attestation de la conscience à elle-même²³.

Toutefois, comme le fait remarquer Franck Fischbach, la réflexion de Hegel ne s'arrête pas là. Au travail en tant qu'objectivation, Hegel ajoute un *devenir-autre* qui va révéler l'authenticité de cette objectivation. La chose produite n'épuise en effet pas le sujet lui-même ; elle possède toujours un degré d'étrangeté par rapport à ce dernier. Le paradoxe veut ainsi qu'au travers de la relégation de l'objet dans une extériorité et une altérité, le sujet se maintienne tout de même dans cet objet et, par ce processus, advienne comme sujet *en tant que tel*. S'affirmer comme sujet implique pour Hegel une double négation : par le travail, il faut se faire chose, se nier soi-même en tant que subjectivité pure et immédiate, mais il faut encore nier cette négation, c'est-à-dire nier cette chosification de soi en lui refusant le titre d'expression ultime du soi et la rendre à son altérité propre, à sa choséité (moment de l'*Entäußerung*). Dans ce dernier moment, le sujet nie sa propre négation première et recouvre ainsi sa souveraineté sur l'objectivité. Au premier acte d'objectivation comme négation de soi, le moi en adjoint un deuxième, celui de la négation de l'identité stricte de la chose produite et du soi, qui fait en sorte que le sujet *ne se confond plus* avec son objectivation, mais bien la *possède*, dans la mesure où il la reconnaît comme étant *son* objectivation propre²⁴, faisant ainsi de l'objectivité un pôle immanent à la conscience de soi.

Dans le cadre de la première *Philosophie de l'Esprit*, ce maintien du sujet dans l'objectivité emprunte le chemin particulier de l'échange. En effet, si le travail est objectivation de la volonté, il faut encore que cette volonté soit *reconnue* pour qu'elle devienne véritable. Tandis que dans le travail, le sujet se fait *immédiatement* chose, ce n'est qu'à l'intérieur de l'échange qu'il pourra être *médiatement* reconnu²⁵. Le travail ne vaut en effet de manière universelle que lorsqu'il vise la satisfaction des besoins des autres²⁶, que lorsque son produit est considéré en tant que travail social abstrait, comparable à d'autres produits. Le produit devient par cette abstraction valeur commensurable au sein de la division sociale du travail. En revanche, ce n'est que par l'échange que la chose abstraite fait « retour à la concrétion²⁷ ». Ayant objectivé sa volonté dans un produit, le sujet peut l'échanger avec un autre dans la mesure où celui-ci fait de même. Par cet échange

²³ On peut considérer que cette thèse constitue une attaque en règle contre toute philosophie de l'intuition immédiate (Descartes, Schelling notamment).

²⁴ Franck Fischbach, *Sans objet : capitalisme, subjectivité, aliénation*, Paris, J. Vrin, 2009, p. 75-77.

²⁵ Hegel, *La philosophie de l'esprit de la Realphilosophie*, 1805, p. 56.

²⁶ Soulignons au passage que Hegel ne semble pas analyser ici la forme spécifiquement capitaliste des échanges et de la production capitalistes, mais plutôt une forme pré-capitaliste de l'économie.

²⁷ Hegel, *La philosophie de l'esprit de la Realphilosophie*, 1805, p. 54.

mutuel, il voit sa volonté particulière être reconnue. Le produit en tant que *volonté objectivée* joue ainsi le rôle de médiation concrète dans l'échange : considéré – grâce à la médiation de l'échange – en vertu de sa valeur relativement au travail social abstrait, le travail propre du sujet acquiert une valeur pour les autres. Dès lors, l'échange permet de donner aux volontés individuelles une reconnaissance égale. Dans l'échange, l'abandon de la possession est équivalent au fait que le moi « supprime son être-là²⁸ », mais dans ce mouvement le sujet ne se nie lui-même que dans la mesure où un autre sujet accomplit réciproquement ce même geste en cédant sa propre possession. *Se faire chose* dans la sphère sociale revient ainsi à l'idée de *faire valoir le produit de son travail de manière universelle ou encore d'abandonner sa souveraineté strictement subjective sur une chose pour la livrer à l'appréciation de la société dans son ensemble*. Mais cette renonciation, le fait que le produit ne soit plus jugé selon un critère particulier, mais universel, est ce qui donne une reconnaissance positive à la volonté libre : le sujet qui se nie lui-même en abandonnant son produit en tant que valeur *pour les autres*, se maintient toutefois aussi en lui-même, car c'est par cet échange et par la coopération avec les autres qu'il peut lui-même satisfaire ses besoins particuliers²⁹. Au final, l'aliénation comme extériorisation (*Entäusserung*) semble donc être l'expression véritable de l'objectivation.

Volonté : Principes de la philosophie du droit

Dans le cadre de la problématique classique de l'économie politique, l'aliénation (*Entäusserung* et *Veräußerung*) chez Hegel renvoie aussi à son usage juridique premier³⁰ et est étroitement liée au concept d'objectivation. Dans *Les principes de la philosophie du droit*, l'aliénation a le sens d'un dessaisissement d'une chose ou encore du renoncement à la propriété d'une chose. La *possession* porte sur une chose extérieure à la personne, en tant que cette chose, contrairement au sujet, n'a pas de relation à soi libre : son être est extérieur à son concept, dans la mesure où elle ne possède pas d'intériorité réflexive, contrairement au sujet. Une chose n'est donc que pour un autre ou pour soi-même en tant qu'autre, jamais pour soi-même en tant que telle. Une chose est aussi ce qui n'est pas capable de faire abstraction de ses déterminations pour se donner une finalité propre. Le propre de la possession est précisément de permettre au sujet libre d'insuffler à la chose un but substantiel³¹. Cette détermination de la chose par le sujet n'est autre que l'objectivation de la

²⁸ *La philosophie de l'esprit de la Realphilosophie*, 1805, p. 54.

²⁹ Quadflieg, « On the Dialectics of Reification and Freedom », : p. 148.

³⁰ « Aliénation » en français trouve sa racine étymologique dans le mot latin *alienatio*, terme qui provient du droit romain et qui signifie cession d'un bien ou d'un droit à autrui.

³¹ Solange Mercier-Josa, *Pour lire Hegel et Marx*, Paris, Éditions sociales, 1980, p. 174.

volonté. L'aliénation apparaît ici comme un moment second par rapport à l'objectivation : je ne peux aliéner une chose que dans la mesure où elle est ma possession, c'est-à-dire que j'y ai préalablement objectivé ma volonté en me l'appropriant.

En outre, cette objectivation est nécessaire afin que la volonté ne reste pas abstraite, mais acquière une existence. En effet, Hegel soutient que la personne doit se donner « une *sphère* externe *de sa liberté*³² ». La propriété constitue ainsi un acte positif de réalisation de la liberté par le renoncement à l'abstraction première de la personnalité. En s'appropriant une chose, le sujet donne un caractère objectif à sa volonté, au sens propre, il s'objective : « [...] dans la propriété, ma volonté, en tant que personnelle, donc en tant que volonté de l'individu-singulier, devient objective [...]»³³. Ici, on comprend donc que l'objectivation est comprise comme le *processus de réalisation ou de concrétisation dans l'extériorité d'une détermination interne et subjective*. Il ne s'agit pas d'un transfert de l'intériorité du sujet à l'extériorité de l'objectivité, mais davantage d'un processus par lequel les prétentions du sujet (dans ce cas-ci, sa liberté) sont attestées par l'objectivation et ne préexistent donc pas à celle-ci. Autrement dit, un sujet ne peut être considéré comme une volonté libre, s'il n'est pas en mesure d'objectiver cette liberté en s'appropriant des choses. Sa liberté est vide et abstraite, voire même inexistante, si le sujet est incapable de la manifester. Le fait de se rendre objectif, par l'appropriation d'une chose, donne une prise indispensable à la reconnaissance de sa volonté par les autres. Il faut même dire davantage : ce *n'est que* par la reconnaissance pratique de sa volonté propre par les autres que le sujet dispose *réellement* de cette volonté, processus de reconnaissance qui n'est possible lui-même *que* par la manifestation *objective* de cette volonté, c'est-à-dire par l'appropriation d'une chose par le sujet. Cette reconnaissance par les autres permet à la possession (*Besitznahme*) de devenir propriété (*Eigentum*) au sens strict. Ultimement, l'essence de la propriété n'est donc pas un rapport individuel entre le sujet et sa chose, mais repose sur un rapport de volontés³⁴ qui se reconnaissent mutuellement³⁵ : la propriété

³² Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, trad. par Jean-François Kervégan, Paris, Presses universitaires de France, 1998, p. 151.

³³ *Principes de la philosophie du droit*, p. 155.

³⁴ Ultimement, cela suppose l'Esprit objectif, c'est-à-dire des institutions qui garantissent les contrats, mais nous n'entrerons pas dans les détails de ces problèmes dans le cadre de ce texte.

³⁵ Même si nous sommes ici dans un horizon juridique, cette idée d'objectivation de la liberté correspond au schéma général de la dialectique spéculative selon lequel la vérité n'est pas conçue comme une adéquation fixe entre le concept et une chose étrangère (*adaequatio intellectus ad rem*), mais plutôt entendue comme un processus d'*effectuation* (*Verwirklichung*) et de *vérification* : la liberté n'est pas *immédiatement* dans le sujet, *mais advient réellement* grâce à un processus par lequel elle est *produite objectivement*, valant pour une volonté commune.

suppose un cadre de réception dans lequel on reconnaît bien que telle chose appartient bien à tel sujet.

Quant à l'aliénation, elle implique une décision du sujet visant à céder une chose. Il ne s'agit pas d'un acte imposé au sujet de l'extérieur, mais d'un geste pratique qui lui est propre. En ce sens, il s'agit d'une *auto*-aliénation : je rends *moi-même* cette chose étrangère à moi autant que je *me* rends étranger à cette chose, en ce que je la cède à une autre volonté. Comme Hegel le souligne, cette aliénation juridique exige que l'objet du renoncement soit extérieur et distinct essentiellement par rapport à la personne juridique : « je cède [la Chose] à la volonté d'autrui en vue de possession, mais dans la mesure où la Chose est, selon *sa nature*, un *terme-extérieur*³⁶ ». Dès lors, la personnalité, la liberté, l'éthicité et la religion, puisqu'elles sont des déterminations qui relèvent de l'essence même de la conscience, sont considérées inaliénables (*unveräußerlich*)³⁷. Ce que je possède comme chose, je peux ainsi l'aliéner précisément dans la mesure où elle ne me caractérise pas en propre ou de manière essentielle. Il semble donc que, pour Hegel, il soit *impossible dans l'État moderne d'aliéner notre essence humaine* entendue comme conscience de soi inscrite dans la socialité de l'Esprit. S'il existe une aliénation du sujet au sens propre, elle ne peut avoir de sens que comme la détermination de la conscience de soi et de ses actes pratiques par une instance extérieure, phénomène dont on ne peut faire rencontre que dans une société *pré*-moderne :

L'esclavage, le servage, l'incapacité à posséder une propriété, la non-liberté de celle-ci, etc. sont des exemples d'aliénation de la personnalité; l'aliénation de la rationalité intelligente, de la moralité, de l'éthicité, de la religion se produisent dans la superstition, dans l'autorité et la pleine puissance concédées à d'autres de déterminer pour moi et de me prescrire quelle sorte d'actions je dois commettre [...], de déterminer et de me prescrire ce qu'est l'obligation de conscience, la vérité religieuse, etc.³⁸.

En revanche, Hegel apporte une nuance non négligeable à propos de l'impossibilité de l'aliénation de la personnalité dans la société moderne : la personnalité est dite inaliénable *en tant que totalité pleine et entière*; ce qui implique que *le sujet peut bien aliéner son activité personnelle, mais seulement de façon limitée*. Cette nuance permet à Hegel de distinguer (1) l'aliénation *totale* (et illégitime) de la personne que constitue l'esclavage de (2) l'aliénation *partielle* (et légitimée par le

³⁶ Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, p. 172.

³⁷ *Principes de la philosophie du droit*, p. 172.

³⁸ *Principes de la philosophie du droit*, p. 172.

contrat) assimilable à une forme de salariat, précisément parce que, étant borné, soit temporellement, soit par une somme de produits particuliers, celui-ci ne concerne pas l'universalité de la personne :

De mes talents particuliers, corporels et spirituels, et de mes possibilités d'activité, je puis *aliéner* en faveur d'autrui des productions *singulières* et un usage *borné dans le temps*, parce qu'ils reçoivent, d'après cette restriction, un rapport extérieur à la *totalité* et à l'*universalité* que je suis³⁹.

Conscience : Phénoménologie de l'Esprit

Jean Gauvin a fait remarquer que tous les emplois du concept d'*Entfremdung*⁴⁰ et ses dérivés dans *La Phénoménologie de l'Esprit*, à quelques rares exceptions, appartiennent à la section intitulée « L'Esprit étranger à lui-même »⁴¹. Dans le cadre de l'expérience de la conscience, l'*Entfremdung* intervient dans le procès de formation du sujet par la culture (ou la formation, l'éducation culturelle, la *Bildung*⁴²). De manière générale, il s'agit du processus de « renoncement à la particularité en vue d'atteindre l'universalité » ou de « renoncement à une certaine forme d'abstraction en vue d'atteindre le concret⁴³ ». Dans le monde de « l'Esprit étranger à lui-même », l'individu ne vaut plus par sa seule naissance comme personnalité juridique abstraite. Il acquiert son essence au contraire par un processus de dénaturalisation. Dans la figure du « Statut juridique » (*Der Rechtszustand*), les individus ne valent qu'en tant que *personne*, c'est-à-dire en vertu d'un universel abstrait et vide qui fait en quelque sorte violence à la singularité de leur existence. Bien que le citoyen soit couvert par l'universalité du droit, il est *de fait* livré à l'arbitraire de la vie concrète. Cette extériorité des deux mondes fait en sorte que le soi juridique nie la personnalité singulière⁴⁴. Pour Hegel, le « Soi-même qui vaut *immédiatement* – c'est-à-dire *sans étrangement* [Entfremdung] – en soi et pour soi », c'est-à-dire la personnalité juridique abstraite, « est sans

³⁹ *Principes de la philosophie du droit*, p. 173.

⁴⁰ Pour une brève recension et analyse des diverses traductions françaises de la triade *Ausserung/Entäusserung/Entfremdung*, voir : Stéphane Haber, *L'homme dépossédé : une tradition critique, de Marx à Honneth*, Paris, CNRS éditions, 2009, p. 41-45.

⁴¹ Joseph Gauvin, « Entfremdung et Entäusserung dans la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel », *Archives de Philosophie* 25, no. 3/4 (1962): p. 555-571.

⁴² Pour la suite, nous conserverons l'expression allemande *Bildung* afin de préserver la richesse sémantique du concept qui réfère à la fois au *processus* d'apprentissage et d'acculturation et au *contenu* de la culture proprement dit à partir de laquelle s'opère ce processus, contrairement au terme français « culture » qui a le défaut d'écarter la dimension processuelle.

⁴³ David Wittmann, « Les sources du concept d'aliénation », in *Lire les Manuscrits de 1844*, sous la dir. de Emmanuel Renault, Paris, Presses universitaires de France, 2008, p. 95.

⁴⁴ Conrad Boey, « L'aliénation hégélienne, Un chaînon de l'expérience de la conscience et de la Phénoménologie de l'Esprit », *Archives de Philosophie* 35, no. 1 (1972): p. 102-103.

substance⁴⁵ » et c'est pourquoi son aliénation (*Entfremdung*) est nécessaire à sa réalisation et à sa concrétisation. Ainsi, du point de vue du sujet individuel, la *Bildung* se présente comme un processus de négation de soi prenant la forme de l'abandon de la particularité naturelle nécessaire à la réalisation d'un soi authentique. L'aliénation de soi est donc une étape nécessaire de la constitution d'une véritable conscience de soi : « la conscience de soi n'est *quelque chose*, n'a de *réalité* [*Realität*] que dès lors qu'elle s'étrange elle-même [*sich selbst entfremdet*]; c'est par là qu'elle se pose comme universelle, et c'est cette sienne universalité qui constitue sa valeur et son effectivité [*Wirklichkeit*]⁴⁶. » Par la culture, la conscience de soi se rend « conforme à l'universel » non par sa seule naissance, mais par un « *devenir*⁴⁷ ». Ainsi, sa véritable nature n'est pas à trouver dans ses qualités naturelles données, mais dans son existence sociale au sein d'une culture concrète qu'elle intègre tout au long de son existence active. Devenir-soi implique de se défaire de son individualité immédiate, d'acquérir une distance par rapport à sa constitution naturelle en intégrant les attitudes, les idées et les normes d'une culture historiquement concrète⁴⁸. L'individualité d'une conscience de soi n'est pas à chercher dans la particularité de son caractère, mais dans sa participation déterminée à une culture commune dont elle hérite et dépend. En effet, un sujet n'est ce qu'il est que par l'ensemble des actions qu'il réalise effectivement. Mais le monde dans lequel cet individu réalise ses actions n'est pas un monde naturel et brut sur lequel il pourrait imprimer sa marque comme sur une plaque d'argile vierge; c'est un monde déjà médiatisé par la société et son développement historique : il fallait bien extraire la plaque d'argile de la nature avant de pouvoir s'exprimer sur sa surface. En réalité, c'est précisément parce que la culture est la présupposition de toutes les actions de l'individu qu'elle disparaît au regard de celui-ci, se confondant avec la nature. En raison de son caractère d'évidence, cette seconde nature donne l'illusion à l'individu de sa propre indépendance sociale et de son autoconstitution : le paradoxe de la culture veut en effet qu'elle n'opère jamais aussi bien que lorsqu'elle se nie elle-même en tant que culture, c'est-à-dire lorsqu'elle apparaît pour les individus comme naturelle, laissant ainsi croire à ces derniers que ce qu'ils sont ne dépend en rien de la société. Par l'expérience de la *Bildung*, le sujet comprend alors réflexivement qu'agir dans le monde de manière effective,

⁴⁵ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, trad. par Jean-Pierre Lefebvre, Paris, Aubier, 1991, p. 330.

⁴⁶ *Phénoménologie de l'esprit*, p. 333.

⁴⁷ *Phénoménologie de l'esprit*, p. 333.

⁴⁸ Soulignons que ce processus de socialisation ne relève pas tant d'un choix propre du sujet (comme le laissent comprendre les développements ultérieurs de *La Phénoménologie de l'Esprit*), mais opère en quelque sorte toujours déjà dans sa constitution, bien que celui-ci puisse par sa volonté propre acquérir un degré variable de conformation à l'universel.

significative et rationnelle en tant qu'individu, c'est aussi maîtriser les normes de ce monde social. S'aliéner par la *Bildung* signifie donc être capable de s'élever au-dessus de notre point de vue particulier pour être en mesure de comprendre la pensée et le point de vue des autres, seule façon de donner une forme essentielle à notre agir⁴⁹. Plus grande sera la culture intériorisée par l'individu, plus grande sera l'aliénation de sa particularité, plus vastes seront le pouvoir et l'affirmation de l'individualité rendue substantielle, éthique : « Cette individualité fait d'elle-même, dans un processus de *formation*, ce qu'elle est *en soi* et c'est seulement par là qu'elle finit par *être en soi*, et a une existence effective; son effectivité et son pouvoir sont à la mesure de la culture qu'elle a⁵⁰. » C'est par la formation de son corps et de son esprit propres que la conscience devient propriétaire de ce qui ne lui était que donné naturellement et malgré lui à sa naissance. Sa formation-aliénation est en quelque sorte une deuxième naissance, sa véritable naissance comme sujet humain intrinsèquement social.

En outre, comme nous l'avons déjà laissé sous-entendre, la *Bildung* n'est pas une simple relation unilatérale de transformation de la conscience individuelle par sa conformation à un universel qui se dresse devant elle, elle est aussi ce qui rend possible la transformation de la culture par les individus. La culture ne provient pas d'une source divine ou naturelle, mais elle découle d'une activité des individus socialisés, accumulée dans l'histoire et reproduite au quotidien. Dès lors, si la *Bildung* est bel et bien une forme d'aliénation du sujet, dans la mesure où la conscience se conforme à des normes étrangères à ce qu'elle est de manière immédiate, elle est en fait la condition nécessaire de la pleine réalisation de l'autonomie d'une individualité objective et reconnue en ce qu'elle participe de la substance universelle. Mais la conscience qui produit son monde tout en l'intériorisant est d'abord dans un rapport d'étrangeté face à lui, dans la mesure où elle ne s'y reconnaît pas encore pleinement. À l'aliénation positive de la *Bildung* s'adjoint ainsi une possible aliénation négative (c'est-à-dire funeste, négative en un sens non-hégélien) déterminée par l'incapacité passagère de la conscience à *se reconnaître* dans l'objet, dans la substance⁵¹.

L'idée de *se reconnaître* dans l'objet semble être ce qui anime l'ensemble du mouvement de la *Phénoménologie de l'Esprit* à chaque fois redynamisé par une contradiction déterminée. À chaque figure de la conscience, nous faisons *l'expérience* de ses déterminations conceptuelles. Au terme du processus, nous aboutissons à une contradiction *déterminée* qui émerge de façon immanente au

⁴⁹ György Markus, « The Hegelian Concept of Culture », *Praxis international* 6, no. 2 (1986): p. 116.

⁵⁰ Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, p. 333.

⁵¹ Wittmann, « Les sources du concept d'aliénation », p. 95.

concept lui-même en tant qu'il devient effectif. La conscience, déçue, est donc poussée à amorcer un nouveau mouvement pour s'autocorriger puisque cette contradiction contient des déterminations prometteuses : la conscience ne possède certes pas de savoir positif définitif, mais connaît au moins l'enjeu de sa propre déception grâce à cette expérience. Ainsi, la contradiction est *productrice* du mouvement de la conscience qui grâce à une négation *déterminée* peut cheminer vers une meilleure compréhension de soi.

Cette idée de contradiction productrice peut légitimement être assimilée à l'expérience de l'aliénation (*Entfremdung*) entendue en un sens plus général. Ce qui pousse la conscience à altérer sa compréhension de soi et de son objet n'est autre qu'une étrangeté à soi. L'aliénation dans un sens général serait donc pour Hegel une *forme de mécompréhension de soi*, mais celle-ci se révélerait – d'une façon *apparemment* paradoxale, mais *dialectiquement* juste – indispensable à la compréhension de soi, puisque celle-ci ne peut aboutir précisément que par cette expérience de négation déterminée qui advient à chaque figure de la conscience et qui relance la recherche d'une meilleure compréhension.

Au travers de cette analyse de l'aliénation (*Entfremdung*), nous avons déjà rendu partiellement compte du concept d'objectivation (*Vergegenständlichung, Gegenstand werden*) : comme dans le cas des *Principes de la philosophie du droit*, l'objectivation consiste dans ce mouvement d'extériorisation de la conscience dans l'objectivité, dans un objet. De la même façon, ce mouvement est éminemment nécessaire en ce qu'il est le processus de vérification par l'activation de la conscience dans l'effectivité (*Wirklichkeit*). Pour un sujet fini, cette objectivation lui permet de se connaître réellement : « L'individu par conséquent ne peut pas savoir ce qu'il *est* avant de s'être porté par l'activité à l'effectivité⁵² ». L'objectivation doit ainsi se comprendre comme le premier moment du processus d'effectuation ou de réalisation (*Verwirklichung*) d'une essence ou d'un sujet. Comme nous l'avons déjà sous-entendu, cette réalisation est un moment à la fois pratique et théorique : c'est un savoir qui advient par une production⁵³.

⁵² Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, p. 275.

⁵³ Comme le souligne Franck Fischbach, cette détermination est essentielle puisque l'Esprit n'est essentiellement qu'*acte* se sachant lui-même : « l'esprit possède un savoir de soi, il est conscient de soi dans la mesure même où il se produit lui-même, se donne lui-même son propre contenu et se réalise activement. » Franck Fischbach, *L'être et l'acte : enquête sur les fondements de l'ontologie moderne de l'agir*, sous la dir. de Bibliothèque d'histoire de la philosophie, Paris, J. Vrin, 2002, p. 71.

Bilan de l'enquête à propos de Hegel

Notre rapide enquête sur le champ conceptuel de l'objectivation et de l'aliénation chez Hegel nous a plongé dans une relative polysémie. Fidèle à sa conception dialectique de la philosophie, Hegel ne nous offre jamais de définition unique et figée. En revanche, certains traits généraux se dégagent de ce parcours et sont susceptibles d'éclairer la suite de nos recherches :

a) L'objectivation (*Vergegenständlichung* ou encore *Sich-zum-Ding-Machen*), que ce soit dans le travail, l'échange, la propriété ou dans la dynamique du savoir, apparaît toujours comme un processus *pratique* de production où advient un savoir nécessaire à la réalisation de la conscience. Elle semble toujours jouer le premier moment d'attestation de la conscience à elle-même, le moment de la sortie de son immédiateté. Mais cette objectivation s'est révélée indissociable d'une forme d'aliénation (*Entäusserung*) qui permet de réaffirmer le sujet comme étant irréductible à sa chose.

b) Dans sa dimension juridique, l'aliénation (*Veräusserung*) réfère simplement au fait pour un sujet de céder à autrui une chose dans laquelle il a objectivé sa volonté (propriété). Soulignons à nouveau que cette aliénation ne peut concerner que des objets extérieurs ou une période de temps limitée du sujet et est, par conséquent, inapplicable aux déterminations essentielles du sujet.

c) Dans le cadre de la dialectique de la conscience, l'aliénation (*Entfremdung*) revêt un sens particulier, relatif à ce qu'on pourrait appeler une théorie sociale, et un sens plus général attribuable à sa phénoménologie idéaliste de la conscience. D'une part, l'aliénation provoquée par la *Bildung* se présente comme un processus de dépouillement de la particularité naturelle de l'individu afin de l'élever à la norme sociale universelle, faisant ainsi de lui un véritable sujet, c'est-à-dire socialement reconnu. D'autre part, l'aliénation constitue aussi le moment d'une contradiction déterminée où la conscience se méconnaît elle-même, moment fécond puisqu'il permet de relancer la recherche de la conscience vers une meilleure compréhension de soi. Dans les deux cas, à tout le moins, l'aliénation constitue un procès positif et nécessaire sur le long chemin de l'expérience de la conscience.

Dans ses deux variantes (b et c), l'aliénation intervient comme un moment logiquement second de la dialectique, prenant toujours place *à partir* d'une objectivation : le sujet aliène sa chose en tant que volonté objectivée ; la conscience s'aliène elle-même par une expérience objective. Mais l'aliénation semble être l'aboutissement nécessaire de l'objectivation, ce qui rend les deux moments parfois difficilement distinguables.

Enfin, soulignons que chez Hegel le devenir-étranger ne semble pas avoir de connotation négative ou de dimension critique, mais semble relever d'un registre strictement descriptif. L'aliénation semble constituée une nécessité même de l'existence inséparable de l'objectivation, comme le suggère Jean Hyppolite :

[...] la conscience de soi humaine [...] ne se trouve que dans le monde qu'elle édifie, dans les autres moi qu'elle reconnaît et où parfois elle se méconnaît. Mais cette façon de se trouver dans l'autre, cette objectivation est toujours plus ou moins une aliénation, une *perte de soi en même temps qu'une découverte de soi*. Ainsi objectivation et aliénation sont inséparables et leur unité ne peut être que l'expression d'une tension dialectique qu'on aperçoit dans le mouvement même de l'histoire⁵⁴.

L'aliénation constitue un processus indispensable à l'avènement du sujet en tant que *négativité*. Un sujet qui n'aurait pas subi d'objectivation-aliénation ne peut savoir ce qu'il est, puisqu'il ne peut le distinguer de ce qu'il n'est pas.

Tout en s'inspirant abondamment de Hegel, ce n'est donc pas grâce à cette unique source que Marx pourra développer la dimension critique de sa philosophie. Entre Hegel et Marx, la reconceptualisation de l'objectivation et le virage critique de l'aliénation emprunteront le détour de la pensée de Feuerbach.

⁵⁴Jean Hyppolite, *Études sur Marx et Hegel*, Paris, Marcel Rivière, 1955, p. 102.

Feuerbach

La philosophie de Feuerbach a eu une influence considérable sur les jeunes hégéliens en général et sur Marx en particulier. Nombreux sont les commentateurs à avoir fait remarquer que *Les Manuscrits de 1844* appartiennent à un registre de pensée dans lequel Marx se distingue très peu de Feuerbach sur des éléments fondamentaux⁵⁵. À ce titre, son apport est non-négligeable pour toute la problématique de l'aliénation et de l'objectivation, de même que pour la conception de l'être générique (*Gattungswesen*) qui en est inséparable. Si l'on en croit Franck Fischbach, ce n'est en effet qu'à partir de la philosophie de Feuerbach que le concept d'aliénation acquiert une dimension critique⁵⁶. De même, c'est le concept d'objectivation qui fournit le modèle théorique pour comprendre le phénomène religieux. Pour l'essentiel, la philosophie de Feuerbach se présente comme une anthropologie philosophique qui prend à contrepied toute pensée qui tenterait d'*abstraire* l'homme et ses capacités de sa finitude et de son objectivité essentielles. Ainsi, la théologie et la philosophie de Hegel sont les deux principales cibles de Feuerbach, entretenant toutes deux une secrète parenté : « Le secret de la *théologie* est l'*anthropologie*, le secret de la *philosophie spéculative* est la *théologie* [...]»⁵⁷. » Nous tenterons ici une rapide reconstruction des principales thèses de Feuerbach dans le but de dégager sa conception propre de l'objectivation et de l'aliénation⁵⁸.

L'essence de l'homme

À la philosophie idéaliste de Hegel, Feuerbach oppose une ontologie sensualiste grâce à une méthode herméneutique du renversement. Il conquiert en effet son point de vue en utilisant une méthode critique qui vaut aussi bien pour la religion que pour la philosophie spéculative : « Nous n'avons qu'à faire du *prédicat* le *sujet* et de ce *sujet* l'*objet* et le *principe*, nous n'avons donc qu'à

⁵⁵ Comme nous allons le voir, c'est notamment une forme révisée de l'anthropologie feuerbachienne qui fournit l'opérateur décisif de la critique de l'économie dans les *Manuscrits de 1844*. Emmanuel Renault, « Comment lire les Manuscrits de 1844 », in *Lire les Manuscrits de 1844*, sous la dir. de Emmanuel Renault, Paris, Presses universitaires de France, 2008, p. 17. Voir aussi : Jacques Rancière, « Le concept de critique et la critique de l'économie politique des "Manuscrits de 1844" au "Capital" », in *Lire le Capital*, sous la dir. de Louis Althusser, Paris, PUF, 1996, p. 83-199. ; Louis Althusser, *Pour Marx*, Théorie ; 1, Paris, F. Maspero, 1977, p. 27. ; Michel Henry, *Marx*, Paris, Gallimard, 1976, p. 84.

⁵⁶ Fischbach, *Sans objet : capitalisme, subjectivité, aliénation*, p. 130. et aussi Henry, *Marx*, p. 70.

⁵⁷ Louis Althusser, « Notes du traducteur », in *Manifestes philosophiques. Textes choisis (1839-1845)*, sous la dir. de Ludwig Feuerbach, Paris, Presses universitaires de France, 1973, p. 105.

⁵⁸ Le lecteur excusera ici le caractère expéditif de cette reconstruction, toutefois justifié par l'impératif de nous mener à la philosophie de Marx. Notons de surcroît qu'il est difficile de donner une unité synthétique à la pensée de Feuerbach qui se présente comme « un chantier permanent » où n'existe pas une mais *des* philosophies (parfois contradictoires). Voir : Isabelle Garo, « La représentation chez Feuerbach : Sensation, religion et philosophie », *Archives de philosophie* 64, no. 4 (2001): p. 669-694.

renverser la philosophie spéculative, pour avoir la vérité dévoilée, la vérité pure et nue⁵⁹. » Dès lors, lorsque Hegel affirme que la pensée, en tant que sujet, *est* l'être, il faudrait, à l'inverse, affirmer plutôt que c'est l'être qui pense : « Le vrai rapport de la pensée à l'être se réduit à ceci : *l'être est le sujet, la pensée le prédicat*. La pensée provient de l'être, et non l'être de la pensée. L'être existe à partir de soi et par soi, l'être n'est donné que par l'être⁶⁰. » Par ce renversement, Feuerbach s'attaque à la prétention de Hegel selon laquelle il aurait développé une philosophie *sans présupposition* (*Voraussetzungslos*). Non seulement la philosophie de Hegel elle-même en tant qu'évènement historique déterminé suppose-t-elle les philosophies antérieures⁶¹, mais plus fondamentalement encore, le point de départ de *La Science de la Logique* – le concept de l'être (*Sein*) en général – constitue une abstraction illégitime qui suppose une expérience préalable et *passive* de l'être déterminé, de l'être *sensible et concret*.⁶² Cette expérience première, antéprédicative et ante-logique, n'est possible qu'à partir de la condition humaine sensible qui trouve son fondement dans la nature. On peut donc affirmer que l'ontologie, en tant que discours philosophique sur l'être en tant qu'être, *présuppose*, pour Feuerbach, *l'être au-delà de tout discours*, un « ceci » inassimilable à la conscience⁶³. Ainsi, la philosophie ne commence pas par elle-même, mais par le non-philosophique, par le « principe du sensualisme⁶⁴ ». L'immédiateté du sensible s'impose à la pensée : « Avant de penser la qualité, tu la *sens*. L'affection précède la pensée⁶⁵. » Non seulement le

⁵⁹ Althusser, « Notes du traducteur », p. 106.

⁶⁰ Ludwig Feuerbach, « Thèses provisoires pour la réforme de la philosophie (1842) », in *Manifestes philosophiques. Textes choisis (1839-1845)*, sous la dir. de Ludwig Feuerbach, Paris, Presses universitaires de France, 1973, p. 120-121.

⁶¹ « Contribution à la critique de la philosophie de Hegel (1839) », p. 17.

⁶² « La philosophie nouvelle envisage et considère l'être tel qu'il est pour nous *qui sommes des êtres non seulement pensants, mais encore réellement existants* (donc *l'être comme objet* (Object) de *l'être*) comme *objet* (Object) de *soi-même*. L'être comme objet de l'être (et seul *cet être-là* est l'être, lui seul mérite le nom d'être) c'est l'être des sens, de l'intuition, du sentiment et de l'amour. L'être est donc un *secret* de l'intuition, du sentiment et de l'amour. » « Principes de la philosophie de l'avenir (1843) », p. 178-179. Cette critique feuerbachienne de Hegel s'inspire largement de la critique schellingienne de Hegel résumée dans ce passage : « Poser l'être comme le premier signifie le poser sans l'étant (*Das Sein als Ersten setzen, heisst, es ohne das Seiende setzen*). Mais qu'est-ce que l'être sans l'étant ? Ce qui est (*Das, was ist*) est le premier, l'être (*das Sein*), seulement le second, pour lui-même complètement impensable. » Cité dans Pierre Dardot et Christian Laval, *Marx, prénom : Karl*, Paris, Gallimard, 2012, p. 150.

⁶³ Si notre interprétation s'avère juste, nous serions tentés de dire que ce n'est pas Marx, comme le croit Jean Vioulac à la suite de Michel Henry, mais Feuerbach (et peut-être même Schelling) qui pourrait représenter le (premier) moment de dislocation de la métaphysique, celui de la rupture de l'être et du logos (Voir : Jean Vioulac, *L'époque de la technique : Marx, Heidegger et l'accomplissement de la métaphysique*, Paris, Presses universitaires de France, 2009. Et *La logique totalitaire : essai sur la crise de l'Occident*, Paris, Presses universitaires de France, 2013.). Notre thèse semble d'ailleurs être aussi corroborée dans l'ouvrage suivant : Gérard Bensussan, *Marx le sortant : une pensée en excès*, Paris, Hermann, 2007, p. 88-92.

⁶⁴ « Contribution à la critique de la philosophie de Hegel (1839) », p. 31-33.

⁶⁵ Feuerbach, « Thèses provisoires pour la réforme de la philosophie (1842) », p. 116.

sensible précède la pensée, mais il ne requiert même pas la démonstration de celle-ci pour s'affirmer comme vérité; il est une sorte de *causa sui* profane :

Seul est vrai et divin ce qui n'a pas besoin de preuve, ce qui est immédiatement certain par soi, qui parle pour soi et convainc immédiatement, qui entraîne immédiatement l'affirmation de son existence, ce qui est clair comme le jour. Or seul le sensible est clair comme le jour. C'est seulement là où le sensible commence que prennent fin tous les doutes et toutes les disputes. Le secret du savoir immédiat est la qualité sensible⁶⁶.

Le sensible intuitionné dans un étant particulier est le point de départ et le fondement absolu qui rend possible tout saisi postérieur de l'être par une ontologie. Ainsi, pour Feuerbach, l'être humain est d'abord conçu comme un être sensible ou, ce qui revient au même dans sa conception, comme un être *objectif (objektiv)*.⁶⁷ Comme le fait remarquer Althusser, traducteur des *Manifestes philosophiques*, *Objekt* renvoie ici à la dimension posée et donnée d'une chose, antérieure à toute constitution de sens⁶⁸. L'anthropologie philosophique feuerbachienne insiste donc d'abord sur la dimension *passive* de l'existence humaine. Dans cette perspective, le besoin, la souffrance et la douleur ne témoignent pas seulement de l'intrinsèque finitude de l'être humain, mais en premier lieu attestent de son existence même :

Seul l'être *nécessiteux* est l'être *nécessaire*. Une existence *sans besoin* est une existence *superflue*. Celui qui est dépourvu de tout besoin en général, n'éprouve pas non plus le besoin d'exister. Qu'il soit ou ne soit pas, c'est tout un, tout un pour lui, tout un pour *autrui*. Un être sans souffrance est un être sans *fondement*. Seul mérite d'exister celui qui peut *souffrir*. *Seul l'être douloureux est un être divin*. *Un être sans affection est un être sans être*. Un être sans affection n'est rien d'autre qu'un être sans *sensibilité*, sans *matière*⁶⁹.

En revanche, l'être humain ne saurait se réduire à sa seule sensibilité, auquel cas il ne serait guère possible de le distinguer des autres animaux⁷⁰. Pour Feuerbach, la différence spécifique de l'être humain réside dans sa *conscience* entendue comme sa capacité à prendre pour objet son *genre (Gattung)* ou son *essence*. Contrairement à l'animal, l'être humain mène une vie double, une vie intérieure, celle de la pensée où il converse avec lui-même (le genre étant conçu comme

⁶⁶ « Thèses provisoires pour la réforme de la philosophie (1842) », p. 112.

⁶⁷ « [...] le caractère *essentiel* d'une existence objective (*objectiven*), d'une existence extérieure à la pensée ou à la représentation, c'est la nature sensible. » « Principes de la philosophie de l'avenir (1843) », p. 182.

⁶⁸ Althusser, « Notes du traducteur », p. 6. Althusser attribue lui aussi cette utilisation à une inspiration de la philosophie de Schelling.

⁶⁹ Feuerbach, « Principes de la philosophie de l'avenir (1843) », p. 132.

⁷⁰ Notons que Feuerbach situe parfois la distinction entre l'être humain et l'animal à l'intérieur de la sensibilité même, faisant de la conscience un moment de la sensibilité.

conversation du « Je » et du « Tu »), et une vie extérieure, celle de la sensibilité. Bien que l'animal possède également une conscience en un sens plus général, celle-ci se réduit à une forme de sentiment de soi, à sa faculté de discernement sensible qui lui permet de se prendre lui-même pour objet, *mais seulement en tant qu'individu*, non en tant que *genre*⁷¹.

Le genre ou l'essence générique peut être interprété comme une « somme idéale⁷² » de toutes les perfections essentielles des êtres humains particuliers passés, présents et à venir. Il est la totalité des prédicats de l'humanité, une projection virtuelle dont le caractère infini met radicalement en relief la finitude de l'individu particulier. Dès lors, si la conscience définit la capacité d'un être à prendre pour objet son propre genre, elle peut se comprendre plus précisément comme le rapport intérieur d'un individu fini et réel à une infinité pensée. L'être humain possède donc la capacité spécifique de faire de l'humanité un objet de contemplation théorique.

Dieu comme objectivation du genre humain

À partir de cette anthropologie, nous pouvons maintenant expliciter le sens véritable du phénomène religieux selon l'analyse de Feuerbach. Sa thèse se résume à dire que Dieu n'est rien d'autre qu'une *objectivation – naturelle, mais illusoire – du genre humain*. La religion ne serait donc pas condamnable en elle-même dans la mesure où elle serait la première forme de conscience de l'essence humaine :

[...] la religion est la *première conscience de soi* de l'homme, mais *indirecte*. Partout, par suite, la religion précède la philosophie, aussi bien dans l'histoire de l'humanité que dans l'histoire de l'individu. L'homme déplace d'abord à *l'extérieur de soi* sa propre essence (*Wesen*) avant de la trouver en lui. [...] L'homme s'est objectivé, mais n'a pas reconnu l'objet comme son essence (*Wesen*) [...]⁷³.

L'objectivation serait donc une étape nécessaire (tout comme l'art et le langage) sur le chemin d'une véritable compréhension de soi : l'être humain ne peut avoir une intuition *immédiate* de son essence propre, mais ne peut que *médiatement* prendre conscience de soi par le biais d'une *objectivation* de son essence en un objet représentationnel appelée Dieu. L'objectivation opère donc selon un double mouvement : elle est synthèse théorique d'une série de déterminations qui

⁷¹ Ludwig Feuerbach, *L'essence du christianisme*, trad. par Jean-Pierre Osier, Paris, Gallimard, 1968, p. 117.

⁷² Jean-Pierre Osier, « Présentation », in *L'essence du christianisme*, sous la dir. de Ludwig Feuerbach, Paris, Gallimard, 1968, p. 24.

⁷³ Feuerbach, *L'essence du christianisme*, p. 130.

appartiennent au genre, synthèse qui, dans son élaboration première, est *séparée* de l'être humain et conçue *comme* un être autre. L'illusion religieuse reposerait donc ainsi sur un déficit de reconnaissance théorique, sur l'incapacité première et nécessaire de l'individu à comprendre que les prédicats qu'il attribue à Dieu ne sont rien d'autres que les prédicats de l'humanité elle-même :

La religion, du moins la chrétienne, est la relation de l'homme à lui-même, ou plus exactement à son essence, mais à son essence comme à un autre être (*Wesen*). L'être divin n'est rien d'autre que l'essence humaine ou mieux, *l'essence de l'homme*, séparée des limites de l'homme individuel, c'est-à-dire réel, corporel, objectif, c'est-à-dire *contemplée* et *honorée comme un autre être, autre particulier, distinct de lui* - toutes les déterminations de l'être (*Wesen*) divin sont donc des déterminations de l'essence (*Wesen*) humaine⁷⁴.

Feuerbach soutient cette assimilation de l'essence humaine à Dieu par une longue analyse du discours religieux. Mais l'argument principal consiste à affirmer que Dieu ne pourrait être une altérité *radicale* pour l'humanité tout en étant *à la fois* ce qui procure sens, fondement et direction morale à cette même humanité religieuse : « Si Dieu est réellement un *autre être*, en quoi m'inquiète sa perfection⁷⁵ ? » Dieu ne peut être cette perfection à l'aune de laquelle se compare l'imperfection de la finitude individuelle de l'homme pieux sans que cette comparaison ne soit elle-même rendue possible par l'établissement préalable d'un *même plan de commensurabilité* où peuvent se trouver ces deux éléments.

L'aliénation théologique

Comme nous l'avons vu, Dieu n'est pas pour Feuerbach une aliénation (*Entfremdung*) au sens propre, mais une simple objectivation (*Vergegenständlichung*) ou extériorisation (*Entäusserung*⁷⁶) de soi du genre humain, de surcroît originaire et nécessaire. L'aliénation, entendue dans son sens critique, qualifie non la projection travestie, mais l'*effet* d'une forme pervertie du phénomène religieux : le discours théologique. Tandis que l'objectivation religieuse recèle une certaine vérité en tant qu'objectivation de l'essence humaine, le discours théologique de même que la spéculation hégélienne opèrent un redoublement de l'objectivation qui la rend aliénante⁷⁷. Si l'homme

⁷⁴ *L'essence du christianisme*, p. 131.

⁷⁵ *L'essence du christianisme*, p. 153.

⁷⁶ Jean-Pierre Osier traduit le verbe *entäusseren* par *aliéner* (*L'essence du christianisme*, p. 149.), ce qui nous semble être inadéquat dans le contexte où Feuerbach tente plutôt de rendre compte d'une *objectivation*. On pourrait ainsi légitimement traduire ce terme par *extériorisation*.

⁷⁷ Fischbach, *Sans objet : capitalisme, subjectivité, aliénation*, p. 140. La lecture de Gauthier Autin nous semble ainsi problématique dans la mesure où elle ne distingue pas les concepts d'objectivation et d'aliénation, faisant dès lors de tout phénomène religieux une aliénation, ayant un aspect positif et un aspect négatif. Voir : Gauthier Autin, « Religion

objective son essence en Dieu, le discours théologique ajoute que l'homme est l'objet de cette objectivation. En tant *qu'objet de son objet*, l'homme perd alors la possibilité de se reconnaître dans son objet et considère celui-ci plutôt comme un sujet. Dieu ou l'Esprit érigé en Sujet⁷⁸, voilà ce qui provoque la véritable aliénation selon Feuerbach pour qui ce sont toujours les êtres humains en chair qui sont au fondement de la réalité :

La personnalité de Dieu est donc le moyen par lequel l'homme convertit les déterminations et les représentations de sa propre essence (*Wesen*) en déterminations et représentations d'un autre être (*Wesen*), d'un être extérieur à lui. En elle-même la personnalité de Dieu n'est autre que *l'extériorisation et l'objectivation de la personnalité de l'homme*. C'est sur ce procès de l'extériorisation de soi que repose aussi la doctrine spéculative de Hegel qui transforme la *conscience qu'a l'homme de Dieu en conscience de soi de Dieu*⁷⁹.

Projeter l'essence humaine dans un objet extérieur ne relève que d'une involontaire objectivation, processus nécessaire à toute ressaisie achevée de soi, tandis que transférer les capacités humaines à un être autre *en tant que sujet réel* provoque une aliénation intentionnelle et « arbitraire⁸⁰ » qui obscurcit la vérité religieuse. On remarquera que c'est cette inversion du rapport sujet-objet par le discours théologico-spéculatif qui est *cause* de l'aliénation et non l'inverse⁸¹ : ce n'est pas l'aliénation de l'être humain – la non-reconnaissance de son essence comme étant une détermination intérieure à sa conscience – qui conséquemment fait qu'il prend son objet – Dieu – pour le seul sujet, mais c'est, au contraire, le discours qui érige Dieu en sujet réel qui *provoque* l'aliénation de l'être humain, la séparation du sujet fini de ses prédicats infinis. Cette aliénation se traduit par un enrichissement de Dieu corrélatif à une paupérisation de l'être humain : Dieu, sujet réel et infini *agit*, tandis que l'individu, objet de ce sujet, *est agi*. De manière plus générale, l'aliénation consiste en une radicalisation de la distance entre des déterminations qui appartiennent inséparablement à l'être humain, radicalisation telle que la possibilité de réappropriation de ses

et économie », in *Lire les Manuscrits de 1844*, sous la dir. de Emmanuel Renault, Paris, Presses universitaires de France, 2008, p. 113.

⁷⁸ « Mais si désormais, selon la doctrine hégélienne, la conscience que l'homme a de Dieu est la conscience de soi de Dieu, la *conscience humaine* est alors (per se) *conscience divine*. Pourquoi alors *aliéner* (entfremden) à l'homme sa propre conscience, et en faire la conscience de soi d'un être séparé de lui, d'un objet (Objekt) ? » Feuerbach, *L'essence du christianisme*, p. 381.

⁷⁹ *L'essence du christianisme*, p. 377.

⁸⁰ « D'ailleurs comme on le dit d'une manière suffisamment claire, dans cet esprit, il faut distinguer l'auto-objectivation religieuse, originaire, de l'homme et l'auto-objectivation de la réflexion et de la spéculation; cette dernière est arbitraire (willkürlich), la première n'est pas arbitraire, elle est nécessaire, aussi nécessaire que l'art ou le langage. Certes avec le temps la théologie finit toujours par coïncider avec la religion. » *L'essence du christianisme*, p. 148.

⁸¹ Osier, « Présentation », p. 25-26.

déterminations s'en trouve inhibée. Elle est le résultat nécessaire de ce que Feuerbach appelle une *abstraction* :

Abstraire, c'est poser l'essence de la nature *hors de la nature*, l'essence de l'homme *hors de l'homme*, l'essence de la pensée *hors de l'acte de penser*. En fondant son système tout entier sur ces actes de l'abstraction, la philosophie de Hegel a aliéné (entfremdet) *l'homme à lui-même*. Elle identifie bien ce qu'elle sépare, mais sur un mode qui lui-même comporte à son tour la *séparation* et la *médiation*. Il manque à la philosophie de Hegel *l'unité immédiate*, la *certitude immédiate*, la *vérité immédiate*⁸².

Dès lors, la voie de la désaliénation prend pour Feuerbach le moyen du *renversement* théorique des représentations. Toutes les déterminations de Dieu, n'étant que la somme des déterminations essentielles du genre humain, doivent être reconnues *comme produits d'une objectivation*. Se réapproprier ces déterminations consiste ainsi simplement à *nier théoriquement l'extériorité* de ces caractéristiques relativement à l'essence humaine, à les reconnaître comme des éléments qui appartiennent au genre en tant qu'objet intérieur de la conscience des individus. À toute tentative d'abstraction des déterminations humaines, il convient de réaffirmer leur ultime lieu commun de naissance, celui de l'unité inséparable de l'être humain concret et conscient.

Bilan à propos de Feuerbach

Notre tour d'horizon de la philosophie de Feuerbach nous donne à penser trois éléments distincts : l'objectivité, l'objectivation et l'aliénation :

a) L'objectivité désigne le caractère sensible, passif et naturel de l'être humain, fondement ultime de toute réalité. Cette idée fournit notamment l'opérateur de la critique de la philosophie de Hegel. Comme nous allons le voir, cette conception anthropologique aura une claire incidence sur la réflexion de Marx.

b) En revanche, le concept d'objectivation ne semble entretenir aucun rapport immédiat avec la dimension objective de l'être humain. En effet, comme nous l'avons vu, l'objectivation désigne le processus de production d'une représentation du genre comme objet extérieur. La dimension pratique que Hegel avait assignée à l'objectivation semble avoir été abandonnée chez Feuerbach au profit d'une dimension strictement théorique ou représentationnelle. Néanmoins, tous deux s'accordent pour donner à l'objectivation le caractère d'une *médiation nécessaire* dans le processus de la connaissance de soi.

⁸² Feuerbach, « Thèses provisoires pour la réforme de la philosophie (1842) », p. 108-109.

c) Enfin, l'aliénation désigne l'effet d'un discours qui tend à radicaliser la distance entre Dieu et l'être humain, inhibant la possibilité pour les individus de se réappropriier les prédicats de Dieu (qui ne sont que les prédicats du genre humain). Tandis que, dans le phénomène religieux, l'objectivation du genre humain en Dieu *pouvait* encore être reconnue *en tant qu'objectivation*, suite à la mystification de la théologie, l'objectivation s'embrume d'une distance qui donne à cet objet l'indépendance d'un sujet. En résumé, l'aliénation décrit un déficit de reconnaissance par lequel le sujet fini ne comprend pas que son objet n'est pas réellement et radicalement autre. Ici, on peut souligner une autre différence avec Hegel dans la conception de l'aliénation : tandis que, pour le sujet hégélien, l'aliénation est nécessaire à l'affirmation de soi, l'aliénation feuerbachienne est une situation funeste, une situation de blocage qui empêche la pleine réalisation du sujet, la réappropriation des potentialités du genre humain. De même, tandis que pour Hegel l'objectivation-aliénation doit se faire dans un objet *réellement autre* en tant que chose distincte du sujet (avant d'être réappropriée), l'aliénation de Feuerbach n'est que l'effet d'une illusion entretenue par la théologie (et le discours spéculatif) à propos de l'objet qui *n'est pas réellement autre*⁸³.

⁸³ Fischbach, *Sans objet : capitalisme, subjectivité, aliénation*, p. 132.

3. OBJECTIVATION ET ALIÉNATION DANS *LES MANUSCRITS DE 1844*

Publiés pour la première fois de façon partielle en 1927 et entièrement dans une édition scientifique et critique en 1932, les *Manuscrits économique-philosophiques de 1844* témoignent de l'ancrage philosophique de la pensée de Marx. Malgré le fait que les *Manuscrits de 1844* ne constituent qu'une étape d'une pensée encore en développement, nous croyons, comme Gérard Granel, que l'« ontologie, qui est conquise dans les *Manuscrits*, reste acquise dans *L'Idéologie Allemande*⁸⁴ » et peut-être même dans les textes dits « de maturité ». Nous chercherons dans cette section à expliciter le sens respectif de l'aliénation et de l'objectivation, en les éclairant la lumière conquise grâce à notre étude de Hegel et Feuerbach.

L'ontologie de l'être objectif comme philosophie du corps

La célèbre critique du travail aliéné ne peut se comprendre pleinement qu'à partir de l'ontologie de l'être objectif : elle en dépend en ce qu'elle la présuppose. Mais cette ontologie présuppose elle-même la philosophie hégélienne, car sa formulation positive se veut une réponse critique à la dialectique de la conscience de soi.

Marx développe cette ontologie en s'inspirant pour l'essentiel de Feuerbach, qu'il considère être le seul penseur à avoir accompli une « véritable révolution théorique⁸⁵ » après Hegel. Nous avons déjà développé les éléments les plus importants de cette ontologie feuerbachienne. Marx résume quant à lui l'apport de Feuerbach en une critique de la spéculation hégélienne : « [...] à la négation de la négation qui prétend être le positif absolu, il oppose le positif qui repose sur lui-même et qui est positivement fondé sur lui-même⁸⁶. » Ce « positif » n'est autre que l'être objectif, c'est-à-dire l'être sensible inscrit immédiatement dans la nature et qui, surtout, n'a pas besoin d'être *posé* par la conscience humaine (ou par l'Esprit), mais qui la précède toujours en amont. Selon Marx, la *Phénoménologie de l'Esprit* aurait eu le défaut d'avoir assimilé l'objectivité à un moment d'aliénation de la conscience de soi⁸⁷. Ainsi, la *sursomption* (*Aufhebung*) du rapport sujet-objet dans l'ultime chapitre du *Savoir absolu*, soit la réconciliation de la conscience et de la conscience de soi, est conçue comme un mouvement de la conscience de soi visant sa

⁸⁴ Granel, « L'ontologie marxiste de 1844 et la question de la “coupure” », p. 296.

⁸⁵ Karl Marx, *Manuscrits économique-philosophiques de 1844*, trad. par Franck Fischbach, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2007, p. 76.

⁸⁶ *Manuscrits économique-philosophiques de 1844*, p. 158.

⁸⁷ On peut également penser ici au schéma de la *Science de la Logique* selon lequel c'est l'Idée absolue qui pose la nature. Voir *Manuscrits économique-philosophiques de 1844*, p. 173-176.

désobjectivation, forme nécessaire de sa désaliénation. L'aliénation serait donc, selon la lecture marxienne de Hegel, la forme de l'objectivité comprise comme extériorité, extériorité inévitablement appelée à être dépassée dialectiquement dans l'immanence de la conscience de soi, maintenant devenue Esprit :

La réappropriation de l'être objectivé de l'homme engendré comme étranger, sous la détermination de l'aliénation, n'a donc pas seulement le sens d'une suppression de l'*aliénation*, mais celui d'une suppression de l'*objectivité*, ce qui veut donc dire que l'homme vaut comme être *non-objectif*, comme un être spiritualiste⁸⁸.

Ainsi, Hegel aurait fait l'erreur de penser que la différence entre l'objet extérieur et la conscience n'était pas ultimement indépassable et que la conscience au terme du procès dialectique pouvait *sursumer* l'extériorité de l'objectivité dès le moment où elle la reconnaissait comme une détermination de la conscience de soi. Ontologiquement, pour Marx, il s'agit d'une perte d'être ou de la perte de l'être tout court, dans la mesure où l'objectivité dans son extériorité même est une dimension inextricable de l'être :

Un être qui n'a pas sa nature en dehors de lui n'est pas un être *naturel*, il ne prend pas part à l'être de la nature. Un être qui n'a pas d'objet en dehors de lui n'est pas un être objectif. Un être qui n'est pas lui-même objet pour un troisième être, n'a pas d'être pour objet sien, c'est-à-dire qu'il ne se comporte pas objectivement, son être n'est pas un être objectif. Un être non-objectif est un *non-être*⁸⁹.

Cette ontologie nous permet de formuler sur de nouvelles bases une anthropologie philosophique. Plus précisément, pour Marx, il semble inconsideré de proposer une ontologie distincte d'une anthropologie : le sens de l'être ne peut s'éclairer que sur la base de l'expérience première de l'être humain saisi dans l'objectivité. L'objectivité n'est plus un moment de la conscience de soi sur le chemin de son auto-compréhension, elle est une détermination donnée, immédiate et première de l'être humain en ce qu'il est un être de la nature, un être de besoin, un être affecté et réceptif, en bref, *un corps*, avant d'être un être qui advient à lui-même par sa conscience de soi. L'être objectif est celui qui s'inscrit dans l'objectivité, dans la mesure où il tient son être de la tension du besoin qui l'anime et qui le met immédiatement et originairement en relation de dépendance avec des objets extérieurs susceptibles d'exprimer ce qu'il est. La souffrance, le manque et le besoin témoignent du fait que l'être ne trouve sa complétude que dans son inscription dans le tout de la réalité sensible qui le met en rapport de dépendance nécessaire

⁸⁸ *Manuscrits économique-philosophiques de 1844*, p. 163.

⁸⁹ *Manuscrits économique-philosophiques de 1844*, p. 167.

avec des objets et d'autres êtres humains. Le fait que l'être soit originairement ouverture indispensable vers d'autres êtres et étants n'est pas un moment négatif d'hétéronomie aliénante, mais l'attestation la plus fondamentale de ce qu'il est bien *dans l'être*. En termes hégéliens, il faut même considérer que l'être humain ne peut être un sujet à proprement parler qu'en tant qu'être *objectif*, car c'est son corps qui lui permet de rentrer en relation avec le monde et de devenir simultanément sujet et objet : « Dès que j'ai un objet, cet objet m'a comme objet. [...] Être *sensible*, c'est-à-dire réel, c'est être objet des sens, c'est être un objet *sensible*, et donc avoir des objets sensibles en dehors de soi, avoir des objets de sa sensibilité⁹⁰. »

Jusqu'ici, il semble que Marx joue Feuerbach contre Hegel, la passivité et la positivité de l'être contre l'auto-détermination de la négativité de la conscience. Mais sa position n'aurait rien d'original s'il ne jouait aussi Hegel contre Feuerbach, l'activité contre la réceptivité passive. Si Marx reconnaît en effet à Hegel le mérite d'avoir pensé le travail comme procès d'« autoengendrement de l'homme⁹¹ » dans l'histoire, c'est parce qu'il conçoit aussi l'être humain comme un être essentiellement actif. Par l'idée d'« *activité objective*⁹² », Marx tente de dépasser l'idéalisme qui ne pense l'activité que de manière abstraite, c'est-à-dire dans son caractère non-objectif (la négativité de la conscience comme « travail spirituel abstrait⁹³ »), et le matérialisme de Feuerbach qui se confine à la contemplation de la matière inerte en ne pensant pas la production historique des hommes⁹⁴. L'activité objective est à la fois conditionnée, jetée dans l'objectivité, toujours déjà dans le monde, et en même temps *conditionnante*, et en cela elle dépasse conceptuellement les dérivations unilatérales que sont la substance comme hétéronomie et la conscience de soi comme absolue autonomie. Autrement dit, Marx défend que l'activation humaine (*Betätigung*) dépasse le dualisme de la passivité et de l'activité pour penser leur nécessaire

⁹⁰ *Manuscrits économique-philosophiques de 1844*, p. 167.

⁹¹ *Manuscrits économique-philosophiques de 1844*, p. 162.

⁹² *Manuscrits économique-philosophiques de 1844*, p. 166.

⁹³ *Manuscrits économique-philosophiques de 1844*, p. 163. Ce reproche de Marx envers Hegel semble être difficilement justifiable, puisque Hegel accorde une place de choix au travail comme activité pratique dans la dialectique du maître et de l'esclave de la *Phénoménologie de l'Esprit*. Pour expliquer la position de Marx, peut-être faut-il concevoir que son reproche vise non pas directement Hegel (et la fine connaissance que nous en avons après bientôt deux siècles d'interprétation), mais plutôt le mouvement jeune hégélien et Bruno Bauer au premier chef, qui accordait une importance prépondérante à l'activité de la conscience. (Althusser, *Pour Marx*, p. 61-62.)

⁹⁴ Selon Isabelle Garo, cet « oubli » de l'histoire serait en réalité tout à fait conséquent avec le projet général de la philosophie de Feuerbach : « [...] la conception feuerbachienne des relations interhumaines et de la communauté, qu'on lui a si souvent reprochée comme étant abstraite et anhistorique est bien le résultat de cette théologie retournée en anthropologie, et qui n'a que faire de la vie sociale, des échanges économiques ou de la domination politique. L'absence de l'histoire n'est pas un oubli réparable mais une exigence fondamentale de l'anthropologie feuerbachienne, qui n'a nulle vocation à être une science humaine mais qui demeure une discipline interprétative. » Garo, « La représentation chez Feuerbach : Sensation, religion et philosophie », : p. 679.

inséparabilité : le « *pâtir*⁹⁵ » (*Leiden*) est premier comme déterminant de l'« *efficience*⁹⁶ » (*Wirksamkeit*) visant à satisfaire un manque par l'activité; il révèle la nature vivante de l'être. Ainsi, contrairement à Feuerbach, pour Marx, ce n'est pas l'*intuition* qui est objective, mais bien l'activité humaine en ce qu'elle confirme le caractère objectif des forces de la subjectivité humaine. L'être qui précède toute pensée de l'être, c'est l'activité humaine objective⁹⁷.

L'objectivation comme production d'objets ou de faits objectifs

Mais ce portrait serait encore incomplet si on ne précisait pas comment l'activité objective de l'homme, en tant qu'elle dépend d'objets (*Gegenstände*) extérieurs, est aussi déterminante de cette objectivité. C'est le concept d'*objectivation* (*Vergegenständlichung*) qui nous permet de penser la manière dont l'activité trouve son accomplissement dans la production de l'objectivité même.

Marx développe d'abord le concept d'*objectivation* dans son analyse du « travail ». Précisons d'emblée que, tout au long des *Manuscrits de 1844*, Marx assimile directement le « travail » à la forme aliénée de l'activité humaine objective sous le capitalisme⁹⁸. En revanche, cela n'empêche pas le travail, même intrinsèquement aliéné, d'être une forme d'objectivation qui nous fournit les moyens théoriques pour penser l'objectivation dans toute sa généralité : « Le produit du travail est le travail qui s'est fixé dans un objet, qui s'est fait chose; ce produit est l'objectivation du travail. La réalisation [*Vervirklichung*] du travail est son objectivation⁹⁹. » Le travail, de même que tout activité humaine objective, en tant qu'objectivation, est donc dans un premier sens *l'activité (dans le temps) qui cristallise une forme prédéterminée dans un objet extérieur (occupant un espace)*. Nous verrons plus loin comment l'aliénation prend place au sein de l'objectivation du travail. Mais nous

⁹⁵ Marx, *Manuscrits économique-philosophiques de 1844*, p. 149.

⁹⁶ *Manuscrits économique-philosophiques de 1844*.

⁹⁷ Dardot et Laval, *Marx, prénom : Karl*, p. 158-162.

⁹⁸ « Mais que le travail en tant que tel, pas seulement sous les conditions actuelles, mais dans la mesure où son but est en général la simple augmentation de la richesse, que je dise donc que le travail en tant que tel est néfaste, nuisible – cela suit des développements de l'économie nationale sans qu'il le sache. » Marx, *Manuscrits économique-philosophiques de 1844*, p. 82-83. « La production de l'activité humaine en tant que *travail*, donc comme une activité étrangère à soi, à l'homme et à la nature, et par suite comme une activité également étrangère à la conscience et à l'expression de la vie, l'existence *abstraite* de l'homme comme d'un pur et simple *homme-de-travail*, qui peut par suite quotidiennement tomber de son néant rempli dans le néant absolu, sa non-existence sociale et donc sa non-existence réelle – de même que, de l'autre côté, la production de l'objet [*Gegenstand*] de l'activité humaine en tant que *capital*, au sein duquel tout déterminité naturelle et sociale de l'objet [*Gegenstand*] est *éliminée*, [...] au sein duquel aussi *le même capital* reste *le même* sous les formes d'existence naturelle et sociale les plus diverses, dans la plus complète indifférence à l'égard de son contenu *réel* – portée à son comble, cette opposition est nécessairement le sommet, l'apogée et le déclin de la totalité du rapport. » *Manuscrits économique-philosophiques de 1844*, p. 133. Cette interprétation est également soutenue par Franck Fischbach dans sa traduction des *Manuscrits* et également dans l'ouvrage suivant : C. J. Arthur, *Dialectics of labour : Marx and his relation to Hegel*, Oxford, New York, Blackwell, 1986, p. 13-16.

⁹⁹ Marx, *Manuscrits économique-philosophiques de 1844*, p. 118.

pouvons déjà préciser que l'objectivation n'est pas le processus qui exprime le caractère aliéné du travail. La production d'un objet distinct de l'activité n'implique pas que celui-ci ait une dimension d'étrangeté; bien au contraire, l'objet produit révèle le sens même de l'activité et lui offre son accomplissement. L'immobilité ou l'inertie de l'objet produit ne représente donc pas la négation de l'activité; au contraire, il est sa réalisation. Marx ajoute même que le produit est le « résumé¹⁰⁰ » de l'activité. Autrement dit, *rien ne se trouve dans l'objet produit qui ne soit déjà dans l'activité*. L'objectivation ne comporte donc rien par essence d'aliénant.

Dans ce premier sens, l'objectivation serait similaire à ce qu'Aristote appelle la *poiésis*¹⁰¹. Michael Quante, dans son commentaire sur les *Manuscripts*, propose cette assimilation en décrivant l'objectivation comme une activité *finalisée* divisée en trois moments : 1) le sujet producteur *envisage* consciemment l'objet (il en détermine la *forme*); 2) le sujet réalise ou produit l'objet; 3) la réalisation de ce processus est un objet indépendant dans lequel l'activité s'est fixée en y imposant sa forme¹⁰². Or, Marx refuse la distinction philosophique entre la *praxis* et la *poiésis*, et ainsi celle entre la *praxis* et l'*activité objective* : toute activité est objective dans le sens où elle constitue des objets, y compris soi comme « extériorité » à soi, comme transformation de soi¹⁰³. Ainsi, si le modèle de l'objectivation vaut pour toute action humaine, il est difficile d'interpréter l'objectivation comme le passage de la temporalité immanente d'un mouvement à la spatialité d'un objet. Il serait difficile d'affirmer que des actions humaines comme celles de faire de la musique ou simplement de fermer une porte produisent des objets spatiaux extérieurs à l'action elle-même¹⁰⁴. En revanche, il est possible d'interpréter le terme objet (*Gegenstand*) comme un état de fait (« *p* est le cas »), comme

¹⁰⁰ *Manuscripts économique-philosophiques de 1844*, p. 120.

¹⁰¹ « Par ailleurs, toute technique met en jeu une création. Autrement dit, exercer une technique, c'est également voir à ce que soit générée l'une des choses qui peuvent être ou ne pas être et dont l'origine se trouve dans le producteur, mais pas dans le produit. [...] Cependant, dès lors que production et action diffèrent, nécessairement la technique vise la production, mais pas l'action. » Aristote, *Éthique à Nicomaque*, trad. par Richard Bodéüs, Paris, Flammarion, 2004, p. 301 (VI, 4, 1140 a 11-18). [nous soulignons]. « Des productions et des mouvements, une partie est appelée conception, une autre, réalisation ; ce qui provient du principe et de la forme est conception ; ce qui naît de la dernière idée de l'esprit est réalisation. [...] Ainsi, la cause efficiente, le principe moteur de se bien porter, c'est la forme qui est dans l'esprit, si la santé est le fruit de l'art ; si elle est le fruit du hasard, c'est tout ce qui est le point de départ de la réalisation proprement dite pour l'homme agissant par l'art. » *Métaphysique, Tome 1*, trad. par Jules Tricot, Paris, J. Vrin, 1991, p. 262 (Z, 7, 1032 b 14-24).

¹⁰² Michael Quante, « Kommentar », in *Ökonomisch-Philosophische Manuskripte*, sous la dir. de Karl Marx, Frankfurt, M., Suhrkamp, 2009, p. 239.

¹⁰³ Etienne Balibar, *La philosophie de Marx*, 3 édition, Paris, La Découverte, 2010, p. 40.

¹⁰⁴ Il serait possible d'envisager que la pratique de la musique transforme le sujet objectivement, dans le sens où sa sensibilité s'en trouverait affecté et modifiée. En revanche, il serait assurément abusif de dire que cette modification de la faculté sensible serait une production d'un nouvel objet. Mais là encore, pour Marx, cette transformation de l'agent provoque tout de même une transformation de l'objectivité, dans ce cas précis, des objets sonores en ce qu'ils se raffinent en musicalité à l'oreille de l'agent. Nous reviendrons sur cette question plus tard.

le suggère Michael Quante¹⁰⁵. En considérant l'objectivité non dans son sens étroit de spatialité et de matérialité physique, mais dans un sens large comme espace-temps social et historique, il est possible de rendre compte de ces actions en tant qu'objectivation : 1) l'état de fait est envisagé par le sujet ; 2) il est produit par son action; 3) cet état de fait persiste indépendamment du sujet. L'objectivation prendrait ici le sens d'une réalisation (*Verwirklichung*) ou d'une extériorisation (*Entäusserung*) d'une détermination subjective dans l'objectivité sociale, nous rapprochant dans ce cas du modèle hégélien de l'objectivation.

En revanche, il nous faut tout de même maintenir la distance avec Hegel en vertu de l'objectivité essentielle de l'être humain. En effet, l'objectivation marxienne n'est pas comme chez Hegel un processus par lequel le sujet se donne à soi-même une objectivité, se pose comme objet. Comme nous l'avons vu plus tôt, l'être humain est d'abord posé par l'activité objective des générations précédentes et la nature. Il est d'abord passif, il reçoit l'existence et dépend d'objets extérieurs. Ce n'est qu'en vertu du fait qu'il est déjà lui-même un être objectif, un être de besoin, qu'il peut produire objectivement, qu'il peut s'objectiver :

Quand l'*homme* réel, l'homme de chair se tenant sur la terre ferme et bien ronde [quand l'homme] qui inspire et expire toutes les forces de la nature, *pose* par son extériorisation ses *forces essentielles* réelles et objectives en tant qu'objets étrangers, ce n'est pas le *poser* qui est sujet, c'est la subjectivité de forces essentielles *objectives*, dont l'action doit en conséquence également être une action *objective*. L'être objectif agit objectivement et il n'agirait pas objectivement si le caractère objectif n'appartenait pas à sa détermination essentielle. Il ne produit et ne pose des objets que parce qu'il est posé par des objets, que parce qu'il est originairement *nature*. Dans l'acte de poser, il ne tombe donc pas de sa "pure activité" dans une *production de l'objet*, mais au contraire son produit *objectif* confirme seulement son activité *objective*, son activité en tant qu'activité d'un être objectif et naturel¹⁰⁶.

L'objectivation ne désigne donc pas le passage par lequel le sujet se perd pour mieux se retrouver, ouvrant dans son mouvement l'horizon de l'objectivité. L'objectivation repose en amont sur un être objectif, sur la passivité d'un être qui a reçu des pouvoirs de la génération naturelle et du développement de l'histoire. Elle est donc la production par une activité *déjà* objective d'un *autre* objet (ou état de fait) distinct de cette activité. Tandis que chez Hegel, l'agent, afin de se révéler comme sujet, doit nécessairement s'objectiver, puis nier cette objectivation pour se retrouver maître de l'objectivité en tant que conscience de soi, pour Marx, l'agent est en

¹⁰⁵ Quante, « Kommentar », p. 243.

¹⁰⁶ Marx, *Manuscrits économique-philosophiques de 1844*, p. 165-166.

quelque sorte immédiatement objet, il est immédiatement *existence* dépendante de circonstances données avant – et même malgré – leur reconnaissance par la conscience. Son objectivation est ainsi seulement la continuation des circonstances héritées qui implique toujours une modification de ces circonstances. Si pour Hegel, l’objectivation est concrétisation première du sujet d’abord seulement abstrait, pour Marx, l’objectivation est plutôt une réaffirmation (donc seconde) d’une appartenance au monde ou encore le raffermissement de cette unité première avec le monde objectif (comme nous allons le voir, l’objectivation est développement de l’essence, de l’être générique). Aux yeux de Marx, Hegel se trompe en concevant que « seul l’*esprit* est l’être véritable de l’homme » ou encore que « l’homme [apparaît] seulement comme *conscience de soi*¹⁰⁷ ». Au cadre immanent de l’Esprit hégélien et au primat de la conscience de soi, Marx oppose le cadre immanent de l’objectivité naturelle et sociale¹⁰⁸. Pour le dire autrement, la conscience (et on pourrait ajouter, la philosophie) ne contient pas le monde¹⁰⁹, elle est *dans* le monde et *provient* de celui-ci¹¹⁰.

De surcroît, la conscience de soi n’est pas d’abord pour Marx un rapport de savoir, mais elle est ce qui permet, au contraire, de faire des humains des êtres encore plus objectifs, de les intégrer davantage à la nature : en possédant dans sa conscience son activité, en prenant un pas de

¹⁰⁷ *Manuscrits économique-philosophiques de 1844*, p. 161-162.

¹⁰⁸ Marx radicalise peut-être à outrance son opposition à Hegel, dans la mesure où celui-ci ne nie pas que nous soyons des êtres de chair. Les importants développements sur le désir (*Begierde*) dans *La Phénoménologie de l’Esprit* sont là pour en témoigner, même s’il est vrai que le désir reste une catégorie éminemment active qui fait déjà signe vers l’intentionnalité de la conscience. Marx opère tout de même un déplacement d’accent dans la conception hégélienne de l’être humain en insistant d’abord et avant tout sur sa dimension naturelle (et historique) plutôt que sur sa conscience de soi, qui n’est, elle, d’ailleurs qu’une expression de la nature et de l’histoire. En outre, il s’agit surtout d’insister sur le fait que Marx affirme contre Hegel le caractère conditionné de l’activité des sujets en tant qu’elle dépend de « présuppositions effectives » comme il le dira dans *l’Idéologie allemande*, ce qui est bien éloigné du projet hégélien d’une philosophie sans présupposition : « À la différence de la réflexion spéculative, l’activité pratique des individus n’est pas posante et présupposante en même temps, elle est plutôt conditionnée et conditionnante à la fois, ce qui ne revient nullement au même. Car “être présupposante” signifie proprement en régime spéculatif se faire conditionner par un autre que soi *que l’on a soi-même posé*. Ce qui n’a évidemment aucun sens ici : l’activité pratique ne pose pas en avant d’elle-même des conditions pour mieux faire retour dans soi-même et se produire par là comme sujet avéré de l’histoire, elle est d’emblée conditionnée par des résultats qu’elle n’a pas elle-même “posés” indépendamment d’elle et antérieurement à elle par l’activité des anciennes générations. » Dardot et Laval, *Marx, prénom : Karl*, p. 191-192.

¹⁰⁹ « Ici se situe la première différence spécifique entre la dialectique matérialiste de Marx et Engels et la dialectique idéaliste de Hegel qui, certes, avait d’un côté déclaré que la conscience théorique de l’individu ne peut pas “sauter” par-dessus son temps, son monde présent, mais qui d’un autre côté avait néanmoins placé bien davantage le monde dans la philosophie que la philosophie dans le monde. » Karl Korsch, *Marxisme et philosophie*, Paris, Editions Allia, 2012, p. 95.

¹¹⁰ Cette thèse est évidemment développée dans les passages connus de *l’Idéologie allemande*, mais elle est aussi présente dès les *Manuscrits de 1844*, comme on peut le lire entre autres dans l’extrait suivant où Marx sous-entend très clairement que la « vie réelle » contient la conscience et la détermine : « L’aliénation religieuse en tant que telle n’apparaît que sur le terrain *de la conscience*, de l’intériorité humaine, tandis que l’aliénation économique est celle *de la vie réelle*, – aussi sa suppression englobe-t-elle les deux côtés. » Marx, *Manuscrits économique-philosophiques de 1844*, p. 146.

recul par rapport à elle, l'être humain peut redoubler le déploiement spontané et naturel de son activité vitale en y ajoutant la volonté d'une activation de soi¹¹¹. Plus l'activité humaine est consciente, plus elle est auto-activation (*Selbstätigung*), plus l'être humain peut faire de ses multiples affections des ressorts de son activité et peut ainsi étendre ses possibilités d'objectivation. La fonction de la conscience dans l'objectivation n'est donc pas de confirmer l'être humain uniquement comme conscience de soi, mais comme partie de la nature, comme être objectif qui par la conscience peut encore mieux déployer ses ressources naturelles. La conscience est peut-être négation de la vie étroitement animale, mais elle n'est pas pour autant, comme le pense Michel Henry¹¹², « négation de la vie¹¹³ » tout court ; bien au contraire, elle est ce qui permet son plus riche déploiement.

L'être générique et sa capacité d'objectivation

Il nous faut maintenant préciser l'anthropologie philosophique de Marx en explicitant le concept d'*être générique*. Nous avons suivi jusqu'ici la lecture de l'objectivité offerte par Franck Fischbach. Or, il nous semble qu'en insistant trop sur la dimension naturaliste de l'argumentation de Marx afin de le distinguer de Hegel, Fischbach ne nous permet pas de saisir pleinement la spécificité de la conception marxienne l'être humain. Fischbach, en vertu de sa lecture spinoziste de Marx¹¹⁴, insiste avec raison sur l'*objectivité* de l'être humain pour souligner le fait qu'il ne se distingue pas des autres êtres naturels, qu'il n'est pas « un empire dans un empire », mais

¹¹¹ Fischbach, *Sans objet : capitalisme, subjectivité, aliénation*, p. 145.

¹¹² À l'opposé de notre lecture, Michel Henry soutient que les *Manuscrits de 1844* restent imprégnés de l'ontologie hégélienne que Marx récusera par la suite. Michel Henry affirme que le modèle marxien du travail est identique à la négativité de la conscience de Hegel. L'objectivité serait pour Hegel l'objectivation de la conscience; elle ne serait pas un en-soi trouvant sa fondation en elle-même, mais serait seulement l'aboutissement de l'œuvre de la conscience qui, pour advenir comme conscience de soi, produirait l'objectivité comme sienne. L'interprétation du travail (ou de l'activité objective) par Marx comme une forme d'objectivation le condamnerait, selon Michel Henry, à faire de la conscience le principe déterminant de l'activité objective : « Parce que le travail est objectivation, il confère à l'objet la forme même de la conscience qui s'objective en lui. Parce que la forme de la conscience est ainsi objectivée et se donne précisément à elle comme objet, la conscience se retrouve elle-même dans cet objet, elle aperçoit et pense la forme de l'objet comme sa propre forme. La pensée est ainsi la vérité du travail, elle est la contemplation de soi-même dans l'autre et cela grâce au travail qui, dans l'objectivation, a justement posé l'autre comme le soi de la conscience. La conscience comme conscience de soi, tel est le produit du travail et ce qui lui confère sa signification proprement spirituelle. » (Henry, *Marx*, p. 111.) On ne saurait nier le rôle déterminant de la conscience dans l'activité d'objectivation. En revanche, il nous semble que Michel Henry se trompe en considérant comme identiques la conscience marxienne et la conscience hégélienne. Tandis que la conscience pour Hegel surplombe l'objectivité et la nie comme être-pour-soi, la conscience chez Marx est immergée dans l'objectivité : il y a un primat de l'objectivité sur l'activité autonome de la conscience : « La prépondérance de l'être objectif en moi, le surgissement sensible de mon activité essentielle est la *passion* qui, par là, devient ici l'*activité* de mon être. » (Marx, *Manuscrits économique-philosophiques de 1844*, p. 154.)

¹¹³ Henry, *Marx*, p. 112.

¹¹⁴ Franck Fischbach, *La production des hommes : Marx avec Spinoza*, Paris, Presses Universitaires de France, 2005, p. 10.

seulement une partie de la nature¹¹⁵. En revanche, il semble négliger le rapport dialectique entre l'activité et l'objectivité qui fait en sorte que les êtres humains ont un rapport à la nature *toujours médiatisé* par leur histoire sociale (même s'il reste toujours *immédiatement* dépendant de la nature en tant qu'être de besoins). Dans cette perspective, la dimension objective de l'être ne nous paraît pas exprimer la seule dépendance envers la nature, mais une dépendance ontologique plus riche envers la société et l'histoire, en plus de la nature¹¹⁶. Il nous paraît tout à fait possible de démontrer ces thèses sur la base des *Manuscrits de 1844* grâce à la catégorie d'objectivation et celle d'être générique, deux concepts intimement liés comme Marx l'affirme lui-même : « Précisément, c'est seulement dans l'élaboration du monde objectif que l'homme s'atteste réellement comme étant un être générique¹¹⁷. »

Conscience et objectivation théorique

Pour Marx, l'être générique se distingue des autres animaux à un triple point de vue : par son activité vitale *consciente*, par sa capacité d'engendrement du monde objectif et par sa vie sociale.

Le premier aspect nous ramène à l'anthropologie feuerbachienne : le propre de l'être humain est sa conscience, c'est-à-dire sa capacité à entrer en rapport avec son genre, pas seulement avec son individualité propre. Pour Marx comme pour Feuerbach, l'être humain peut atteindre une connaissance du genre ou de l'essence de toute chose :

L'homme est un être générique, non pas seulement en ce qu'il prend pour objet sien, de façon pratique et théorique, le genre – aussi bien le sien propre que celui des autres choses –, mais aussi – et cela n'est qu'une autre expression pour la même chose – en ce qu'il se rapporte à lui-même comme au genre présent et vivant, en ce qu'il se rapporte à soi comme à un être *universel* et donc libre¹¹⁸.

L'être générique se définit donc en premier lieu comme l'être qui possède la capacité d'objectiver des genres. En substance, cette objectivation du genre permet de révéler les potentialités de l'être humain autant que celle des autres étants. En ayant la capacité d'un savoir d'essence des choses, non au sens du dévoilement de leur *eidos* platonicien, mais de la mise au jour du devenir de leurs

¹¹⁵ De même, Franck Fischbach montre très bien en quoi l'être humain est essentiellement *actif*, inscrivant Marx dans la tradition philosophique de l'ontologie de l'agir propre à l'idéalisme allemand. Voir : *L'être et l'acte : enquête sur les fondements de l'ontologie moderne de l'agir*, p. 131-164. Guy Haarscher défend aussi que Marx assume une ontologie de l'activité. Voir : Guy Haarscher, *L'ontologie de Marx : le problème de l'action, des textes de jeunesse à l'œuvre de maturité*, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, 1980.

¹¹⁶ Même si, encore une fois, pour le Marx des *Manuscrits de 1844* ces entités ne sont pas fondamentalement distinctes.

¹¹⁷ Marx, *Manuscrits économique-philosophiques de 1844*, p. 123.

¹¹⁸ *Manuscrits économique-philosophiques de 1844*, p. 121.

possibilités propres, l'être humain n'est plus obligé de considérer ce qui *est* comme épuisant ce qui *peut* être, comme l'interprète Marcuse, un des premiers commentateurs des *Manuscrits de 1844* :

[...] il 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 [...]¹¹⁹.

Il se conçoit ainsi lui-même comme étant universel et libre dans la mesure où ce qu'il *est* lui-même n'est pas le fin mot de ce qu'il *pourrait* être, de même que tout ce qui *est* n'est pas le fin mot de tout ce qui *pourrait* être en général. Mais connaître la nature de chaque chose, c'est également en connaître les proportions, les limites et la mesure. Pour Marx, c'est ce savoir de la mesure inhérente à chaque espèce qui permet à l'homme de créer « d'après les lois de la beauté¹²⁰ », envisagée comme expression harmonique. Par cette connaissance, les possibilités d'une chose révélées par l'objectivation de son genre ne restent pas indéterminées et abstraites, mais bien conformes aux limites de ce genre, donnant à ses possibilités une véritable réalité.

L'objectivation, en tant que processus théorique, revêt donc ici un sens différent de celui que nous avons rencontré précédemment : elle désigne *la capacité qu'a la conscience de connaître l'essence, les potentialités réelles et la mesure esthétique de chaque chose au-delà de son actualité présente, processus qui s'accomplit par une synthèse des déterminations données en un seul objet représentationnel.*

Encore faut-il préciser que cette objectivation théorique n'a pas pour principale finalité la pure contemplation, comme elle pouvait l'avoir chez Feuerbach, mais s'inscrit dans l'horizon des nécessités de l'activité objective, soit la reproduction et l'élargissement de la vie humaine¹²¹. L'être générique se distingue en effet de l'animal par sa conscience qui lui permet de faire de son activité vitale un objet, de prendre une distance par rapport à son activité pour l'orienter selon ses finalités propres, tandis que l'animal ne fait qu'un avec son activité. L'être humain objective *théoriquement* son activité et acquiert par là une réflexivité et une distance qui il lui permettent de la transformer *pratiquement* :

¹¹⁹ Herbert Marcuse, *Philosophie et révolution*, trad. par Cornélius Heim, Paris, Denoël, Gonthier, 1969, p. 65.

¹²⁰ Marx, *Manuscrits économique-philosophiques de 1844*, p. 123.

¹²¹ « La connaissance n'est pas contemplation, puisque celle-ci se fonde elle-même sur les résultats d'une praxis humaine. L'homme ne comprend la réalité que pour autant qu'il la *façonne* : il se comporte avant tout comme un être actif. [...] Il n'est pas possible de comprendre la structure de la chose ou la chose elle-même de manière immédiate, grâce à la contemplation ou à la simple réflexion. Il faut passer par une *activité* déterminée. » Karel Kosik, *La dialectique du concret*, Paris, F. Maspero, 1970, p. 18-19.

L'animal est immédiatement uni à son activité vitale. Il ne s'en différencie pas. Il l'est. L'homme fait de son activité vitale elle-même l'objet [*Gegenstand*] de sa volonté et de sa conscience. Il a de l'activité vitale consciente. Ce n'est pas une détermination à laquelle il se réunit immédiatement. L'activité vitale consciente distingue immédiatement l'homme de l'activité vitale animale. C'est précisément seulement par là qu'il est un être générique. Ou bien : il est seulement un être conscient, c'est-à-dire que sa propre vie lui est un objet [*Gegenstand*], justement parce qu'il est un être générique. C'est uniquement cela qui fait de son activité une activité libre¹²².

L'être générique ne fait donc pas qu'être *objectivement*, il peut avoir son activité comme objet théorique en dehors de cette activité même¹²³. Il peut interrompre le cours normal de son agir productif pour réfléchir à celui-ci et entrevoir la possibilité de le réaliser sous d'autres formes (avec d'autres procédés, matériaux, instruments, etc.).

L'objectivation comme détermination socio-historique de l'objectivité

Cette remarque nous amène au deuxième aspect de l'être générique, sans aucun doute le plus important : sa capacité de produire l'objectivité. L'objectivation, la production est ce qui atteste de la nature générique de l'homme. Ainsi, si l'objectivation théorique témoigne de la conscience de l'homme, elle ne se concrétise véritablement que par l'objectivation *pratique*. Comme pour Hegel, c'est l'acte pratique qui révèle une vérité théorique. L'activité est un processus d'élaboration de la vérité : « L'engendrement pratique d'un *monde objectif*, l'élaboration de la nature non organique est l'attestation [*Bewährung*] de l'homme en tant qu'il est un être générique conscient [...] »¹²⁴. » L'être humain se distingue des autres animaux en ce que les objets qui lui font face et les sens à partir desquels il les appréhende ne sont pas figés, ni seulement déterminés par une évolution biologique qui échapperait à l'agir humain, mais dépendent aussi de l'histoire. L'être générique est universel en ce qu'il n'est pas limité à des objets prédéterminés, mais peut prendre pour objet de son activité vitale la nature comme totalité, faire de « la nature entière son corps *non*

¹²² Marx, *Manuscrits économique-philosophiques de 1844*, p. 122-123.

¹²³ L'inspiration hégélienne saute aux yeux au regard de certains passages de l'*Esthétique* : « Les choses naturelles sont simplement *immédiates* et *uniques*, tandis que l'homme comme esprit *se redouble*, d'abord parce qu'il *est*, comme chose naturelle, mais ensuite parce qu'il est aussi *pour soi*, se regarde, se représente à lui-même, pense et n'est esprit qu'au travers de cet être pour soi actif. L'homme arrive à cette conscience de soi de deux façons : *en premier lieu théoriquement* [...]. *En second lieu*, l'homme devient pour soi par son activité *pratique*, parce qu'il a l'impulsion de produire et également de se reconnaître soi-même au travers de ce qui lui est donné immédiatement, c'est-à-dire de ce qui, pour lui, est existant à l'extérieur. Il réalise cette fin en transformant les choses extérieures, sur lesquelles il imprime le sceau de son intérieur, et dans lesquelles il retrouve alors ses propres déterminations. » Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Esthétique, tome 1*, trad. par Charles Bénard, Paris, Le livre de poche, 1997, p. 84-85.

¹²⁴ Marx, *Manuscrits économique-philosophiques de 1844*, p. 123.

*organique*¹²⁵ ». Autrement dit, l'être humain, tout en restant inéluctablement dépendant d'un monde extérieur, possède la capacité propre d'engendrer le monde objectif à partir de ses propres ressources :

Mais l'homme n'est pas seulement un être naturel, il est un être naturel *humain*, c'est-à-dire un être qui est pour lui-même, donc un *être générique*, et qu'il lui faut se confirmer et s'activer en tant que tel aussi bien dans son être que dans son savoir. De sorte que ni les objets *humains* ne sont les objets naturels tels qu'ils se donnent immédiatement, ni le *sens humain*, tel qu'il *est* immédiatement, tel qu'il est objectif, n'est la sensibilité *humaine*, l'objectivité humaine. La nature n'est ni objectivement, ni subjectivement présente de façon immédiatement adéquate à l'être *humain*¹²⁶.

C'est l'histoire qui permet à l'être humain de faire progressivement de la nature une objectivité humanisée. La réalisation de l'être générique, de l'être humain universel repose, comme chez Moses Hess, sur un processus historique. En tant qu'être qui voit son essence se réaliser dans des conditions héritées du passé, l'être humain n'est donc, à proprement parler, jamais en rapport avec une objectivité naturelle brute et nue, mais toujours dépendant d'une objectivité déterminée et donc médiatisée par l'évolution historique¹²⁷. L'activité générique, cette unité de l'homme et de la nature, ne se réalise qu'à travers l'histoire selon les différentes formes sociales de l'*industrie* : « L'*industrie* est le rapport historique *réel* de la nature [...] à l'homme¹²⁸. » En acquérant la capacité de produire à l'échelle de la nature, l'être humain fait de la nature entière son objectivation, dans le sens où même l'objectivité « naturelle » n'est jamais expérimentée dans sa pure immédiateté, mais ne prend sens que relativement à l'activité humaine riche d'une histoire sociale de production et de possibilités ouvertes vers l'avenir :

Par suite, dès lors que partout, d'un côté, la réalité objective devient pour l'homme dans la société la réalité des forces essentielles de l'homme, la réalité humaine et donc la réalité de ses *propres* forces essentielles, tous les *objets* deviennent pour lui l'*objectivation* de lui-même, des objets qui confirment et réalisent son individualité, en tant que *ses* objets ; c'est-à-dire qu'il devient *lui-même* objet¹²⁹.

¹²⁵ *Manuscrits économique-philosophiques de 1844*, p. 122.

¹²⁶ *Manuscrits économique-philosophiques de 1844*, p. 167.

¹²⁷ Pour Lucien Sève, c'est bien cette capacité d'objectivation qui permet la sortie de l'animalité selon la perspective marxienne : « Parce qu'objectifs, ces médiateurs peuvent subsister comme tels ainsi que leurs produits au-delà des activités subjectives qui les ont engendrés, resservir pour des activités nouvelles où ils se perfectionnent et se multiplient, par quoi s'amorce la constitution cumulative d'un "monde de l'homme" – appelons-le *monde humain*. » Lucien Sève, *Penser avec Marx aujourd'hui. Tome II, « L'homme » ?*, Paris, La Dispute, 2008, p. 98.

¹²⁸ Marx, *Manuscrits économique-philosophiques de 1844*, p. 153.

¹²⁹ *Manuscrits économique-philosophiques de 1844*, p. 150.

Mais cette humanisation de la nature par l'histoire entendue comme production consciente de l'être humain est inséparablement une "humanisation de l'être humain", puisqu'il est aussi une partie de la nature. L'objectivation au travers de l'histoire est donc tout autant transformation de l'objectivité que de la subjectivité, puisque celle-ci n'est pas extérieure à la réalité objective et est donc elle aussi soumise à la transformation historique. Ainsi se tisse une relation de codétermination de la subjectivité et de l'objectivité : le sujet, en tant qu'être objectif, est dépendant du monde, ce qui le pousse à s'activer pour produire des objets adéquats à ses besoins, mais en tant qu'être historique, cette objectivité – ses besoins et les moyens de les satisfaire – se présente différemment selon le degré de développement de ses capacités et de sa sensibilité propres à son époque. L'histoire est pour Marx ce qui permet *et* d'enrichir les sens donnés naturellement *et* de produire de nouveaux sens :

[...] pour l'oreille non-musicale, la musique la plus belle *n'a pas* de sens, *n'est pas* un objet, parce que mon objet ne peut être que la confirmation de l'une de mes forces essentielles, et donc ne peut exister pour moi que de la manière même dont ma force essentielle, en tant que faculté subjective, existe pour soi, parce que le sens d'un objet pour moi (n'a de sens que pour un sens qui lui correspond) va exactement aussi loin que vont *mes* sens : c'est pourquoi les sens de l'homme social sont des sens *autres* que ceux de l'homme non social; c'est seulement par la richesse, objectivement déployée, de l'être de l'homme que, pour une part, sont formés et, pour une autre part, sont engendrés la richesse de la sensibilité *humaine* subjective, une oreille musicale, un œil pour la beauté de la forme, bref, des *sens* capables de jouissances humaines, des sens qui se confirment en tant que forces essentielles *humaines*. Car ce ne sont pas seulement les 5 sens, mais aussi les sens que l'on appelle spirituels, les sens pratiques ([ou] l'humanité des sens) qui n'est engendré que par l'existence de *son* objet, par la nature *humanisée*¹³⁰.

Un objet se constitue pour moi, devient phénomène, relativement à la richesse de mes sens. Je ne peux apprécier la richesse d'un objet qu'en possédant des sens eux-mêmes riches et développés. C'est seulement grâce à l'objectivation des potentialités humaines que peut être confirmée la richesse de la sensibilité humaine. La culture qui se développe au cours de l'histoire grâce à l'objectivation des forces humaines, grâce à la production, transforme la sensibilité et produit même de nouveaux sens au-delà des cinq sens traditionnellement admis. La sensibilité, en tant que cristallisation historique et culturelle, se voit libérée de son caractère borné et accède ainsi à une richesse de significations inaccessible à la sensibilité strictement animale. Ainsi, la société, bien qu'elle ne puisse éliminer le besoin en tant que tel, la dépendance envers le monde, sans

¹³⁰ *Manuscrits économique-philosophiques de 1844*, p. 151.

retirer à l'être humain son existence même, médiatise les sens et les besoins par son développement historique, en plus de créer de nouveaux sens et de nouveaux besoins. La richesse de la vie humaine se trouve ainsi dans la culture entendue comme objectivation historique accumulée de l'humanité : il ne saurait en effet y avoir d'oreille musicale sans que la musique n'ait été développée historiquement et que son appréciation n'ait été transmise comme héritage¹³¹.

Dès lors, la réduction d'un objet à une signification unilatérale témoigne pour Marx de la pauvreté essentielle d'une société donnée et de ses membres. Lorsqu'un objet ne vaut que dans sa fonction pragmatique ou instrumentale qui le ramène à l'expression brute du besoin, cet objet n'a plus qu'une valeur « abstraite » pour le sujet, dans la mesure où il le considère en faisant abstraction de sa richesse culturelle. Un objet abstrait est un objet déshumanisé, un objet qui ne vaut que comme instrument pour la satisfaction des besoins physiques, un objet qui a perdu son sens. Pour les humains en processus de désobjectivation, c'est-à-dire de négation de leurs besoins, y compris de leur besoin de s'exprimer en s'activant objectivement, la réalité objective ou l'objectivité est réduite à sa signification strictement animale :

La *formation* des 5 sens est un travail de l'ensemble de l'histoire mondiale antérieure. Le *sens* qui est encore prisonnier du besoin pratique brut ne possède également qu'un sens *borné*. Pour des hommes qui meurent de faim, la forme humaine de la nourriture n'existe pas, mais seulement son existence abstraite en tant que nourriture [...]¹³².

L'objectivation consiste donc aussi *dans la capacité humaine de production non seulement de l'objectivité, mais surtout des médiations sociales qui déterminent le rapport immédiat des sujets historiquement constitués avec cette objectivité*¹³³.

¹³¹ Selon cette lecture, la réalisation progressive de l'être objectif en tant qu'humanisation de la nature et de l'être humain serait similaire à l'aliénation de la *Bildung* théorisée par Hegel. Comme nous allons le voir, la critique marxienne de l'aliénation ne peut donc être interprétée comme l'affirmation de la liberté subjective et naturelle contre toute forme d'héritage culturel ou de contraintes sociales. L'aliénation, en son sens critique (non-hégélien), ne décrit pas pour Marx le processus nécessaire de concrétisation du sujet par sa conformation à une culture, mais vise plus précisément à dénoncer *le caractère particulier* de cette « culture » ou de cette objectivité sociale à laquelle les sujets doivent se soumettre.

¹³² Marx, *Manuscrits économique-philosophiques de 1844*, p. 151.

¹³³ Encore faut-il préciser ici que ce processus de formation de la culture, d'humanisation de la nature, autant des objets naturels que des capacités naturelles de l'homme, n'est pas pour Marx un processus d'arrachement de la nature, comme l'est la *Bildung* pour Hegel. Une des thèses majeures des *Manuscrits de 1844* soutient en effet la convergence de l'histoire naturelle et de l'histoire humaine : « L'histoire elle-même est une partie *réelle* de l'*histoire de la nature*, du devenir-homme de la nature¹³³. » (*Manuscrits économique-philosophiques de 1844*, p. 153.) En ce sens, si par l'objectivation l'être humain humanise la nature, par ce même processus l'être humain se naturalise, il ne fait qu'accomplir les potentialités naturelles qui sommeillent en lui. Marx cherche à penser la réalité essentielle comme l'unité *dynamique* et donc *historique* de l'homme et de la nature. Marx déplace le schéma moderne de l'opposition sujet-objet dans une ontologie de l'immanence qui trouve son origine dans l'immédiateté de la coappartenance essentielle de l'humanité et

Socialité de l'être générique

Enfin, la troisième et dernière dimension de l'être générique réside dans son caractère éminemment social. L'activité humaine est dite générique précisément en ce qu'elle se rapporte au genre par le biais d'autrui, par le truchement d'un rapport social. La vie sociale, toujours à l'intérieur de la nature, est pour Marx, suivant en ceci la thèse de Moses Hess, le milieu nécessaire au déploiement de toute activité humaine¹³⁴. De surcroît, contre une certaine conception libérale de l'individu, Marx insiste sur la constitution de l'individualité *par* la vie sociale. Autrement dit, le rapport social n'est pas ce qui intervient de manière seconde entre des individus déjà complets, mais constitue plus fondamentalement la chair même de ces individus. La séparation entre la vie

de la nature, ce que Gérard Granel a résumé dans la formule de « l'être-l'un-l'autre » (Granel, « L'ontologie marxiste de 1844 et la question de la "coupure" », p. 273.) L'essence de l'être humain résiderait dans sa capacité à exprimer pleinement les forces actives de la nature par son activité objective, autant que l'essence de la nature se résumerait dans l'être de l'homme : l'homme « n'a pas d'être en dehors de cet "être de la nature" et [...] celui-ci non plus n'est pas un *terme* qui subsiste pour soi-même en face de l'être de l'homme » (« L'ontologie marxiste de 1844 et la question de la "coupure" »). L'enrichissement du rapport à l'objectivité naturelle au travers de l'histoire ne signifie donc pas une rupture avec la nature, l'imposition à la nature de principes conscients radicalement anti-naturelle. Pour Marx, la dimension générique qui fait le propre de l'être humain, sa conscience, sa socialité et sa capacité de produire universellement, trouve son origine dans la nature elle-même. Il faudrait donc dire que la nature tendrait d'elle-même à produire un être naturel générique, c'est-à-dire universel et libre. La société comme aboutissement historique n'est donc pas pour Marx une aberration de la nature, mais au contraire l'« unité essentielle accomplie de l'homme avec la nature » (Marx, *Manuscrits économique-philosophiques de 1844*, p. 147.).

¹³⁴ Comme l'ont fait remarquer plusieurs commentateurs (notamment : Jean-Christophe Angaut, « Un Marx feuerbachien ? », in *Lire les Manuscrits de 1844*, sous la dir. de Emmanuel Renault, Paris, Presses universitaires de France, 2008, p. 61. Et Renault, « Comment lire les Manuscrits de 1844 », p. 21.), c'est à travers le prisme de Moses Hess que Marx aurait récupéré l'idée d'être générique de Feuerbach. Moses Hess nous permet de dépasser Feuerbach en pensant l'inscription sociale et historique de l'être humain. Dans *L'essence de l'argent*, Moses Hess soutient que l'essence générique renvoie à la socialité de l'être, précisément en ce qu'elle est prise dans un ensemble de pratiques de commerce (*Verkehr*). Conformément à l'allemand *Verkehr*, il faut entendre ici commerce en un sens large, plus courant dans le vieux français (« avoir ou entretenir commerce avec quelqu'un »), c'est-à-dire au sens de relations ou de liaisons sociales. Ainsi, selon Moses Hess, la vie serait un « échange d'activité vitale productrice » (Moses Hess, « Sur l'essence de l'argent », in *Les figures juives de Marx*, sous la dir. de Elisabeth De Fontenay, Éditions Galilée, 1973, p. 115.) qui prend forme dans chaque corps en tant que milieu d'interactions « inaliénable ». Pour les êtres humains, ce milieu n'est pas seulement naturel, mais aussi social, milieu où ils agissent consciemment. Ainsi, ils ne peuvent réaliser une activité proprement humaine et même ne peuvent survivre en dehors de leur milieu social : leur dépendance est donc à la fois sociale et naturelle. Mais ce monde social, en plus d'être la condition d'actualisation des facultés individuelles, est aussi le lieu qui permet, par l'intensification des échanges humains, le développement de la « force productive » (« Sur l'essence de l'argent », p. 116.) de chacun. L'être humain est ainsi dit « générique » parce qu'il se rapporte inévitablement à autrui dans son activité et trouve dans ce rapport la condition de son libre développement de même qu'il fournit celle du développement d'autrui. Un acte générique est ainsi « la réalisation commune d'individualités différentes » (« Sur l'essence de l'argent », p. 117.). Puisque cette essence générique ne trouve sa réalité que dans son actualisation commune par les êtres humains, elle s'identifie au développement historique. Elle n'est pas figée dans une intemporalité, mais se déploie dans les diverses manifestations de la vie humaine : « L'essence réelle, la réalisation commune des individus du genre humain a, comme toute réalité, une histoire, un développement ou une genèse. » (« Sur l'essence de l'argent ».) Ainsi, Hess fait subir une inflexion significative à la conception feuerbachienne du genre. Il substitue la coopération (*Zusammenwirken*) à la relation du Je et du Tu, fondant la communauté comme genre non à partir de l'amour, mais à partir des activités pratiques de production et de reproduction de la vie sociale (Angaut, « Un Marx feuerbachien ? », p. 61.). L'essence générique des individus, leur richesse réelle se trouve donc pour Hess dans leurs rapports sociaux.

sociale et la vie individuelle ne peut être qu'une abstraction seconde et dérivée par rapport à leur unité première dans l'expérience de l'être humain : « L'individu *est l'être social*. Son expression vitale – même si elle ne se manifeste pas sous la forme immédiate d'une expression vitale *communautaire*, accomplie en même temps avec les autres – *est* par suite une expression et une confirmation de la *vie sociale*¹³⁵. » C'est pourquoi Marx soutient que même dans les activités qui nous apparaissent les plus coupées de la vie sociale, les plus individuelles, l'activité se déploie toujours à partir de présuppositions sociales :

Ne serait-ce aussi que lorsque je suis actif *scientifiquement*, etc. – une activité que je peux rarement accomplir en communauté immédiate avec d'autres – je suis *social* parce qu'actif en tant qu'*homme*. Ce n'est pas seulement le matériau de mon activité – comme la langue elle-même en laquelle le penseur est actif – qui m'est donné en tant que produit social, c'est ma *propre* existence qui *est* activité sociale pour la raison que, ce que je fais de moi-même, je le fais de moi pour la société et avec la conscience de moi-même comme d'un être social¹³⁶.

Dans une société où l'être générique pourrait se réaliser complètement, l'individu ne serait plus étranger à son produit, car il le reconnaîtrait comme son objectivation, mais, plus encore, il comprendrait en même temps que son objet constitue une expression singulière de la vie sociale, autrement dit, que son objectivation individuelle est toujours déjà objectivation sociale :

[...] l'homme ne se perd pas dans son objet qu'à la condition que ce dernier devienne pour lui objet *humain* ou homme objectif. Cela n'est possible qu'à la condition que l'objet devienne pour lui objet *social* et que l'homme devienne pour soi être social, ou encore, que la société vaille pour lui en tant qu'essence dans cet objet¹³⁷.

Les formes d'objectivation pratique (aliénée ou générique/sociale/humaine) sont donc déterminantes tant des formes de l'objectivité elle-même que de la compréhension de soi des êtres humains (être individuel et égoïste ou être social). Cette dimension de l'être générique révèle que son objectivation n'est jamais simple production privée d'un objet n'ayant de valeur que pour son producteur, mais est toujours activité d'un membre d'une société qui produit grâce à des ressources sociales un objet ayant lui aussi une finalité sociale. Cette perspective sur l'objectivation rejoint et à la fois s'oppose aux thèses de Hegel à propos de la *Bildung*. Pour Hegel comme pour Marx, une *Bildung* réussie dans une société saine devrait faire en sorte que l'objectivation de

¹³⁵ Marx, *Manuscrits économique-philosophiques de 1844*, p. 148.

¹³⁶ *Manuscrits économique-philosophiques de 1844*, p. 148.

¹³⁷ *Manuscrits économique-philosophiques de 1844*, p. 150.

l'individu soit comprise réflexivement par le sujet comme une objectivation aux ressorts sociaux. Mais là où Hegel semble décrire ce processus comme valant dans la société moderne, il semble que Marx le projette dans une société encore à venir. Autrement dit, pour Marx, la *Bildung* de la société capitaliste, par contraste avec celle où pourrait s'exprimer l'être générique, est pure aliénation funeste, identification à une société qui ne se comprend même pas elle-même comme société et qui renvoie nécessairement à ses membres l'image de leur pure indépendance atomistique, bloquant la possibilité de la reconnaissance de leur inscription sociale.

En outre, les deux dernières considérations sur l'être générique, le fait qu'il puisse produire ses propres médiations et qu'il soit un être intrinsèquement social, semblent invalider l'hypothèse d'une conception forte de l'essence humaine chez Marx, du moins si on entend l'essence selon la grammaire de l'unité et de la permanence. En resocialisant la "nature humaine", Marx s'écarte quelque peu du modèle feuerbachien de l'être humain, qui concevait chaque nouveau-né comme un exemplaire de l'universel "être humain" possédant des attributs fixes, pour penser la formation d'une humanité en permanent travail sur soi au fil de l'histoire :

Les capacités humaines n'existent pas seulement comme activités subjectives des individus, mais aussi sous la forme objectivée, ou plus exactement objectivée (*vergegenständlichter Form*), de "forces productives" [...], stock extra-organique en vive croissance historique par l'appropriation individuelle toujours singulière duquel se forment à chaque génération des capacités personnelles. Cette constante dialectique historique d'objectivation/subjectivation paraît bien être le secret du développement illimité des possibilités humaines accessibles à des individus au potentiel neuronal inchangé¹³⁸.

En insistant sur l'idée de l'humanité comme processus d'autoproduction de soi, l'anthropologie philosophique de Marx doit être entendue en un sens déflationniste ou à tout le moins comme étant intrinsèquement *ouverte*¹³⁹.

¹³⁸ Sève, *Penser avec Marx aujourd'hui. Tome II, « L'homme » ?*, p. 40.

¹³⁹ Cette idée peut légitimement être considérée comme une anticipation des fameuses *Thèses sur Feuerbach* de 1845, dans lesquelles Marx identifie l'essence réelle de l'être humain à « l'ensemble [*das Ensemble*] des rapports sociaux ». Comme le note Pierre Macherey, l'emprunt à la langue française dans cette sixième thèse témoignerait d'un geste assumé visant à éviter le vocabulaire hégélien de la totalité (*das Ganze, die Totalität*) afin de penser précisément cette ouverture de l'humanité sur son devenir imprévisible : « *Das ensemble*, c'est donc une multiplicité indéfiniment ouverte et en cours de recomposition, qui résulte de la coexistence ou cohabitation des membres ou éléments qui la composent, dont elle est la somme, mais qu'il n'est pas permis d'interpréter comme une forme refermée sur elle-même dont tous les éléments seraient par définition intégrés en fonction de leur appartenance à un même genre. Appliqué à la société, le terme "ensemble" indique donc qu'elle n'est pas en soi au départ, dans son principe, une totalité unifiée et homogène, organisée à partir d'un principe immanent de finalité : mais elle est ce qui résulte de la combinaison et de l'interaction de "rapports sociaux", combinaison et interaction dont elle est le produit historique,

Reconnaissance sociale: la dimension éthique de l'objectivation

Cette dernière dimension de l'être générique nous permet d'insister sur un autre passage des écrits de Marx de 1844 dans lequel on peut lire, à la suite de Michael Quante, une théorie de la reconnaissance sociale¹⁴⁰. En bref, il nous donne en quelque sorte le pendant positif de l'aliénation en décrivant ce que devrait être une production conforme à la nature générique de l'être humain :

Supposons que nous produisons comme des êtres humains : chacun de nous s'affirmerait doublement dans sa production, soi-même et l'autre. 1) Dans ma production, j'objectiverais [*vergegenständlicht*] mon individualité, ma particularité; j'éprouverais, en travaillant, la jouissance d'une manifestation [*Lebensäußerung*] individuelle de ma vie, et, dans la contemplation de l'objet, j'aurais la joie individuelle de reconnaître ma personnalité comme une puissance objective [*gegenständliche*], concrètement saisissable [*sinnlich anschaulich*] et échappant à tout doute. 2) Dans ta jouissance ou ton emploi de mon produit, j'aurais la joie spirituelle immédiate de satisfaire par mon travail un besoin humain, d'objectiver la nature humaine [*das menschliche Wesen vergegenständlicht*] et de fournir au besoin d'un autre l'objet de sa nécessité. 3) J'aurais conscience de servir de médiateur entre toi et le genre humain, d'être reconnu et ressenti par toi comme un complément à ton propre être et comme une partie nécessaire de toi-même, d'être accepté dans ton esprit comme dans ton amour. 4) J'aurais, dans mes manifestations [*Lebensäußerung*] individuelles, la joie de créer la manifestation de ta vie, c'est-à-dire de réaliser et d'affirmer dans mon activité individuelle ma vraie nature, ma sociabilité humaine [*Gemeinwesen*]¹⁴¹.

Nous avons ici les principes généraux de ce que serait une objectivation non-aliénée, une objectivation à la hauteur de ce qu'est et pourrait être l'essence humaine¹⁴². D'emblée, Marx

affecté par un certain degré de contingence.» Pierre Macherey, *Marx 1845 : les "thèses" sur Feuerbach ; traduction et commentaire*, Paris, Amsterdam, 2008, p. 150-151.

¹⁴⁰ Ce texte, connu sous le titre de *Notes sur les Éléments d'économie politique de James Mill* (Karl Marx et Friedrich Engels, *Karl Marx, Friedrich Engels Gesamtausgabe (MEGA)*, Berlin, Akademie-Verlag, 1981, vol.IV.2, p. 447-459; p.462-466`. Aussi traduit en partie en français : Marx, *Œuvres, Économie, II*, p. 33-34.) est malheureusement souvent mis à distance des trois cahiers nommés *Manuscrits de 1844*, même si, comme l'a fait remarquer Jürgen Rojahn, cette distinction entre les différents cahiers de notes de Marx écrit en 1844 n'a aucun fondement solide (Jürgen Rojahn, « Marxismus, Marx, Geschichtswissenschaft : der Fall der sog. "Ökonomisch-philosophischen Manuskripte aus dem Jahre 1844" », *International Review of Social History* XXVIII (1983): p. 3-49.). Soulignons toutefois le mérite de Michael Quante d'avoir ajouté ces extraits dans une récente édition allemande des *Manuscrits* : Karl Marx, *Ökonomisch-Philosophische Manuskripte*, Frankfurt, M., Suhrkamp, 2009, p. 188-208.

¹⁴¹ Les ajouts des termes allemands sont pour l'essentiel de notre initiative (à l'exception de *Gemeinwesen*). Il paraît fâcheux pour notre problématique que Maximilien Rubel traduise *vergegenständlichen* par *réaliser*, ce pourquoi nous avons effectué quelques modifications de la traduction. Plusieurs autres choix de traduction paraissent également douteux dans cet extrait. (*Œuvres, Économie, II*, p. 33.)

¹⁴² Comme nous l'avons suggéré plus tôt, ce modèle de production humaine ne nous semble pas être une conception forte de la vie bonne, mais plutôt un contre-modèle à la situation du travail intrinsèquement aliéné : ce qui doit être est conçu à *partir* de ce qui ne doit pas être (et qui pourtant *est* actuellement), comme une négation du négatif,

soutient que l'objectivation, dans son schéma général, n'est pas stricte affirmation de soi, mais toujours en même temps affirmation d'autrui. Cet aspect s'explique par les présuppositions et médiations sociales toujours déjà impliquées dans toute activité d'objectivation et, comme nous allons le voir, par la finalité sociale que vient accomplir une production singulière. Suite à ce paragraphe, il précise que la réalisation de cette reconnaissance a pour condition le principe de mutualité réciproque¹⁴³ : « Nos productions seraient autant de miroirs où nos êtres rayonneraient l'un vers l'autre. Dans cette réciprocité, ce qui serait fait de mon côté le serait aussi du tien¹⁴⁴. »

Dans un premier moment, l'objectivation est directement assimilée à une forme d'expression (*Ausserung*) : elle n'est pas production d'un objet extérieur indifférent, mais bien réalisation d'un objet qui témoigne des facultés et de la particularité propres de l'individu. Il nous semble ainsi légitime d'assimiler, comme le fait Paul Ricoeur, l'objectivation (et la production), en tant qu'expression de soi, à une forme de *création* irréductible à l'étroitesse du champ économique¹⁴⁵. L'objectivation trouverait même son meilleur et plus libre accomplissement dans sa forme artistique, dans l'expression de la vie (*Lebensäusserung*). Le résultat d'une objectivation réussie doit ainsi d'abord permettre à l'individu d'y reconnaître l'expression de sa personnalité. L'objet produit se présente comme un miroir non de la seule conscience, mais de l'être objectif dans son entièreté, de sa conscience certes, mais aussi de l'ensemble de ses capacités formées grâce à sa vie sociale et au legs de l'histoire. L'objectivation prend donc ici la forme d'une *création*

conformément à l'idée de l'immanence et de la négation déterminée, gagnée à l'école hégélienne. La nature plutôt indéterminée et floue de ce contre-modèle nous semble ainsi justifiée par une certaine perspective *négaliviste* sur l'éthique, proche de celle que développera Adorno dans *Minima Moralia* (voir : Rahel Jaeggi, « Une critique des formes de vie est-elle possible ? : le négativisme éthique d'Adorno dans "Minima moralia" », *Actuel Marx*, no. 38 (2005): p. 135-158.). Il se pourrait donc, si notre hypothèse s'avère juste, que Marx amorce déjà en 1844 un dépassement du socialisme utopique, auquel, comme on le sait, il reprochera dans le *Manifeste du parti communiste* de formuler son projet politique seulement en termes de possibilité *formelle* au sens hégélien, c'est-à-dire en tant que possibilité radicalement extérieure à l'effectivité socio-historique et donc dépourvue de ses conditions de réalisation.

¹⁴³ Comme le note Michael Quante, ce principe est conforme à la structure de la reconnaissance de la *Phénoménologie de l'Esprit* de Hegel. Michael Quante, « Recognition in Capital », *Ethical Theory and Moral Practice* 16, no. 4 (2013): p. 718.

¹⁴⁴ Marx, *Œuvres, Économie*, II, p. 34.

¹⁴⁵ « L'usage que fait Marx du concept de création est très important parce qu'il ouvre au concept de production un champ beaucoup plus large que celui de l'économie. [...] pour le jeune Marx le concept de production est déterminé par la création non l'inverse. C'est parce que les êtres humains créent leur vie et les conditions de leur vie qu'ils produisent. Le concept de production n'a pas ici une signification au départ économique. [...] Il faut pourtant garder en mémoire qu'à son origine – chez Hegel et chez Feuerbach – le concept de production garde une acception plus large. » Paul Ricoeur, *L'idéologie et l'utopie*, trad. par Myriam Revault d'Allonnes et Joël Roman, Paris, Éditions du Seuil, 1997, p. 76.

*originale qui exprime la particularité d'une personne tout autant qu'elle révèle son appartenance à une communauté historique et sociale*¹⁴⁶.

Deuxièmement, l'objectivation permet de satisfaire le besoin d'une autre personne. Cette satisfaction singulière du besoin d'autrui constitue le moment par lequel le producteur acquiert l'assurance que son objectivation répondait à une nécessité humaine. La jouissance (*Genuß*) d'autrui est ce qui confirme que l'activité objective singulière, en tant qu'objectivation au sens restreint de production d'un objet extérieur, est bien à la fois objectivation de l'essence humaine. Autrement dit, l'objectivation particulière est immédiatement production d'un objet universel, d'un objet qui répond à un besoin humain en général. Cette connaissance des besoins des autres n'est elle-même possible qu'en vertu de la constitution de l'être humain comme être conscient, c'est-à-dire ayant la capacité de s'élever au-dessus de l'immédiateté de ses besoins propres. Le producteur participe à la réalisation de l'essence générique, donne une effectivité à l'universalité de sa conscience et de ses capacités productives en aidant autrui à satisfaire ses besoins humains.

Troisièmement, le créateur acquiert la reconnaissance de l'autre en tant que partie nécessaire de son être et est conscient de cette reconnaissance par l'autre. Ce n'est donc pas le seul produit qui vient combler le manque-à-être d'un individu, mais le producteur lui-même en ce qu'il s'active pour satisfaire le besoin d'autrui. Par là, Marx insiste non plus seulement sur la dépendance de l'être humain envers des objets extérieurs dans la mesure où il est un être naturel, mais sur l'interdépendance des êtres humains comme êtres sociaux, comme êtres qui ne trouvent leur complétude que dans leurs relations sociales de production et de satisfaction mutuelles.

Enfin, quatrième, la manifestation individuelle du producteur se trouve être à la fois ce qui permet à l'autre de réaliser sa propre individualité. L'objectivation n'est pas expression de soi seule, mais aussi support nécessaire de l'expression d'autrui et ainsi réalisation de l'essence commune (*Gemeinwesen*). Dans cette situation de reconnaissance mutuelle, sous le communisme positif (distinct du communisme grossier), « l'homme produit l'homme, [c'est-à-dire se produit]

¹⁴⁶ Certains disqualifieraient probablement cette idée sous prétexte qu'elle entretiendrait une nostalgie illégitime envers un modèle romantique et idéalisé du travail de l'artisan (voir notamment : Rahel Jaeggi, « Was (wenn überhaupt etwas) ist falsch am Kapitalismus ? Drei Wege der Kapitalismuskritik », in *Nach Marx : Philosophie, Kritik, Praxis*, sous la dir. de Rahel (dir.) Jaeggi et Daniel Loick, Berlin, Suhrkamp, 2013, p. 345.). S'il ne fait pas de doute que Marx se fait ici le porte-parole philosophique de la protestation des ouvriers contre la déqualification et la perte de savoir-faire qu'entraîne l'industrialisation capitaliste, il nous paraît plausible de considérer qu'il n'oppose pas un refus catégorique aux innovations de l'ère des machines, mais défend surtout un développement technique conforme aux effets bénéfiques pour les diverses facettes de la valeur d'usage (qualité, diversité plutôt que standardisation, etc.) à l'encontre d'un développement voué à la seule efficacité technique et économique.

lui-même et [produit] l'autre homme¹⁴⁷ ». De ces dernières considérations, nous pouvons relever que l'objectivation est également *le processus par lequel l'essence générique devient effective, c'est-à-dire que, par cette activité pratique, le genre comme universel se reproduit et ses potentialités s'élargissent à mesure que l'interdépendance et la reconnaissance sociales se renforcent*. La production du genre par l'objectivation n'a donc pas une valeur instrumentale, il ne s'agit pas seulement d'une réponse au besoin individuel de satisfaire une pulsion altruiste : la production du genre est à elle-même sa propre finalité, elle est « la vie qui engendre la vie¹⁴⁸ », elle est la production de la fécondité et de la créativité mêmes à partir de conditions léguées par l'histoire.

Bilan conceptuel à propos de l'objectivation

Cette enquête sur le concept d'objectivation dans les *Manuscrits de 1844* nous place devant une pluralité de perspectives, toutefois restées implicites pour Marx lui-même. Ces perspectives se distinguent de manière générale en prenant pour centre de gravité soit la société, soit l'individu social.

Ainsi, du point de vue de l'individu, l'objectivation renvoie d'abord à la faculté théorique de l'être générique, en tant qu'être conscient, de produire le genre comme objet représentationnel à partir d'une multiplicité de déterminations. C'est ce que nous avons appelé *l'objectivation théorique*.

En outre, l'individu est aussi l'agent d'une forme pratique d'objectivation, qui consiste dans l'activité finalisée de production d'un objet (ou état de fait objectif) extérieur à l'activité elle-même. Il s'agit du processus qui donne une effectivité à une forme déterminée *avant* l'activité. Nous l'appellerons *objectivation pratique*.

Enfin, l'objectivation pratique, en tant qu'elle est aussi l'activité qui permet à une personne d'exprimer son individualité propre, de révéler ses pouvoirs singuliers et son appartenance sociale, est la forme nécessaire de la réalisation ou de l'accomplissement de soi. Nous lui réserverons donc le nom d'*objectivation de soi*.

Maintenant, du point de vue de la société, nous avons mis en lumière comment l'objectivation pratique n'était pas seulement le processus social de production des objets, mais aussi le procès de production des médiations sociales qui déterminent l'objectivité grâce au développement de l'histoire. Autrement dit, cette objectivation socialement dominante, que l'on nommera *phénoménologique* en raison du fait qu'elle donne accès une forme historiquement

¹⁴⁷ Marx, *Manuscrits économique-philosophiques de 1844*, p. 147.

¹⁴⁸ *Manuscrits économique-philosophiques de 1844*, p. 122.

particulière de phénoménalisation du donné¹⁴⁹, est autant la production du monde que la production *du rapport immédiat* à ce monde¹⁵⁰. Elle transforme ainsi les individus, tant dans leur sensibilité que dans leur compréhension d'eux-mêmes. Cette perspective sur l'objectivation paraît être la plus fondamentale, dans la mesure où, en tant que forme sociale dominante, elle prime sur l'objectivation d'un travail individuel et, dans la mesure où elle est production de l'immédiateté objective, elle précède l'activité réflexive de l'objectivation théorique.

En dernier lieu, de la même manière que l'objectivation de soi se veut la réalisation éthique de l'objectivation pratique, l'objectivation dite « générique » peut être considérée comme la version éthique de l'objectivation phénoménologique. Il s'agit du processus de réalisation de l'essence générique de l'homme, le progressif développement de l'universalité des capacités humaines, permis par l'interdépendance des êtres sociaux et la transmission de savoirs culturels.

¹⁴⁹ Cette idée doit beaucoup à l'article suivant : Jean Vioulac, « Capitalisme et nihilisme, Marx et le problème du dépassement de la métaphysique », *Philosophie*, no. 102 (2009): p. 18-44.

¹⁵⁰ L'objectivation phénoménologique, ainsi définie, peut légitimement être assimilée au concept de *mode de production* que Marx développera plus tard.

L'aliénation dans les *Manuscrits de 1844*

C'est sur la base de cette compréhension polysémique de l'objectivation que nous allons tenter de saisir le concept d'aliénation et son mode opératoire. L'aliénation pour Marx est un concept *critique* qui exprime un *devenir-étranger*. Or, il ne peut être question d'un *processus* qui rend une chose étrangère sans que celle-ci ne soit considérée comme potentiellement non-étrangère, voire comme propre. L'ensemble du passage sur le travail aliéné ne cesse d'ailleurs de jouer sur les oppositions entre une forme authentique de la production et sa version aliénée : *Wirklichkeit / Entwirklichung, Vergegenständlichung / Entgegenständlichung, Äusserung / Entäusserung, Aneignung / Entfremdung*, etc.

Notons en outre que le diagnostic critique que tente de poser Marx trouve sa force dans un souci d'articuler le point de vue subjectif (celui des travailleurs *au sein de* la production aliénante) et le point de vue objectif (celui du philosophe *devant* – c'est-à-dire en-dehors de – la situation d'aliénation du travailleur)¹⁵¹. Une théorie critique qui cherche à apporter une contribution théorique à l'émancipation humaine ne peut négliger le point de vue des acteurs sociaux dans le portrait général de l'aliénation. Or, il nous semble que, dans les *Manuscrits de 1844*, Marx ne tente pas dans un geste à saveur feuerbachienne d'opérer une opération de conversion – du moins pas radicale – de la conscience des travailleurs en leur révélant leur condition aliénée. Il se fait plutôt le portevoix¹⁵² de situations négatives *vécues déjà* comme une forme d'aliénation par les travailleurs de son temps (pauvreté, épuisement, souffrance, perte de savoir, etc.). Néanmoins, à ce moment *descriptif-subjectif* de l'aliénation, Marx ajoute un moment *explicatif-objectif*¹⁵³ où c'est finalement le modèle de l'ontologie de l'agir et de l'objectivation qui permet de rendre compte du phénomène de l'aliénation dans ses multiples dimensions¹⁵⁴. Bien que les *Manuscrits de 1844* restent

¹⁵¹ Ces deux points de vue ne sont d'ailleurs pas mutuellement exclusifs, puisque l'aliénation a des répercussions sur l'ensemble de la vie sociale, pas seulement à l'intérieur de la sphère du travail. En revanche, cette exigence du double point de vue sera malheureusement tendanciellement abandonnée par Marx dans ses écrits postérieurs, donnant une prédominance au point de vue objectif.

¹⁵² Il s'agit non simplement de rapporter une parole, mais plus originairement de donner la voix et de l'amplifier, surtout pour ceux qui sont rendus invisibles et inaudibles par les processus de domination sociale. Franck Fischbach, *Manifeste pour une philosophie sociale*, Paris, La Découverte, 2009, p. 88.

¹⁵³ Stéphane Haber relève deux usages distincts de *Entfremdung* sur lesquels Marx hésite : « un usage simplement *descriptif* où celui-ci sert avant tout à organiser la compréhension et la présentation discursive d'une forme d'expérience sociale contemporaine de nature pathologique et, à côté, un usage *explicatif* où sa force de suggestion est exploitée jusqu'à faire peser sur elle l'analyse essentielle du processus économique capitaliste. » Stéphane Haber, *L'aliénation : vie sociale et expérience de la dépossession*, Paris, Presses universitaires de France, 2007, p. 60.

¹⁵⁴ Selon Stéphane Haber, il faudrait attribuer historiquement ce premier modèle de l'aliénation à Hölderlin et au jeune Hegel des écrits théologiques, tandis que le second modèle serait plus attribuable au Hegel de maturité et à Feuerbach : « [...] ce que fait le jeune Marx, c'est *récapituler et unifier les deux stratégies* (d'ailleurs non incompatibles) *par*

un texte à l'état d'ébauche, avec toutes les lacunes logiques et argumentatives que suppose un tel chantier, il nous semble possible d'affirmer que l'articulation de ces deux moments de la théorie critique de l'aliénation prend une forme dialectique. L'aliénation comme séparation, vécue subjectivement dans la souffrance, renvoie à l'ontologie de l'activité objective comme à ce qui est essentiellement nié dans cette expérience, tout autant que l'ontologie de l'agir, qui permet de comprendre le mécanisme objectif de l'aliénation, se voit enrichie et trouve en réalité sa fondation à partir d'une expérience vécue négativement. L'aliénation comme déficit d'être immanent appelle un développement ontologique pour saisir l'être dans toute sa plénitude, de même, cette ontologie vient à son tour éclairer les mécanismes et ressorts de l'aliénation.

Le concept d'aliénation se décline en de nombreux aspects¹⁵⁵, mais semble pouvoir se comprendre à partir de deux grandes perspectives, soit le rapport à l'activité (et à ce qu'elle produit) et le rapport à l'essence générique.

L'aliénation comme désobjectivation : la lecture de Franck Fischbach

Pour Franck Fischbach, l'aliénation marxienne devrait se comprendre de manière générale comme la « perte de l'objet¹⁵⁶ » ou la désobjectivation du travailleur. En insistant comme nous l'avons fait plus tôt sur l'objectivité essentielle de l'être humain, la lecture fischbachienne¹⁵⁷ de Marx attaque ouvertement l'interprétation de Lukács qui identifie aliénation et réification¹⁵⁸ : le fait

lesquelles s'était exprimé jusque là le paradigme de l'aliénation : l'aliénation comme séparation/souffrance vécue (Hölderlin, le jeune Hegel) et l'aliénation comme projection/appauvrissement de soi (le Hegel de la maturité, Feuerbach). » (L'aliénation : vie sociale et expérience de la dépossession, p. 57.) Concentrant notre attention sur le concept d'objectivation, nous n'avons pas pu faire l'analyse des textes théologiques de jeunesse de Hegel dans lesquels Stéphane Haber prétend qu'il est déjà question d'une forme d'aliénation comme souffrance vécue. D'autre part, rappelons que ces textes étaient tout à fait inconnus de Marx et Feuerbach. En revanche, au regard de notre analyse préliminaire de Hegel et Feuerbach, il nous semble difficile d'assimiler leur conception de l'aliénation à la simple idée d'une « projection/appauvrissement de soi ».

¹⁵⁵ Selon la présentation de Marx, l'aliénation revêt quatre grandes facettes différentes (mais non indépendantes) : a) l'aliénation du produit du travail; b) l'aliénation de l'activité (de travail) ; c) l'aliénation de l'être générique ; et finalement d) l'aliénation par rapport aux autres êtres humains.

¹⁵⁶ Introduction de Franck Fischbach dans Marx, *Manuscrits économique-philosophiques de 1844*, p. 27.

¹⁵⁷ Fischbach, *Sans objet : capitalisme, subjectivité, aliénation*, p. 81.

¹⁵⁸ Selon la thèse de la réification, sous le capitalisme, le sujet se voit imposer le mode d'être des choses et, avec lui, le régime de l'existence impersonnelle, anonyme et extériorisée. Le travailleur se confondrait avec sa marchandise force de travail. À la décharge de Lukács, on notera tout de même qu'il n'a pu lire les *Manuscrits de 1844* avant d'écrire pour la première fois sur la réification dans *Histoire et conscience de classe*. Lukács revisera cependant sa thèse dans *Le Jeune Hegel* en distinguant bien conceptuellement objectivation et aliénation : « Cette dernière [l'objectivation] est un trait caractéristique du travail en général, de la relation de la *praxis* humaine avec les objets du monde extérieur, tandis que l'aliénation est un phénomène qui résulte de la division sociale du travail au sein du capitalisme, de la naissance du soi-disant travailleur libre qui doit travailler avec des moyens de production étrangers, et auquel font donc face tant ces moyens de production que son propre produit, comme une puissance étrangère et indépendante. » György Lukács, *Le jeune Hegel, tome 2*, trad. par Guy Haarscher et Robert Legros, 2 tomes, Paris, Gallimard, 1981, p. 361.

d'être un objet, c'est-à-dire d'être dépendant de l'extériorité naturelle (et sociale), n'a rien d'aliénant pour Marx, mais un révèle un caractère essentiel de la condition humaine. Selon Fischbach, le travailleur aliéné serait donc loin d'être objectif, mais serait au contraire un pur *sujet* (au sens de la philosophie moderne) en tant que porteur de la seule qualité de pouvoir travailler (sa force de travail) séparée des conditions d'actualisation de cette puissance (les moyens de production objectifs)¹⁵⁹. Marx relève la contradiction qui fait en sorte que, malgré que tout objet doive son existence à l'activité d'un travailleur, le travailleur est « dépourvu non seulement des objets les plus nécessaires à la vie, mais aussi des objets du travail¹⁶⁰ ». S'il semble certes y avoir ici, de manière sous-jacente, une thèse éthico-politique sur la légitimation de l'appropriation à partir du travail¹⁶¹, pour Fischbach le plus fondamental résiderait dans la formulation de l'aliénation en termes de séparation du travailleur de l'objectivité en général : le travailleur aliéné ne perd pas seulement les objets qu'il a pourtant participé à produire, il perd aussi l'accès à l'objectivité sociale et naturelle (les objets de ses besoins biologiques, mais aussi sociaux et culturels) qui lui permettrait de vivre décemment *et* de s'objectiver selon ses modalités propres. Opposé au monde objectif sur lequel il n'aurait pas d'emprise, le travailleur aliéné serait même séparé de « l'objectivité de son propre être¹⁶² », de l'expression de ses besoins propres qui devraient être à l'origine de son activation et la finalité de la production en général.

Ici, nous pouvons souligner un déplacement de la conception de l'aliénation par rapport à celle de Hegel évoquée au début de nos recherches. Dans le cadre des *Principes de la philosophie du droit*, Hegel nous disait qu'il était impossible d'aliéner (*veräussern*) les déterminations essentielles du sujet, aliénation qui était donc seulement possible pour des objets extérieurs au sujet. En réaffirmant l'objectivité essentielle de l'être humain contre le primat hégélien de la conscience de soi¹⁶³, Marx dégage ainsi l'espace conceptuel permettant de penser une aliénation qui porte sur les déterminations essentielles de l'être humain. Tandis que, pour Hegel, l'aliénation (*Veräußerung*) de

¹⁵⁹ Cette lecture se rapproche beaucoup de la conception de l'aliénation de Moses Hess, que l'on peut résumer à une forme de séparation de l'être humain de son milieu social vital : « La sainteté de la "propriété" abstraite, détachée de la personne humaine présuppose la sainteté de la "personnalité" vide, nue, abstraite, détachée de sa "propriété" et inversement. La "propriété" abstraite aliénée, extériorisée, aliénable, ne peut apparaître sous sa forme pure et sainte, séparée de tout l'humain que si, de la même manière, la "personnalité" apparaît sous sa forme pure et sainte, donc séparée de toute propriété réelle. » Hess, « Sur l'essence de l'argent », p. 133-134.

¹⁶⁰ Marx, *Ökonomisch-Philosophische Manuskripte*, p. 118.

¹⁶¹ Sur cette thèse, voir : Haarscher, *L'ontologie de Marx : le problème de l'action, des textes de jeunesse à l'œuvre de maturité*.

¹⁶² Marx, *Manuscrits économique-philosophiques de 1844*, p. 32.

¹⁶³ « L'essence humaine, l'homme vaut pour Hegel comme = la conscience de soi. Toute aliénation de l'être humain n'est par suite rien d'autre que l'aliénation de la conscience de soi. » *Manuscrits économique-philosophiques de 1844*, p. 164.

l'essence du sujet est tout simplement impossible dans la société moderne – c'est-à-dire l'aliénation de la personnalité, de la liberté, de la moralité, de la religion et de l'éthicité – pour Marx, l'aliénation *essentielle* de l'être humain n'est pas seulement possible, mais constitue la trame même de la société moderne capitaliste, *précisément* parce qu'il conçoit l'essence humaine comme étant nécessairement dépendante de l'objectivité sociale et naturelle¹⁶⁴. Pour reprendre le langage de Moses Hess, aliéner le « milieu » naturel et social de l'être humain, c'est aliéner son essence, même si la conscience de soi reste intacte.

À plusieurs égards, la lecture fischbachienne de Marx nous semble juste pour témoigner de la souffrance vécue par les travailleurs, de la négation de leurs besoins objectifs. En revanche, pour être plus fidèle à l'ontologie de l'activité de Marx, le concept d'objectivation, en vertu de son caractère dynamique, nous paraît plus adéquat pour rendre compte du processus d'aliénation que le concept statique d'objectivité ou d'objet. De même, il permet d'insister sur la dimension socio-historique de constitution l'objectivité (l'objectivation phénoménologique), plutôt que sur sa seule dimension naturelle. Cette lecture nous paraît susceptible de montrer que, sous le capitalisme, puisqu'il y a toujours bel et bien « engendrement pratique d'un *monde objectif*¹⁶⁵ », l'aliénation opère fondamentalement sur la *forme sociale* de l'objectivité produite (sur l'objectivation phénoménologique) et réduit essentiellement les potentialités de l'objectivation *de soi* et de l'objectivation *générique*. Ainsi, nous pourrions insister non sur la seule *séparation* du sujet de l'objectivité, mais sur la dimension proprement *étrangère* de cette objectivité, qui semble être un aspect négligé dans la lecture de Fischbach.

Production d'une objectivité sociale aliénée et aliénante

Rappelons d'abord les intentions de Marx dans son exposition du travail aliéné. Après avoir discuté des thèses des économistes politiques en tenant leurs présupposés pour acquis, Marx cherche à mettre en doute ces présupposés. Le plus important était bien sûr celui de la propriété privée : « L'économie nationale part du fait de la propriété privée. Elle ne nous l'explique pas¹⁶⁶. »

¹⁶⁴ « De même que les plantes, les animaux, les pierres, l'air, la lumière, etc., constituent au plan théorique une partie de la conscience humaine, pour une part en tant qu'objets [Gegenstände] de la science de la nature, pour une part en tant qu'objets [Gegenstände] de l'art – ce sont là sa nature non organique spirituelle, ses moyens de subsistance spirituels qu'il lui faut lui-même apprêter en vue d'en jouir et de les digérer –, de même ils constituent au plan pratique une partie de la vie humaine et de l'activité humaine. » *Manuscrits économique-philosophiques de 1844*, p. 122.

¹⁶⁵ *Manuscrits économique-philosophiques de 1844*, p. 123.

¹⁶⁶ *Manuscrits économique-philosophiques de 1844*, p. 116.

Le projet de Marx est donc de remédier à cette lacune en explicitant « l'enchaînement essentiel¹⁶⁷ » des différents moments de l'économie comme totalité ayant des conséquences négatives, non de façon contingente, mais *nécessaire* à sa propre structuration à partir de l'institution de la propriété privée. Il s'agit de montrer le rapport nécessaire entre l'« aliénation et le *système de l'argent*¹⁶⁸ ». Pour cela, Marx refuse de se placer dans « la fiction d'un état originel, comme le fait l'économiste national » et se propose plutôt de partir « d'un fait national-économique, d'un fait *actuel* [gegenwärtigen *Factum*]¹⁶⁹ ».

Ce premier fait, abordé de façon descriptive, concerne le rapport du travailleur à l'objet qu'il produit :

Le travailleur devient d'autant plus pauvre qu'il produit plus de richesse, que sa production s'accroît en puissance et en extension. Le travailleur devient une marchandise au prix d'autant plus vil qu'il engendre plus de marchandises. Avec la *valorisation* du monde des choses s'accroît en rapport direct la *dévalorisation* du monde de l'homme¹⁷⁰.

S'ensuit une série de conséquences empruntant toujours le même schéma de l'appauvrissement. Il s'agit pour Marx d'un processus d'évidage par lequel tout ce que le travailleur possède, toutes ses déterminations les plus intimes se voient transférés dans des objets extérieurs *et étrangers*. L'aliénation semble être un processus d'appauvrissement (physique et spirituel) au profit d'un produit objectif plus grand que les travailleurs. Selon cette première perspective, l'aliénation décrite par Marx serait très similaire à ce que Feuerbach conceptualisait comme l'aliénation de l'essence humaine en Dieu produite par le discours théologique. Marx souligne d'ailleurs ce parallèle lui-même : « Il en va de même dans la religion. Plus l'homme met de choses en Dieu, et moins il en conserve en lui-même¹⁷¹. » Et comme dans l'aliénation théologique dénoncée par Feuerbach, il ne s'agit pas de la production d'un objet quelconque, mais d'un objet qui fait face au producteur « comme un *être étranger*, comme une *puissance indépendante* du producteur » qui fait en sorte qu'il y a « *perte de l'objet* » et surtout « *asservissement à l'objet*¹⁷² » ; en somme, qu'il y a production d'un objet qui revêt la forme d'un sujet actif. Rappelons que, relativement à nos analyses précédentes, toute activité humaine s'accomplit par l'objectivation

¹⁶⁷ *Manuscrits économique-philosophiques de 1844*, p. 117.

¹⁶⁸ *Manuscrits économique-philosophiques de 1844*, p. 117.

¹⁶⁹ *Manuscrits économique-philosophiques de 1844*, p. 117.

¹⁷⁰ *Manuscrits économique-philosophiques de 1844*, p. 117.

¹⁷¹ *Manuscrits économique-philosophiques de 1844*, p. 118.

¹⁷² *Manuscrits économique-philosophiques de 1844*, p. 118.

pratique. Autrement dit, qu'il n'y a rien d'essentiellement aliénant à ce que l'activité du travailleur se fixe dans un objet extérieur à elle. La forme d'étrangeté perçue par le travailleur face à son produit ne peut donc provenir de son immobilité ou de son indépendance en tant qu'objet, par opposition à l'activité subjective du travailleur.

La question qui se pose reste donc de savoir comment un objet qui trouve son origine dans l'activité du travailleur peut-il lui être si étranger au point qu'il en vienne à le dominer. Cette question ne peut être résolue que si l'on considère le processus d'objectivation lui-même et ce qui, *à l'intérieur*, y est travesti, car « l'aliénation ne se montre pas seulement dans le résultat, mais aussi dans *l'acte de la production*, à l'intérieur de *l'activité productive* elle-même¹⁷³. » Mais plus encore, il s'agit de considérer que l'aliénation du produit *dépend* de l'aliénation de l'acte de production. Il faut bien que l'activité soit elle-même aliénée pour que le produit du travail qui en est l'aboutissement – « le résumé¹⁷⁴ » – soit considéré de la même manière : « Comment le produit de son activité pourrait-il venir faire face au travailleur comme un produit étranger, si le travailleur ne s'aliénait pas lui-même dans l'acte de la production¹⁷⁵ ? » Pour que le travail, en tant qu'objectivation pratique, aboutisse à la désobjectivation du travailleur (selon la lecture fischbachienne) et en même temps à la production d'une objectivité phénoménologique étrangère, il faut qu'il soit en lui-même « l'activité de perdre l'expression [*Entäusserung*]¹⁷⁶ ». Ultimement, c'est donc l'activité qui est originairement aliénée, tandis que le produit ne l'est que de manière seconde, en tant que conséquence de cette aliénation première.

Sous sa forme aliénée, « le travail est *extérieur* au travailleur¹⁷⁷ », c'est-à-dire qu'il n'est pas déterminé par son être propre, de façon autonome comme forme d'auto-activation, mais il lui est imposé : « Son travail n'est donc pas librement voulu, mais contraint, c'est du *travail forcé*¹⁷⁸. » Les forces vives de sa conscience, le savoir transmis historiquement et l'habileté du corps du travailleur ne sont plus sollicités par son travail. Il devient rapidement remplaçable par du « travail

¹⁷³ *Manuscrits économique-philosophiques de 1844*, p. 120. Ce déplacement du point focal de l'aliénation du produit vers l'aliénation de l'activité productive elle-même est crucial pour comprendre la spécificité du rapport de domination capitaliste relativement aux précédentes formations sociales. En effet, au sein des rapports féodaux, on trouvait déjà une forme d'aliénation du produit du travail : une partie des produits du paysan était appropriée par le seigneur, en échange de sa sécurité physique. Par contre, l'activité elle-même restait entièrement déterminée par le paysan. En comparaison, le capitalisme ne peut se comprendre uniquement comme aliénation du produit du travail, mais doit d'abord et avant tout se comprendre comme aliénation de l'activité dans sa configuration même.

¹⁷⁴ *Manuscrits économique-philosophiques de 1844*, p. 120.

¹⁷⁵ *Manuscrits économique-philosophiques de 1844*, p. 120.

¹⁷⁶ *Manuscrits économique-philosophiques de 1844*, p. 120.

¹⁷⁷ *Manuscrits économique-philosophiques de 1844*, p. 120.

¹⁷⁸ *Manuscrits économique-philosophiques de 1844*, p. 120.

mort » – pour reprendre une expression du *Capital*, par des machines, puisqu'on ne sollicite que son énergie indifférenciée : « le travailleur devient de plus en plus purement dépendant du travail, et d'un travail déterminé, très unilatéral, propre à une machine. Ainsi, [...] il est mentalement et physiquement réduit à l'état de machine et [...] d'homme, il devient une activité abstraite et un ventre [...] »¹⁷⁹. » Cette aliénation n'est pas seulement le fruit d'une analyse extérieure (ou objective), mais témoigne aussi d'un sentiment vécu subjectivement par les travailleurs eux-mêmes : « [...] le travailleur ne s'affirme donc pas dans son travail, mais s'y nie, en ce qu'il ne s'y sent pas bien, mais malheureux, en ce qu'il n'y déploie pas une énergie physique et spirituelle libre, mais y mortifie son physique et y ruine son esprit »¹⁸⁰. » Cette description de l'aliénation à l'intérieur du travail tend à donner raison à la lecture de Fischbach selon laquelle l'aliénation est la négation de la sensibilité du travailleur et sa réduction à une pure activité. Il nous faut ajouter que le travailleur est aussi nié en tant qu'être pensant dépositaire d'un héritage culturel.

En revanche, cette description ne nous explique pas encore *comment* opère effectivement cette aliénation, ni *comment* cette activité produit une objectivité aliénée et aliénante, puisque, rappelons-le, la première détermination de l'aliénation identifiée par Marx était d'être la production d'un objet qui fait face au producteur « comme un être étranger, comme une puissance indépendante du producteur »¹⁸¹. Il semble évident que, dans ce passage, Marx ne réfère pas à la production d'une chose quelconque, il décrit une « une puissance autonome » qui vient faire « face de façon hostile et étrangère »¹⁸² au travailleur. Ce produit unique qui subsume tous les produits ne peut être autre qu'une médiation sociale, celle que Marx appelle déjà « capital »¹⁸³. Si le concept de capital reste encore sous-développé à ce stade, ce qui ne nous permet pas encore de saisir la production de l'objectivité de valeur telle que nous le présente *Le Capital*, Marx conçoit pourtant déjà le capital comme abstraction réelle de toute chose et procès de réduction de toute altérité à la forme du même : il nous dit en effet que, dans « la production de l'objet de l'activité humaine en tant que capital », « toute détermination naturelle et sociale de l'objet est éliminée », de même que dans ce processus « le même capital reste le même sous les formes d'existence naturelle et sociale les plus diverses, dans la plus complète indifférence à l'égard de son contenu réel »¹⁸⁴ ; bref, que le « capital

¹⁷⁹ *Manuscrits économique-philosophiques de 1844*, p. 80.

¹⁸⁰ *Manuscrits économique-philosophiques de 1844*, p. 120.

¹⁸¹ *Manuscrits économique-philosophiques de 1844*, p. 118.

¹⁸² *Manuscrits économique-philosophiques de 1844*, p. 118.

¹⁸³ *Manuscrits économique-philosophiques de 1844*, p. 118.

¹⁸⁴ *Manuscrits économique-philosophiques de 1844*, p. 133.

libéré » est « l'être complet pour soi-même » et « abstraction de tout autre être¹⁸⁵ ». Nous comprenons maintenant en partie en quoi cette objectivité, pure abstraction autoréférentielle, peut être considérée comme étrangère aux travailleurs : le capital est la négation de leur socialité et de leur naturalité, l'indifférence complète à l'égard de leur constitution humaine.

Mais, le caractère d'étrangeté de l'objectivité produite doit être encore dégagé à l'intérieur même du processus d'objectivation. Or, si l'activité de travail est bien déterminée par une autre instance que le travailleur, l'activité reste quand même le fait du travailleur lui-même. La seule explication possible de l'origine de l'étrangeté de l'objectivité produite ne peut venir que du moment de la détermination de la *forme* et de la *finalité* de l'activité d'objectivation. Ainsi, le travailleur ne serait pas maître de la forme de l'objectivité qu'on l'oblige à produire. Précisément, comme nous le dit Marx, son activité n'est pas l'expression de soi, mais la « perte de l'expression¹⁸⁶ ». Sous le capitalisme, l'objet produit devient étranger, il devient un inconnu parce que le travailleur n'est plus l'agent qui lui donne une unité significative. Alors que le produit du travail est ce dans quoi le travailleur devrait se reconnaître, par le processus d'aliénation, « ce qu'est le produit de son travail, [le travailleur] ne l'est pas¹⁸⁷ ». Dans son activité de production, le travailleur ne détermine plus rien, son produit n'est plus l'objectivation de soi, l'expression de sa personne singulière, encore moins l'expression de son appartenance à l'essence générique humaine, mais l'objectivation d'une altérité.

Produire le capital comme objectivité sociale exigerait donc du travailleur qu'il produise *des* objets qui ne se trouvent pas imprégnés d'une forme dans laquelle il pourrait se reconnaître, ce qui signifie qu'il ne produit que « des marchandises¹⁸⁸ ». C'est donc dire que l'aliénation est *hétéronomie* de la forme de l'objectivation du travailleur *contre lui*. Elle opèrerait en déterminant ce qui préside à l'objectivation pratique – le moment d'élaboration du schéma triptyque de la *poiésis* situé en amont – selon des modalités qui tendraient à soumettre toute considération esthétique, culturelle, sociale et naturelle, qui pourrait assurer une reconnaissance du travailleur dans sa production, à l'exigence de produire et de reproduire le capital par la production d'une objectivité phénoménologique qui se donne comme une accumulation de marchandises.

¹⁸⁵ *Manuscrits économique-philosophiques de 1844*, p. 134.

¹⁸⁶ *Manuscrits économique-philosophiques de 1844*, p. 118.

¹⁸⁷ *Manuscrits économique-philosophiques de 1844*, p. 118.

¹⁸⁸ *Manuscrits économique-philosophiques de 1844*, p. 117. Le concept de marchandise semble renvoyer à deux aspects du produit du travail : 1) les marchandises sont des produits qu'on obtient par le détour de l'achat monétaire, c'est-à-dire au moyen d'un travail *quelconque* qui peut n'avoir aucun lien avec les produits achetés ; 2) les marchandises sont pour l'essentiel des produits standardisés.

Néanmoins, la question de l'instance qui est à l'origine de cette aliénation persiste encore. Si l'objectivation n'est pas le fait de l'auto-activation du travailleur lui-même, si elle n'est pas une activité libre et consciente mais bien forcée, c'est donc qu'elle est dictée par un autre qui possède le pouvoir de déterminer la forme de la production :

Si le produit du travail n'appartient pas au travailleur, s'il est pour lui une puissance étrangère qui lui fait face, cela n'est possible qu'à la condition que ce produit appartienne à *un autre homme en dehors du travailleur*. Si son activité lui est une torture, c'est qu'elle doit être une *jouissance* pour un autre et la joie de vivre d'un autre. [...] S'il se rapporte à sa propre activité comme à une activité non-libre, alors il se rapporte à elle comme à une activité qu'il accomplit au service, sous la domination, sous la contrainte et le joug d'un autre homme¹⁸⁹.

Le travail aliéné a donc pour *condition* la propriété privée, il la suppose. Mais le travail aliéné maintient et étend aussi le régime de la propriété privée. Le travail aliéné *produit* la propriété privée, mais est aussi *déterminé* par elle dans son caractère aliéné : la propriété privée est « le *produit* du travail qui a perdu son expression, et deuxièmement [...] le *moyen* par lequel le travail perd son expression, [...] elle est la *réalisation de cette perte de l'expression*¹⁹⁰. » Le rapport de la propriété privée au travail aliéné n'est donc pas le rapport simple d'une conséquence à sa cause¹⁹¹, mais revêt plutôt la forme d'un rapport dialectique¹⁹² inscrite dans le développement historique : la propriété privée en tant qu'institution historique suppose le travail aliéné et le reproduit, de même que le travail aliéné suppose la propriété privée et la reproduit comme institution sociale. Tout en étant deux moments logiquement distincts, la propriété privée et le travail aliéné ne peuvent être compris séparément dans le cadre de la vie sociale et doivent donc être saisis comme émergeant simultanément. La propriété privée conférerait donc au capitaliste le pouvoir de détermination de la forme et de la finalité de la production, ce qui expliquerait le caractère aliéné de l'activité et de l'objectivité phénoménologique produite.

¹⁸⁹ *Manuscrits économique-philosophiques de 1844*, p. 125.

¹⁹⁰ *Manuscrits économique-philosophiques de 1844*, p. 126.

¹⁹¹ Comme le défend Stéphane Haber : Haber, *L'aliénation : vie sociale et expérience de la dépossession*, p. 70.

¹⁹² Marx parle ici d'« action réciproque » (Marx, *Manuscrits économique-philosophiques de 1844*, p. 126.). Dans l'introduction à la partie sur le travail aliéné, il ne cesse d'ailleurs d'insister sur ce qui distingue sa démarche de celle des économistes, en leur reprochant de référer à des « circonstances extérieures » sans être en mesure de saisir le « développement nécessaire », « l'enchaînement essentiel » (*Manuscrits économique-philosophiques de 1844*, p. 117.). En outre, le passage qui introduit l'analyse de la propriété privée évoque la démarche dialectique de l'expérience des divers moments de la conscience de *La Phénoménologie de l'Esprit* : « Voyons maintenant plus avant comme le concept [*Begriff*] du travail aliéné, ayant perdu son expression, doit s'exprimer et se présenter dans la réalité [*Wirklichkeit*]. » *Manuscrits économique-philosophiques de 1844*, p. 124.

Mais, en dernière instance, nous n'avons pas encore jusqu'ici rendu pleinement justice à la thèse de l'aliénation comme domination des travailleurs par un produit objectif plus puissant qu'eux. La propriété privée ne nous semble pas être à elle seule l'ultime déterminant de cette aliénation. L'institution de la propriété nous semble être invoquée pour rendre compte du point de vue subjectif des travailleurs. L'aliénation ne se réalise, ne devient réelle pour le travailleur lui-même, que par le détour du rapport de l'homme à autrui. L'aliénation de soi n'est pas une relation que la conscience pourrait saisir pleinement par sa seule intuition immédiate. Il faut qu'elle se manifeste socialement dans les rapports sociaux pour que l'aliénation de soi advienne pour l'individu¹⁹³ : de manière générale, « le rapport de l'homme à soi ne lui devient *objectif, réel* [*gegenständlich, wirklich*] que par l'intermédiaire de son rapport à l'autre homme¹⁹⁴ », c'est pourquoi « l'aliénation de l'homme à l'égard de tout rapport où l'homme se tient avec lui-même n'est réelle qu'à partir du moment où elle s'exprime dans le rapport où l'homme se tient à l'égard de l'autre homme¹⁹⁵ ». Si donc la propriété privée peut nous aider à rendre compte du point de vue subjectif sur l'aliénation, il faut pouvoir aller au-delà de la propriété privée pour saisir le point de vue objectif sur l'aliénation.

Il nous faut identifier quel nouveau dieu *effectif* a récupéré la « vie » et la « puissance » des travailleurs pour être capable d'en déterminer l'activité. Cette puissance sociale, Marx nous dit qu'elle n'est autre que le capital (ou l'argent¹⁹⁶) lui-même, qui est paradoxalement produit par les travailleurs. Si ce pouvoir est celui du capital lui-même et non des capitalistes, c'est que le pouvoir de cette chose sociale excède celui de la personne. Le capitaliste est bien propriétaire du capital, mais contrairement au seigneur il n'est pas le pouvoir en vertu de sa filiation royale, mais il *possède* un pouvoir :

Le capital est donc le *pouvoir de gouverner* le travail et ses produits. Le capitaliste possède ce pouvoir, non pas à cause de ses qualités personnelles ou humaines, mais dans la mesure où il est *propriétaire* du capital. Son pouvoir, c'est le pouvoir *d'acheter* de son capital, auquel rien ne peut résister¹⁹⁷.

¹⁹³ Nous retrouvons ici la thèse hégélienne selon laquelle la conscience de soi ne se réalise que par le rapport social : « La conscience de soi ne parvient à sa satisfaction que dans une autre conscience de soi. » Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, p. 149.

¹⁹⁴ Marx, *Manuscrits économique-philosophiques de 1844*, p. 125.

¹⁹⁵ *Manuscrits économique-philosophiques de 1844*, p. 124.

¹⁹⁶ Le concept de capital et celui de l'argent ne sont pas clairement distingués par Marx dans les *Manuscrits de 1844*, ce qui nous semble autoriser leur assimilation.

¹⁹⁷ Marx, *Manuscrits économique-philosophiques de 1844*, p. 90.

Si rien ne peut résister au capital, même les capitalistes, qui en vertu de l'institution de la propriété privée possèdent individuellement une partie de sa puissance, ne peuvent donc s'opposer « aux lois du mouvement du capital [qui] peuvent aussi bien les ruiner que les relever¹⁹⁸ ». Le capital et l'argent, en tant qu'abstractions sociales ayant une effectivité, ne sont liés à aucune personne en particulier ni à un quelconque code d'honneur ou code moral. Ils sont des formes de pouvoir anonyme, spécificité de la domination au sein de la société bourgeoise moderne : « C'est ainsi qu'à l'adage médiéval : *nulle terre sans seigneur*, se substitue l'adage moderne : *l'argent n'a pas de maître* par quoi est exprimée la domination complète de la matière morte sur l'homme¹⁹⁹. » Ainsi, le capitaliste se trouve-t-il lui aussi aliéné : « L'aliénation apparaît [...] en cela – et cela vaut aussi pour le capitaliste – que c'est de façon générale la puissance *inhumaine* qui domine²⁰⁰. » Néanmoins, cette commune domination n'empêche pas Marx de distinguer les effets distincts pour les travailleurs et les capitalistes : « [...] là où le travailleur et le capitaliste souffrent également, le travailleur souffre dans son existence, tandis que le capitaliste souffre dans le profit de son veau d'or mort²⁰¹. »

L'histoire comme objectivation dialectique des êtres humains

Après avoir éclairé la notion d'aliénation à partir du concept d'objectivation, tentons maintenant de préciser l'objectivation à partir de nos considérations sur l'aliénation. L'identification des instances sociales productrices de l'aliénation capitaliste nous pousse à considérer la démarche critique de Marx comme une reconduction de tout objet à son instance active de constitution. Sa méthode à caractère généalogique ramène toute hypostase au processus d'objectivation par les êtres humains, à leur source en tant que produit des hommes pris dans certaines conditions particulières. Est-ce pour autant que Marx donnerait ici, comme le suggère Michel Henry, une priorité à la subjectivité sur l'objectivité en concevant « une subjectivité radicale d'où toute objectivité est exclue²⁰² » ? Nous ne le pensons pas. L'originalité de la position ontologique de Marx réside précisément dans sa tentative de dépasser les conceptions unilatérales

¹⁹⁸ *Manuscrits économique-philosophiques de 1844*, p. 113.

¹⁹⁹ *Manuscrits économique-philosophiques de 1844*, p. 113.

²⁰⁰ *Manuscrits économique-philosophiques de 1844*, p. 185. Marx affirme aussi : « La production ne produit pas l'homme seulement comme une *marchandise*, comme la *marchandise humaine*, l'homme dans la détermination de la *marchandise*, elle le produit, conformément à cette détermination, comme un être *déshumanisé* aussi bien *spirituellement* que corporellement – immoralité, dégénérescence, abrutissement des travailleurs et des capitalistes. » *Manuscrits économique-philosophiques de 1844*, p. 132.

²⁰¹ *Manuscrits économique-philosophiques de 1844*, p. 79.

²⁰² Henry, *Marx*, p. 326.

et abstraites de la subjectivité et de l'objectivité pour les penser dans leurs déterminations dialectiques. Il nous faut donc insister ici sur le fait que la démarche critique de Marx n'est pas une opération non-dialectique qui vise à réduire toute objectivité à la subjectivité vivante créatrice, comme le pense Michel Henry. Elle ramène plutôt toute objectivité à l'activité d'objectivation qui n'est jamais le fait d'une seule subjectivité, mais qui est toujours le fait d'une communauté humaine inscrite dans des conditions sociales et historiques particulières. Dès lors, la propriété privée, l'argent et le capital ne peuvent être conçus comme des en-soi, des choses qui trouveraient leur source et leur essence en elles-mêmes, mais sont, comme tout objet pour les êtres humains, le fruit d'un rapport d'objectivation qui dépend d'une histoire passée et qui est reproduit par le travail aliéné : la propriété privée, par exemple, est simplement « expression matérielle résumée [*materielle, resümirte Ausdruck*] du travail ayant perdu son expression²⁰³ » nous dit Marx. À ce titre, Marx reconnaît en partie le mérite des économistes d'avoir saisi l'essence de la richesse dans le travail humain :

Aux yeux de cette économie nationale éclairée qui a découvert – à l'intérieur de la propriété privée – l'essence subjective de la richesse, les partisans du système de l'argent et du système mercantile apparaissent en conséquence comme des *adorateurs de fétiches*, comme des *catholiques* qui connaissent la propriété privée comme un être *seulement objectif* pour l'homme²⁰⁴.

Mais il ne tente pas ici de nous dire qu'il faudrait simplement changer notre regard sur le monde et considérer que les êtres humains *immédiatement actifs*, c'est-à-dire *ici et maintenant*, sont la vérité fondatrice de toute objectivité, comme l'a fait Feuerbach à propos de Dieu. Son propos ne consiste pas à dire simplement que la vérité de l'objet c'est le sujet, puisque « le sujet derrière l'objet » n'est pas nu ni abstrait, mais est *aussi* objectif et socialement constitué. L'activité du sujet n'est pas pure ni indéterminée : elle s'inscrit nécessairement *dans* et *à partir* des conditions historiques dont il hérite (malgré lui). Bref, le rapport sujet-objet n'est pas unilatéral (objet⇒sujet⇒objet), mais un rapport de co-constitution (sujet↔objet). Les médiations sociales, malgré le fait qu'elles procèdent ultimement d'une activité historique des sujets, deviennent des présuppositions immédiates pour les générations suivantes et s'imposent ainsi comme des conditions objectives qui déterminent l'objectivation subséquente des sujets. À ce titre, nous avons déjà souligné plus tôt comment les objets produits transformaient notamment la sensibilité

²⁰³ Marx, *Manuscrits économique-philosophiques de 1844*, p. 128.

²⁰⁴ *Manuscrits économique-philosophiques de 1844*, p. 139.

humaine. De même, nous avons montré comment le capital comme abstraction de toute chose déterminait la production d'objets en tant que marchandises. De surcroît, contrairement à Feuerbach qui reste en ceci héritier de l'*Aufklärung*, Marx ne dit pas seulement « le roi est nu », il ne dénonce pas le monde phénoménal capitaliste uniquement comme monde faux (selon une affirmation qui dirait que « le monde *n'est pas qu'une* accumulation des marchandises »). Il cherche à montrer la *nécessité* de ce monde phénoménal en fonction de l'activité déterminée des individus. Dès lors, l'abolition de l'apparence ne peut procéder de la seule lumière théorique, mais exige aussi et surtout une praxis qui supprime les rapports sociaux qui rendent nécessaire cette apparence²⁰⁵.

Ces dernières considérations nous permettent de revenir sur l'identification marxienne de la *poiesis* et de la *praxis*. En explicitant le rapport de la propriété privée au travail aliéné, Marx soutient que l'objectivation est certes production instrumentale d'objets extérieurs à l'activité (*poiesis*), mais aussi transformation et reproduction des rapports sociaux (*praxis*) et donc détermination des formes et des finalités sociales de l'ensemble de la production spécifique à une époque :

Par le travail aliéné, l'homme ne fait donc pas qu'engendrer son rapport à l'objet et à l'acte de la production comme à des hommes qui lui sont étrangers et hostiles; il engendre aussi le rapport dans lequel se trouvent d'autres hommes à l'égard de sa production et de son produit, ainsi que le rapport dans lequel il se tient lui-même à l'égard de ces autres hommes²⁰⁶.

C'est par le travail aliéné lui-même que sont déterminés les rapports aux produits, à l'activité productive et aux autres êtres humains. C'est aussi l'activité aliénée qui détermine le rapport des travailleurs aux non-travailleurs, aux capitalistes : « Le rapport du travailleur au travail engendre le rapport du capitaliste [...] à ce même travail²⁰⁷. » Nous voyons mieux en quoi le concept d'objectivation (surtout dans sa version phénoménologique) comme catégorie paradigmatique pour comprendre l'activité humaine trouve sa pertinence : l'objectivation n'est pas seulement production ou transformation de la matière, elle est aussi production et reproduction²⁰⁸

²⁰⁵ Il ne s'agit pas ici d'expliquer et d'abolir simplement la représentation religieuse, mais l'ensemble des représentations du monde, des autres et du genre humain, qui accompagnent inéluctablement les rapports sociaux capitalistes.

²⁰⁶ Marx, *Manuscrits économique-philosophiques de 1844*, p. 125-126.

²⁰⁷ *Manuscrits économique-philosophiques de 1844*, p. 126.

²⁰⁸ « Le travail ne produit pas que des marchandises; il se produit lui-même ainsi que le travailleur en tant que *marchandises* et cela sous le rapport même où il produit en général des marchandises. » *Manuscrits économique-philosophiques de 1844*, p. 117-118.

des formes sociales de cette matière et donc des rapports des différents acteurs sociaux relativement à cette matière produite²⁰⁹.

Comme nous l'avons déjà relevé plus tôt, l'objectivation porte toujours et inévitablement son lot de médiations sociales qui déterminent la spécificité historique du rapport à l'objectivité. La propriété privée, l'argent et le capital²¹⁰ sont sous le capitalisme les médiations dominantes qui déterminent les objets produits d'abord en tant qu'objets étrangers, en tant que marchandises, qui ne peuvent être réappropriés que par l'argent. Dans la société capitaliste, en vertu de la domination objective de ces médiations sociales, les objets donnés (y compris la nature) se présentent comme une série de marchandises (effectives ou possibles), l'activité humaine comme du travail et les êtres humains comme des travailleurs.

L'aliénation de la vie générique

Du fait de cette objectivation phénoménologique aliénée, la réalisation de l'essence générique semble inévitablement entravée. Dans un troisième moment, Marx nous dit que l'aliénation gagne l'agent dans son essence même : elle le rend étranger à son être générique. Le travail aliéné a pour conséquence de rendre étranger l'être humain à la nature et, par le fait même, à lui-même, puisque, comme nous l'avons vu, « l'homme est une partie de la nature²¹¹ ». L'aliénation de la vie générique se révèle être l'inversion de la vie générique : « [...] il fait que la *vie générique* devient pour l'homme un moyen de la vie individuelle²¹² ». La production du genre et l'activité individuelle n'ont plus aucun lien intrinsèque. La survie individuelle devient le but de la vie générique : le travailleur emploie toutes les ressources de sa conscience universelle et de sa socialité générique pour obtenir son salaire et assurer sa reproduction physique particulière²¹³. L'universalité de la vie générique, l'expression et l'exploration de l'universalité de l'homme n'est

²⁰⁹ Comme le suggère György Markus, Marx emprunte probablement sa conceptualisation au modèle hylémorphique d'Aristote. György Markus, « Praxis and Poiesis: Beyond the Dichotomy », *Thesis Eleven Thesis Eleven* 15, no. 1 (1986): p. 39.

²¹⁰ On pourrait également ajouter à cette série la forme « travail » de l'activité humaine, de même que la détermination première des êtres humains en tant que « travailleurs » : l'aliénation est en effet pour Marx la « production de l'activité humaine en tant que *travail*, donc comme une activité étrangère à soi, à l'homme et à la nature, et par suite comme une activité également étrangère à la conscience et à l'expression de la vie » et également « l'existence *abstraite* de l'homme comme d'un pur et simple *homme-de-travail*, qui peut par suite quotidiennement tomber de son néant rempli dans le néant absolu, sa non-existence sociale et donc sa non-existence réelle ». Marx, *Ökonomisch-Philosophische Manuskripte*, p. 133.

²¹¹ *Ökonomisch-Philosophische Manuskripte*, p. 122.

²¹² *Ökonomisch-Philosophische Manuskripte*, p. 122. Cette idée d'inversion du rapport moyen-fin, individu-genre est aussi présente dans *L'essence de l'argent* de Moses Hess (Hess, « Sur l'essence de l'argent », p. 133-135.).

²¹³ En dernier ressort, pour le Capital, la survie de l'individu importe peu, seule compte celle de la classe ouvrière dépossédée.

plus la fin de la vie individuelle, l'affirmation de l'universalité n'est plus le but de l'activité individuelle, mais elle est à l'inverse instrumentalisée pour satisfaire la vie particulière. L'aliénation opère ainsi un renversement du rapport moyen-fin, individu-genre, particulier-universel. L'objectivation générique, soit la reproduction et l'enrichissement de la vie sociale et culturelle, est vampirisée pour la stricte survie biologique. Puisque la vie générique ne se dévoile que dans son objectivation, l'aliénation ne se résume pas à la perte de l'objet, mais est aussi le dépérissement de la vie générique : « Si bien qu'en arrachant à l'homme l'objet de sa production, le travail aliéné lui arrache sa *vie générique*, son objectivité générique réelle, et transforme son avantage sur l'animal en un inconvénient consistant en ce que son corps propre non organique, la nature, lui est soustrait²¹⁴. » Cette vie générique comme pouvoir de production universelle appartient maintenant à l'argent en tant que « force véritablement créatrice²¹⁵ » :

[...] la force divine – de l'argent gît dans son *essence* en tant qu'*essence générique* de l'homme aliénée, ayant perdu et perdant son expression. Il est la *capacité* de l'*humanité* qui a perdu son expression. Ce dont je ne suis pas capable en tant qu'*homme*, ce dont par conséquent toutes mes forces essentielles individuelles ne sont pas capables, de cela je suis capable par l'*argent*²¹⁶.

Ainsi, si l'être humain dans son travail est étranger à son travail, aux produits de son travail et à son être générique, il est tout autant étranger à tous les autres êtres humains, à leur travail et à leurs produits. Par extension, l'achat et la consommation des produits des autres ne peuvent procurer une véritable reconnaissance du travail des autres, puisque ceux-ci sont aussi bien étrangers à leur travail, à leurs produits et à leur être générique que le consommateur est étranger à la marchandise qu'il se procure.

Conclusion : objectivation, aliénation et désaliénation

En résumé, l'aliénation est détermination de la forme dominante de l'objectivation pratique, ce qui lui donne le pouvoir de l'objectivation phénoménologique, le pouvoir de déterminer la réalité objective comme une totalité sociale faite de marchandises, de travail et de travailleurs. Cette détermination provient du capital lui-même comme médiation sociale qui n'a d'autre finalité que de se reproduire, au mépris de la nature et des sociétés. Cette aliénation dépossède donc les êtres humains de leur capacité d'objectivation de soi et d'objectivation

²¹⁴ Marx, *Manuscrits économique-philosophiques de 1844*, p. 123.

²¹⁵ *Manuscrits économique-philosophiques de 1844*, p. 196.

²¹⁶ *Manuscrits économique-philosophiques de 1844*, p. 196..

générique, ce qui empêche l'accomplissement expressif des individus et le développement d'une objectivité riche de sens.

Par extension, ce serait donc se méprendre que d'interpréter la finalité de la désaliénation comme une abolition de toute médiation sociale dans le rapport des êtres humains à l'objectivité. L'exigence politique d'abolition de la médiation sociale de la propriété privée, du capital et de l'argent ne signifie pas l'appel à l'abolition de toutes les formes de médiations. Il ne s'agit pas de retourner dans un rapport humanité-nature déshistoricisé et désocialisé qui n'aurait d'autre finalité que l'augmentation de la « puissance d'agir » des individus vivants, comme le laisse entendre Franck Fischbach²¹⁷. Bien au contraire, comme nous l'avons vu grâce à l'analyse de l'être générique, pour Marx, l'histoire transmet un héritage culturel, notamment un héritage esthétique, qui enrichit l'objectivité et favorise l'expression humaine. Les médiations sociales que l'objectivation *générique* actualise revêtent donc une valeur en soi en ce qu'elles humanisent le rapport à la nature, à l'objectivité en général, tandis que les médiations capitalistes tendent à réduire l'objectivité à des marchandises et à sa considération pauvrement pragmatique et instrumentale (qui définit pour Marx surtout le rapport instinctuel animal²¹⁸). Les médiations du capitalisme court-circuitent donc les médiations essentielles au processus d'objectivation de l'être générique. Elle dépouille le travailleur de sa capacité de donner sens à son activité, à son produit et finalement à sa propre personne, en tant qu'être social qui accomplit son essence humaine par la reconnaissance dans le miroir de ce qu'il produit.

²¹⁷ Fischbach, *La production des hommes : Marx avec Spinoza*, p. 18-19. ; Éric Martin, « L'esprit des institutions : le problème de la médiation institutionnelle dans la théorie critique contemporaine », Thèse de doctorat, Université d'Ottawa, 2013, p. 200.

²¹⁸ L'animal « produit unilatéralement, quand l'homme produit universellement; il ne produit que sous l'empire du besoin physique immédiat, quand l'homme produit même libre du besoin physique et ne commence à produire véritablement que dans la liberté à l'égard de celui-ci [...]. » Marx, *Manuscrits économique-philosophiques de 1844*, p. 123.

The price system is the mechanism that performs this task without central direction, without requiring people to speak to one another or to like one another. When you buy your pencil or your daily bread, you don't know whether the pencil was made or the wheat was grown by a white man or a black man, by a Chinese or an Indian. As a result, the price system enables people to cooperate peacefully in one phase of their life while each one goes about his own business in respect of everything else.

Milton et Rose Friedman²¹⁹

4. OBJECTIVATION ET ALIÉNATION DANS *LE CAPITAL*

À partir de notre compréhension développée de l'objectivation, il nous est maintenant possible d'affronter l'*opus magnum* de Marx. Nous serons en effet en mesure de comprendre à quelle condition le procès de valorisation capitaliste peut être compris comme une objectivation abstraite qui constitue une forme d'aliénation, en ce qu'elle soumet tous les individus à une contrainte de croissance illimitée. Il s'agira ainsi de jeter une nouvelle lumière sur quelques enjeux du *Capital* grâce au champ conceptuel dégagé à partir des *Manuscrits de 1844*, mais aussi de préciser ces notions grâce aux développements de cette ultime œuvre de la critique de l'économie politique. Nous pourrons alors saisir que le problème du fétichisme ne relève pas de l'objectivation en tant que telle, mais de la forme déterminée de cette objectivation et des catégories qui la médiatisent.

Le fétichisme de la marchandise

Contrairement aux *Manuscrits de 1844*, Marx amorce *Le Capital* non par une analyse de la production, mais par celle du procès d'échange²²⁰. Son exposition obéit pour une part à l'exigence

²¹⁹ Milton Friedman et Rose D. Friedman, *Free to choose : a personal statement*, New York, Harcourt Brace Jovanovich, 1990, p. 13.

²²⁰ Certains commentateurs opposent la problématique du *Capital* à celle des *Manuscrits de 1844* en faisant valoir leurs points de départ radicalement différents : « [...] le point de départ n'est pas l'activité d'un sujet – qu'il soit anthropologique ou empirique – mais une analyse de la façon dont le capitalisme organise le travail social. Marx prend comme point de départ des rapports sociaux de production et les formes, à la fois dans leur détermination sociale et matérielle, que ces rapports génèrent pour organiser ce travail social. » (Artous, *Marx et le fétichisme : le marxisme comme théorie critique*, p. 63.) S'il paraît évident que le propos de Marx a bien évolué entre ces deux écrits, il ne nous semble pas que le point de départ ait radicalement changé. Dans les deux cas, il amorce une critique de l'économie politique à partir d'une critique de la réalité sociale, que celle-ci soit principalement conceptualisée par le « fait actuel » du travail aliéné, dans le cas des *Manuscrits de 1844*, ou par la forme-marchandise, dans le cas du *Capital*. Pour une thèse

de développer sa réflexion à partir de ce qui *se donne d'emblée* ou *immédiatement*²²¹. Ce « donné » de surface apparaît dans la situation historique qui est la sienne (et encore la nôtre) comme une « gigantesque collection de marchandises [*ungebeure Warensammlung*]²²² ». Ainsi, sous le mode de production capitaliste, la richesse se donne objectivement – à ce stade du développement théorique – en tant que marchandises. La marchandise possède des propriétés singulières responsables de la fétichisation de l'objectivité. Pour comprendre comment l'objectivité singulière du capitalisme peut masquer à la conscience immédiate sa nature de résultat de l'objectivation des hommes et imposer même à ceux-ci ses propres lois, il nous faut saisir la dimension duale de la marchandise et corolairement celle du travail qui la produit. Nous serons ainsi amenés à explorer la double forme de l'objectivité et de l'objectivation dont il nous faudrait encore examiner leur relation pour parvenir à rendre compte du concept d'aliénation propre au *Capital*.

Marchandise : valeur d'usage et valeur

Dans sa conceptualisation classique, la marchandise se présente comme ayant deux dimensions distinctes. En tant que valeur d'usage (*Gebrauchswert*), la marchandise est un objet extérieur au sujet, une chose indépendante qui, en vertu de ses qualités propres, satisfait des besoins humains. Cette valeur d'usage réside dans le « corps²²³ » même de la marchandise, c'est-à-dire que ses propriétés objectives sont adaptées à la satisfaction de certains besoins. Cette manière quelque peu générale de parler ne peut nous faire oublier que ces besoins et ces valeurs d'usage sont médiatisés par l'histoire sociale. Autrement dit, il faut se garder d'interpréter la valeur d'usage en termes strictement « biologisants » ou « naturalisants ». Comme nous le dit Marx, ces besoins peuvent surgir de l'estomac ou de l'imagination²²⁴, d'une nécessité strictement biologique ou d'une nécessité socialement ou culturellement construite. Mais encore faut-il préciser que ni la nécessité

radicalement opposée à notre lecture, voir : Rancière, « Le concept de critique et la critique de l'économie politique des "Manuscrits de 1844" au "Capital" », p. 83-199.

²²¹ « [...] la circulation simple correspond effectivement au point de vue de la "conscience sensible", soit à la façon dont les choses sont immédiatement données à la surface de la société bourgeoise. » Dardot et Laval, *Marx, prénom : Karl*, p. 458.

²²² Marx, *Le Capital, livre premier*, p. 39.

²²³ *Le Capital, livre premier*, p. 40. L'expression « corps » a ici un sens à demi-métaphorique, puisque Marx tient aussi à prendre en compte les marchandises « immatérielles », c'est-à-dire les services. Dans les *Théories sur la plus-value*, il reproche d'ailleurs à Adam Smith d'avoir confondu chose matérielle et marchandise, distinguant pour sa part l'utilité commune à toute marchandise de la matérialité propre seulement à certaines d'entre elles. (Emmanuel Renault, *Marx et l'idée de critique*, Philosophies ; 64, Paris, Presses universitaires de France, 1995, p. 104.)

²²⁴ Marx, *Le Capital, livre premier*, p. 39.

biologique ni l'objectivité ne se présentent à l'état pur, mais dépendent aussi toutes deux des conditions historiques de la production :

La faim est la faim, mais la faim qui se satisfait avec la viande cuite, mangée avec fourchette et couteau, est une autre faim que celle qui avale de la chair crue à l'aide des mains, des ongles et des dents. *Ce n'est pas seulement l'objet de la consommation, mais aussi le mode de consommation qui est donc produit par la production, et ceci non seulement d'une manière objective, mais aussi subjective.* La production crée donc le consommateur. [...] La production ne fournit donc pas seulement un matériau au besoin, elle fournit aussi un besoin à ce matériau. [...] Le besoin [que la consommation] éprouve de cet objet est créé par la perception qu'elle en a. L'objet d'art – comme tout autre produit – crée un public apte à comprendre l'art et à jouir de la beauté. *La production ne produit donc pas seulement un objet pour le sujet, mais aussi un sujet pour l'objet*²²⁵.

Il en va tout autrement de la deuxième dimension de la marchandise, sa valeur d'échange. En première analyse, la valeur d'échange se présente comme un rapport quantitatif qui détermine la proportion selon laquelle des valeurs d'usage s'échangent contre d'autres valeurs d'usage différentes. Or, pour opérer cet échange de manière rationnellement proportionnée, il faut bien que les valeurs d'usage soient considérées sur un même plan d'égalité. L'échange devient ainsi de façon immanente le lieu d'un *acte social (gesellschaftliche Tat)* d'abstraction: « [...] en lui toutes les valeurs d'usage se valent, quelles qu'elles soient, pourvu qu'elles soient présentes en proportion adéquate²²⁶. » La valeur d'usage est le seul plan où peuvent se maintenir les différences *qualitatives*, tandis que la valeur d'échange n'est en mesure d'exprimer que des rapports *quantitatifs* entre des choses de même qualité. Abstraction faite de toutes leurs qualités propres à satisfaire un besoin quelconque, les marchandises sont donc d'une même *substance*. Il semble ainsi que la valeur d'échange ne soit que l'expression de surface, la forme phénoménale d'une essence commune que Marx appelle leur *valeur*. Plus précisément, si toute marchandise est aussi valeur, donc d'une qualité homogène permettant d'opérer des comparaisons quantitatives, c'est qu'elles sont toutes apparemment des produits du travail. Dès lors, il faut se garder de concevoir la marchandise comme une valeur d'usage (produit) *ayant* une valeur d'échange (sur le marché) : la marchandise est plus essentiellement une valeur d'usage qui *est* en même temps une valeur, en tant que produit du travail en général²²⁷, la valeur d'échange n'étant que l'expression phénoménale de cette valeur

²²⁵ *Manuscrits de 1857-1858 dits « Grundrisse »*, p. 48-49. [Nous soulignons]

²²⁶ *Le Capital, livre premier*, p. 42.

²²⁷ « À la lettre, il est faux de dire, comme nous l'avons fait au début de ce chapitre pour parler de manière courante, que la marchandise est valeur d'usage et valeur d'échange. La marchandise est valeur d'usage, ou objet d'usage, et

essentielle. Mais cela implique à son tour de considérer le travail de façon indifférenciée, comme « du travail humain identique, [...] du travail humain *abstrait*²²⁸ ». La double dimension de la marchandise témoigne ainsi du caractère double du travail, soit dans sa dimension abstraite et concrète. Il nous faut maintenant rendre compte de cette distinction.

Travail concret, travail abstrait : double objectivation

Pour réfléchir le mode de production capitaliste, Marx a encore une fois recours au modèle de l'objectivation. Par contre, ce schéma conceptuel est étayé explicitement avec bien plus de précision qu'il ne l'avait fait dans les *Manuscrits de 1844*, tandis qu'il subit également une significative inflexion par rapport à son inspiration idéaliste qui prenait pour assise l'opposition d'un sujet conscient et de son objet intentionnel. Une des grandes innovations philosophiques de son approche du capitalisme réside dans sa distinction entre travail concret et travail abstrait. S'il est possible de comprendre ces deux dimensions du travail comme deux formes d'objectivation²²⁹, nous verrons qu'elles opèrent à des niveaux d'analyse différents, bien qu'elles se confondent dans la perception de la réalité (*Wirklichkeit*).

Travail concret : objectivation pratique

Le travail concret renvoie chez Marx à ce qu'il appelle simplement le « procès de travail », par opposition au « procès de valorisation » dans lequel s'objective le travail abstrait²³⁰. Sa dimension concrète témoigne simplement du fait qu'il est un travail dit « utile », au sens où il produit des valeurs d'usage. Sous cet angle, le travail constitue pour Marx « une condition d'existence indépendante de toutes les formes de société, une nécessité naturelle éternelle, médiation indispensable au métabolisme [*Stoffwechsel*] qui se produit entre l'homme et la nature, et donc à la vie humaine²³¹ ». Il s'agit donc d'abord d'un rapport entre l'homme et la nature, ou plus

“valeur”. Elle se présente comme cette entité double qu'elle est dès lors que sa valeur possède une forme phénoménale propre distincte de sa forme naturelle, qui est la forme de valeur d'échange, et elle ne possède jamais cette forme si on la considère isolément, mais uniquement dans son rapport de valeur ou d'échange à une deuxième marchandise, d'espèce différente. » *Le Capital, livre premier*, p. 69.

²²⁸ *Le Capital, livre premier*, p. 43. [Nous soulignons]

²²⁹ Ce qui est également l'avis de Michael Heinrich : « Wertgegenständlichkeit besitzen die Waren nicht als Vergegenständlichung von konkreter Arbeit, sondern als Vergegenständlichung abstrakter Arbeit. » Michael Heinrich, *Kritik der politischen Ökonomie, eine Einführung*, Stuttgart, Schmetterling Verlag, 2005, p. 51.

²³⁰ Voir dans *Le Capital* : « Chapitre V : Procès de travail et procès de valorisation. »

²³¹ Marx, *Le Capital, livre premier*, p. 48. Comme Marx le reconnaît lui-même, ce concept du travail “concret” est évidemment aussi une “abstraction” conceptuelle ou plus précisément une distinction analytique, dans la mesure où il n'existe jamais dans cette simplicité, étant donné qu'il est toujours imprégné par des formes sociales déterminées (*Le Capital, livre premier*, p. 207.). Comme nous allons le voir plus en détail, avec le concept de travail “abstrait”, Marx ne

précisément d'un rapport entre une partie de la nature et une autre²³², puisque l'homme « se présente face à la matière naturelle comme une puissance naturelle lui-même²³³ ». En tant que *non imperium in imperio*, il ne peut produire autrement que la nature elle-même dans son cadre immanent : « il ne peut que modifier les formes des matières [*nur die Formen der Stoffe ändern*]²³⁴. »

Ainsi, son travail se présente comme une activité d'objectivation. En effet, le travail concret constitue l'activité de production pendant laquelle une *forme* déterminée est *objectivée* dans la matière. Tout comme il l'écrivait dans les *Manuscrits de 1844*, le travail concret humain se distingue de celui des animaux par le moment de la conscience qui précède et accompagne l'activité :

[...] ce qui distingue d'emblée le plus mauvais architecte de la meilleure abeille, c'est qu'il a construit la cellule dans sa tête avant dans la construire dans la cire. Le résultat auquel aboutit le procès de travail était déjà au commencement dans l'imagination du travailleur, existait donc déjà en idée²³⁵.

Nous retrouvons donc en tout point cette activité finalisée que nous avons nommée « objectivation pratique » dans notre lecture des *Manuscrits de 1844*. Elle consiste toujours dans une activité qui se déroule dans le temps, qui imprègne la matière brute d'une forme envisagée avant le procès de production et qui trouve sa réalisation ou son accomplissement dans l'indépendance de l'objet par rapport à l'activité et son agent :

Dans le procès de travail, l'activité de l'homme provoque donc, grâce au moyen de travail, une modification de l'objet de travail qui dès le départ était le résultat visé. Le procès s'éteint dans son produit. Ce produit est une valeur d'usage, une matière naturelle appropriée à des besoins humains par une modification de sa forme. Le travail s'est combiné avec son objet. Il a été objectivé [*vergegenständlicht*], tandis que l'objet a été travaillé [*verarbeitet*]. Ce qui apparaissait du côté du travailleur sous la forme de la mobilité [*Unruhe*] apparaît maintenant du côté du produit comme une

cherche pas à saisir la forme générale de tout travail, mais bien la réalité du travail dans sa forme capitaliste *en tant qu'abstraction sociale*.

²³² Cette idée lui permet de rappeler au passage, contre les économistes classiques (Adam Smith et Ricardo) que la richesse (à distinguer de la valeur) ne provient pas de la seule activité productive humaine, mais aussi de la nature elle-même : « Dans ce travail de mise en forme proprement dit, il est constamment soutenu par des forces naturelles. Le travail n'est donc pas la source unique des valeurs d'usage qu'il produit, de la richesse matérielle. Comme le dit Petty, celle-ci a pour père le travail et pour mère la terre. » *Le Capital, livre premier*, p. 49.

²³³ *Le Capital, livre premier*, p. 199. Nous retrouvons ici l'inspiration spinoziste (ou plus généralement naturaliste) très prégnante des *Manuscrits de 1844*.

²³⁴ *Le Capital, livre premier*, p. 49.

²³⁵ *Le Capital, livre premier*, p. 200.

propriété au repos [*ruhende Eigenschaft*], dans la forme de l'être [*in der Form des Seins*].
Le travailleur a filé et le produit est un fil²³⁶.

Ce travail concret est donc qualitativement déterminé de part en part. Sa façon d'opérer, son objet, ses moyens et ses résultats sont toujours fonction de la valeur d'usage précise qu'il vise à produire.

En outre, Marx insiste aussi sur une autre différence spécifique du travail humain relativement à celui des animaux. Il défend que « l'usage et la création de moyens de travail, bien qu'ils soient déjà en germe le propre de certaines espèces animales, caractérisent spécifiquement le procès de travail humain²³⁷ ». Cette précision sur l'usage des instruments ou moyens de travail nous sera particulièrement utile pour comprendre plus tard la possibilité de la transformation capitaliste du procès de travail et, par conséquent, les formes propres de l'aliénation dans ce procès.

Enfin, soulignons que, jusqu'à présent, Marx semble maintenir la thèse qu'était la sienne dans les *Manuscrits de 1844* selon laquelle l'objectivation n'est pas nécessairement aliénante. Au terme du procès de travail simple, l'aboutissement de l'activité en un objet au repos dans l'être ne constitue pas la négation de cette activité, mais bien au contraire sa réalisation. Dans les *Grundrisse*, Marx identifie ce procès à celui d'une « consommation productive » conçue comme négation de la négation : le travail consomme la matière, mais se consomme pour ainsi dire aussi lui-même, en ce qu'il fait disparaître la dimension subjective de l'activité pour ne laisser qu'une matière *in-formée* et une forme matérialisée²³⁸. Il faut ainsi ajouter que, dans le cadre précis du procès de travail, la disparition de processus d'objectivation dans l'usage de l'objet est le signe de la réussite de cette objectivation²³⁹ :

²³⁶ *Le Capital, livre premier*, p. 203.

²³⁷ *Le Capital, livre premier*, p. 202.

²³⁸ « L'ensemble du procès apparaît ainsi comme une *consommation productive*, c'est-à-dire comme une consommation qui n'aboutit pas au néant ni à la simple subjectivation de ce qui est objectif, mais qui est posée elle-même de nouveau comme un *objet*. La consommation n'est pas simple consommation de ce qui est matériel, mais consommation de la consommation elle-même; dans l'abolition de ce qui est matériel, il y a abolition de cette abolition, et, par là, *position* de ce même matériel. L'activité *qui donne forme* consomme l'objet et se consomme elle-même, mais elle ne consomme que la forme donnée de l'objet pour le poser dans une nouvelle forme objective et elle ne se consomme elle-même que sous sa forme subjective d'activité. Elle consomme ce qui, dans l'objet, est objectif – l'indifférence à la forme – et ce qui, dans l'activité, est subjectif; elle donne forme à l'objet et matérialise la forme. » *Manuscrits de 1857-1858 dits « Grundrisse »*, p. 261.

²³⁹ Heidegger nous semble développer une idée très similaire dans « L'origine de l'œuvre d'art » : « L'être-produit du produit réside en son utilité. Mais qu'en est-il de cette dernière ? Saisissons-nous déjà avec elle, ce qu'il y a de proprement produit dans le produit ? Ne devons-nous pas pour y arriver, considérer lors de son service le produit servant à quelque chose ? C'est la paysanne aux champs qui porte les souliers. Là seulement ils sont ce qu'ils sont. Ils

Quand les moyens de travail manifestent leur caractère de produits du travail passé dans le procès du travail, c'est par leurs défauts. Un couteau qui ne coupe pas, du fil qui n'arrête pas de casser, etc. font vivement penser au coutelier Y ou au fabricant X qui les ont livrés. Dans le produit bien réussi, le travail passé dont l'intervention a produit ces propriétés utiles s'est effacé [*ausgelöscht*]²⁴⁰.

L'objectivation se réalise paradoxalement en assurant son propre oubli : la médiation s'accomplit pleinement en empruntant le masque de l'immédiateté.

Travail abstrait : objectivation sociale

Examinons maintenant le travail dans sa dimension abstraite. En quoi le travail est-il dit « abstrait » ? Il ne s'agit pas ici d'affirmer simplement qu'il est possible par abstraction théorique de former un concept de travail qui subsume toutes les formes concrètes des travaux²⁴¹. Le travail abstrait n'est pas qu'une abstraction conceptuelle, mais une *réalité* au sein de l'ordre marchand *dans sa dimension abstraite même*²⁴², dans la mesure où elle est produite à même les rapports humains, indépendamment du fait que ces humains en soient conscients²⁴³ : « C'est en posant dans l'échange leurs divers produits comme égaux à titre de valeurs qu'ils posent leurs travaux différents comme égaux entre eux à titre de travail humain. *Ils ne le savent pas, mais ils le font pratiquement*²⁴⁴. » Cette forme particulière du travail peut se décliner en trois grandes caractéristiques. En premier lieu, le travail abstrait est la forme du travail social nécessaire à la reproduction des rapports sociaux capitalistes. Plus précisément, la fonction du travail abstrait est de reproduire la configuration sociale qui fait en sorte que les producteurs produisent de manière privée ou autonome et n'obtiennent la confirmation de l'utilité sociale de leurs travaux respectifs

le sont d'une manière d'autant plus franche que la paysanne, durant son travail, y pense moins, ne les regardant point et ne les sentant même pas. Elle est debout et elle marche avec ces souliers. Voilà comment les souliers servent réellement. » Martin Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, Paris, Gallimard, 1986, p. 33.

²⁴⁰ Marx, *Le Capital, livre premier*, p. 205-206.

²⁴¹ « Ce qui, sous le capitalisme, rend le travail général, ce n'est pas simplement le truisme selon lequel il est le dénominateur commun à tous les types de travaux spécifiques; en réalité, *c'est sa fonction sociale qui le rend général*. [...] C'est en tant que pratique qui constitue une médiation sociale que le travail est du travail en général. » Postone, *Temps, travail et domination sociale : une réinterprétation de la théorie critique de Marx*, p. 226-227.

²⁴² « [...] cette abstraction du travail en général n'est pas seulement le résultat dans la pensée [*diese Abstraktion der Arbeit überhaupt nicht nur das geistige Resultat*] d'une totalité concrète de travaux [...] Là, le travail est devenu, non seulement comme catégorie, mais dans la réalité même [*in der Wirklichkeit*], un moyen de créer la richesse en général, et a cessé de ne faire qu'un en tant que détermination avec les individus au sein d'une particularité. Cet état de choses a atteint son plus haut degré de développement dans la forme d'existence la plus moderne des sociétés bourgeoises, aux États-Unis. C'est là seulement, en effet, que l'abstraction de la catégorie "travail", "travail en général", travail sans phrase, point de départ de l'économie moderne, devient vrai en pratique (*praktisch wahr*). » Marx, *Manuscrits de 1857-1858 dits « Grundrisse »*, p. 61.

²⁴³ Heinrich, *Kritik der politischen Ökonomie, eine Einführung*, p. 47.

²⁴⁴ Marx, *Le Capital, livre premier*, p. 84-85. [Nous soulignons.]

que par l'échange de leurs produits sur le marché. En second lieu, le travail est dit « abstrait » dans la mesure où l'échange marchand, en égalisant les produits du travail, établit du même coup l'égalisation des différents travaux. C'est donc dire que leur forme *spécifiquement sociale* réside dans leur caractère de travail indifférencié, de « travail sans phrase » pour reprendre l'expression des *Grundrisse*. Enfin, cette abstraction du travail se concrétise par l'échangeabilité des produits du travail en vertu de leur commune forme-valeur²⁴⁵.

Que reste-t-il du travail une fois qu'on y a retiré toutes ses formes concrètes ? La réponse de Marx consiste à dire que le travail abstrait se constitue simplement de temps :

Une valeur d'usage, une denrée, n'a donc une valeur que parce qu'en elle est objectivé [*vergegenständlicht*] ou matérialisé [*materialisiert*] du travail humain abstrait. Comme alors mesurer la grandeur de sa valeur ? Par le quantum de « substance constitutive de valeur » qu'elle contient, par le quantum de travail. La quantité de travail elle-même se mesure à sa durée dans le temps, et le temps de travail possède à son tour son étalon, en l'espèce de certaines fractions du temps : l'heure, la journée, etc²⁴⁶.

Seul le temps est une substance homogène, quantifiable, et fragmentable à l'infini capable de mettre sur un même pied d'égalité la diversité des produits du travail concret.

Encore faut-il ici remarquer que ce temps est d'une espèce singulière. En suivant l'analyse de Moishe Postone, il faut reconnaître qu'il s'agit d'un temps lui-même abstrait, c'est-à-dire d'un « temps “vide”, homogène, continu, uniforme » et surtout « indépendant des évènements²⁴⁷ ». Autrement dit, il s'agit du temps de la physique, tel que Newton l'a conceptualisé²⁴⁸. On peut opposer à cette conception une forme concrète du temps toujours dépendante des évènements²⁴⁹ : le temps d'une journée (toujours variable en termes d'heures et de minutes « abstraites » entre le lever et le coucher du soleil, en raison des saisons), périodicités de la vie humaine, le temps nécessaire à la cuisson du riz ou encore le temps qu'il faut pour lire un livre. Contrairement à sa version abstraite, cette temporalité est discontinue et difficilement comparable en raison de sa constitution par des unités d'évènements non mathématisables. Cette temporalité concrète dominait l'essentiel des sociétés humaines jusqu'à la fin du Moyen-Âge. Bien que le temps abstrait

²⁴⁵ Pierre Salama et Tran Hai Hac, *Introduction à l'économie de Marx*, Paris, La Découverte, 1992, p. 10.

²⁴⁶ Marx, *Le Capital, livre premier*, p. 43.

²⁴⁷ Postone, *Temps, travail et domination sociale : une réinterprétation de la théorie critique de Marx*, p. 300.

²⁴⁸ Un « temps absolu, vrai et mathématique qui s'écoule de façon égale, sans aucun rapport avec quoi que ce soit d'extérieur à lui ». *Temps, travail et domination sociale : une réinterprétation de la théorie critique de Marx*, p. 300.

²⁴⁹ Cette distinction conceptuelle pourrait probablement avec profit être comparée au concept bergsonien de durée. Voir : Henri Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Paris, PUF, 2013.

fût déjà techniquement mesurable avant l'époque moderne – notamment par les horloges hydrauliques des sociétés hellénistiques et romaines, il ne s'est pas imposé comme norme sociale dominante avant le XIV^e siècle. Sans évoquer davantage les détails historiques de la constitution sociale de ce temps abstrait²⁵⁰, on notera seulement pour notre propos que la mesure de la grandeur de la valeur propre au procès de valorisation capitaliste dépend de la généralisation d'une espèce singulière du temps, généralisation qui elle est intimement liée au développement de la forme marchande des rapports sociaux dans l'Europe occidentale moderne. Si le temps des horloges est bien en quelque sorte « objectif » et « nécessaire », c'est-à-dire non-régulé ouvertement par une institution sociale (comme l'Église pouvait le faire auparavant), il n'en demeure pas moins que sa constitution en norme coercitive pour tous les membres de la société relève d'une histoire *contingente* des pratiques sociales associées à l'expansion du travail salarié. Il devient dans le procès de valorisation une norme coercitive en ce qu'il est la mesure qui détermine *a priori* l'activité concrète, plutôt qu'il n'est lui-même la conséquence déterminée de l'activité : la valeur ne s'intéresse pas vraiment à savoir combien de temps il *fallu* pour produire une chaise de bois, mais détermine plutôt en amont combien de temps il *faut* pour produire cette chaise ou encore combien de chaises il *faut* impérativement produire en une heure.

Toutefois, le portrait de la détermination de la valeur par l'objectivation du temps abstrait reste ici incomplet. À la constitution du temps en tant que norme absolue et abstraite se confond l'institution d'une seconde norme temporelle objective, celle du *temps de travail socialement nécessaire*. Affirmer que la valeur d'une marchandise dépend du temps immédiatement investi à sa production mènerait à l'absurdité selon laquelle une marchandise produite par un ouvrier (supposé moins habile) en un temps plus long aurait une valeur plus grande que celle produite par un ouvrier plus rapide et efficace. C'est pourquoi, d'après Marx, la valeur est déterminée non par le temps de production de chaque objet discret, mais par une norme sociale qui donne la mesure du temps nécessaire à la production d'une valeur d'usage dans les conditions actuelles « moyennes » de la société :

Le temps de travail socialement nécessaire [*gesellschaftlich notwendige Arbeitszeit*] est le temps de travail qu'il faut pour faire apparaître une valeur d'usage quelconque dans

²⁵⁰ À ce propos, on se rapportera avec profit au chapitre V *Temps abstrait* de l'ouvrage de Moishe Postone : Postone, *Temps, travail et domination sociale : une réinterprétation de la théorie critique de Marx*, p. 277-333.

les conditions de production normales d'une société donnée et avec le degré social moyen d'habileté et d'intensité du travail²⁵¹.

Cette contrainte temporelle est elle aussi « objective » en ce qu'elle n'est maîtrisée par personne en particulier, ni régulée par aucune institution, mais s'impose à tous les producteurs de façon indifférenciée en tant qu'ils sont tous dépendants d'un même mode de production médiatisé par l'échange des marchandises.

Mais, qu'en est-il du procès de valorisation²⁵² dans son ensemble ? Quel est son mode d'objectivation et en quoi est-il distinct de celui du procès de travail ? En tant que formes d'objectivation, le procès de travail et le procès de valorisation sont tous deux pensables comme un processus, qui se déroule donc intrinsèquement dans le temps et qui aboutit à la production d'un objet ou d'une objectivité extérieure à ce processus, elle-même imprégnée d'une *forme* particulière. Mais encore faut-il noter, comme nous l'avons souligné plus tôt, que la temporalité est bien différente pour ces objectivations : dans le cas du procès de valorisation, l'objectivation procède d'une temporalité abstraite, tandis que dans le procès de travail, l'objectivation procède d'une temporalité concrète²⁵³. Si la valeur d'usage est bien produite par un procès de travail qui se déroule dans le temps, elle ne dépend pas pour autant de la quantité ou de la durée de travail qui y a été investie. Autrement dit, le temps consacré à la révélation des propriétés utiles d'un objet par l'activité productive n'entretient aucun lien *de nécessité* avec la nature de ces propriétés. À l'inverse, dans le procès de valorisation, le travail abstrait objective du temps abstrait et, dans le cadre de la société capitaliste, c'est cette objectivation qui prime, puisque c'est en vertu de leur valeur que se confirme le caractère social des travaux :

Dans tous les états de société, le produit du travail est un objet d'usage, mais il n'y a qu'une seule époque de développement historiquement déterminée, celle qui présente le travail dépensé à la production d'une chose usuelle comme sa qualité « objective », c'est-à-dire comme sa valeur, qui transforme le produit du travail en

²⁵¹ Marx, *Le Capital, livre premier*, p. 44.

²⁵² Au sens strict, le procès de valorisation n'est pas seulement la production de la valeur, mais de la survaleur : « On ne produit ici de valeurs d'usage que parce que et dans la mesure où elles sont le substrat matériel, le support de la valeur d'échange. Et pour notre capitaliste, deux points importent ici. Premièrement, il veut produire une valeur d'usage qui ait une valeur d'échange, un article destiné à la vente, une marchandise. Deuxièmement, il veut produire une marchandise dont la valeur soit supérieure à la somme des valeurs des marchandises, des moyens de production et de la force de travail nécessaires à sa production, pour lesquelles il a avancé son bon argent sur le marché. Ce qu'il veut produire, ce n'est pas seulement une valeur d'usage mais une marchandise, pas seulement une valeur d'usage mais de la valeur, et même, pas seulement de la valeur, mais de la survaleur. » *Le Capital, livre premier*, p. 209.

²⁵³ Il ne faut pourtant pas assimiler complètement la forme concrète du temps à une forme non-capitaliste de temporalité, puisque le procès de production est l'unité du procès de travail et du procès de valorisation, ce qui, comme nous allons le voir, aura des conséquences sur la temporalité concrète elle-même dans le cadre du capitalisme.

marchandise. Il s'ensuit que la forme-valeur simple de la marchandise est en même temps la forme marchande simple du produit du travail, et que donc le développement de la forme marchande coïncide avec celui de la forme-valeur²⁵⁴.

De manière générale, la *forme* initiale à objectiver et la *finalité* de ces deux modes d'objectivation diffèrent radicalement. Dans le procès de travail, la forme à objectiver réside dans la conscience du producteur, il s'agit de l'idée de la valeur d'usage que l'on cherche à produire : une table, une chaise, un livre. De même, la finalité du procès est de produire une valeur d'usage qui satisfera un besoin. Ce processus, qui, dans une certaine mesure, exprime un rapport homme-nature, se conçoit encore selon les termes simples d'un rapport sujet-objet inspiré de l'idéalisme hégélien.

En revanche, dans le cadre du procès de valorisation, il n'est plus possible de parler d'un procès où interviendrait la conscience d'un producteur comme instance qui préside à l'objectivation. La forme que le travail abstrait objective – la valeur – n'est ni singulière ni visible : elle est une forme sociale, universelle et abstraite relativement aux valeurs d'usage qui en sont les porteurs matériels. Il paraît donc difficile de maintenir le rapport sujet-objet comme cadre de référence, du moins si l'on tient pour nécessaire que ce sujet soit doté d'une conscience. Le procès singulier de travail n'intéresse le procès de valorisation que dans sa comparaison avec la norme sociale d'efficacité des forces productives. La société est donc comprise ici comme un « travailleur global » :

La force de travail globale de la société, qui s'expose dans les valeurs du monde des marchandises, est *prise ici pour une seule et même force de travail humaine*, bien qu'elle soit constituée d'innombrables forces de travail individuelles. Chacune de ces forces de travail individuelles est une force de travail identique aux autres, dans la mesure où elle a le caractère d'une force de travail sociale moyenne, opère en tant que telle, et ne requiert donc dans la production d'une marchandise que le temps de travail nécessaire en moyenne, ou temps de travail socialement nécessaire²⁵⁵.

Le rapport sujet-objet du procès de travail semble donc médiatisé par l'exigence d'être « de son temps », de produire selon la moyenne sociale qu'est le temps de travail socialement nécessaire. Non seulement cette norme détermine-t-elle en amont le procès de travail dans une entreprise particulière, mais encore possède-t-elle aussi le pouvoir de dévaloriser des marchandises déjà produites par cette entreprise. En effet, puisque la grandeur de la valeur d'une marchandise est

²⁵⁴ Marx, *Le Capital, livre premier*, p. 70.

²⁵⁵ *Le Capital, livre premier*, p. 44. [Nous soulignons]

fonction du temps de travail socialement nécessaire objectivé en elle, plus les forces productives normales de la société s'améliorent, c'est-à-dire plus elles produisent de valeurs d'usage en une même unité de temps, plus la grandeur de la valeur de chaque marchandise diminue, et ce, indépendamment du temps immédiatement et effectivement requis dans chaque usine²⁵⁶. C'est pourquoi l'objectivité de la grandeur de la valeur est soumise à une « révolution permanente » en fonction de l'amélioration sociale des forces productives, révolution qui reste paradoxalement le moyen de conservation de la forme-valeur²⁵⁷.

Ainsi, la constitution de cette objectivation sociale n'est pas le fait d'un producteur conscient mais le fait de la « société », de « l'ensemble des rapports sociaux²⁵⁸ » comme le disait Marx dans les *Thèses sur Feuerbach*. Ce complexe de rapports sociaux qui produit l'objectivité de la valeur ne peut être analysé et compris selon le schéma d'un sujet humain, de sa conscience intentionnelle et de son activité singulière d'objectivation. Bien à l'inverse, il semble que la subjectivité humaine, toujours historiquement spécifique, se trouve expliquée et déterminée par le monde social de l'objectivité, par le mode de production : les rapports sociaux capitalistes, comme réalité « transindividuelle²⁵⁹ », produisent des objets dont la représentation indissociable appelle une norme de comportements des sujets humains²⁶⁰. La marchandise en tant que donnée immédiate qui se présente à la conscience est à la fois objet *et* représentation qui détermine l'agir social des individus : en tant que forme dominante de la production, elle est le résultat de ce que nous avons appelé l'objectivation phénoménologique, soit à la fois produit matériel concret et rapport médiatisé des êtres sociaux entre eux et relativement à ce produit.

²⁵⁶ « La valeur d'une marchandise est certes déterminée par le quantum de travail qu'elle contient, mais ce quantum lui-même est déterminé *socialement*. Si le travail socialement requis pour sa production s'est modifié – et le même quantum de coton, par exemple, représente un quantum de travail plus grand lorsque la récolte est mauvaise que lorsqu'elle est bonne – cela provoque un *effet de retour sur l'ancienne marchandise*, qui ne compte jamais que comme exemplaire individuel de son espèce, et dont la valeur est toujours mesurée par le travail socialement nécessaire, donc aussi *en permanence* par le travail nécessaire dans les conditions sociales actuelles. » *Le Capital, livre premier*, p. 235. [Nous soulignons].

²⁵⁷ Comme Marx et Engels l'écrivaient déjà dans *Le Manifeste du parti communiste*, la société bourgeoise a ceci d'inédit qu'elle trouve son moyen de conservation dans le changement permanent : « La bourgeoisie ne peut exister sans révolutionner constamment les instruments de production et donc les rapports de production, c'est-à-dire l'ensemble des rapports sociaux. » Marx et Engels, *Manifeste du parti communiste*, p. 76. « L'industrie moderne ne considère et ne traite jamais la forme actuelle d'un procès de production comme si elle était définitive. C'est pourquoi sa base technique est révolutionnaire tandis que celle de tous les modes de production passés était essentiellement conservatrice. » Marx, *Le Capital, livre premier*, p. 547.

²⁵⁸ Macherey, *Marx 1845 : les "thèses" sur Feuerbach ; traduction et commentaire*, p. 142.

²⁵⁹ Balibar, *La philosophie de Marx*, p. 30.

²⁶⁰ *La philosophie de Marx*, p. 64-65.

De la même façon, la valeur n'est pas la richesse matérielle elle-même, mais la représentation (ou la forme) historiquement spécifique de la richesse sociale sous le capitalisme. En d'autres termes, en tant que richesse « objective », elle détermine les rapports des êtres humains entre eux plutôt qu'elle n'est la simple visée intentionnelle d'un sujet conscient, souverain et constituant. Que la valeur ne soit pas l'objectivation pratique du travailleur n'enlève rien au fait qu'elle reste tout de même le résultat d'une forme d'objectivation. Le travail abstrait, simple flux temporel abstrait et à la fois substance sociale, ne peut apparaître que par une objectivation²⁶¹. Cette représentation objectivée, c'est la valeur elle-même. Mais celle-ci apparaît comme « objectivité fantomatique [*gespenstige Gegenständlichkeit*]²⁶² », car elle n'est à proprement parler pas une chose physique. Elle n'est pas non plus la propriété d'une marchandise considérée isolément, mais n'existe qu'à travers le rapport d'échange en général. C'est pourquoi Marx nous dit que la valeur ne possède pas de lieu propre, ni de visage distinct, mais s'objective dans le rapport des marchandises entre elles :

L'objectivité de la valeur des marchandises se distingue en ceci de la veuve Quickly, qu'on ne sait pas où la trouver. À l'opposé complet de l'épaisse objectivité sensible des denrées matérielles, il n'entre pas le moindre atome de matière naturelle dans leur objectivité de valeur. On aura donc beau tourner et retourner une marchandise singulière dans tous les sens qu'on voudra, elle demeurera insaisissable en tant que chose-valeur. Mais si l'on se souvient que les marchandises n'ont d'objectivité de valeur que dans la mesure où elles sont les expressions d'une même unité sociale, le travail humain, et que leur objectivité de valeur est donc purement sociale, il va dès lors également de soi que celle-ci ne peut apparaître que dans le rapport social de marchandise à marchandise²⁶³.

Un produit du travail n'est donc pas naturellement une valeur : il ne *devient* une valeur que dans sa relation à une autre marchandise. La valeur est un rapport social qui *apparaît* comme une propriété chosale, comme une propriété que la chose posséderait automatiquement et immédiatement en tant que simple produit du procès de travail en tant que rapport homme-nature. La possibilité du fétichisme se loge dans cet entrelacement complexe : il est le fait de prendre la valeur pour une propriété naturelle de la chose matérielle, en tant qu'objectivation du procès de travail concret,

²⁶¹ « La force de travail humaine à l'état fluide, ou le travail humain, forme bien de la valeur, mais elle n'est pas elle-même valeur. Elle devient valeur à l'état coagulé, dans une forme objective. Pour exprimer la valeur de la toile en tant que gélification de travail humain, il faut que celle-ci soit exprimée comme une "objectivité" [*Gegenständlichkeit*] qui soit à la fois, en tant que chose, distincte de la toile et lui soit néanmoins commune ainsi qu'à d'autres marchandises. » Marx, *Le Capital, livre premier*, p. 58.

²⁶² *Le Capital, livre premier*, p. 43.

²⁶³ *Le Capital, livre premier*, p. 54.

alors qu'elle n'est que la représentation de rapports sociaux contingents – nommément, ceux qui sont régulés par le travail abstrait. En confondant l'objet matériel et sa fonction sociale, les économistes classiques, tout comme la conscience commune, tombent sous l'emprise du fétichisme. La valeur apparaît ainsi comme une donnée naturelle et transhistorique, tandis que les rapports sociaux capitalistes revêtent les attributs de l'éternité et de l'inéluctabilité. En hommes des Lumières, ces économistes, contrairement aux physiocrates, ont bien défétichisé la richesse objective en tant que travail humain²⁶⁴, mais ils ont succombé à leur tour à un autre fétichisme en faisant du travail humain – abstrait – la forme essentielle, et donc transhistorique, de la richesse²⁶⁵.

L'objectivation de la valeur constitue donc l'expression des rapports sociaux capitalistes de production en tant que production *marchande* : « Pour produire de la marchandise, il faut non seulement qu'il produise de la valeur d'usage, mais que ce soit *de la valeur d'usage pour d'autres, de la valeur d'usage sociale*²⁶⁶. » Elle n'est donc ni le seul fait de la production, ni le seul résultat de l'échange sur le marché, mais constitue l'unité même de la production et de la circulation²⁶⁷ : le travail abstrait s'objective en valeur, dans la mesure où celle-ci apparaît dans la relation d'échange marchand. Le procès de production est donc toujours déjà médiatisé par le procès de circulation, puisqu'il est immédiatement déterminé par la nécessité de satisfaire les conditions de l'échange et donc de répondre aux exigences du travail social global²⁶⁸. Quant à la *grandeur de la valeur*, elle exprime la relation entre le travail individuel et le travail social global, c'est-à-dire dans quelle mesure un travail déterminé se conforme à la norme du temps de travail socialement nécessaire.

²⁶⁴ Marx conçoit déjà dans les *Manuscrits de 1844* la problématique des économistes classiques comme une réduction de la propriété privée (et de la richesse) à sa constitution subjective, parlant même déjà explicitement d'une dissipation de l'illusion d'un fétiche : « Aux yeux de cette économie nationale éclairée qui a découvert – à l'intérieur de la propriété privée – l'essence subjective de la richesse, les partisans du système de l'argent et du système mercantile apparaissent en conséquence comme des *adorateurs de fétiches*, comme des *catholiques* qui connaissent la propriété privée comme un être *seulement objectif* pour l'homme. » *Manuscrits économique-philosophiques de 1844*, p. 139.

²⁶⁵ À plusieurs reprises, Marx distingue la richesse matérielle (entendue essentiellement en tant que valeur d'usage) de la valeur en insistant sur le fait que la première trouve sa source dans le travail concret *et* dans la nature : « Le travail n'est donc pas la source unique des valeurs d'usage qu'il produit, de la richesse matérielle. Comme le dit Petty, celle-ci a pour père le travail et pour mère la terre. » *Le Capital, livre premier*, p. 48-49.

²⁶⁶ *Le Capital, livre premier*, p. 46. [Nous soulignons].

²⁶⁷ « Le procès du capital est ainsi unité du procès de production et du procès de circulation des marchandises. » Salama et Hai Hac, *Introduction à l'économie de Marx*, p. 35.

²⁶⁸ À propos du procès de valorisation, procès qui permet à l'argent de produire de l'argent (A-M-A'), Marx notait bien cette unité duale de la production et de la circulation : « Tout ce cycle, cette transformation de son argent en capital, a lieu dans la sphère de la circulation, et en même temps il a lieu hors d'elle. Par la médiation de la circulation, puisqu'il a pour condition la vente de la force de travail sur le marché. Hors de la circulation, parce que celle-ci ne fait qu'introduire le procès de valorisation, qui se déroule dans la sphère de la production. » Marx, *Le Capital, livre premier*, p. 219.

Monnaie : objectivation de l'interdépendance sociale

Par contre, sur le marché, les marchandises sont aliénées (*veräußert*) en vertu de leur valeur d'échange, de leur prix, contre une quantité d'argent. La question reste donc ouverte à savoir pourquoi le temps de travail social n'est pas lui-même directement exprimé dans cette transaction, ou plus précisément, pourquoi « la monnaie en tant que mesure de la valeur est la forme phénoménale *nécessaire* de la mesure immanente de la valeur des marchandises, c'est-à-dire du temps de travail²⁶⁹ ». En réalité, seul le temps de travail nécessaire à la production individuelle d'un objet singulier se laisse immédiatement mesurer. Quant à savoir combien de valeur (sociale) se trouve dans cet objet produit et donc dans quelle mesure il participe du travail social abstrait, cela ne peut être ultimement déterminé que *dans* l'échange, donc *post festum*. Or, pour qu'une marchandise possède nécessairement une valeur d'échange, il faut qu'elle soit *immédiatement* échangeable, qu'elle n'ait plus à rentrer dans un rapport déterminé avec une autre marchandise particulière. Il faut donc qu'elle soit d'emblée considérée comme équivalent général de toutes les autres marchandises; bref, qu'elle ait d'emblée une forme monétaire, soit son prix, puisque « la monnaie est la marchandise absolument aliénable²⁷⁰ ». Ainsi, c'est l'argent qui confère à chaque chose le sceau de son universalité, qui détermine la grandeur de la valeur de la marchandise et opère du même coup la comparaison entre le travail individuel privé et le travail social global. Si l'argent est l'apparence phénoménale *nécessaire* du travail abstrait, cela s'explique par le fait que le travail sous le capitalisme n'est pas immédiatement socialisé, mais doit passer par la médiation de l'échange pour être confirmé comme tel.

Dès lors se déploie la possibilité du fétiche-argent, forme la plus pure du fétichisme, sur l'arrière-plan du fétiche-marchandise : l'argent, en tant que chose, possède une réelle « puissance sociale²⁷¹ », mais cette « chose » « ne peut posséder une propriété sociale que parce que les individus se sont aliéné leur propre relation sociale en en faisant un objet [*weil die Individuen ihre eigne gesellschaftliche Beziehung als Gegenstand sich entfremdet haben*]²⁷² ». En effet, dans l'argent se trouve synthétisée et placée dans un objet l'interdépendance sociale des producteurs isolés²⁷³, puisqu'ils sont tous dépendants de l'échange universel des marchandises en raison de la division sociale et

²⁶⁹ *Le Capital, livre premier*, p. 107. [Nous soulignons.]

²⁷⁰ *Le Capital, livre premier*, p. 125.

²⁷¹ *Le Capital, livre premier*, p. 149.

²⁷² *Manuscripts de 1857-1858 dits « Grundrisse »*, p. 118.

²⁷³ Hans Georg Backhaus, « Dialectique de la forme valeur », *Critique de l'économie politique* octobre-décembre, no. 18 (1974): p. 27.

de la forme salariale du travail. L'argent scinde la relation concrète et sensible du travailleur à son produit. La production ne se présente plus comme l'objectivation de l'individualité dans sa singularité, comme une objectivation de soi, mais seulement comme l'objectivation de l'individu en tant qu'il participe à une totalité sociale homogène et indifférente aux personnes singulières :

Toute forme de la richesse naturelle, avant d'être reléguée et remplacée par la valeur d'échange, suppose une relation essentielle de l'individu à l'objet : l'individu s'objective lui-même par l'un de ses côtés dans la chose et, en même temps, sa possession de la chose apparaît comme un développement déterminé de son individualité ; la richesse en moutons comme développement de l'individu en tant que berger, la richesse en grains comme développement de l'individu en tant qu'agriculteur, etc. *Par contre, l'argent*, en tant qu'*individu* de la richesse universelle, en tant qu'issu lui-même de la circulation et ne représentant que l'universel, en tant qu'il n'est que *résultat social*, ne présuppose absolument aucune relation individuelle à son possesseur; sa possession n'est pas le développement de l'un quelconque des côtés essentiels de son individualité, mais, au contraire, possession de ce qui est sans individualité [...]. [...] Toute production est une objectivation [*Vergegenständlichung*] de l'individu. Mais dans l'argent (valeur d'échange), l'objectivation de l'individu n'est pas celle de l'individu dans sa détermination naturelle, mais de lui en tant qu'il est posé dans une détermination (dans un rapport) sociale qui lui est en même temps extérieure²⁷⁴.

Ainsi, l'argent, comme existence autonomisée de la valeur, constitue l'objectivation du travail humain indifférencié. Elle n'est pas une chose comme une autre, ni même seulement du travail accumulé, mais un pouvoir social d'appropriation des marchandises, et, dans certaines conditions, d'appropriation de la force de travail, soit un pouvoir de détermination sur le futur. Si l'argent a acquis un tel pouvoir, c'est que les êtres humains lui ont transféré leur pouvoir collectif : « la force divine de l'argent gît dans son *essence* en tant qu'*essence générique* de l'homme aliénée²⁷⁵ », écrivait déjà Marx dans les *Manuscrits de 1844*. Dans la société capitaliste où s'est généralisé l'échange marchand, l'argent devient l'essence commune de toute chose, de même que la nouvelle communauté qui dissout toutes les autres façons d'être en commun²⁷⁶.

Le coeur du fétichisme de la marchandise

Maintenant, nous pouvons mieux comprendre la thèse du fétichisme de la marchandise :

²⁷⁴ Marx, *Manuscrits de 1857-1858 dits « Grundrisse »*, p. 182 et 187.

²⁷⁵ *Manuscrits économique-philosophiques de 1844*, p. 196.

²⁷⁶ « L'argent lui-même est la *communauté* [*Gemeinwesen*] et ne peut en tolérer aucune autre qui lui soit supérieure. » (*Manuscrits de 1857-1858 dits « Grundrisse »*, p. 183.) Il nous semble significatif que Marx joue ici sur l'équivocité du terme *Gemeinwesen* : cela suggère que l'argent fait de la communauté humaine une essence chosale.

[...] les relations sociales qu'entretiennent les travaux privés apparaissent aux producteurs pour ce qu'elles sont, c'est-à-dire, non pas comme des rapports immédiatement sociaux entre les personnes dans leur travail même, mais au contraire comme rapports impersonnels entre des personnes et rapports sociaux entre des choses impersonnelles²⁷⁷.

Puisque les individus dépendent tous du marché, leurs rapports sociaux doivent *nécessairement* emprunter le détour de l'échange marchand. Mais sur ce marché, ils ne sont que des échangeurs, des sujets libres possesseurs de marchandises qui n'ont aucun lien de dépendance ou de pouvoir personnel entre eux, comme pouvait l'avoir auparavant le seigneur et son serf : entre eux règne la plus complète indifférence et insensibilité²⁷⁸. Le tribut de cette libération des rapports personnalisés a dû toutefois se payer d'une soumission plus puissante²⁷⁹ et généralisée à des forces objectives – marchandise, argent et, comme nous allons le voir, capital – par lesquelles s'établit leur interdépendance sociale²⁸⁰. Ce n'est donc pas par l'expression directe de leurs besoins et de leur individualité que les êtres humains établissent leurs liens sociaux, mais par le biais de leurs marchandises qui « parlent » pour ainsi dire à leur place :

Vais-je échanger ma table contre des chaussures pour la raison que mon besoin de chaussures et aussi grand que le besoin que le cordonnier a d'une table ? Non. L'échange se fera si ma table *vaut* les chaussures que je convoite et qui sont l'objet de mon besoin. Et qu'est-ce qui va décider de cette valeur ? Encore une fois les choses elles-mêmes, et non pas moi, ni le cordonnier. Et comment les choses en décident-elles ? En tant qu'elles sont par elles-mêmes et en elles-mêmes porteuses

²⁷⁷ *Le Capital, livre premier*, p. 84.

²⁷⁸ « Dans le rapport monétaire, [...] les individus semblent indépendants (cette indépendance qui n'est, à tout point de vue, qu'une illusion et qu'il serait plus juste d'appeler indifférence – prise dans son sens d'insensibilité) [...] » *Manuscrits de 1857-1858 dits « Grundrisse »*, p. 122.

²⁷⁹ « [...] dans la représentation, les individus sont plus libres sous la domination de la bourgeoisie qu'avant, parce que leurs conditions d'existence leur sont contingentes; en réalité, ils sont naturellement moins libres parce qu'ils sont beaucoup plus subordonnés à une puissance objective. » (Karl Marx et Friedrich Engels, *L'Idéologie allemande*, trad. par Henri Auger, *et al.*, Paris, Éditions sociales, 2012, p. 63.) Les individus sont moins libres qu'ils ne l'étaient dans d'autres sociétés, parce que le capitalisme n'exige pas seulement la seule conformité *extérieure* à ses normes sociales, mais aussi et surtout *l'intériorisation* de celles-ci. On peut interpréter cette transition comme un passage historique de la soumission à la loi à celle de la norme sociale immanente, qui n'exige plus d'appareil répressif direct et apparent : « La "libération" des individus vis-à-vis de la transcendance de la loi est alors leur assujettissement total et sans réserve à l'immanence de la norme, et la norme est plus puissante que la loi : la loi permet l'hypocrisie, la feinte et la duplicité, elle rend possibles toutes les formes de marranisme, elle autorise l'autonomie de l'intime et la liberté du for intérieur, quand la norme structure et conditionne cette intériorité même. » (Vioulac, *La logique totalitaire : essai sur la crise de l'Occident*, p. 384.)

²⁸⁰ « Moins le moyen d'échange possède de force sociale, plus sa connexion avec la nature du produit immédiat du travail et avec les besoins immédiats des échangistes est restée étroite, et plus doit être grande encore la force de la communauté qui lie les individus les uns aux autres : rapport patriarcal, communauté antique, féodalisme et système des corporations. [...] Chaque individu possède le pouvoir social sous la forme d'une chose. Ôtez à cette chose ce pouvoir social et il vous faudra le donner à des personnes sur des personnes. » Marx, *Manuscrits de 1857-1858 dits « Grundrisse »*, p. 115.

de valeur, c'est-à-dire qu'elles possèdent cette qualité commune qui les rend toutes échangeables entre elles et qui consiste en ce qu'elles sont toutes en elles-mêmes et par elles-mêmes porteuses de valeur²⁸¹.

Ainsi, le fétichisme n'est pas une théorie de la seule illusion des acteurs sociaux : « Ce sont des formes de pensée *qui ont une validité sociale*, et donc une objectivité, pour les rapports de production de ce mode de production social historiquement déterminé qu'est la production marchande²⁸². » Il n'est en rien irrationnel que les acteurs accordent aux choses des propriétés sociales, puisque leur travail ne devient effectivement social que par l'échange des marchandises. L'objectivité sociale trouve son efficace en se présentant comme une seconde nature dont il n'est plus possible de distinguer le « naturel » du « social ». Ce qui est « faux » dans le fétichisme, c'est de considérer que les propriétés sociales des objets leur appartiennent *automatiquement*, dans toute formation sociale²⁸³.

La spécificité de la domination sociale capitaliste réside bien, comme Marx l'écrivait déjà dans les *Manuscrits de 1844*, dans le fait que les hommes sont contrôlés par des choses²⁸⁴. Mais cette domination objective ne s'explique pas par les qualités des choses elles-mêmes, mais en vertu des modalités sociales selon lesquelles les êtres humains interagissent entre eux et avec les choses – sans en être pleinement conscients. Le pouvoir de la marchandise n'est pas issu de l'objectivation du travail concret, mais de l'instrumentalisation de cette objectivation pratique aux fins de la production sociale qui exige l'objectivation de la valeur. Il ne nous semble donc pas arbitraire ici de considérer que l'analyse des rapports sociaux dans le *Capital* constitue une explicitation de la forme d'*objectivation phénoménologique* historiquement spécifique au capitalisme. Si la richesse se présente « objectivement » comme une accumulation de marchandises, c'est bien parce que l'objectivation phénoménologique par laquelle les hommes produisent leur réalité et leur rapport à la réalité est médiatisée par les abstractions réelles de l'économie capitaliste. L'objectivité de valeur (*Wertgegenständlichkeit*) constitue le nouvel horizon de la phénoménalité

²⁸¹ Fischbach, *Sans objet : capitalisme, subjectivité, aliénation*, p. 208. C'est dans cette perspective que Fischbach se permet de parler, à la suite de Slavoj Žižek, de l'aliénation comme d'une perte d'objectivité des individus qui implique le transfert de leur passivité à l'extérieur d'eux-mêmes. Le fétichisme rend claire l'idée que ce sont les choses qui sont « passives » à notre place, au sens où ce sont leurs « besoins » de marchandises, en tant que forme-valeur, qui priment dans l'échange et non les besoins réels des individus.

²⁸² Marx, *Le Capital, livre premier*, p. 87. [Nous soulignons.]

²⁸³ Heinrich, *Kritik der politischen Ökonomie, eine Einführung*, p. 72.

²⁸⁴ Pour exprimer synthétiquement cette idée, Marx reprend les mêmes dictons français qu'il avait employés en 1844 : « L'opposition entre le pouvoir de la propriété foncière, qui repose sur des rapports personnels de maître à esclave, et le pouvoir impersonnel de l'argent est clairement résumée dans les deux dictons français : *Nulle terre sans seigneur* et *L'argent n'a pas de maître*. » (Marx, *Le Capital, livre premier*, p. 165.)

déployée par le capitalisme qui subordonne toutes les valeurs d'usage et les travaux concrets à des formes abstraites (de la valeur, du travail abstrait et de l'argent)²⁸⁵.

Toutefois, nous n'avons pas encore explicité à ce stade en quoi cette forme sociale constitue une forme d'aliénation. Il est évident que la thèse du fétichisme porte une dimension critique : l'objectivation des rapports sociaux par la production marchande a ceci de critiquable qu'elle assure son propre oubli en tant qu'objectivation et se présente comme une objectivité pure, dépouillée de son caractère social et politique. Ainsi, il paraît naturel que le travail donne de la valeur et que les marchandises possèdent elles-mêmes de la valeur. La valeur n'apparaît donc pas comme médiation sociale qui produit la totalité sociale du capitalisme, mais comme la forme transhistorique de la richesse distribuée par le marché. De la même façon, le travail abstrait dans sa fonction de médiation centrale de la société n'apparaît pas et semble être simplement producteur de la richesse en général²⁸⁶.

Or, pour certains économistes, Adam Smith et Friedrich Hayek²⁸⁷ au premier chef, la régulation des rapports sociaux par des formes objectives, par la « main invisible » du marché n'a rien d'aliénant ; bien au contraire, elle constitue une régulation toute à fait rationnelle et même une garantie de la liberté²⁸⁸. Il nous faut donc préciser pourquoi Marx considère que cette forme chosale de rationalité est en réalité complètement irrationnelle. Au-delà de son effet « mystificateur », le fétichisme implique des conséquences réelles dans la sphère de la production et pour tous les membres de la société. Il s'agira d'expliquer comment la deuxième face du

²⁸⁵ « Dans sa figure de valeur, la marchandise perd toute trace de sa valeur d'usage naturelle et du travail utile particulier auquel elle doit son origine, pour se transformer, telle la larve en cocon, en matérialisation sociale uniforme du travail humain non différencié. C'est pourquoi, à voir la monnaie, on ne distingue pas le type de marchandises transformées en elle. Dans leur forme-monnaie, elles se ressemblent toutes. Il se peut donc que l'argent soit de la merde, bien que la merde ne soit pas de l'argent. » *Le Capital, livre premier*, p. 124.

²⁸⁶ Postone, *Temps, travail et domination sociale : une réinterprétation de la théorie critique de Marx*, p. 253.

²⁸⁷ Friedrich Hayek a toutefois eu assez de présence d'esprit pour reconnaître l'artificialité du marché, contre sa supposée « naturalité » défendue par les premiers libéraux.

²⁸⁸ À la différence près que « si dans le libéralisme classique, l'ordre social est fondé sur la soumission à la Loi de Dieu, il est pour le néolibéralisme “soumission de l'homme aux forces impersonnelles du marché” » (Vioulac, *La logique totalitaire : essai sur la crise de l'Occident*, p. 350.). Il est en effet intéressant de noter que Hayek reconnaît lui-même que la liberté économique est soumission totale à la puissance abstraite du marché (*La logique totalitaire : essai sur la crise de l'Occident*, p. 365.). C'est pourquoi Jean Vioulac s'autorise à affirmer que les néolibéraux ne cherchent fondamentalement pas à supprimer tout pouvoir universel déterminant l'individu – comme le laisse entendre leur opposition au totalitarisme de la planification soviétique –, mais cherchent plutôt à transférer cette puissance du gouvernement au marché, constituant ainsi un nouveau « totalitarisme », cette fois-ci immanent à la sphère socio-économique.

fétichisme qui, outre « l'objectivation des personnes », consiste dans la « personnification des choses²⁸⁹ », produit un Sujet au pouvoir despotique.

²⁸⁹ Marx, *Le Capital, livre premier*, p. 129.

And was Jerusalem builded here / Among those dark Satanic Mills?

William Blake, *Jerusalem*

Before the process had advanced very far, the laboring people had been crowded together in new places of desolation, the so-called industrial towns of England; the country folk had been dehumanized into slum dwellers; the family was on the road to perdition; and large parts of the country were rapidly disappearing under the slack and scrap heaps vomited forth from the "satanic mills".

Karl Polanyi, *The Great Transformation*²⁹⁰

Le fétichisme des forces productives

Nous avons vu précédemment la forme des rapports sociaux se manifester au travers de l'argent. Cependant, nous n'avons pas encore exposé comment l'argent se transforme en capital. Grossièrement résumé, le procès du capital prend forme lorsque l'argent s'engendre à partir de lui-même par le détour de l'achat de marchandises, procès synthétisé par la formule A-M-A'. Ce circuit a ceci de singulier, relativement au circuit M-A-M, que son point de départ et d'arrivée sont qualitativement identiques. Ainsi, alors que dans la circulation des marchandises en vue de la consommation, le circuit prend fin à l'extérieur de l'échange – dans la satisfaction du besoin – et y trouve là sa limite, dans le circuit du capital, la circulation est la fin elle-même : « Le mouvement du capital n'a donc ni fin ni mesure²⁹¹. » Dire que le capital se comprend comme le pur procès de « valorisation de la valeur »²⁹², c'est donc dire que l'unique finalité sociale de cette configuration économique est « l'appropriation croissante de la richesse *abstraite*²⁹³ » et non la production de valeurs d'usage. De surcroît, au sein de la chrématistique capitaliste, la forme même du surplus, en tant que (sur)valeur, exige le renouvellement constant et l'extension du procès de valorisation. Ce mouvement sans trêve apparaît donc comme étant le fait de la valeur elle-même, en tant qu'abstraction objective, et non le résultat de l'action consciente des hommes :

La valeur passe constamment d'une forme dans l'autre, sans se perdre elle-même dans ce mouvement, et elle se transforme ainsi en un *sujet automate* [*automatisches*

²⁹⁰ Karl Polanyi, *The great transformation : the political and economic origins of our time*, Boston, MA, Beacon Press, 2001, p. 41.

²⁹¹ Marx, *Le Capital, livre premier*, p. 172.

²⁹² À ce titre, notons que la formule A-M-A' n'exprime que la forme phénoménale du procès essentiel de valorisation de valeur.

²⁹³ Marx, *Le Capital, livre premier*, p. 172. [Nous soulignons.]

Subjekt]. [...] la valeur devient ici le *sujet* d'un procès dans lequel, à travers le changement constant des formes-argent et marchandise, elle modifie sa grandeur *elle-même*, se détache en tant que survaleur d'elle-même en tant que valeur initiale, se valorise *elle-même*. Car le mouvement dans lequel elle s'ajoute de la survaleur est *son propre mouvement*, sa valorisation, donc une *autovalorisation*. Elle a reçu cette qualité occulte de poser de la valeur parce qu'elle est valeur²⁹⁴.

Le capital apparaît au moment où la valeur se transforme en Sujet actif déterminant du processus d'échange (et de production). Si c'est le Capital (ou la valeur) qui est Sujet, c'est bien parce que ce Sujet ne peut être identifié à aucun acteur social, pas même à la personne du capitaliste, « porteur conscient de ce mouvement²⁹⁵ ». Il ne s'agit pas d'une métaphore gratuite, mais bien de la détermination précise des rapports sociaux sous le capitalisme en tant que les hommes sont « dominés par des abstractions [*Abstraktionen*], alors qu'antérieurement ils dépendaient les uns des autres²⁹⁶ ». La valeur, dont nous avons vu plus tôt qu'elle consistait en l'objectivation des rapports sociaux, devient véritablement une contrainte objective qui s'exerce sur la reproduction socio-économique. La question reste à savoir *comment* elle exerce cette contrainte et *comment il est possible qu'elle exerce* cette contrainte toute en étant à la fois produite par les êtres humains.

Moulin satanique, moulin de discipline

Le but de la production capitaliste est de produire de la survaleur à partir de l'échange des marchandises. Or, dans cet échange libre et volontaire, il est toujours présumé que les marchandises sont échangées en vertu de leur valeur équivalente. Comment est-il donc possible de dégager une valeur supplémentaire d'un échange d'équivalents ? La réponse de Marx consiste à dire qu'il y a une marchandise dont la consommation de la valeur d'usage (dans la sphère de la production) engendre plus de valeur qu'elle n'en reçoit dans l'échange : la force de travail. La force de travail est une pure puissance lovée dans le corps même du travailleur. Mais elle est à la fois distincte de lui, puisque le travailleur ne s'identifie pas lui-même à cette marchandise – ce qui en ferait un esclave – et agit bien en tant que sujet libre qui *possède* la capacité d'aliéner (*veräußern*) cette force comme son bien propre²⁹⁷.

²⁹⁴ *Le Capital, livre premier*, p. 174. [Nous soulignons.]

²⁹⁵ *Le Capital, livre premier*, p. 172.

²⁹⁶ *Manuscrits de 1857-1858 dits « Grundrisse »*, p. 123.

²⁹⁷ À ce titre, Marx s'inspire directement d'un extrait de la *Philosophie du droit* de Hegel que nous avons déjà évoqué et spécifie que cette vente de la force de travail doit être limitée dans le temps, afin que le possesseur de la marchandise force de travail reste libre (*Le Capital, livre premier*, p. 188-189). En revanche, il se distingue de Hegel en ajoutant que

Cette force de travail, pure possibilité d'un travail vivant à venir, est échangée contre de l'argent, accumulation de travail passé, en vertu de sa valeur, c'est-à-dire du temps de travail socialement nécessaire à sa production. Le capitaliste paie donc au travailleur la valeur qui permet à la force de travail d'être reproduite (nourriture, vêtements, logement, éducation, etc.) ; il paie en quelque sorte *le fait d'être vivant* et de pouvoir persévérer dans l'être²⁹⁸. Mais en consommant cette marchandise, en employant la valeur d'usage de la force de travail dans le procès de production, le capitaliste est en mesure de dégager de la survalueur en faisant travailler le travailleur plus longtemps que le temps requis pour la reproduction de sa force de travail. Dans les termes de Marx, la survalueur se dégage dès lors que la borne du temps de travail nécessaire a été franchie, se transformant de ce fait en surtravail. Cette différence est la visée propre du capitaliste et du capital en général.

Pour maximiser la production de survalueur, plusieurs stratégies existent. La première consiste à augmenter tout simplement la durée de la journée de travail : elle est appelée par Marx production de la survalueur *absolue*, puisqu'il s'agit d'accroître la survalueur en allongeant le surtravail en nombre absolu. Outre le fait que le procès de travail est maintenant soumis aux ordres du capital personnifié – le capitaliste –, le capital dévoile ici une de ses premières dimensions coercitives, en ce qu'il « contraint la classe ouvrière à faire plus de travail que n'en demande le cercle restreint de ses propres besoins vitaux²⁹⁹ ». Ce surplus de travail ne caractérise pas le capitalisme en tant que tel : la corvée du serf était également une forme de travail accaparée par le seigneur au-delà du temps de travail nécessaire à la reproduction du serf et de sa famille. Par contre, tandis que, dans le rapport féodal, l'accaparement du surplus était limité subjectivement, par les besoins du seigneur, dans le rapport capitaliste, il ne trouve pas de fin, *en raison de la forme-valeur de ce surplus*. C'est pourquoi, l'augmentation *constante* du temps de travail au-delà du nécessaire est une tendance spécifique au capitalisme :

Il est clair cependant que lorsque dans une formation sociale, économiquement parlant, ce n'est pas la valeur d'échange du produit qui est prépondérante, mais sa valeur d'usage, le surtravail est limité par un cercle de besoins plus ou moins large,

cette liberté du sujet moderne est tout autant *la contrainte de la vente de cette marchandise précise*, donc la contrainte du travail salarié, puisque le travailleur n'a pas d'autre marchandise à apporter au marché, puisqu'il est un pur sujet désobjectivé (aliéné au sens de la lecture de Fischbach), puisqu'il est « complètement *débarassé, libre* de toutes les choses nécessaires à la réalisation de sa force de travail » (*Le Capital, livre premier*, p. 190., nous soulignons.).

²⁹⁸ « Comment acheter les forces d'un vivant sans acheter le vivant lui-même ? Il faut pour cela considérer que la marchandise qu'on achète n'est pas l'être vivant lui-même, l'individu vivant, mais le *simple fait d'être vivant*, le fait de se maintenir en vie. » Fischbach, *Sans objet : capitalisme, subjectivité, aliénation*, p. 173.

²⁹⁹ Marx, *Le Capital, livre premier*, p. 347.

mais qu'aucun besoin de surtravail illimité ne découle du caractère même de la production³⁰⁰.

Outre l'allongement de la journée de travail, il est possible de dégager de la survaleur par l'augmentation des forces productives. On parle ainsi dans ce cas de la production de la survaleur *relative* : il s'agit par là de diminuer la part de la journée de travail dévolue au travail nécessaire *relativement* à la part accaparée par le surtravail dans cette même journée. Ce procédé se réalise par une augmentation de la productivité, ce qui a pour effet direct ou indirect de diminuer le coût de la force de travail³⁰¹. Cette forme de survaleur intervient lorsque la durée de la journée de travail a été historiquement fixée et que la production de survaleur absolue n'est plus véritablement possible³⁰².

Cette étape logico-historique du capitalisme est cruciale, puisqu'elle lui permet de trouver son mode de production propre. La survaleur absolue pouvait bien être dégagée tout en conservant le mode de production artisanal, mais la survaleur relative exige quant à elle le bouleversement des conditions techniques et sociales du procès de travail. Autrement dit, il s'agit du moment où le procès de valorisation (abstrait) reconfigure l'intérieur même du procès de travail (concret) à sa propre image, avec toute la violence que cette transformation suppose. Il s'agit du moment de *l'incarnation* du Capital-Sujet dans les moyens de production concrets.

Avec l'introduction de la survaleur relative se met en marche une dialectique de l'immobilité et de l'accélération qui contraint à l'augmentation constante de la productivité, dynamique autonome face à l'agir des individus, en raison même de la forme abstraite de temporalité qui y est impliquée. Expliquons ce phénomène par un exemple³⁰³. Supposons qu'une industrie de voitures Y double sa force productive. Elle trouve ainsi son intérêt en ce que la valeur individuelle de ses marchandises tombe au-dessous de leur valeur sociale, dans la mesure où elle coûte moins de temps de travail que la grande masse des mêmes articles produits dans les conditions sociales moyennes, c'est-à-dire dans la grande majorité des autres industries³⁰⁴. Posons que la valeur – sociale – est représentée par x, soit la production de 100 voitures par jour (10h). Si

³⁰⁰ *Le Capital, livre premier*, p. 262.

³⁰¹ En diminuant le coût des marchandises nécessaires à la reproduction de la force de travail (vêtements, nourriture, éducation, etc.) et le coût des machines qui produisent ces marchandises.

³⁰² La survaleur absolue, de par sa nature même, est limitée par la journée de travail (24h), mais aussi par la nécessité d'un temps de repos permettant le renouvellement de la force de travail de l'ouvrier.

³⁰³ Nous reconnaissons que cet exemple peut paraître simpliste et fait effectivement abstraction d'une série de contingences qui traversent les rapports économiques, mais il s'agit ici, comme le fait Marx dans l'ensemble de son *Capital*, de saisir avant tout l'essence d'une dynamique générale.

³⁰⁴ Marx, *Le Capital, livre premier*, p. 357.

l'entreprise Y peut produire deux fois plus de voitures par jour (200), elle dégage une valeur totale de $2x$. En vendant ces voitures à leur valeur sociale, l'entreprise Y réalise une survaleur supplémentaire $(+1x)^{305}$. Or, dès lors que l'amélioration des forces productives réalisée dans l'entreprise Y se généralise à l'ensemble des industries automobiles, la survaleur supplémentaire de Y disparaît et, de la même façon, la différence entre la valeur individuelle des marchandises de Y et leur valeur sociale s'annule : la valeur des 200 voitures de l'entreprise Y tombe de $2x$ à x . autrement dit, puisque la valeur est fonction d'une unité de temps abstraite et donc constante, la somme totale de valeur reste la même (x), mais se répartit maintenant sur un plus grand nombre de valeurs d'usage, réduisant de moitié la valeur sociale de chaque voiture. La journée de travail devient donc plus dense, on y produit plus de valeurs d'usage, mais en tant qu'unité de temps abstraite, cette journée et sa valeur restent identiques³⁰⁶.

La survaleur relative produit donc une dynamique où le travail concret (valeur d'usage), par l'augmentation des forces productives, redéfinit le contenu du travail abstrait (valeur, unité de temps abstraite) et cette nouvelle norme du travail abstrait agit en retour en déterminant le nouveau niveau de base de la productivité (travail concret). Cette dynamique, que Moishe Postone suggère d'appeler « moulin de discipline³⁰⁷ », s'érige en réelle contrainte indépendante de la volonté humaine : les producteurs qui n'ont pas encore adopté les nouvelles méthodes de production maintenant généralisées se voient contraints de le faire, puisque la valeur sociale de leurs marchandises individuelles va inévitablement chuter en raison de sa redéfinition sociale. Il ne paraît donc pas arbitraire de parler de la valeur comme d'une loi objective qui force à l'augmentation constante de la productivité et qui, par là, se maintient paradoxalement identique à soi : la valeur domine comme présent perpétuel grâce à sa dimension abstraite (une heure vaut

³⁰⁵ Comme le note Marx, le capitaliste individuel vendra probablement sa marchandise à un coût inférieur à sa valeur sociale pour s'approprier une plus grande part de marché. Mais cela n'est qu'un détail pour ce que nous cherchons à expliquer. En outre, il ne faut pas confondre ici survaleur et profit. Le profit fait partie des catégories de l'économie politique qui forment pour Marx la surface de la structure économique et qui voilent essentiellement le rapport d'exploitation. Considéré comme différence entre le coût de production des marchandises (qui inclut l'achat de forces de travail, de la machinerie et des matériaux bruts, soit la somme du capital variable et du capital constant) et l'argent réalisé par la vente de ses mêmes marchandises, le profit voile le fait que la valeur dégagée ne provient que du travail vivant et en aucun cas du travail mort (machines et matériaux). L'emploi et la conceptualisation de la catégorie de survaleur (*Mehrwert*) – que Marx n'a du reste pas lui-même inventée, contrairement à ce qu'affirme le marxisme orthodoxe mais empruntée à l'économiste anglais William Thompson (Dardot et Laval, *Marx, prénom : Karl*, p. 67.) – ont précisément pour finalité d'exprimer l'antagonisme social du capitalisme. La survaleur n'est donc pas en rapport avec l'ensemble de l'argent investi par le capitaliste, mais en rapport avec la valeur, soit avec la reconstitution de la valeur de la force de travail (le travail nécessaire), et rend compte ainsi du degré selon lequel le travailleur doit travailler plus que la reproduction de sa propre vie ne l'exige, et ce, « gratuitement ».

³⁰⁶ Postone, *Temps, travail et domination sociale : une réinterprétation de la théorie critique de Marx*, p. 430.

³⁰⁷ *Temps, travail et domination sociale : une réinterprétation de la théorie critique de Marx*, p. 426.

toujours une heure) tout en étant à la fois inlassablement révolutionnée socialement de l'intérieur par l'amélioration des forces productives (l'heure de travail social d'hier ne vaut plus celle d'aujourd'hui).

De la coopération à la fabrique en passant par la manufacture, c'est toujours cette dynamique de transformation/reconstitution qui détermine les changements dans le procès de travail concret. Par la subsomption réelle du procès de travail, le Capital modèle les instruments concrets selon ses impératifs et apparaît alors comme la force motrice d'ensemble, le Sujet de son propre procès de reproduction et d'expansion. De la même façon que la valeur semble s'animer d'elle-même en tant que chose, tandis qu'elle n'est qu'une objectivation des rapports sociaux, les moyens de travail se transmutent en monstre vivant, le « grand Vichnou-Djagannat Capital³⁰⁸ » qui emploie les travailleurs à sa disposition. C'est en ce sens qu'il est possible de parler d'un fétichisme des moyens de production : en s'incarnant dans le procès de travail concret, le Capital et sa loi de la valeur confèrent un pouvoir « *despotique [despotisch]*³⁰⁹ » à ce qui n'est que de la matière, que du « travail mort ». Le concept d'aliénation (*Entfremdung*) que nous avons déployé dans notre lecture des *Manuscrits de 1844* semble bien être présent dans les passages où Marx rend compte de cette transsubstantiation des moyens de travail sous l'effet de la valorisation de la valeur. Dès la coopération, qui, en tant que technologie sociale, implique seulement la réunion des travailleurs dans un même lieu de travail, les travailleurs ne sont plus maîtres d'eux-mêmes et ne sont plus que de simples objets du Capital, qui, lui, est sujet actif du procès de production :

En tant que personnes indépendantes, ces travailleurs sont des individus isolés qui tous entrent en rapport avec le même capital, mais pas entre eux. Leur coopération ne commence que dans le procès de travail, mais *dans le procès de travail ils ont déjà cessé de s'appartenir*. En y entrant, *ils se sont incorporés au capital*. En tant que travailleurs coopérants, que membres d'un organisme qui œuvre activement, ils ne sont plus eux-mêmes *qu'un mode d'existence particulier du capital*. La force productive sociale du travail se développe gratuitement, une fois que les travailleurs ont été placés dans des conditions déterminées, et *c'est le capital qui les place dans ces conditions*. Comme la force productive sociale du travail ne coûte rien au capital, et comme, d'autre part, elle n'est pas développée par le travailleur avant que son travail n'appartienne lui-même au capital, *elle apparaît comme une force productive que le capital possède par nature, comme sa force productive immanente*³¹⁰.

³⁰⁸ Marx, *Le Capital, livre premier*, p. 724.

³⁰⁹ *Le Capital, livre premier*, p. 373. [Nous soulignons.]

³¹⁰ *Le Capital, livre premier*, p. 375. [Nous soulignons.]

Marx nous dit bien que le Capital *apparaît* être à la source de la force productive sociale dégagée par la coopération. Nous retrouvons ici le même type d'apparence que dans le fétichisme de la marchandise et de l'argent³¹¹, mais de manière inversée : l'argent investi dans la technologie sociale de la coopération semble s'animer, devenir une personne qui organise par elle-même la production et engendre ainsi d'elle-même de la valeur supplémentaire.

Mais ce fait se déploie avec encore plus de force dans la manufacture. Ici, les travailleurs ne sont plus seulement animés comme des marionnettes par les exigences de la valorisation, mais sont mutilés dans leur travail concret et deviennent pour ainsi dire de simples *membres d'une marionnette*. La manufacture fait en effet

du travailleur un infirme et une monstruosité en cultivant, comme dans une serre, son savoir-faire de détail, *tout en étouffant un monde de pulsion et de talents productifs*, un peu comme dans les États de la Plata, on abat une bête entière uniquement pour faire main basse sur sa peau et sa graisse. Non seulement les divers travaux partiels sont répartis entre différents individus; mais *l'individu lui-même est divisé*, transformé en mécanisme automatique d'un travail partiel, réalisant ainsi la fable stupide de Menenius Agrippa, où l'on voit un homme représenter un simple fragment de son propre corps³¹².

Nous retrouvons dans cet extrait une des manifestations de l'aliénation décrite dans les *Manuscrits de 1844*. Cet *étouffement* d'un monde de pulsions et de talents fait écho au processus de *déréalisation* (*Entwirklichung*) du travail aliéné³¹³ : la production du travailleur partiel unilatéral dans la manufacture est la destruction des possibilités réelles de créativité de l'ouvrier³¹⁴. Mais plus encore, la ruine de ces possibilités réelles constitue la condition même de l'accroissement de la puissance

³¹¹ Artous, *Marx et le fétichisme : le marxisme comme théorie critique*, p. 70-72.

³¹² Marx, *Le Capital, livre premier*, p. 405-406.

³¹³ « Cette réalisation du travail apparaît, dans la situation de l'économie nationale, comme *déréalisation* [*Entwirklichung*] du travailleur, l'objectivation [apparaît] comme *perte de l'objet* et *asservissement à l'objet*, l'appropriation [apparaît] comme *aliénation* [*Entfremdung*], comme *perte de l'expression* [*Entäußerung*]. » *Manuscrits économique-philosophiques de 1844*, p. 118.

³¹⁴ Selon le Dictionnaire *Grimm*, *entwirken* renvoie initialement à l'action de disséquer, de dépecer et de découper du gibier (« dissecare, zerwirken, zerlegen, von erjagtem wild », Jacob Grimm et Wilhelm Grimm, « Entwirken », in *Deutsches Wörterbuch*, tome 3, Leipzig, S. Hirzel, 1971, vol. 3, p. 660.). Dans cet extrait du *Capital*, le parallèle entre le sens philosophique du terme *Entwirklichung* suggéré par Marx dans les *Manuscrits*, comme désactivation des possibilités réelles de l'humanité en raison de la nature aliénée de la réalité, et la signification issue du monde de la chasse est patent. Le travail de la manufacture, en divisant et dépeçant le travailleur, comme une bête qu'on aurait chassée, déréalise les possibilités omnilatérales de l'expression individuelle. (Cette lecture est redevable aux recherches de Iain Macdonald sur la question des modalités dans l'œuvre de Marx : « In this tension between actualization and deactivation, we can perhaps glimpse the seeds of a more radical interpretation of possibility, involving the suppression of some real possibilities by other real possibilities—in this case, by the inner possibilities of the development of change-resistant capitalism. » Iain Macdonald, « Actuality, Activity, Deactivation: Hegel, Marx, and Modality », *Conférence dans le cadre du Colloque Hegel, Marx et le monde contemporain, tenue à l'Université de Montréal le 3 avril 2014* : p. 16-17.)

active du Capital : « Dans la manufacture c'est l'appauvrissement du travailleur en forces productives individuelles qui est la cause et la condition de l'enrichissement du travailleur global, donc du capital, en force productive sociale³¹⁵. » Cet extrait laisse déjà transparaître le retour du modèle théologique de l'aliénation dans son inspiration feuerbachienne. Mais nous allons voir qu'il ne trouve son plein accomplissement que dans la phase de la fabrique, dans la figure de la machinerie.

Le saut qualitatif de la manufacture à la fabrique peut se résumer dans le passage d'un procès encore partiellement régulé de manière subjective (par les travailleurs partiels) à un procès entièrement *objectif* dans lequel « le mouvement et les opérations du moyen de travail deviennent *autonomes* par rapport à l'ouvrier³¹⁶ ». En outre, l'utilisation de la machine montre à quel point toute chose produite au sein de l'économie capitaliste devient dépendante d'une socialisation croissante : dans la machine sont réunies les connaissances scientifiques et techniques les plus diverses accumulées par l'humanité au cours de toute son histoire, en plus de l'ensemble du travail social nécessaire à sa production³¹⁷. Ainsi, la production se révèle toujours moins un processus d'objectivation matérielle de l'habileté et du savoir-faire des producteurs individuels et toujours plus une objectivation de la connaissance collective accumulée³¹⁸. En d'autres termes, la production de la richesse matérielle dépend de moins en moins du travail humain immédiat, reposant plutôt sur l'accumulation croissante des potentialités génériques de l'humanité dans une machine. Ainsi, la machinerie devrait, selon cette perspective, autoriser la réduction générale du temps de travail et l'allègement des tâches les plus ingrates. Dans les faits, elle produit des effets totalement inverses : elle augmente le temps de travail, élargit le bassin de travailleurs employables au cercle des femmes et des enfants et transforme l'allègement du travail en « moyen de torture, dans la mesure où la machine ne libère pas l'ouvrier du travail, mais ôte au travail son contenu³¹⁹ ». Encore une fois l'objet se confond avec sa représentation et force les acteurs à une maximisation de la productivité. L'objectivité de la valeur, comme norme sociale, soumet en effet toute machine à une « usure morale³²⁰ » : toute machine est susceptible de perdre de la valeur dans la mesure où

³¹⁵ Marx, *Le Capital, livre premier*, p. 407.

³¹⁶ *Le Capital, livre premier*, p. 452. [Nous soulignons.]

³¹⁷ *Le Capital, livre premier*, p. 434.

³¹⁸ Postone, *Temps, travail et domination sociale : une réinterprétation de la théorie critique de Marx*, p. 439.

³¹⁹ Marx, *Le Capital, livre premier*, p. 474. C'est pourquoi il est maintenant possible de parler de la réalisation effective du travail abstrait, c'est-à-dire que le travail n'exige plus de capacités individuelles spécifiques, mais devient une simple dépense d'énergie indifférenciée.

³²⁰ *Le Capital, livre premier*, p. 454.

des machines similaires peuvent être produites à meilleur marché et que de meilleures machines peuvent lui faire concurrence. Ainsi, pour diminuer les risques de sa dévaluation, chaque machine doit transmettre le plus rapidement sa valeur aux produits, exigeant ainsi une intensification du travail. C'est pourquoi la fabrique opère un renversement total du schéma sujet-objet du travail concret en raison de son parasitage intérieur par le procès de valorisation. Le moyen de travail, qui donne au travail humain une de ses spécificités génériques, passe du statut d'instrument à celui du maître du travailleur : « Dans la manufacture et dans l'artisanat, l'ouvrier se sert de l'outil, dans la fabrique il sert la machine³²¹. » On assiste alors à une situation paradoxale où une des dimensions spécifiquement humaines du procès de travail, soit son instrument de travail, devient source de sa propre déshumanisation. Marx en vient alors à soutenir que la machinerie est l'*incarnation* au sens littéral du Capital lui-même, son « mode d'existence matériel³²² », car elle correspond parfaitement au procès de valorisation capitaliste en tant que domination des travailleurs par ce qu'ils ont produit :

Toute production capitaliste, dans la mesure où elle n'est pas seulement procès de travail, mais en même temps procès de valorisation du capital, présente ce caractère commun : ce n'est pas le travailleur qui utilise la condition de travail, mais inversement *la condition de travail qui utilise le travailleur; c'est seulement avec la machinerie que ce renversement acquiert une réalité techniquement tangible*. C'est pendant le procès même de travail que le moyen de travail, du fait de sa transformation en un automate, se pose face au travailleur comme capital, comme travail mort qui domine et aspire la force vivante du travail³²³.

Ainsi, l'idée selon laquelle c'est bien le Capital qui agit comme Sujet et régule le procès de travail selon sa finalité autoréférentielle de valorisation apparaît au grand jour dans le système des machines de la fabrique. Comme le soutient Marx, cette propriété qui fait de la machinerie le Sujet actif dans la production ne provient pas de sa nature même en tant qu'objet technique, en tant que développement complexe de moyens de production, mais en tant que rapport social constitué historiquement qui s'incarne dans ses moyens.

Reproduction du Capital, aliénation et objectivation

Au terme de cette analyse de la transformation du mode de production, il devient possible pour Marx de rendre compte des modalités générales de reproduction du rapport social

³²¹ *Le Capital, livre premier*, p. 474.

³²² *Le Capital, livre premier*, p. 479.

³²³ *Le Capital, livre premier*, p. 474-475. [Nous soulignons.]

capitaliste. Le maintien de l'ordre établi repose sur le maintien et l'extension de sa condition première, soit la séparation des travailleurs des moyens de production³²⁴, ce qui implique l'incapacité des travailleurs à s'objectiver par et pour eux-mêmes et la nécessité de leur mise au travail au service du dispositif objectif de production³²⁵. Cette violence inaugurale précapitaliste de l'accumulation primitive qui se poursuit par des moyens rationalisés dans le marché capitaliste, nous l'avons déjà rencontrée dans les *Manuscripts de 1844* et comprise, avec Fischbach, comme forme d'aliénation par perte de l'objectivité et corolairement comme production du sujet moderne en tant que pure possibilité d'activité (porteur de sa seule force de travail).

Or, la condition effective de la reproduction de cette rupture avec l'objectivité n'avait pas encore trouvé jusqu'à présent sa juste explication. Ce n'est qu'en explicitant pleinement le concept du Capital, produit et reproduit par les travailleurs, que la lumière fait jour sur ce problème : étant donné que le Capital consiste en une dynamique autonome et objective, en raison de sa constitution par la loi de la valeur, nous pouvons dès lors saisir que tout ce que les travailleurs produisent sous son emprise ne sont pas seulement, ni même essentiellement, des objets physiques, mais des marchandises qui *appellent* un échange et du Capital qui comme objectivité sociale *exige* toujours plus de travail :

Étant donné qu'avant même [que le travailleur] entre dans le procès, son propre travail lui est rendu *étranger* [entfremdet], que le capitaliste se l'approprie et qu'il est *incorporé au capital*, ce travail *s'objective* [vergegenständlicht] constamment pendant le procès en un produit d'autrui, *étranger* [fremdem]. Et comme le procès de production est en même temps le procès de consommation de la force de travail par le capitaliste, *le produit de l'ouvrier ne se transforme pas seulement continuellement en marchandise, mais en capital, en valeur qui aspire à la force créatrice de valeur, en moyens de subsistance qui achètent des personnes, en moyens de production qui emploient le producteur. L'ouvrier lui-même ne cesse de produire la richesse objective comme capital, comme puissance qui lui est étrangère* [fremde], *qui le domine et qui l'exploite*, tandis que le capitaliste ne cesse davantage de produire la force de travail comme source de richesse subjective, abstraite, séparée de ses propres moyens d'objectivation et de réalisation

³²⁴ Processus d'expropriation historique que Marx appelle l'accumulation primitive (*Ursprüngliche Akkumulation*) et qui, selon ses termes, « est inscrite dans les annales de l'humanité en caractères de sang et de feu ». *Le Capital, livre premier*, p. 805.

³²⁵ « C'est la séparation entre le produit du travail et le travail lui-même, entre les conditions objectives du travail et la force de travail subjective, qui était donc la base effective, le point de départ du procès de production capitaliste. Mais ce qui n'était au début que le point de départ est constamment produit de nouveau par la seule entremise de la continuité du procès, de la reproduction simple, et pérennisé comme résultat propre de la production capitaliste. D'un côté, le procès de production ne cesse de transformer la richesse matérielle en capital, en moyens de valorisation et de jouissance pour le capitaliste. D'un autre côté, l'ouvrier ressort en permanence du procès comme il y était entré : source personnelle de la richesse, mais dépouillé de tous les moyens de réaliser cette richesse pour lui-même. » *Le Capital, livre premier*, p. 641.

[*Vergegenständlichungs- und Verwirklichungsmitteln*], n'existant que dans la corporéité de l'ouvrier, en un mot, de produire l'ouvrier en tant qu'ouvrier salarié. Cette reproduction ou perpétuation constante de l'ouvrier est la condition *sine qua non* de la production capitaliste³²⁶.

L'aliénation essentielle propre au *Capital* semble ainsi rejoindre le caractère premier de celle décrite dans les *Manuscrits de 1844*, soit le processus de production d'un objet qui fait face au producteur « comme un être étranger, comme une puissance indépendante du producteur » qui fait en sorte qu'il y a « perte de l'objet » et surtout « asservissement à l'objet »³²⁷. Elle réside dans le fait que, dès son entrée dans l'usine capitaliste, le travailleur s'est dépossédé de sa puissance créatrice et l'a transférée à un objet, la Machine-Capital qui tend à revêtir les attributs d'un Sujet :

Si l'on peut parler d'« aliénation objective », c'est seulement pour affirmer que, parfois, quelque chose relevant du statut de l'objet dans le monde *semble se comporter comme un sujet au sens fort, et même caricatural du terme* : un être qui se pose dans la pure énergie de l'autoaffirmation, veut surtout sa propre persistance, et se rapporte négativement à son environnement (volonté d'appropriation, d'utilisation, voire de suppression)³²⁸.

Le Capital devient sujet dès le moment où le travailleur ne l'est plus, soit dès qu'il a quitté le marché où en tant que sujet « libre » il a vendu sa force de travail pour rentrer dans la sphère de la production. La force de travail, en tant que pure puissance, ne s'actualise que dans la « consommation » de sa valeur d'usage, c'est-à-dire uniquement sous les diktats du Capital. Paradoxalement, elle n'est valeur d'usage que pour son non-possesseur (le capitaliste), tandis qu'elle est valeur d'échange pour son possesseur (le travailleur)³²⁹. Mais en dernier ressort, le rapport à un capitaliste singulier importe peu, puisque « l'ouvrier appartient au capital avant de se vendre au capitaliste³³⁰ ». Dans la mesure où il est par sa condition même contraint à « la pauvreté non comme manque, mais comme exclusion totale de la richesse objective³³¹ », il est *toujours déjà* forcé de travailler pour une force étrangère qui possède ces conditions objectives.

En détrônant le travailleur de sa qualité de sujet du procès de travail, le Capital subordonne à sa propre finalité le procès d'objectivation pratique, qui n'a plus que l'ombre d'une activité par laquelle un individu objective une forme singulière sur la matière. Le Capital n'a pas

³²⁶ *Le Capital, livre premier*, p. 641.

³²⁷ *Manuscrits économique-philosophiques de 1844*, p. 118.

³²⁸ Stéphane Haber, *Penser le néocapitalisme : vie, capital et aliénation*, Paris, Les prairies ordinaires, 2013, p. 42.

³²⁹ Dardot et Laval, *Marx, prénom : Karl*, p. 509.

³³⁰ Marx, *Le Capital, livre premier*, p. 648.

³³¹ *Manuscrits de 1857-1858 dits « Grundrisse »*, p. 256.

d'intérêt essentiel pour cette dimension intentionnelle, singulière et subjective de l'activité : le Capital est précisément cette puissance objective qui court-circuite la relation concrète du travailleur avec son objet singulier pour s'ériger lui-même en sujet universel de tout procès de travail, afin de produire non plus une objectivité de valeurs d'usage, mais une objectivité de valeur, processus qui, telle une spirale, se reproduit en s'appropriant toujours davantage le cercle des moyens objectifs du travail, « en ruinant dans le même temps les sources vives de toute richesse : la terre et le travailleur³³² ». Or, si le rapport de classes (capitalistes-ouvriers) et la propriété privée expliquent bien l'exigence de la ponction d'un surplus, il ne peut rendre compte à lui seul de la spécificité de la société capitaliste par rapport aux autres sociétés de classes. Ce n'est qu'en considérant la *forme* de ce surplus, soit le fait qu'il soit sur-*valeur*, que l'on peut saisir pourquoi le capitalisme est un système qui contraint l'humanité à la « production pour la production³³³ » et donc comment le Capital peut-être une force objective qui domine tous les individus peu importe leur appartenance de classe.

Comme nous le dit Marx, « le capital n'est pas une chose, mais un rapport social entre des personnes médiatisé par des choses³³⁴ ». Le caractère aliénant du capital proviendrait donc du fait qu'il est une médiation sociale bien spéciale, une médiation sociale *objective*. Cette dimension objective renvoie à deux sens certes distincts mais non indépendants : cette médiation est dite objective, parce que les rapports sociaux empruntent nécessairement le chemin de l'échange d'objets (de marchandises), mais elle est aussi objective en ce sens que les êtres humains n'ont pas de contrôle immédiat sur elle et qu'elle tend à s'autonomiser, à fonctionner selon une norme et une finalité qui rentrent en contradiction avec l'humanité elle-même. Nous avons en effet montré comment la valeur constitue une dynamique contraignante pour les individus en vertu de sa constitution par une forme abstraite de temporalité. L'aliénation, qui apparaît dans le procès de travail notamment par la soumission du travailleur à la machine, serait ainsi plus fondamentalement le fait d'« *une formation sociale où c'est le procès de production qui maîtrise les hommes*³³⁵ ». Ainsi, l'aliénation serait une auto-aliénation : les êtres humains sont bien le fondement ultime de la réalité sociale, mais puisque la régulation de leurs rapports sociaux a été confiée – non consciemment – à des choses, *puisqu'ils ont donc « objectivé » leurs rapports sociaux*, en plaçant

³³² *Le Capital, livre premier*, p. 567.

³³³ *Le Capital, livre premier*, p. 663.

³³⁴ *Le Capital, livre premier*, p. 859.

³³⁵ *Le Capital, livre premier*, p. 92.

notamment leur interdépendance sociale dans l'argent, ces individus se voient soumis à une contrainte impersonnelle, automatique et objective qui apparaît comme « naturelle », tandis qu'elle est le fait de leur propre agir historique³³⁶. Dans ce sens précis et restreint, il est donc possible d'assimiler aliénation et objectivation : l'objectivation est aliénante lorsqu'elle produit et reproduit une médiation sociale qui acquiert une indépendance par rapport à et un pouvoir sur les individus. L'objectivation phénoménologique n'est donc pas intrinsèquement – pour toute société possible – aliénante, mais elle le devient lorsque les médiations sociales qui la constituent revêtent une dimension objective, ce qui a en retour pour effet de naturaliser le monde tel qu'il nous apparaît.

Encore une fois, le passage au communisme ne peut donc impliquer pour Marx l'abolition de toute médiation sociale, mais plutôt la prise de contrôle sur les médiations *objectives* du capitalisme. La critique de l'aliénation capitaliste repose ainsi sur la perte de l'autodétermination sociale des individus et leur soumission à des puissances objectives, autonomes et automatiques. La possibilité de la sortie du capitalisme reposerait alors sur la prise en main de la communauté par elle-même, soit l'établissement des médiations sociales en tant que médiations *conscientes* par la constitution d'institutions de la liberté :

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 celle-ci de leur caractère naturel et les soumet à la puissance des individus unis³³⁷.

³³⁶ « Avec Marx s'est imposée l'idée, plus convaincante, selon laquelle une dimension de ce que nous sommes ou un produit de notre action peut prendre la forme d'une puissance étrangère, tyrannique *et donc* expansionniste. L'argent, c'est l'instrument de notre capacité positive d'échanger qui tourne en force spécifique de nivellement, de parasitage et d'assujettissement. La machine industrielle, c'est notre inventivité technique compactée dans un dispositif qui, inséré dans le cadre d'une domination de classes, est voué à épuiser absurdement les corps et à anesthésier les esprits. Et, de manière plus générale, le "capital", compris comme le grand processus qui sussume tous ces phénomènes particuliers, c'est le résultat de notre travail commun devenu aliment d'un processus irrationnel et (auto)destructeur. » Haber, *Penser le néocapitalisme : vie, capital et aliénation*, p. 26.

³³⁷ Marx et Engels, *L'Idéologie allemande*, p. 65.

5. CONCLUSION

Notre interrogation était partie du paradoxe de notre situation historique : comment pouvons-nous être aliénés par nos propres abstractions ? Assumant une précompréhension de la question, il nous fallait pourtant en expliciter les termes. Comprendre la nature de ces puissances objectives impliquait de saisir leur constitution : il nous fallait saisir les formes de l'objectivation. De même, rendre compte du phénomène de l'aliénation dans une perspective critique exigeait de le distinguer de son élaboration hégélienne relative à la constitution du sujet et, en tant qu'aliénation *socioéconomique*, de la démarquer de la conception feuerbachienne. Comme nous l'avons vu, l'écart de Marx et l'élaboration de sa position propre n'excluaient pourtant pas une inspiration et une reconduction récurrentes des thèmes hégéliano-feuerbachiens.

Entre les *Manuscripts de 1844* et le *Capital*, il y a indubitablement évolution et transformation du propos de Marx. Il n'en demeure pas moins qu'il nous paraît dans ces deux textes maintenir une même quête : trouver la solution de l'énigme d'une époque historique qui, en se libérant tendanciellement des chaînes de la tradition, du féodalisme et de christianisme, s'est enfermée dans une nouvelle cage de fer qu'elle a pourtant elle-même produite. Sans négliger la violence première nécessaire à l'établissement du capitalisme, Marx semble soutenir que la force d'autoconservation de cette totalité puise ses ressources dans une objectivation phénoménologique reposant sur des médiations sociales objectives, principalement dans ce que *Le Capital* a identifié comme la loi de la valeur. En conférant la régulation sociale à des puissances objectives, la société moderne désenchantée a immédiatement réenchanté le monde en le soumettant aux exigences du moulin satanique dont parlait William Blake. Sous la loi de la valeur, la société semble embarquée dans une machine-à-faire-des-plus (*Plusmacherei*), obnubilée par l'idée de la croissance pour la croissance³³⁸, machine dont personne en particulier ne maîtrise le mécanisme.

Loin d'être une simple élucubration de l'esprit n'ayant aucune résonance sociale, cette idée centrale de Marx nous semble des plus pertinentes pour rendre compte de certains phénomènes économiques contemporains. Bien que ce ne soit pas la visée de notre mémoire,

³³⁸ « Dans le cas du capitalisme, ces objectivités, considérées comme un ensemble, se structurent autour de l'impératif de croissance, c'est-à-dire d'une forme ou d'une exigence plus que d'une chose : c'est cet impératif global qui constitue le visage *par excellence* de l'aliénation objective. » Haber, *Penser le néo-capitalisme : vie, capital et aliénation*, p. 28.

nous évoquerons tout de même quelques intuitions qui pourraient faire l'objet de recherches futures dans un domaine particulièrement prégnant aujourd'hui : la finance.

Depuis les années 1970, le virage néolibéral des États occidentaux a engagé un processus de financiarisation de l'économie. Il est aujourd'hui reconnu que les fonds de pension jouent un rôle déterminant dans la dynamique de la finance. Ces fonds qui accumulent les économies des travailleurs pour leurs vieux jours rentrent bien souvent paradoxalement en contradiction avec les intérêts des travailleurs : n'ayant d'autres finalités que le rendement le plus élevé possible, ces fonds créent une contrainte à la productivité dans les entreprises où ils investissent, contrainte qui, elle, a des répercussions sensibles sur la condition des travailleurs dans ces entreprises, mais aussi indirectement sur la condition des travailleurs en général (et donc des travailleurs « épargnants »). En transférant leurs fonds de pension à un marché qui n'opère que selon une logique d'accroissement illimité, les travailleurs ont conféré leur puissance sociale à une force anonyme et automatique sous la domination de laquelle ils tombent également. De même, l'idée du Capital comme Sujet automate et aveugle ne semble pas avoir trouvé de meilleure illustration que dans la finance elle-même. En effet, une partie considérable des transactions financières est aujourd'hui assumée par des robots³³⁹. Les robots-traders, armés de leurs algorithmes, effectuent des transactions si rapidement que, même pour une différence de valeur minime, ils peuvent réaliser des gains immenses, étant donné les sommes astronomiques qu'on leur a confiées. Dans un système où la régulation sociale est assumée par des médiations objectives, il semblait tout à propos de remplacer des êtres humains par des machines dans le but de réaliser au mieux les promesses de la « rationalité économique »³⁴⁰. Au même titre que la machine dans la fabrique du XIX^e siècle dont nous parlait Marx, la finance nous révèle aujourd'hui que c'est le dispositif de production qui soumet les êtres humains plutôt qu'il ne constitue leur instrument. Les robots-traders représentent peut-être la forme la plus aboutie d'un système social où c'est le Capital comme sujet automate qui exige des êtres humains toujours plus de consommation de marchandises et toujours plus de travail.

³³⁹ Les estimations parlent d'un volume variant entre 30 et 60 % de toutes les transactions financières. Thomas *et al.* Sandy, « The Future of Computer Trading in Financial Markets », London, The Government Office for Science, 2012, p. 19.

³⁴⁰ Au moment de conclure nos recherches, nous apprenions qu'un algorithme vient d'être nommé au conseil d'administration d'un fonds de pension de Hong Kong. Source : Pierric Marissal, « Une intelligence artificielle dirige un fonds de pension », L'Humanité.fr, <http://www.humanite.fr/une-intelligence-artificielle-nommee-en-conseil-dadministration-530156>, [1 septembre 2014].

Bibliographie

- Althusser, Louis, « Notes du traducteur », in *Manifestes philosophiques. Textes choisis (1839-1845)*, sous la direction de Ludwig Feuerbach. Paris, Presses universitaires de France, 1973.
- _____, *Pour Marx*, Théorie ; 1, Paris, F. Maspero, 1977.
- Angaut, Jean-Christophe, « Un Marx feuerbachien ? », in *Lire les Manuscrits de 1844*, sous la direction de Emmanuel Renault, 51-70. Paris, Presses universitaires de France, 2008.
- Aristote, *Éthique à Nicomaque*, traduit par Richard Bodéüs, Paris, Flammarion, 2004.
- _____, *Métaphysique, Tome 1*, traduit par Jules Tricot, Paris, J. Vrin, 1991.
- Arthur, C. J., *Dialectics of labour : Marx and his relation to Hegel*, Oxford, New York, Blackwell, 1986.
- Artous, Antoine, *Marx et le fétichisme : le marxisme comme théorie critique*, Paris, Syllepse, 2006.
- Autin, Gauthier, « Religion et économie », in *Lire les Manuscrits de 1844*, sous la direction de Emmanuel Renault. Paris, Presses universitaires de France, 2008.
- Backhaus, Hans Georg, « Dialectique de la forme valeur », *Critique de l'économie politique* octobre-décembre, no. 18 (1974): 5-33.
- Balibar, Etienne, *La philosophie de Marx*, 3 édition, Paris, La Découverte, 2010.
- Bensussan, Gérard, *Marx le sortant : une pensée en excès*, Paris, Hermann, 2007.
- Bergson, Henri, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Paris, PUF, 2013.
- Boey, Conrad, « L'aliénation hégélienne, Un chaînon de l'expérience de la conscience et de la Phénoménologie de l'Esprit », *Archives de Philosophie* 35, no. 1 (1972): 87-110.
- Dardot, Pierre et Christian Laval, *Marx, prénom : Karl*, Paris, Gallimard, 2012.
- Feuerbach, Ludwig, « Contribution à la critique de la philosophie de Hegel (1839) », in *Manifestes philosophiques. Textes choisis (1839-1845)*, sous la direction de Ludwig Feuerbach, 11-56. Paris, Presses universitaires de France, 1973.
- _____, *L'essence du christianisme*, traduit par Jean-Pierre Osier, Paris, Gallimard, 1968.
- _____, « Principes de la philosophie de l'avenir (1843) », in *Manifestes philosophiques. Textes choisis (1839-1845)*, sous la direction de Ludwig Feuerbach, 127-200. Paris, Presses universitaires de France, 1973.

- _____, « Thèses provisoires pour la réforme de la philosophie (1842) », in *Manifestes philosophiques. Textes choisis (1839-1845)*, sous la direction de Ludwig Feuerbach, 104-126. Paris, Presses universitaires de France, 1973.
- Fischbach, Franck, *L'être et l'acte : enquête sur les fondements de l'ontologie moderne de l'agir*, sous la direction de Bibliothèque d'histoire de la philosophie, Paris, J. Vrin, 2002.
- _____, *La production des hommes : Marx avec Spinoza*, Paris, Presses Universitaires de France, 2005.
- _____, *Manifeste pour une philosophie sociale*, Paris, La Découverte, 2009.
- _____, *Sans objet : capitalisme, subjectivité, aliénation*, Paris, J. Vrin, 2009.
- Friedman, Milton et Rose D. Friedman, *Free to choose : a personal statement*, New York, Harcourt Brace Jovanovich, 1990.
- Garo, Isabelle, « La représentation chez Feuerbach : Sensation, religion et philosophie », *Archives de philosophie* 64, no. 4 (2001): 669-694.
- Gauvin, Joseph, « Entfremdung et Entäusserung dans la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel », *Archives de Philosophie* 25, no. 3/4 (1962): 555-571.
- Granel, Gérard, « L'ontologie marxiste de 1844 et la question de la "coupure" », in *L'endurance de la pensée, Pour saluer Jean Beaufret*, sous la direction de Collectif, 266-317. Paris, Plon, 1968.
- Grimm, Jacob et Wilhelm Grimm, « Entwirken », in *Deutsches Wörterbuch*, tome 3, 660, vol.3. Leipzig, S. Hirzel, 1971.
- Haarscher, Guy, *L'ontologie de Marx : le problème de l'action, des textes de jeunesse à l'œuvre de maturité*, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, 1980.
- Haber, Stéphane, *L'aliénation : vie sociale et expérience de la dépossession*, Paris, Presses universitaires de France, 2007.
- _____, *L'homme dépossédé : une tradition critique, de Marx à Honneth*, Paris, CNRS éditions, 2009.
- _____, *Penser le néo-capitalisme : vie, capital et aliénation*, Paris, Les prairies ordinaires, 2013.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Esthétique, tome 1*, traduit par Charles Bénard, Paris, Le livre de poche, 1997.
- _____, *La philosophie de l'esprit de la Realphilosophie, 1805*, Paris, Presses universitaires de France, 1982.
- _____, *Phénoménologie de l'esprit*, traduit par Jean-Pierre Lefebvre, Paris, Aubier, 1991.
- _____, *Principes de la philosophie du droit*, traduit par Jean-François Kervégan, Paris, Presses universitaires de France, 1998.

- Heidegger, Martin, *Chemins qui ne mènent nulle part*, Paris, Gallimard, 1986.
- Heinrich, Michael, *Kritik der politischen Ökonomie, eine Einführung*, Stuttgart, Schmetterling Verlag, 2005.
- Henry, Michel, *Marx*, Paris, Gallimard, 1976.
- Hess, Moses, « Sur l'essence de l'argent », in *Les figures juives de Marx*, sous la direction de Elisabeth De Fontenay, 111-148, Éditions Galilée, 1973.
- Hyppolite, Jean, *Études sur Marx et Hegel*, Paris, Marcel Rivière, 1955.
- Jaeggi, Rahel, « Une critique des formes de vie est-elle possible ? : le négativisme éthique d'Adorno dans "Minima moralia" », *Actuel Marx*, no. 38 (2005): 135-1158.
- _____, « Was (wenn überhaupt etwas) ist falsch am Kapitalismus ? Drei Wege der Kapitalismuskritik », in *Nach Marx : Philosophie, Kritik, Praxis*, sous la direction de Rahel (dir.) Jaeggi et Daniel Loick, 321-349. Berlin, Suhrkamp, 2013.
- Korsch, Karl, *Marxisme et philosophie*, Paris, Editions Allia, 2012.
- Kosik, Karel, *La dialectique du concret*, Paris, F. Maspero, 1970.
- Lukács, György, *Le jeune Hegel, tome 2*, traduit par Guy Haarscher et Robert Legros, 2 tomes, Paris, Gallimard, 1981.
- Macdonald, Iain, « Actuality, Activity, Deactivation: Hegel, Marx, and Modality », *Conférence dans le cadre du Colloque Hegel, Marx et le monde contemporain, tenue à l'Université de Montréal le 3 avril 2014* (2014).
- Macherey, Pierre, *Marx 1845 : les "thèses" sur Feuerbach ; traduction et commentaire*, Paris, Amsterdam, 2008.
- Marcuse, Herbert, *Philosophie et révolution*, traduit par Cornélius Heim, Paris, Denoël, Gonthier, 1969.
- Marissal, Pierrick, « Une intelligence artificielle dirige un fonds de pension », L'Humanité.fr, <http://www.humanite.fr/une-intelligence-artificielle-nommee-en-conseil-d-administration-530156>, [1 septembre 2014].
- Markus, György, « The Hegelian Concept of Culture », *Praxis international* 6, no. 2 (1986): 113-123.
- _____, « Praxis and Poiesis: Beyond the Dichotomy », *Thesis Eleven Thesis Eleven* 15, no. 1 (1986): 30-47.
- Martin, Éric, « L'esprit des institutions : le problème de la médiation institutionnelle dans la théorie critique contemporaine », Thèse de doctorat, Université d'Ottawa, 2013.
- Marx, Karl, *Le Capital, livre premier*, traduit par Jean-Pierre Lefebvre, Paris, PUF, 1993.

- _____, *Manuscrits de 1857-1858 dits « Grundrisse »*, traduit par Jean-Pierre Lefebvre, Paris, Éditions sociales, 2011.
- _____, *Manuscrits économique-philosophiques de 1844*, traduit par Franck Fischbach, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2007.
- _____, *Œuvres, Économie, II*, traduit par Maximilien Rubel, sous la direction de Bibliothèque de la Pléiade, Paris, Gallimard, 1968.
- _____, *Ökonomisch-Philosophische Manuskripte*, Frankfurt, M., Suhrkamp, 2009.
- Marx, Karl et Friedrich Engels, *Karl Marx, Friedrich Engels Gesamtausgabe (MEGA)*, Berlin, Akademie-Verlag, 1981.
- _____, *L'Idéologie allemande*, traduit par Henri Auger, Gilbert Badia, Jean Baudrillard et Renée Cartelle, Paris, Éditions sociales, 2012.
- _____, *Manifeste du parti communiste*, traduit par Emile Bottigelli, Paris, GF Flammarion, 1998.
- Mercier-Josa, Solange, *Pour lire Hegel et Marx*, Paris, Éditions sociales, 1980.
- _____, *Retour sur le jeune Marx : deux études sur le rapport de Marx à Hegel dans les manuscrits de 44 et dans le manuscrit dit de Kreuznach*, Paris, Méridiens Klincksieck, 1986.
- Osier, Jean-Pierre, « Présentation », in *L'essence du christianisme*, sous la direction de Ludwig Feuerbach, 9-86. Paris, Gallimard, 1968.
- Polanyi, Karl, *The great transformation : the political and economic origins of our time*, Boston, MA, Beacon Press, 2001.
- Postone, Moishe, *Temps, travail et domination sociale : une réinterprétation de la théorie critique de Marx*, traduit par Olivier Galtier et Luc Mercier, Paris, Mille et une nuits, 2009.
- Quadflieg, Dirk, « On the Dialectics of Reification and Freedom », *Symposium* 17, no. 1 (2013): 131-149.
- Quante, Michael, « Kommentar », in *Ökonomisch-Philosophische Manuskripte*, sous la direction de Karl Marx, 211-411. Frankfurt, M., Suhrkamp, 2009.
- _____, « Recognition in Capital », *Ethical Theory and Moral Practice* 16, no. 4 (2013): 713-727.
- Rancière, Jacques, « Le concept de critique et la critique de l'économie politique des “Manuscrits de 1844” au “Capital” », in *Lire le Capital*, sous la direction de Louis Althusser, 83-199. Paris, PUF, 1996.
- Renault, Emmanuel, « Comment lire les Manuscrits de 1844 », in *Lire les Manuscrits de 1844*, sous la direction de Emmanuel Renault, 7-32. Paris, Presses universitaires de France, 2008.
- _____, *Marx et l'idée de critique*, Philosophies ; 64, Paris, Presses universitaires de France, 1995.

- Ricoeur, Paul, *L'idéologie et l'utopie*, traduit par Myriam Revault d'Allonnes et Joël Roman, Paris, Éditions du Seuil, 1997.
- Rojahn, Jürgen, « Marxismus, Marx, Geschichtswissenschaft : der Fall der sog. "Ökonomisch-philosophischen Manuskripte aus dem Jahre 1844" », *International Review of Social History* XXVIII (1983): 3-49.
- Salama, Pierre et Tran Hai Hac, *Introduction à l'économie de Marx*, Paris, La Découverte, 1992.
- Sandy, Thomas *et al.*, « The Future of Computer Trading in Financial Markets », London, The Government Office for Science, 2012.
- Sève, Lucien, *Penser avec Marx aujourd'hui. Tome II, « L'homme » ?*, Paris, La Dispute, 2008.
- Vernant, Jean-Pierre, *Les origines de la pensée grecque*, Paris, Presses universitaires de France, 1962.
- Vioulac, Jean, « Capitalisme et nihilisme, Marx et le problème du dépassement de la métaphysique », *Philosophie*, no. 102 (2009): 18-44.
- _____, *L'époque de la technique : Marx, Heidegger et l'accomplissement de la métaphysique*, Paris, Presses universitaires de France, 2009.
- _____, *La logique totalitaire : essai sur la crise de l'Occident*, Paris, Presses universitaires de France, 2013.
- Wittmann, David, « Les sources du concept d'aliénation », in *Lire les Manuscrits de 1844*, sous la direction de Emmanuel Renault, 91-110. Paris, Presses universitaires de France, 2008.

