

Université de Montréal

***Marx est-il individualiste?***

*Analyse comparée des lectures de Michel Henry et de Serge Cantin*

Par

Pier-Yves Champagne

Département de philosophie

Faculté des Arts et des Sciences

Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures et postdoctorales

en vue de l'obtention du grade de M.A. en philosophie

30 août 2016

© Pier-Yves Champagne, 2016



## **Résumé**

Des nombreuses lectures possibles de l'œuvre de Marx, celles de Michel Henry et de Serge Cantin ont l'avantage, lorsque mises côte-à-côte, de faire ressortir les différentes tensions qui existent entre le pôle libertaire et communautaire de la pensée de Marx. D'un côté, Michel Henry met l'accent sur l'aspect individualiste de l'ontologie marxienne. Cantin quant à lui montre de quelle manière Marx tend à nier cette individualité au profit d'un processus objectif qui sous-tend cette individualité, à savoir la vie elle-même. L'objectif de ce mémoire est d'exposer ces deux conceptions aux antipodes, puis de les faire dialoguer entre elles afin de voir dans quelle mesure, malgré leur apparente opposition, une réconciliation est possible. Or, il s'avère que malgré les quelques points communs dégagés en conclusion, nous ne soyons pas parvenus outre mesure à opérer de rapprochement significatif entre ces deux lectures.

Mots-clés : Philosophie; Philosophie politique; Modernité philosophique; Marx; Socialisme; Marxisme.

## **Abstract**

Of the many possible readings of Marx's work, those of Michel Henry and Serge Cantin have the advantage, when compared side by side, to bring out certain tensions that exist between the communitarian and libertarian dimensions of Marx's thought. On the one hand, Michel Henry emphasizes the individualistic aspect of Marxian ontology. Cantin, on the other hand, shows how Marx tends to deny this individuality in favor of an objective process that underlies this individuality, namely, that of life itself. The purpose of this thesis is to present these two opposing views individually and then to have them interact with each other. The guiding question is whether, despite their apparent opposition, some form of reconciliation is possible. It turns out that, apart from a few common points that are brought to light, these two readings do not lend themselves to any significant rapprochement.

Keywords: Philosophy; Political philosophy; Philosophical modernity; Marx; Socialism; Marxism.

## Table des matières

1. Introduction.....	01
Définition de l'individualisme : ontologie et politique.....	03
Démarche et objectif.....	07
2. Le socialisme selon Michel Henry.....	08
L'économie selon Marx.....	10
Classe sociale, idéologie et conscience individuelle.....	14
Marx : communiste ou socialiste? .....	18
3. Le philosophe et le déni du politique.....	24
Marx : Un individualisme social.....	28
De l'être au devoir-être chez Marx.....	32
La séparation entre savoir et faire.....	34
4. Conclusion.....	38
Marx: Entre socialisme communautaire et libertaire.....	38
La généalogie de la classe.....	39
L'immanence radicale de la vie.....	42
L'émancipation de l'humanité par le productivisme.....	44
Bibliographie.....	48

## Liste des sigles et abréviations

- Pl. (I, II ou III) Karl Marx, *Œuvres*, 3 vol., édition établie, présentée et annotée par Maximilien Rubel, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », tomes I et II : *Économie*, 1965 et 1968; tome III : *Philosophie*, 1982.
- CHM Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, Paris, Calmann-Lévy, 1983.
- CC Hannah Arendt, *La crise de la culture*, Paris, Gallimard, coll. « Idées », 1972.
- PP Hannah Arendt, « Philosophie et politique », trad. par Françoise Collin, *Cahiers du Grif*, no 33, printemps 1986, p.85-94.
- I Michel Henry, *Marx* tome I : *Une philosophie de la réalité*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des idées », 1976.

*À mes parents,  
qui eurent la patience de me transmettre  
l'amour du monde et le respect de soi.*

## 1. INTRODUCTION

Je dois à Olivier Clain et à son *Cours sur Marx* la découverte du *Marx* de Michel Henry. Pour ce qui est de Serge Cantin, c'est à la lecture de la thèse d'Éric Martin<sup>1</sup> que je devais faire sa rencontre. Curieusement, ce ne sont ni Henry, ni Cantin qui nourrissent le plus ma réflexion jusqu'à tout récemment. Juin 2012, j'achève *1984* de George Orwell et me plonge directement dans ses *Écrits politiques*. Dans les rayons de la bibliothèque de l'Université Laval se trouve un court essai rédigé par un certain Jean-Claude Michéa. Collaborateur du MAUSS (Mouvement Anti-Utilitariste dans les Sciences Sociales), il accorde une entrevue à Éric Martin et Stéphane Vibert qui sera publiée dans *Les racines de la liberté* en 2014.<sup>2</sup> Dans son œuvre, Michéa opère la critique de la « nouvelle-gauche » qui, au nom de « l'émancipation des individus contre toute forme d'oppression » a, depuis 40 ans, opéré le tournant libéral qu'on lui connaît et ce, au détriment de la lutte des classes devant mener à l'abolition du capitalisme. Liquidation de l'idéal socialiste au profit du libéralisme, liquidation du collectif au profit de l'individu. L'idéologie « libérale-libertaire » que Michéa identifie à « la philosophie post-soixante-huitarde » et qui est reprise tant par « la gauche que l'extrême-gauche » aurait pour fâcheuse tendance d'assimiler toute forme d'institution politique coercitive à une forme de domination sociale illégitime. En d'autres mots, le politique, compris comme ce qui assure la cohésion sociale malgré l'existence de dissensus dans la société, serait en soi illégitime précisément parce que la domination sociale qu'il opère sur les individus dissidents est oppressante pour ceux-ci. Bref, en dehors du consensus, point de société possible.<sup>3</sup>

- 1 Éric Martin, *L'esprit des institutions. Le problème de la médiation institutionnelle dans la théorie critique contemporaine*, Ottawa, Université d'Ottawa, 2013.
- 2 Stéphane Vibert et Éric Martin (Dir.), *Les racines de la liberté. Réflexions à partir de l'anarchisme tory*, nota bene, Montréal, 2014.
- 3 C'est également la critique que Zizek adresse aux mouvements Occupy et autres modes d'organisation libertaires.

Ceci est une conception dépolitisante de la société en ce sens qu'elle nie la légitimité des antagonismes et des conflits sociaux. Déjà on voit ce qui, chez Marx, a pu nourrir une telle conception. Après tout, qu'est-ce que le communisme, sinon le dépassement des antagonismes sociaux, la fin de la lutte des classes?

Le pouvoir politique, à proprement parler, est le pouvoir organisé d'une classe pour l'oppression d'une autre. Si le prolétariat, dans sa lutte contre la bourgeoisie, se constitue forcément en classe, s'il s'érige par une révolution en classe dominante et, comme classe dominante, abolit par la violence les anciens rapports de production, il abolit en même temps que ces rapports les conditions de l'antagonisme de classes, il abolit les classes en général et, par là même, sa propre domination de classe.<sup>4</sup>

De même, la dictature du prolétariat qui doit instaurer la collectivisation des moyens de production et préparer le terrain à une telle société sans classe ne peut opérer qu'en refusant, cette fois-ci par la dictature, les antagonismes sociaux.

Le prolétariat se servira de sa suprématie politique pour arracher peu à peu à la bourgeoisie tout capital, pour centraliser tous les instruments de production entre les mains de l'État, c'est-à-dire du prolétariat organisé en classe dominante, et pour augmenter au plus vite la masse des forces productives.<sup>5</sup>

Que l'on considère donc l'aspect communautaire ou libertaire du socialisme de Marx, la place qu'accordent ces conceptions à la liberté politique, c'est-à-dire à la liberté de défendre certaines idées dans l'espace public et d'en débattre avec d'autres personnes, semble absente. Dans la société sans classe, c'est le libre développement des individualités pour reprendre cette formule chère à Michel Henry. Sous la dictature du prolétariat, les prolétaires, agissant comme un seul homme, imposent leurs vues à leurs opposants sans plus de discussion. Cette caractérisation de l'opposition entre socialisme libertaire et communautaire semble quelque peu caricaturale. Ceci dit, elle dépeint plutôt bien l'esprit des lectures de Marx que feront Serge Cantin et Michel Henry. Tandis que le premier met l'accent sur les affinités de Marx et du marxisme totalitaire, le second opère une rupture radicale entre la pensée philosophique de Marx et le marxisme qu'il associe d'emblée à

<sup>4</sup> Karl Marx, *Le manifeste du Parti communiste*, Flammarion, Paris, 2010, p.46

<sup>5</sup> Id, pp.44-45



« l'ensemble des contresens qui ont été faits sur Marx. »<sup>6</sup>, ce qui lui permet de suggérer une lecture libertaire de Marx qui s'opposerait au communautarisme marxiste.

À cette première opposition entre le Marx de Cantin et celui de Henry s'en trouve une seconde qui découle directement de la première. La raison pour laquelle Henry opte pour une lecture libertaire de Marx, c'est cette idée que la pratique concrète des individus, la praxis, ne peut jamais être prise en compte socialement sans que ces individus ne posent cette réalité comme une réalité leur étant extérieure, donc se l'aliènent. À cette lecture subjectiviste et individualisante de Marx, Cantin oppose une conception vitaliste où le sujet est saisie d'emblée comme soumis à une réalité objective, à un processus vital qui rend possible la praxis. La vie n'est donc pas envisagée sur le plan d'une réalité vécue séparément par chaque individu singulier, mais comme une force vitale qui traverse l'ensemble des individus et leur insuffle un destin commun déjà déterminé d'avance. C'est donc dire qu'au communautarisme s'ajoute le déterminisme chez Marx, ce qui contribue à le rapprocher du marxisme orthodoxe, cette pensée dont Henry veut absolument l'absoudre.

### **Définition de l'individualisme : ontologie et politique**

On voit dans cette première catégorisation deux manières d'envisager la question de l'individualisme chez Marx. La première est politique. L'individualisme sur le plan politique consiste à considérer que le critère qui permet de justifier la viabilité d'une forme sociale est le libre développement des individualités, l'actualisation de leurs potentialités personnelles. Ce développement est dit libre, car il ne doit souffrir aucune entrave de la part de la société. Nous verrons en quoi cet individualisme politique correspond au socialisme que Marx décrit dans *La critique du programme de Gotha* comme étant une forme sociale où l'activité des individus n'est plus destinée à la production économique, mais libérée de celle-ci grâce au développement de la technologie. Dans une telle société, les individus n'ont plus à coopérer en vue d'assurer leur subsistance. L'activité de chaque individu est rendue à elle-même et celui-ci est libre d'en faire ce qu'il veut. C'est l'option libertaire que défend Michel Henry dans son œuvre.

6 Michel Henry, *Marx I : Une philosophie de la réalité*, Éditions Gallimard, Paris, 1976, p.9

L'individualisme peut aussi être envisagé sur le plan ontologique. Sous cet angle, l'individualisme consiste à affirmer que le principe d'explication premier de la réalité est l'individu. Ce faisant, toute réalité méta-individuelle : la société, l'État, la classe sociale, la famille, etc. n'est que le résultat de l'union d'individus. Il s'agit d'une conception qui nie que l'individualité puisse être produite en retour par la société et la famille, notamment à travers les processus de socialisation et d'éducation. On dira donc que l'individualisme ontologique se caractérise par le fait qu'il ne reconnaît pas ces mécanismes de socialisation et d'éducation comme des preuves que la société précède logiquement l'individu, ne serait-ce que sous un certain angle. Il n'y a donc pas de place pour une relation réciproque entre l'individu et la société. La relation est unilatérale. L'individu explique la société. La société se réduit aux individus qui la composent. Encore ici, c'est en faveur d'une telle ontologie qu'optera Michel Henry.

En opposition à cet individualisme, Serge Cantin cherche à montrer que Marx défendait une conception de la société et de l'individu où le comportement de chaque individu s'explique à partir des mécanismes biologiques qui déterminent son action, ce qui fait de l'individu le résultat d'une réalité qui le précède et le détermine, à savoir le processus vital qui lui permet d'exister, qui lui dicte ses besoins et qui oriente son action malgré lui.

Pour reprendre les mots de Marx :

La structure sociale et l'État résultent constamment du processus vital d'individus déterminés; mais ces individus non point tels qu'ils peuvent s'apparaître dans leur propre représentation ou apparaître dans celle d'autrui, mais tels qu'ils sont en réalité, c'est-à-dire, tels qu'ils œuvrent et produisent matériellement; donc tels qu'ils agissent sur des bases et dans des conditions et limites matérielles déterminées et indépendantes de leur volonté.<sup>7</sup>

Sur le plan politique, cela implique que les prolétaires doivent se contenter de réaliser leur destin qui est de faire la révolution et d'abolir le capitalisme à travers la dictature du

<sup>7</sup>Karl Marx, *L'idéologie allemande*, Éditions sociales, Paris, 1968, p.50

prolétariat. Par conséquent, la connaissance qu'a le philosophe des mécanismes qui régissent la réalité a préséance sur l'organisation consciente et volontaire des prolétaires, ce qui justifie qu'on mette fin au verbiage des assemblées délibérantes pour leur offrir le sens de leur existence à partir de l'analyse philosophique appropriée : celle de Marx. Il y a donc un déni de leur individualité, de leur contribution en tant qu'individus au projet politique qu'il s'agit de réaliser. Ce faisant, le libre développement de leurs potentialités peut être délaissé et on peut substituer à cet objectif émancipateur la gouverne d'un parti unique qui dictera aux travailleurs le sens de leur existence à partir de la doctrine officielle qui sied à cette fin. Cette analyse qui est celle de Serge Cantin sert à montrer en quoi la pensée de Marx contenait déjà en elle les germes du totalitarisme soviétique et du marxisme orthodoxe, idée avec laquelle Michel Henry s'inscrit en faux.

On voit qu'il s'agit de deux conceptions aux antipodes, ce qui laisse une place pour des positions plus nuancées. Par exemple, pourquoi ne pas défendre l'idée toute simple que les individus s'inscrivent toujours déjà dans une société donnée, qu'il y reçoivent une éducation et qu'ils y sont socialisés de telle sorte qu'il est impossible d'accorder une préséance à l'individu sur la société sur le plan ontologique? Inversement, il n'existe pas de sociétés sans individus. Ce qu'on appelle société, à savoir l'ensemble des liens sociaux, des pratiques sociales, des représentations communes, s'incarne toujours déjà dans des individus concrets et ce sont ces individus qui transmettent cette culture aux individus à venir. Nous aurions donc une position où individu et société sont, sur le plan ontologique, sur un même pied d'égalité: ni holiste, ni individualiste. N'est-ce pas d'ailleurs ce que suggère ce passage de l'Idéologie allemande?

La façon dont les hommes produisent leurs moyens d'existence dépend d'abord de la nature, des moyens d'existence déjà donnés et qu'il leur faut reproduire. Il ne faut pas considérer ce mode de production de ce seul point de vue, à savoir qu'il est la reproduction de l'existence physique des individus. Il représente au contraire déjà un mode déterminé. Il représente au contraire un mode déterminé de l'activité de ces individus, une façon déterminée de manifester leur vie, un mode de vie déterminé. [...] [Cette production] présuppose pour sa part des relations des individus entre eux. La forme de ces relations est à son tour conditionnée par la production.<sup>8</sup>

Et dans *Travail salarié et capital*, une définition assez claire et concise de ce que Marx

<sup>8</sup> Karl Marx, *L'Idéologie allemande*, Éditions sociales, Paris, 1968. p.46

entend par société : « Dans leur totalité, les rapports de production forment ce qu'on appelle les rapports sociaux, la société. »<sup>9</sup>

Sur le plan politique, une telle conception aurait l'avantage de reconnaître qu'un équilibre doit être établi entre d'une part, la cohésion sociale et d'autre part, l'affirmation des individus. La liberté d'agir des individus peut mener à des décisions qui vont avoir pour effet de transformer la société. Ceci dit, cette liberté, si elle peut contribuer à transformer la société, ne doit pas mener à sa destruction, par exemple en s'attaquant aux conditions de possibilité qui rendent la vie en commun possible. Quelles sont les décisions concrètes qui peuvent mener à une telle destruction? Où se situe l'équilibre à atteindre? Voilà des questions qui méritent réflexion, bien que ce mémoire les délaisse pour d'autres. Disons néanmoins que c'est au nom d'un tel équilibre entre la liberté d'action et l'institution d'un monde commun que Serge Cantin opère sa critique d'un Marx qu'il juge potentiellement totalitaire.

Une dernière distinction conceptuelle concernant l'opposition entre individualisme et holisme s'impose. Dans son œuvre, Michel Henry décrit la dialectique hégélienne comme étant une théorie qui stipule que le fondement de toute réalité est une puissance universelle qui régit toute réalité particulière. Contre cette dialectique, Michel Henry affirme que Marx considère que ce n'est pas l'opposition qui est au fondement de la réalité, mais les deux réalités singulières concernées par cette opposition. Une telle conception de la dialectique implique qu'on mette ces entités singulières au second plan au profit d'une entité qui les lierait. Cette compréhension de la dialectique correspond en fait ce que nous avons nommé holisme jusqu'à présent. Pour l'holisme, la société est cette réalité qui lie les individus singuliers et qui est au fondement de la réalité de ces individus, qui en explique l'apparition et l'existence.

Alors, comment nommer cette position mitoyenne qui refuse d'accorder la préséance aux entités singulières que sont les individus, mais qui refuse également d'accorder cette préséance à l'entité universelle qui les lie? Considérer que la société n'existe que d'être

<sup>9</sup> Karl Marx, *Travail salarié et capital*, Éditions du progrès, Moscou, 1971, p.29

incarnée et reproduite par des individus socialisés. Considérer en retour que ces individus n'existent que du fait qu'ils vivent en société, qu'ils ont été élevés, nourris, soignés, protégés, encadrés jusqu'à l'âge adulte, soins sans lesquels ils ne seraient ni vivants, ni humains. C'est ce qu'on appelle habituellement une position dialectique, tandis que la dialectique hégélienne telle que comprise par Henry serait en réalité une forme d'holisme.

### **Démarche et objectif**

Plutôt que de chercher une position nuancée sur la question de l'individualisme, j'ai cherché à confronter deux positions aux antipodes. En opposant l'holisme de Serge Cantin et l'individualisme de Michel Henry, je cherchais à voir si ces deux positions ne seraient pas réconciliables et, si tel est le cas, dans quelle mesure elles le sont. Il s'agit d'un exercice qui nécessite de dresser un portrait le plus fidèle possible des deux positions, ce que je fais dans les deux premiers chapitres de ce mémoire. J'en profite également pour voir quels passages dans l'œuvre de Marx est susceptible d'appuyer chacune des deux interprétations aux antipodes.

Dans la troisième partie, j'établis quatre thèmes à partir desquels il est possible d'effectuer l'analyse comparative des deux auteurs. D'abord, j'aborde l'opposition politique entre socialisme et communisme. Ensuite, j'examine à partir de quel matériau et comment se forment les classes sociales. Troisièmement, j'examine l'opposition entre le rôle de la vie chez Michel Henry et le rôle de la nature chez Serge Cantin. Enfin, je me penche sur la question de l'émancipation de l'humanité par le productivisme.

## 2. LE SOCIALISME SELON MICHEL HENRY

Les marxistes qualifient la pensée de Marx de matérialisme dialectique et historique. Contre cette interprétation, Henry analyse tour à tour chacun des termes contenus dans cette expression et montre en quoi la pensée de Marx n'est rien de cela. D'abord, Marx parle bien du fondement matériel de l'histoire. Ceci dit, nulle part il n'utilise le terme matérialisme. Ensuite, le terme matériel que Marx utilise ne réfère pas à la matière telle que la comprend la physique moderne, mais réfère plutôt à la vie phénoménologique individuelle.<sup>10</sup>

Si, travaillant à la manière d'un ordinateur, on recense l'ensemble des textes de Marx- je veux dire écrit par Marx lui-même- où intervient le terme matière ou encore l'adjectif matériel que Marx utilise plus fréquemment, on se trouve alors en présence d'un certain nombre de significations, rigoureusement déterminées par leur contexte et qui renvoient toutes finalement à un sens fondamental décisif. Conformément à ce sens dernier qui peut seul nous livrer la signification ultime de la philosophie de Marx, ce qu'on appelle son « matérialisme », matériel veut dire « subjectif ».<sup>11</sup>

En ce qui a trait à la dialectique, Henry l'attribue exclusivement aux textes de jeunesse qui recèlent encore une part d'hégélianisme avec lequel Marx n'a pas encore rompu. Pour Marx, la réalité première n'est pas une puissance universelle qui régit toute réalité particulière. Lorsque des réalités singulières déterminées s'opposent, ce n'est pas l'opposition pure qui est le principe d'explication, mais bien plutôt ces réalités singulières déterminées. Les termes de l'opposition sont premiers, la relation d'opposition découle de leur rencontre. Les entités générales comme la classe, la structure, l'idéologie, le prolétariat, l'histoire, ne sont jamais des principes absolus d'explication mais des réalités à expliquer.

Enfin, concernant l'histoire, Henry nous dit qu'elle n'existe tout simplement pas pour Marx. Pas du moins au sens d'une réalité première. Pour Hegel, l'Histoire est une telle réalité. Elle est

l'objectivation de l'esprit, compris lui-même comme le principe unique de toute réalité. L'histoire est précisément la réalité de cet esprit, son devenir concret comme devenir phénoménal, sa manifestation. L'histoire appartient à la phénoménologie de l'esprit. Et parce que ce devenir phénoménal est justement compris comme trouvant son principe

10 Michel Henry, *Le socialisme selon Marx*, Cabris, Editions Sulliver, 2008, pp.48-49

11 Id, p.10

dans l'opposition pure et dans la négativité, l'histoire est aussi, par nature, dialectique.<sup>12</sup>

Pour Marx, « il n'y a pas d'histoire, il n'y a que des individus historiques. »<sup>13</sup> Ou alors : « Il [Feuerbach] dit " l'Homme " au lieu de dire les " hommes historiques réels. " »<sup>14</sup> C'est pourquoi il dit dans l'*Idéologie allemande* : « L'histoire n'est rien... ce n'est pas l'histoire, soyez-en certains, l'histoire qui se sert de l'homme comme d'un moyen pour réaliser- comme si elle était un personnage particulier- ses propres buts; elle n'est que l'activité de l'homme qui poursuit ses objectifs. »<sup>15</sup> L'activité première que poursuit l'homme, c'est l'activité qui lui permet d'assurer sa subsistance et sa reproduction. Cela implique une mise en relation des individus entre eux au sein de la famille, de la tribu, du clan, de la cité, mais également une relation avec la nature, relation où le travail de l'individu transforme la nature en des objets ayant une certaine utilité pour répondre à ses besoins. Le besoin de chaque individu singulier est donc ce qui se situe au fondement de toute réalité méta-individuelle, de toute réalité sociale et historique. Or, dans la mesure où ces besoins découlent de la vie elle-même, c'est la vie en tant qu'elle s'incarne en chacun de nous qui détermine tout le reste. On voit donc que la mise en relation des individus ne tempère en rien l'individualisme ontologique de Michel Henry, puisque cette mise en relation est seconde par rapport à la réalité première qu'est l'individu.

Enfin, concernant le caractère individuel et subjectif de la vie, Henry ajoute qu'il s'agit d'une réalité monadique, à savoir que la phénoménologie à laquelle réfère cette vie singulière en est une d'intériorité et non d'extériorité. D'ailleurs, c'est cette relation à soi que Henry identifie au concept-clé de praxis chez Marx.

La vie est une dimension d'immanence radicale en vertu de laquelle elle s'éprouve elle-même sans jamais se séparer de soi et c'est comme telle en vérité, s'éprouvant soi-même et ne cessant de le faire qu'elle est la vie. Cette dimension originelle de l'être en tant qu'exclusive de toute distanciation et de toute différence, en tant que la vie, Marx l'appelle « praxis ».<sup>16</sup>

12 Id. pp.11-12

13 Id. p.13

14 Karl Marx, *L'idéologie allemande*, Éditions sociales, Paris, 1968, p.54

15 Karl Marx, *L'idéologie allemande*, Éditions Costes, II, p.165, cité dans Henry, p. 13

16 Henry Op. Cit. p.51

Étant exclusive de toute distanciation et de toute différence, elle n'obéit pas à la dialectique hégélienne, pas plus qu'à son substitut matérialiste chez Feuerbach. Peu importe que cette relation d'extériorité qui pose un sujet et un objet soit une relation idéale ou matérielle. Ce que Marx récuse, c'est que la réalité soit extérieure à la subjectivité individuelle monadique.

### **L'économie selon Marx**

Le marxisme postule que la réalité économique est la réalité première, l'infrastructure, qui détermine tout le reste. Elle détermine la formation des classes sociales, puis des idéologies et enfin des consciences individuelles. D'ailleurs, l'interprétation que Henry donne lui-même de la vie ne correspond-t-elle pas à ce schéma? L'économie n'est-elle pas le travail concret des individus vivants qui transforme la réalité en vue de la satisfaction des besoins? Pas tout à fait. Henry défend que pour Marx, le travail, le besoin, la vie sont des réalités extra-économiques et que l'économie, elle, est une abstraction de la réalité qui présuppose ces réalités premières.

D'un côté, nous avons la valeur d'usage, celle que produit le travail réel de l'individu concret. Cette valeur produite en vue de l'usage est relative au besoin qu'il s'agit de combler, ce besoin étant lui-même relatif à la subjectivité vivante qui le ressent effectivement. Cet objet peut être consommé ou conservé à titre d'objet utile. Un outil, un meuble, des vêtements. Ajoutons également que le travail, en tant qu'il produit ces objets, possède également une valeur d'usage. « Tout individu porte en lui une capacité de travail, "une force de travail" qui est son existence même, son corps, sa motricité virtuelle. Il y a donc une valeur d'usage de la force de travail qui n'est autre que la capacité de cette force à s'actualiser. »<sup>17</sup> Henry insiste aussi sur le caractère individuel et subjectif de ce travail.

Les textes dans lesquels Marx affirme que ce travail personnel est subjectif sont multiples. Je cite au hasard : "activité subjective"<sup>18</sup>, "facteur subjectif de la force de travail"<sup>19</sup>, "pure force de travail vivante"<sup>20</sup>, "travail en train de se faire", "travail en

17 Henry, Op. Cit., p.29

18 Karl Marx, *Fondements (Grundrisse) de la critique de l'économie politique*, trad. Dangeville, éditions Anthropos, Paris, 1967, tome II, p.456 cité dans Henry op cit. p.30

19 Karl Marx, *Oeuvres complètes*, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, tome I, *Le Capital*, p.735 cité dans Michel Henry Op cit. p.30

20 Karl Marx, *Grundrisse II*, p.105 cité dans Michel Henry, Op cit. p.30



mouvement", "travail sous forme subjective", "travail non objectivé", "travail vivant", "travail comme un sujet vivant"<sup>21, 22</sup>.

Il rappelle également que Marx considère ce travail subjectif et individuel comme une réalité première préalable à toute forme de société. « En tant qu'il produit des valeurs d'usage, qu'il est utile, le travail, indépendamment de toute forme de société, est la condition indispensable de l'existence de l'homme, une nécessité éternelle. »<sup>23</sup> Enfin, cette réalité pour Marx n'est pas une réalité économique. « La valeur d'usage n'est pas une forme économique de la valeur. »<sup>24</sup>

L'économique pure nécessite qu'on fasse abstraction des qualités réelles des objets et des travaux réalisés pour produire ces objets. Elle nécessite une dématérialisation de la valeur. Or, cette dématérialisation s'opère par l'échange. En effet, l'échange postule qu'il est possible de comparer entre eux des objets n'ayant pas la même utilité et n'ayant pas été réalisés par les mêmes travaux. Pour Marx, la seule manière d'opérer cette comparaison est de faire abstraction des qualités réelles des travaux et des objets, de poser un équivalent général, la valeur d'échange. Ce qui détermine la valeur d'échange, c'est « le temps de travail qui est nécessaire pour produire cette marchandise. »<sup>25</sup>

Le travail social, c'est une abstraction du travail réel. C'est une norme idéale qui fait abstraction de la temporalité subjective, du temps tel que le vit concrètement le travailleur, pour lui substituer une temporalité objective conforme au découpage d'une journée de travail en heures, en minutes, en secondes. Cette norme fait également abstraction de l'effort vécu par le travailleur et lui substitue encore ici une norme idéale de la quantité d'énergie qu'un travailleur devrait normalement dépenser pour accomplir cette tâche. Enfin, la qualité du travail sera remplacée par des prototypes, le travail simple et le travail complexe, deux heures de travail simple correspondant à une heure de travail complexe par exemple.

21 Karl Marx, *Grundrisse*, II, p.220 cité dans Michel Henry Op cit. p.30.

22 Michel Henry Op cit. p.30

23 Karl Marx, *Oeuvres complètes*, Bibliothèque de la pléiade, Gallimard, tome I, p.570, Cité dans Michel Henry, Op. Cit., p.31

24 Karl Marx, *Grundrisse*, II, p.425 cité dans Michel Henry Op. Cit. p.30

<sup>25</sup> Karl Marx, *Travail salarié et capital*, Éditions du progrès, Moscou, 1971, p.27

L'économique pure n'est pas qu'une abstraction de la vie réelle. Elle est également le lieu de son aliénation, l'endroit où la vie cesse de se prendre pour finalité pour épouser une finalité lui étant étrangère. En effet, l'échange est un phénomène relativement ancien selon Marx. Ceci dit, ce qui caractérise la société marchande, c'est le renversement des finalités qui déterminent la production. La société marchande émerge lorsque les personnes se mettent à produire en vue de l'échange et non plus en vue de la satisfaction de leurs besoins. Alors le travail réel s'aliène en se mettant au service d'une abstraction, à savoir la valeur d'échange. Or, ce renversement n'a de sens que si la production qui avait pour objectif la satisfaction des besoins de l'humain concret permet à ce même individu de s'enrichir à partir de cette abstraction. En effet, on ne se met pas à produire des centaines de biens identiques, des biens potentiellement périssables qu'on ne peut utiliser tous pour notre consommation personnelle et qu'on risque de ne pas réussir à écouler si l'objectif est simplement de se retrouver à la fin du processus avec une quantité d'argent égale à ce qu'on avait investi dans cette production au départ. L'argent, qui représente une valeur d'échange pure, doit donc s'accroître à la fin du processus pour qu'on décide de réorienter la production en vue de celle-ci.

De ce fait, le procès A-M-A n'est pas redevable de son contenu à une différence qualitative de ses extrêmes, car tous deux sont de l'argent, mais seulement à leur différence quantitative. On retire en fin de compte plus d'argent de la circulation qu'on n'en avait lancé initialement en elle. La forme complète de ce procès est donc A-M-A', où A' est  $= A + \Delta A$ , c'est-à-dire égal à la somme avancée à l'origine, plus un incrément. Cet incrément, l'excédent qui dépasse la valeur primitive, je l'appelle: survaleur (surplus value). Par conséquent, non seulement la valeur avancée primitivement se conserve dans la circulation, mais elle y change la grandeur de sa valeur, elle s'ajoute une survaleur, ou encore elle se valorise.<sup>26</sup>

En plus d'être une abstraction et une aliénation de la vie réelle, l'économique est le lieu de son exploitation. Il en est ainsi parce que l'échange de marchandises ne produit pas de valeur. La valeur d'échange, en tant qu'elle est une abstraction de la valeur d'usage, repose sur celle-ci. La source de sa propre valeur est la valeur d'usage. La circulation de marchandises sur le marché se fait à somme nulle. Les marchandises sont toutes échangées entre elles en vertu d'un équivalent général, l'argent, de sorte que la sphère de la circulation

<sup>26</sup> Karl Marx, *Le Capital*, PUF, Cadriège, 1993, Paris, p.170

ne produit pas de valeur. Elle se contente de la faire circuler. C'est dans la sphère de la production que le processus de valorisation de la valeur opère. Comment opère-t-il? Par l'exploitation du travail vivant, à savoir du travail salarié en économie capitaliste. Comme le dit Marx, « Le taux de survaleur est par conséquent l'expression exacte du degré d'exploitation de la force de travail par le capital ou de l'ouvrier par le capitaliste. »<sup>27</sup> En effet, lorsqu'un travailleur est contraint de travailler pour une entreprise à titre de salarié, ce qu'il vend sur le marché, c'est sa force de travail, c'est-à-dire l'utilisation de sa capacité de produire des valeurs d'usage pendant une période déterminée. Or, le prix que le capitaliste paie pour l'utilisation de cette force de travail est déterminé par la valeur des biens nécessaires à la reproduction de cette force de travail. Il en coûte 1\$ par jour pour faire vivre un travailleur, je le paie 1\$ par jour.

le capitaliste donne à l'ouvrier une valeur définie par la quantité de travail nécessaire à la production des subsistances dont a besoin l'ouvrier pendant une journée; en échange il reçoit l'actualisation de la force de travail de l'ouvrier pendant cette journée; ou plus simplement : le capitaliste donne à l'ouvrier la valeur correspondant à l'entretien de sa vie pendant la journée, en échange il reçoit l'activité de cette vie pendant cette journée ou une partie de cette journée.<sup>28</sup>

Cependant, la vie a cette propriété de produire plus qu'elle ne consomme. Comme le dit Marx : « Le seul fait extra-économique, c'est que l'homme n'a pas besoin de tout son temps pour produire des articles de première nécessité et qu'il dispose de temps libre au-delà du temps nécessaire à sa subsistance, si bien qu'il peut effectuer un surtravail. »<sup>29</sup> Par conséquent, c'est du surtravail effectué par le salarié que provient toute valeur, y compris la valeur économique tant des moyens de production que des marchandises. La marge de profit dégagée de la vente des marchandises par le capitaliste est donc le résultat d'une exploitation rendue possible par l'abstraction et l'aliénation de la vie réelle. Ceci dit, ce que cette analyse vient dévoiler, c'est ce qu'ignore le travailleur, à savoir qu'il est la source de toute valeur. En effet, le profit apparaît aux yeux de travailleur comme une propriété intrinsèque à l'objet produit et non pas la résultante d'un rapport social, « celui des travaux

<sup>27</sup> Id, p. 243.

<sup>28</sup> Id. p. 41-42

<sup>29</sup> Karl Marx, *Grundrisse, II*, p.151 cité dans Henry Op. Cit., p. 42

objectivés dans ces produits ». <sup>30</sup> Or, l'objectivation du travail vivant, processus qui rend possible l'exploitation du travailleur, est également le processus qui est à la source de l'illusion qui le maintient dans l'ignorance par rapport à sa propre condition de travailleur exploité et aliéné : le fétichisme de la marchandise. Le procès d'objectivation est donc bel et bien au cœur de l'analyse marxienne. Ceci dit, ce procès est envisagé comme quelque chose qui correspond au travail social abstrait et non pas au travail réel.

Le travail vivant, réel, ne s'objective pas, il crée le produit ou plutôt le transforme. Cette transformation est celle du produit, non du travail qui est demeuré subjectif. Marx écrit de façon décisive : « En tant que sujet, le travail vivant ne correspond ni au temps de travail général qui détermine la valeur d'échange, ni aux marchandises, ni aux produits qu'il a objectivés. » <sup>31</sup>

Étant parvenu à montrer de quelle manière Marx fait dépendre la réalité économique de la vie phénoménologique individuelle ou autrement dit, la valeur d'échange de la valeur d'usage, Henry poursuivra sa démonstration avec d'autres abstractions, à savoir la classe sociale qui, dans le marxisme, est une réalité première dont dépend l'idéologie. Nous verrons de quelle manière Henry fait dépendre les deux directement de la vie réelle, l'idéologie n'étant pas plus déterminée par la classe sociale que la classe sociale n'est déterminée par l'économie ou la conscience par l'idéologie.

### **Classe sociale, idéologie et conscience individuelle**

On attribue souvent à Marx la thèse déterministe selon laquelle ce serait l'appartenance d'un individu à une certaine classe sociale qui déterminerait les caractéristiques de cet individu, comme si la classe sociale était une réalité existant par elle-même qui précéderait ontologiquement l'existence des individus. Or, nous dit Henry, cette thèse qui fut bien défendue par le marxisme, comme par le structuralisme et par Durkheim lui-même, est aux antipodes de la pensée de Marx. C'est d'ailleurs cette idée du primat du sociale sur l'individu qu'il critiquera dans *l'Idéologie allemande*, notamment chez Max Stirner : « La phrase qu'on rencontre fréquemment chez Saint Max : « chacun est tout ce qu'il est grâce à l'État » revient au fond à dire que le bourgeois n'est qu'un exemplaire de l'espèce

30 Henry, Op. Cit., p.38

31 Karl Marx, *Grundrisse*, I, p.108 cité dans Henry, op. Cit., p. 37

bourgeoise, phrase qui présuppose que la classe des bourgeois doit avoir existé avant les individus qui la constituent. »<sup>32</sup> Cette thèse du primat du social sur l'individu relève de l'idéologie selon Marx. Elle présuppose en fait « l'abstraction du social, [puis] son hypostase hors de l'individu comme une réalité différente de lui, et l'établissement alors d'une relation de causalité externe entre cette prétendue réalité sociale et l'individu lui-même. »<sup>33</sup> En témoigne l'analyse qu'il fait de la division du travail comme ce qui explique ce phénomène.

« Les individus sont toujours partis d'eux-mêmes, partent toujours d'eux-mêmes. Leurs rapports sont des rapports du procès réel de leur vie. D'où vient que leurs rapports accèdent à l'autonomie contre eux? Que les puissances de leur propre vie deviennent toutes-puissantes contre eux? En un mot : la division du travail, dont le degré dépend de la force productive développée à chaque moment. »<sup>34</sup>

Nous voyons donc encore ici que c'est le processus d'abstraction, puis d'aliénation de la vie phénoménologique individuelle qui est dénoncé par Marx dans l'idéologie des philosophes néo-hégéliens, tout comme il l'est par rapport à l'économie marchande. À cette idéologie s'oppose l'idée que « Les conditions dans lesquelles les individus entrent en relation entre eux sont des conditions inhérentes à leur individualité : elles ne leur sont nullement extérieures et, seules elles permettent à ces individus déterminés et existant dans des conditions déterminées de produire leur vie matérielle et tout ce qui en découle. »<sup>35</sup> Ce faisant, la formation des classes sociales s'opère à partir de la vie phénoménologique individuelle et n'existe que par leur mise en commun : « Dans la classe bourgeoise comme dans toute autre classe, les conditions personnelles sont simplement devenues des conditions communes et générales. »<sup>36</sup> Ou encore : « La réunion de ces conditions de vie individuelles devenant les conditions d'existence communes d'une classe. »<sup>37</sup>

Ayant établi que la classe ne détermine pas l'individu, il reste à montrer qu'elle ne détermine pas non plus l'idéologie. En fait, l'idéologie se situe au même niveau de réalité

32 Karl Marx, *L'idéologie allemande*, Éditions sociales, Paris, 1968, p. 92

33 Michel Henry, *Op Cit.* p.13

34 Karl Marx, *L'idéologie allemande*, Éditions sociales. Paris, 1968, p. 108-109.

35 Id., p. 98

36 Ibid., Costes, VIII, p.211; Éditions sociales, p.394 cité dans Henry, p.53

37 Karl Marx, *L'idéologie allemande*, Éditions sociales, Paris, 1968, p. 92

que la classe. De même que des individus ayant un mode de vie similaire finissent par se trouver des intérêts communs et en viennent à se constituer comme classe, alors ce même mode de vie produit leur conscience individuelle, c'est-à-dire l'idée qu'ils se font du monde ainsi que d'eux-mêmes, conscience qui produit donc les pensées des sujets individuels. Comme le dit Marx : « Ce n'est pas la conscience qui détermine la vie, mais la vie qui détermine la conscience. »<sup>38</sup> Ou alors : « Ce sont les hommes qui sont les producteurs de leurs représentations, de leurs idées, etc. »<sup>39</sup> Or, ce sont ces pensées individuelles qui, mises en commun après coup, forment l'idéologie d'une classe, nous dit Henry.

Pour démontrer que ce n'est pas l'idéologie qui détermine la conscience, mais la vie subjective, Henry a recours à l'analyse que Marx fait de la classe paysanne française au XIXe siècle. Il existe chez ces paysans une convergence d'opinions « se traduisant par exemple sur le plan politique par l'appui qu'ils ont apportés à Louis Bonaparte, rendant ainsi possible son coup d'État. »<sup>40</sup>

[Louis] Napoléon était le seul homme représentant jusqu'au bout les intérêts et l'imagination de la nouvelle classe paysanne que 1789 avait créée. [...] La République qu'ils abattaient de leurs votes, c'était la République des riches. Le 10 décembre fut le coup d'État des paysans qui renversait le gouvernement existant. »<sup>41</sup>

Or, ce qui caractérise la paysannerie française à cette époque, c'est l'absence de relations sociales autres que locales. Il n'y a aucun dispositif idéologique objectif susceptible de déterminer cette convergence d'idées ou de représentations subjectives. La seule chose qui puisse expliquer cette convergence, c'est le fait que chaque individu pratique à peu près la même activité et qu'ils aient à peu près tous le même mode de vie. Par conséquent, la représentation qu'ils se font du monde ainsi que de leur propre condition se voit déterminée, non pas par une structure idéologique transcendante, mais par cette activité concrète subjective et individuelle qui est la leur.<sup>42</sup>

<sup>38</sup> Karl Marx, *L'idéologie allemande*, Éditions sociales, Paris, 1968, p.51

<sup>39</sup> Karl Marx, *L'idéologie allemande*, Éditions sociales, Paris, 1968, p.50

<sup>40</sup> Henry Op. Cit. p.55

<sup>41</sup> Karl Marx, *Les luttes de classes en France*, Éditions sociales, Paris, 1964, p.109

<sup>42</sup> Ce qui rend possible cette « prise de pouvoir » par la paysannerie à travers l'élection de Louis Napoléon, c'est la communauté d'intérêt des paysans qui se matérialise sur le plan politique grâce à l'apparition du suffrage universel. Sans le suffrage universel, donc sans les luttes précédentes qui l'ont mis en place, la paysannerie, dispersée comme elle est, n'aurait probablement jamais réussi à traduire ses opinions politiques de la façon dont elle le fit en élisant Louis Napoléon.

Sur le plan politique, cette analyse de la formation des classes sociales permet de saisir la portée du rôle historique que doit jouer le prolétariat dans l'avènement de la révolution. Ce rôle dépend en fait directement de l'idée qu'on se fait de ce qu'est une classe sociale. Soit elle est, comme le stipule le marxisme,

une totalité existant par elle-même et pour elle-même, une entité autonome douée d'une vie propre et agissant comme telle, luttant à la manière d'un pouvoir global contre un autre pouvoir de même nature, une autre « classe » justement : la bourgeoisie. L'histoire prend alors la forme d'un affrontement gigantesque entre des forces antagonistes, elle est « l'histoire de la lutte des classes ».<sup>43</sup>

Ou alors, elle n'est que le résultat de la praxis des individus et elle n'a donc pas à trouver son sens ailleurs qu'en elle-même. Dans le premier cas, c'est l'histoire qui dicte aux individus le sens de leurs actions. Chaque prolétaire doit donc se sacrifier au nom de la Révolution qui doit nécessairement advenir parce que l'Histoire, précisément, est cette réalité sous-jacente aux individus qui les fait s'affronter jusqu'au moment où l'ultime contradiction éclate et que la fin de l'Histoire soit proclamée. C'est le point de vue que Marx défend dans sa *Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel* en 1843, écrit que Henry qualifie d' « hyper-hégélien ».<sup>44</sup> C'est également à cette conception que réfère Cantin dans le deuxième chapitre de ce mémoire, bien qu'il s'agisse ici d'un écrit de maturité de Marx. « Le développement supérieur de l'individualité ne s'obtient qu'au prix d'un processus historique où les individus sont sacrifiés [...] puisque dans le règne humain-tout comme dans le règne animal et végétal- le bien de l'espèce se réalise toujours au détriment de celui des individus. »<sup>45</sup> Ceci dit, si le sujet de l'histoire est le prolétariat en tant que classe, non seulement cela implique-t-il d'énormes pertes humaines pour que de la souffrance et de la mort de l'individu survienne la victoire finale du Prolétariat, mais cette victoire ne peut véritablement advenir que si la classe, en tant que classe, est capable d'agir concrètement en vue de la Révolution. Or, « on n'a jamais vu la société ou une entité sociale quelconque en train de creuser un trou ou d'édifier un mur : " Pour faire cela, dit

43 Id., p.56

44 Michel Henry, *Marx, tome I, Une philosophie de la réalité*, premier chapitre.

45 Karl Marx, *Théorie de la plus-value (1862-1863)* cité par Maximilien Rubel, *pages de Karl Marx pour une éthique socialiste, tome I*, p.241, cité dans Serge Cantin, *Le philosophe et le déni du politique. Marx, Henry, Platon*. Sainte-Foy, PUL, 1992, p.165

Marx, il faut des hommes." »<sup>46</sup> Ce sont donc les dirigeants du Parti qui accompliront, en son nom, la Révolution prolétarienne dont il est question. Ce sont ces mêmes dirigeants qui veilleront à ce que la cohésion du groupe soit garantie afin que soit maintenue l'idéologie prédéfinie et que s'y sacrifient autant de prolétaires que cela sera jugé nécessaire pour que s'accomplisse la prophétie qu'il s'agit de réaliser. Il existe, bien entendu, une alternative à un tel scénario totalitaire et c'est à la tâche de montrer la prise de position de Marx en faveur de cette alternative que Michel Henry s'est attelé.

### **Marx : Communiste ou socialiste?**

S'appuyant sur la *Critique du programme de Gotha*, Henry nous rappelle l'opposition entre communisme et socialisme que Marx y opère. Avant de procéder à la description de l'un et l'autre de ces systèmes, il convient de faire un rappel quant à l'interprétation classique qui est fait de ces deux concepts. Cette interprétation stipule que le socialisme correspond à la dictature du prolétariat sous l'égide de l'État, dictature par laquelle la propriété privée des moyens de production est abolie et remplacée par sa collectivisation. Le communisme quant à lui correspond à l'abolition de l'État rendu obsolète à cause de la fin des antagonismes sociaux qu'aura permis cette collectivisation, paix sociale qui procède de l'avènement de la société sans classe.<sup>47</sup> Or, nous dit Henry, ce que Marx appelle le communisme correspond à ce régime de collectivisation de la propriété des moyens de production.

« Avec l'appropriation de la totalité des forces productives par les individus réunis, la propriété privée se trouve abolie. Tandis que, dans l'histoire antérieure, chaque condition particulière apparaissait toujours comme accidentelle, c'est maintenant l'isolement des individus eux-mêmes, le gain privé de chacun, qui sont devenu accidentels. »<sup>48</sup>

<sup>46</sup> Henry, Op. Cit. p.58

<sup>47</sup> Cette distinction inhabituelle n'est aucunement supportée par le contenu de *La Critique du programme de Gotha*. Dans ce texte, le terme socialisme est employé pour désigner les sectes réactionnaires, bourgeoises ou réformistes qui se réclament d'une pensée sociale. Le communisme quant à lui est présenté comme ce qu'il est dans *Le Manifeste du Parti Communiste*, à savoir le mouvement par lequel la classe ouvrière prendra le contrôle de la société, puis abolira l'existence du travail salarié, ce qui aura pour effet de supprimer l'existence des classes sociales.

<sup>48</sup> Karl Marx, *L'idéologie allemande*, Éditions sociales, Paris, 1968, p.104



Le socialisme quant à lui a pour objectif non pas la collectivisation de la production, mais son automatisation en vue de l'exclusion du travail vivant hors de cette sphère. Or, c'est en faveur du socialisme et non pas du communisme que Marx prendra parti selon Henry. Disons d'emblée que si Marx milite en faveur du socialisme, à savoir l'exclusion du travail vivant hors de la sphère de la production par l'automatisation de cette sphère d'activité, c'est qu'il voit dans le capitalisme une contradiction qui poussera la production dans ce sens. « Le capital est une contradiction en procès : d'une part, il pousse à la réduction du temps de travail à un minimum et d'autre part, il pose le temps de travail comme la seule source et la seule mesure de la richesse. »<sup>49</sup> Que le travail vivant soit la seule source de la valeur économique, cela a déjà été démontré. Qu'il pousse la réduction du temps de temps de travail à un minimum, c'est ce que nous allons voir. Le capitaliste pour maximiser la valeur produite par le procès de production doit maximiser le surtravail de ses salariés. Or, il existe deux façons de procéder. Si le travail nécessaire à la reproduction de la force de travail correspond à 2 heures dans la journée, alors on peut augmenter la durée de la journée de travail par exemple de 12 à 16 heures. Pour le même salaire, on aura alors une exploitation de la force de travail sur une plus longue période, ce qui représente une augmentation du surtravail et donc de la plus-value. Ceci dit, la journée de travail a ses limites et il peut être tentant d'augmenter la productivité du travail afin de diminuer au maximum le temps pendant lequel le travailleur fait un travail nécessaire à la reproduction de sa force de travail. En diminuant le temps pendant lequel le travailleur reproduit sa force de travail, on augmente proportionnellement le temps pendant lequel il effectue un surtravail, donc produit de la plus-value. C'est ici que se situe la contradiction. Augmenter la productivité du travail, cela implique éventuellement de multiplier les inventions techniques facilitant et simplifiant le travail des salariés au point où le procès de production prendra la forme d'une chaîne de montage où le travailleur collectif auquel chaque travailleur individuel prenait part ne sera plus composé de travailleurs vivants, mais de mécanismes automatisés. Alors, le rôle du travailleur se réduit à entretenir la machine, à la nourrir, le travail vivant est rejeté aux marges du procès de production et c'est la machine qui prend toute la place.

49 Karl Marx, *Grundrisse, II*, p.222 cité dans Henry p. 74

Le développement du machinisme et la division du travail, en faisant perdre au travail de l'ouvrier tout caractère d'autonomie, lui ont fait perdre tout attrait. L'ouvrier devient un simple accessoire de la machine, dont on n'exige que l'opération la plus simple, la plus monotone, la plus vite apprise. Par conséquent, les frais qu'entraîne un ouvrier se réduisent presque exclusivement au coût des moyens de subsistance nécessaires à son entretien et à la reproduction de son espèce.<sup>50</sup>

Or, la machine, dans la mesure où elle est du travail mort, n'est la source d'aucune valeur, puisque c'est la vie seule qui possède cette propriété de donner plus qu'elle ne reçoit. « Ce qu'il faut retenir, c'est que le capital ne produit pas de plus-value s'il n'utilise pas du travail vivant. »<sup>51</sup> Par conséquent, la transition du capitalisme au socialisme, d'une société où la praxis vivante est occupée à la production économique vers une société où elle en est exclue, découlerait de cette contradiction interne au capitalisme. Disons d'emblée qu'il apparaît absurde, si vraiment c'est là le « sens de l'histoire », que le « Prolétariat » puisse jouer un rôle déterminant dans cette histoire, puisque le capital tend à l'éliminer progressivement et non pas à grossir ses rangs, ce qu'une certaine analyse marxiste tend à laisser croire. « Socialiste peut seule être dite 1° une société de surabondance 2° dans laquelle la praxis vivante n'est plus occupée à la production. »<sup>52</sup> De cette façon, la vie serait délivrée à la fois de l'économie marchande et de l'exploitation capitaliste. Elle serait également libérée de la production en tant que telle et pourrait « investir ses énergies dans les activités les plus hautes de l'esprit : théoriques et esthétiques, dit la *Critique du programme de Gotha*. »<sup>53</sup>

La production fondée sur la valeur d'échange disparaît de ce fait et le procès de production immédiat se voit lui-même dépouillé de sa forme mesquine, misérable, antagonique. C'est alors le libre développement des individualités. Il ne s'agit plus dès lors de réduire le temps de travail nécessaire en vue de développer le surtravail, mais de réduire en général le travail nécessaire de la société à un minimum. Or cette réduction suppose que les individus reçoivent une formation artistique, scientifique, etc., grâce au temps libéré et aux moyens créés au bénéfice de tous.<sup>54</sup>

Ainsi, la vie sera rendue à elle-même, elle pourra prendre son propre développement comme fin plutôt que d'être astreinte à la sphère de la production comme ce fût le cas de

<sup>50</sup> Karl Marx, *Le manifeste du Parti communiste*, Flammarion, Paris, 2010, p.27

<sup>51</sup> Karl Marx, *Grundrisse, II*, p.184 cité dans Henry p. 72

<sup>52</sup> Henry, Op. Cit., p.95

<sup>53</sup> Id. p.66

<sup>54</sup> Karl Marx, *Grundrisse II*, p.222 cité dans Henry, Op. Cit., p.80

tout temps, au point où nous sommes venus à les confondre toutes deux. Ajoutons enfin que c'est à cause du caractère technologique du socialisme que celui-ci ne pouvait advenir qu'à la suite du capitalisme, là où la stricte collectivisation des moyens de production est une réalité tout à fait imaginable à toute époque, puisqu'elle ne nécessite pas le machinisme permettant l'exclusion du travail vivant hors de la sphère productive.

*Au libre développement des individualités* qu'implique le socialisme, la collectivisation des moyens de production, le communisme, propose une alternative qui elle, considère que la praxis individuelle ne doit pas être libérée, mais devenir une praxis sociale à titre de réalité première et non plus de simple abstraction économique comme c'est le cas dans la société marchande. Pour y parvenir, il faudrait que cette activité ne soit plus orientée par « les buts dérisoires de de l'individualité, mais ceux de l'histoire. »<sup>55</sup> Comme le dit Henry : « C'est la réalité qui serait changée et qui, n'étant plus définie par la pluralité anarchique des individualités séparées et livrées à la concurrence, se trouverait constituée au contraire comme une réalité générale, et cela de façon substantielle. »<sup>56</sup> Or, nous dit Henry, la collectivisation des moyens de production et son appropriation par le prolétariat à travers la dictature est incompatible avec le dépassement de l'aliénation marchande. C'est la raison pour laquelle Henry oppose communisme et socialisme, puis prend parti en faveur du second. En effet, la critique que Marx fait de l'aliénation dans la société marchande, à savoir l'abstraction des travaux concrets en vue de leur comparaison au sein d'un équivalent général ne peut pas se réaliser par le biais d'une collectivisation des moyens de production. L'abstraction économique qui rend possible la valeur d'échange dans le capitalisme ne peut être éliminée que si la praxis est rendue à elle-même, que si l'individu vivant est libre d'actualiser ses potentialités personnelles en dehors de la sphère de la production. « Dès que la praxis est prise en compte socialement, [...] la substitution d'un équivalent général à la vie est effective. »<sup>57</sup>

Ce qui mène Henry à défendre ce point de vue, c'est le caractère irrémédiablement individuel de la consommation. Certes, si nous voulions être charitables envers

55 Henry, Op. Cit. p.82

56 Id.

57 Id. p.92

l'interprétation communiste, nous pourrions dire que le propriétaire des moyens de production peut être une entité collective, l'État par exemple. Également, la production peut être déterminée collectivement à travers un processus décisionnel démocratique. De plus, la force de travail nécessairement individuelle que chaque travailleur fournit au procès de production peut être comprise non plus comme telle, mais comme partie d'un tout qui le dépasse, de façon organique, de sorte que ce travail individuel ne possède pas d'autonomie sauf à être mis en rapport avec d'autres parties du processus, ce qui ferait de ce processus un travailleur collectif ayant une praxis sociale. Bien que ce ne soit pas l'interprétation de Marx que Michel Henry retienne, une telle interprétation n'est pas dénuée de tout fondement puisque, comme Marx le dit :

Il faut naturellement une médiation. Dans le premier cas on part de la production autonome des individus particuliers qui est déterminée et modifiée *post festum* par des rapports complexes : la médiation s'effectue par l'échange de marchandises, la valeur et l'argent, autant d'expressions d'un seul et même rapport. Dans le second cas, c'est la présupposition elle-même qui sert de médiation; autrement dit la présupposition, c'est une production collective, la communauté étant le fondement de la production. D'emblée, le travail de l'individu y est posé comme travail social.<sup>58</sup>

Par conséquent, le produit du travail n'est plus à attribuer à aucun individu en particulier, mais au travailleur collectif. Ce faisant, ce produit est un produit qui n'est le résultat d'aucun travail particulier. Ceci dit, et c'est là où le bât blesse, ce produit, bien qu'il soit un produit social, devra nécessairement être consommé d'une manière ou d'une autre par un individu. Ce faisant, il faut parvenir à déterminer quel principe sera au fondement de la distribution de la richesse sociale. Or, nous dit Marx, ce qui doit déterminer cette distribution, c'est la contribution de chaque individu au travail social, de sorte qu'en résultent des bons de travail qui représenteront un droit de consommation de la richesse sociale en vue de la reproduction du travail. « Les producteurs pourront si l'on veut recevoir des bons en échange desquels ils prélèveront sur les dépôts sociaux de consommation une quantité correspondant à leur temps de travail. Ces bons ne sont pas de l'argent. Ils ne circulent pas. »<sup>59</sup> Une telle mesure pourrait sans doute permettre une distribution de la richesse sociale qui s'accorde avec la maxime « À chacun selon ses besoins, de chacun

58 Karl Marx, *Grundrisse I* p.109 cité dans Henry, Op. Cit., p.87

59 Karl Marx, *Le Capital II*, 2, p.13, cité dans Henry, Op. Cit., p.91

selon ses talents.»<sup>60</sup> Ceci dit, une telle mesure ne met pas un terme à l'aliénation marchande qui consiste à substituer un équivalent général au travail vivant. Un bon de travail représente le temps de travail qu'un travailleur passe à contribuer au procès de production et permet de déterminer la quantité de biens de consommation auxquels il a droit. C'est donc dire que l'abstraction marchande que Marx dénonce est encore présente en régime communiste, puisqu'il faut poser un équivalent général, le temps de travail, qui fasse abstraction du caractère singulier de la temporalité subjective vécue et qui pose différents travaux comme identiques, chaque travailleur comme interchangeable. Certes, « le capital argent disparaît en production socialisée »<sup>61</sup>, puisque les moyens de production ne circulent plus, qu'ils ne s'échangent plus. Ceci dit, on ne peut considérer que pour ce qui est des produits de consommation, les bons de travail soient autre chose que de l'argent, que leur valeur soit déterminée à partir de la même abstraction que dans n'importe quelle société marchande. C'est donc cette impossibilité du communisme à mettre un terme à cette aliénation qui ferait en sorte que Marx jugerait le socialisme, la séparation de la praxis individuelle et de la production, comme l'idéal à atteindre, idéal que le machinisme rendra nécessaire en même temps qu'il abolira l'exploitation capitaliste et la société marchande.

<sup>60</sup> Karl Marx, *Critique des programmes de Gotha et d'Erfurt*, Éditions sociales, Paris, 1950, p.25

<sup>61</sup> Id.

### 3. LE PHILOSOPHE ET LE DÉNI DU POLITIQUE

Nous avons vu dans le chapitre précédent la manière dont Michel Henry interprétait la pensée de Marx. Pour Marx, le lieu de la réalité, c'est l'intériorité de la subjectivité individuelle singulière, ce qu'il identifie à la vie en tant que réalité monadique et qu'il nomme la praxis. Comme le dit Henry

La relation de la vie à elle-même n'est pas une relation d'extériorité. [...] Position singulière, en effet, qui a dû se conquérir contre la philosophie classique, laquelle était une philosophie de la pensée, interprétant l'homme comme être pensant, comme animal raisonnable ou rationnel. Or, ce qui importait dans une telle perspective, ce n'était pas d'abord que l'homme identifié à la pensée se posât du même coup comme le Sujet pour lequel tout le reste n'était qu'objet, que son objet- en sorte que ce renversement du primat du Sujet au profit de l'Objet au contraire était concevable (comme le fit à sa manière Engels); c'est, de manière beaucoup plus essentielle, que la relation de l'homme à l'être fût une relation d'extériorité, la relation Sujet-Objet, quel que fût, en fin de compte, le sens dans lequel on choisissait de la lire, le terme qu'on privilégiait en elle.<sup>62</sup>

Toute autre est la lecture que suggère Serge Cantin. Pour Cantin, le sujet marxien est en fait un sujet objectif, c'est-à-dire que le sujet n'est pas une réalité monadique qui trouve sa vérité en elle-même en se coupant de toute forme d'extériorité. Au contraire, la vérité du sujet se trouve toute entière dans sa corporéité, dans sa réalité objective en tant qu'elle est faite du même matériau que toute forme de vie. Ce faisant, la vie qui est sienne n'est qu'une partie d'un tout plus grand, à savoir la nature comprise comme force aveugle qui détermine l'activité des individus malgré eux et à leur insu, niant ainsi leur liberté d'action et de parole, ce qui ouvrira la porte aux dérives totalitaires du marxisme.

Nous avons dans cette première caractérisation de l'interprétation de Cantin une partition entre l'ontologie et la politique. Sur le plan ontologique, la vision naturaliste de Marx serait ce qui nourrit son déterminisme. Ainsi nous voyons déjà que contrairement à Henry, Cantin défend l'idée que la pensée de Marx était bel et bien un matérialisme dialectique. Dialectique, car ce qui est au fondement de la réalité et la détermine en dernière instance, c'est le flux vital qui lie les êtres vivants entre eux, les pousse à coopérer ou à s'opposer. La relation a donc préséance sur les termes qu'elle unit. Matérialisme, parce que contrairement

62 Michel Henry, Op. Cit. p. 50-51

à Hegel, ce n'est plus l'Esprit qui tire les ficelles, mais la réalité organique de laquelle sont composés les corps qui dictent leurs besoins aux individus.

Sur le plan politique, il faut dire un mot sur le sens que prend l'œuvre de Marx dans son contexte historique. L'ouvrage principal de Serge Cantin sur cette question s'intitule *Le philosophe et le déni du politique : Marx, Henry, Platon*. Qu'entend-t-on par déni du politique et de quelle façon le philosophe opère-t-il ce déni selon Cantin? Commençons par définir le politique. La définition dont il est question ici est inspirée de la pensée d'Hannah Arendt. Pour que l'action politique soit possible, deux conditions doivent donc être réunies. D'abord, il doit y avoir un espace commun où les individus puissent se rencontrer. Ensuite, ces individus doivent manifester leur singularité, c'est-à-dire ne pas se laisser réduire à une masse homogène à laquelle on attribue une destinée, des actions ou des idées de l'extérieur. Par conséquent, la politique est le domaine de l'autodétermination, de la liberté de choisir par soi-même ses objectifs et les moyens à prendre pour les réaliser ensemble. L'action politique, dans la mesure où elle engage une pluralité d'individus irrémédiablement différents les uns des autres qui cherchent à agir ensemble sur le monde produit des conséquences sur celui-ci qui sont imprévisibles. Également, la survie d'un tel monde commun constitué par l'altérité radicale des individus rend imprévisible l'évolution de ce monde commun. Autrement dit, il n'est jamais possible de déterminer à l'avance quelles actions émergeront de cette activité, quelles seront les conséquences de ces actions, ni d'ailleurs si un tel monde commun est destiné à perdurer dans le temps.

Qui est donc ce philosophe qui opère le déni du politique et comment procède-t-il? Nous avons une idée de qui il s'agit si nous regardons le sous-titre. Marx, Henry, Platon. Disons d'abord un mot sur ce qui lie Platon à Marx. Dans une citation sur la naissance et la mort de la philosophie politique Hannah Arendt affirme : « La philosophie politique commence lorsque le philosophe se détourne de la politique, puis y revient afin d'imposer ses normes aux affaires humaines. La fin arrive quand un philosophe se détourna de la philosophie afin de la "réaliser" dans la politique. » (CC-28-29)<sup>63</sup> Selon Arendt, c'est Platon qui, suite à la mort de son maître Socrate, se serait détourné de la politique. De quelle manière y revient-

63 Serge Cantin, *Le philosophe et le déni du politique : Marx, Henry, Platon*, PUL, Sainte-Foy, 1992, p.261

il? Grâce à la philosophie, notamment dans *La République* et dans *Les lois*. Dans *La République*, Platon s'applique à définir les principes qui devraient présider à l'administration de la Cité. Une telle Cité serait gouvernée par un roi-philosophe, de même que la raison se doit de gouverner la conduite de l'Homme. Dans *Les Lois*, Platon poursuit sa réflexion, cette fois-ci en s'attardant sur des questions davantage empiriques, sur l'organisation concrète de la Cité et autres points de détails. Ajoutons que ce mouvement de retrait des affaires humaines, puis de retour en vue d'imposer aux hommes les vues du philosophe correspond en fait à ce que Platon nous décrit dans l'allégorie de la caverne. Le philosophe, une fois qu'il a contemplé les Idées, doit revenir libérer les hommes de leur ignorance. Nous pourrions donc dire de Platon qu'il opère le déni du politique en cela qu'il nie la capacité du simple citoyen à s'autodéterminer à l'aide de ses semblables. C'est le philosophe qui doit venir lui révéler la vérité sur sa propre existence, qui doit diriger la Cité et qui doit en être l'architecte tant sur le plan matériel que social. Si un seul homme organise et dirige la Cité, alors quelle place reste-t-il pour la politique? Ajoutons, sur le plan théorique, que ce déni du politique s'accompagne du présupposé qu'il existe une différence radicale entre l'opinion du simple citoyen et la connaissance philosophique. Or, pour Platon, la cause de tous les maux dans la cité est précisément le fait que la politique implique non pas l'élaboration d'un savoir unifié, mais un dialogue des opinions qui mène à des décisions diverses dont certaines peuvent entrer en conflit avec d'autres. C'est donc le critère de l'unité qui ferait en sorte que Platon rejette l'opinion pour lui préférer un savoir philosophique unifié.

Quel rapport avec la pensée de Marx? En quoi Marx se détourne-t-il de la philosophie pour réaliser la philosophie dans la politique? En quoi Marx, ce faisant, opère-t-il lui aussi le déni du politique? Nous avons déjà exposé en introduction en quoi l'ontologie attribuée à Marx par Cantin impliquait une forme de déterminisme à l'endroit du prolétariat dont la destinée était d'abolir le capitalisme et de réaliser le communisme. Cette destinée serait imprégnée en chacun des individus qui compose le prolétariat et qui oriente son action. C'est le besoin vital qui détermine cette action, la nécessité pour chaque être humain d'assurer sa subsistance, d'assurer sa reproduction dans le temps au niveau de l'individu et de l'espèce. Le capitalisme, dans la mesure où il pousse les prolétaires à la famine, les



pousse à se fédérer en classe et à le renverser. Les prolétaires ne sont pas libres de décider de renverser ou non le capitalisme, ils y sont prédestinés. La vérité du prolétariat, c'est le matérialisme dialectique et c'est en tant que le philosophe qu'est Marx possède cette vérité qu'il est destiné à diriger la classe laborieuse vers le communisme, à réaliser sa philosophie dans la politique. L'idéologie allemande ne commence d'ailleurs-t-elle pas par cette idée « que les hommes se sont toujours fait des idées fausses sur ce qu'ils sont ou devraient être »<sup>64</sup>, qu'il faut les libérer «des chimères, des idées, des dogmes, des êtres imaginaires sous le joug desquels ils s'étiolent.» ?

L'expression « réaliser la philosophie dans la politique » a cependant une autre facette qui fait référence au caractère moderne de la philosophie marxienne. Suivant l'interprétation d'Hannah Arendt, Serge Cantin nous explique que la philosophie moderne a ceci de particulier qu'elle ne considère plus son savoir comme quelque chose d'extérieur au sujet que celui-ci pourrait contempler, mais bien plutôt comme le résultat de l'activité de ce sujet. Reste à déterminer quel est ce sujet et quelle est son activité. Pour Marx, le sujet, c'est le prolétariat. Son activité, c'est la révolution. Ceci dit, s'il s'agit de réaliser la philosophie dans la politique, cette activité doit obéir à un savoir unifié, celui que Marx a élaboré. Et pour que la philosophie de Marx se réalise, il faut que le sujet qui la réalise n'ait pas la liberté de faire autrement. Or, c'est l'ontologie déterministe de Marx qui doit assurer cela. Les corps matériels, puisqu'ils dictent leur activité aux hommes et que ce dictat est conforme à l'analyse de la nature que Marx effectue, devraient pousser les prolétaires à faire ce que Marx attend d'eux.

En quoi Michel Henry est lui aussi un philosophe qui opère le déni du politique? Le principal reproche que Cantin fait à Michel Henry, c'est d'avoir une lecture strictement ontologique de Marx, mettant entre parenthèses l'enjeu éthico-politique chez Marx. La question qui oriente la lecture de Michel Henry est la suivante : Qu'est-ce que la réalité pour Marx? Or, nous dit Cantin, cette lecture vise à absoudre Marx en regard du marxisme, à le dissocier radicalement des implications politiques de sa philosophie. C'est donc sur ce

<sup>64</sup> Karl Marx, *L'idéologie allemande*, Éditions sociales, Paris, 1968., p. 39.

terrain que Serge Cantin attaque Michel Henry, cherchant à montrer que la philosophie de Marx contient les germes des régimes politiques totalitaires devant survenir au XXe siècle en son nom. Il montre cela en ayant recours à la fois à une ontologie radicalement différente de celle de Henry, ontologie que nous venons de décrire brièvement, mais également en montrant les implications politiques qu'eurent une telle ontologie. Ajoutons enfin que cette dissociation de Marx et du marxisme par Michel Henry passe par une autre dissociation, celle de la pensée de Marx et de son maître Hegel. Nous avons vu dans le chapitre précédent que Henry dissocie radicalement Marx de Hegel. Hegel est le penseur de la dialectique, de la primauté de la relation sur les termes qu'elle unit, de l'extériorité, du rapport sujet-objet. Marx quant à lui est le penseur de la monade subjective, du sujet replié sur soi, de l'intériorité coupée du monde extérieur. Quand est-ce que survient ce changement chez Marx? Avec *l'Idéologie allemande* nous dit Henry. Serge Cantin a un avis tout autre sur la question. Voyons ce qu'il en est.

### **Marx : Un individualisme social**

Avant *l'Idéologie allemande*, Marx adhérait à ce que Cantin appelle un humanisme sociologique. Humanisme, parce que Marx vise, comme le reste de la philosophie jeune hégélienne, à effectuer la « reprise de soi de l'homme conçu comme genre, comme sujet universel. »<sup>65</sup> Cette reprise est ce qui doit permettre de mettre fin à l'aliénation sur le plan politique. Dans *A propos de la question juive*, Marx écrit :

C'est seulement lorsque l'homme individuel réel, aura recouvré en lui-même le citoyen abstrait et qu'il sera devenu, lui, homme individuel, un être générique dans sa vie empirique, dans son travail individuel, dans ses rapports individuels; lorsque l'homme aura reconnu et organisé ses forces propres comme forces sociales et ne retranchera donc plus de lui la force sociale sous l'aspect de la force politique; c'est alors seulement que l'émancipation humaine sera accomplie( Pl. III, 373).<sup>66</sup>

On voit dans cette citation le caractère sociologique de l'humanisme du jeune Marx. Il s'agit pour l'homme d'organiser ses forces propres comme forces sociales, de ne plus retrancher de lui cette force sociale sous l'aspect de la force politique. La reprise de soi de l'homme comme sujet universel passerait donc par la réappropriation de

65 Id.

66 Serge Cantin, *le philosophe et le déni du politique*, p.151

l'homme de ses forces propres, forces qui doivent non plus être sacrifiées à l'État où ces forces ne sont plus qu'une abstraction, mais investies concrètement dans ses rapports avec les autres individus, au niveau de la société.

À l'humanisme sociologique du jeune Marx, Michel Henry opposerait un individualisme ontologique de la maturité qui romprait avec la philosophie jeune hégélienne et avec Hegel, rupture qui serait consommée à partir de *l'Idéologie allemande*. La thèse de Cantin à ce sujet est que l'individualisme apparent de *l'Idéologie allemande* n'est pas incompatible avec l'humanisme sociologique des jeunes années. Pour reprendre les termes de Louis Dumont, « Marx ne reconnaît pas notre distinction entre individualisme et holisme, il prétend les identifier ». <sup>67</sup> Le choix que fit Marx d'insister autant sur le caractère individuel de l'activité humaine en 1845 ne serait donc pas la preuve d'une « coupure épistémologique à l'intérieur du corpus marxien » <sup>68</sup>, mais bien plutôt le résultat d'une réflexion stratégique, puisque « c'est seulement comme individus que ces gens peuvent être mobilisés. » <sup>69</sup> Réflexion stratégique sur le plan politique donc, mais également argumentatif, puisque *l'Idéologie allemande* se veut un exercice visant à prendre ses distances face à l'idéalisme de Feuerbach. Or, ceci expliquerait peut-être que Marx ait choisit de « faire fond sur l'aspect individualiste et [de] sacrifier les vues en somme communautaires gagnées dans les *Manuscripts* ». <sup>70</sup>

À partir de 1845, ce n'est pas la visée de Marx qui a changé. Il s'agit toujours d'opérer la « reprise de soi de l'homme conçu comme genre, comme sujet universel. » <sup>71</sup> Seulement, dans *l'Idéologie allemande*, Marx parvient à déterminer le lieu de cette reprise, à savoir la sphère de la production. Déjà dans la citation précédente il est question de l'opposition entre le citoyen abstrait et l'individu au travail, l'individu qui produit des biens matériels nécessaires à sa subsistance. Ceci dit, comment la sphère de la production peut-elle réaliser cette reprise de soi de l'homme comme sujet universel? Par l'abolition de la propriété

67 Louis Dumont, *Homo Aequalis, Homo aequalis I; Genèse et épanouissement des idéologies économiques*, Paris, Gallimard, 1997 p.159, cité dans Serge Cantin, *Le philosophe et le déni du politique* p.148

68 Serge Cantin, *Le philosophe et le déni du politique*, p.150

69 Id.

70 Louis Dumont, *Homo Aequalis*, p.210 cité dans Serge Cantin, *le philosophe et le déni du politique*, p.150

71 Id.

privée des moyens de production. L'abolition de la propriété privée des moyens de production libérera l'homme de deux façons. D'abord, elle le libérera du besoin. Pour Marx, c'est la propriété privée qui entrave le développement des forces productives grâce auquel la société d'abondance et l'abolition du travail par le machinisme deviendra possible. L'abolition de la propriété privée libérera l'humanité du besoin, mais également des anciens liens de dépendance entre les individus qui l'empêchaient de s'appartenir pleinement. « En supprimant la propriété privée, c'est-à-dire le réseau de dépendances qui lui interdisait d'être à soi, l'homme dans sa nature d' "être générique", se réapproprie »<sup>72</sup> Dans l'utopie communiste, ce n'est plus l'individu qui est propriétaire des moyens de production, c'est l'humanité en entier, c'est l'homme en tant qu'être générique, universel, en tant qu'être social.

Nous en sommes arrivés aujourd'hui au point que les individus sont obligés de s'approprier la totalité des forces productives existantes, non seulement pour manifester leur moi, mais avant tout pour assurer leur existence. Cette appropriation est conditionnée, en premier lieu, par l'objet qu'il s'agit de s'approprier, ici donc les forces productives développées jusqu'au stade de la totalité et existant uniquement dans le cadre d'échanges universels. Déjà, sous cet angle, cette appropriation doit déjà présenter un caractère universel correspondant aux forces productives et aux échanges.<sup>73</sup>

L'idéal communiste qui postule l'identité de l'intérêt individuel et collectif grâce au développement de la production, Marx le découvre chez les économistes libéraux en 1844. Seulement, cet idéal demande, tout comme l'idéal du citoyen abstrait, à être réalisé concrètement. Comme le dit Arendt,

La seule différence entre Marx et ses prédécesseurs, c'est qu'il prit au sérieux la réalité du conflit tel qu'il se présentait à la société de son époque, tout autant que la fiction hypothétique de l'harmonie; il eut raison de conclure que la "socialisation de l'homme" harmoniserait immédiatement tous les intérêts, et il fit seulement preuve de plus de courage que ses maîtres libéraux lorsqu'il proposa d'établir dans la réalité la "fiction communiste" sous-jacente à toutes les théories économiques (CHM, 54-55).<sup>74</sup>

L'économie politique classique prétend être une discipline scientifique qui observe les

72 George Cottier, *L'athéisme du jeune Marx, ses origines hégéliennes*, Paris, Vrin, 1959, p.257, cité dans Serge Cantin, *Le philosophe et le déni du politique*, p.149

73 Karl Marx, *L'idéologie allemande*, Éditions sociales, Paris, 1968, p.103

74 Serge Cantin, *Le philosophe et le déni du politique*, p.152

hommes en tant qu'ils subviennent à leurs besoins individuels en n'obéissant qu'à leur seul intérêt égoïste. Or, ce que les scientifiques de cette discipline observent, c'est qu'en laissant ces intérêts apparemment antagonistes à eux-mêmes, en ne cherchant pas à intervenir sur les comportements des acteurs économiques par l'entremise de quelque norme morale que ce soit, les intérêts égoïstes finissent par s'harmoniser d'eux-mêmes. « Le présupposé de l'économie politique est qu'il existe, sous-jacent aux intérêts particuliers et les informant, un intérêt unique de la société, un bien commun (*common wealth*) auquel les individus concourent à leur insu. »<sup>75</sup> Quel est ce bien commun pour l'économie politique, comme pour Marx? C'est la satisfaction des besoins vitaux, ou comme le dit Arendt, « la force du processus vital, à laquelle tous les hommes avec toutes leurs activités [sont] également soumis [...], et dont le seul but, à supposer qu'elle en eût un, [est] la perpétuation de l'espèce Homme »<sup>76</sup> (CHM, 362)

Dans *La question juive*, Marx pose la reprise par soi de l'homme comme moyen pour réaliser l'émancipation humaine. Or, cette reprise doit passer par la socialisation des moyens de production. Cette socialisation des moyens de production pourra réaliser l'émancipation humaine parce que l'émancipation humaine consiste en la perpétuation de l'espèce homme que la propriété privée entrave en laissant mourir de faim des millions de gens.<sup>77</sup> Or, dans la mesure où le bien qu'il s'agit de réaliser se situe en amont de la conscience, il devient possible de prendre le sujet comme partie intégrante de la nature, de prendre le sujet dans sa naturalité, d'en faire un sujet objectif dont l'activité principale, le travail, ne se situe jamais à l'extérieur de la nature qu'elle transforme, pas plus que la nature n'est extérieure à l'être humain générique conçu comme espèce naturelle.

<sup>75</sup> Id.

<sup>76</sup> Id. p.154

<sup>77</sup> Notons au passage une avenue intéressante que nous reprendrons en conclusion. Pourquoi cette émancipation ne consisterait-elle par plutôt à se libérer du besoin qui gouverne nos vies comme le suggère Michel Henry? Nous y reviendrons.

## **De l'être au devoir-être chez Marx**

L'identification individu-société n'est pas un donné pour Marx. En effet, celui-ci reconnaît l'existence de telles oppositions dans la société bourgeoise. Il s'agit donc, au nom du naturalisme qui préside à l'intérêt collectif comme à l'intérêt individuel, de dépasser ces antagonismes afin de faire en sorte que « l'individu et l'être social coïncident »<sup>78</sup> N'étant pas un donné, il faudrait réaliser cette identification de l'intérêt collectif et individuel. Or nous dit Marx, cette identification n'est peut-être pas un donné, mais elle adviendra nécessairement, qu'on le veuille ou non.

Ce qui adviendra également, c'est la transformation de la nature visant à satisfaire le besoin humain. Nous avons dit que le sujet marxien est un sujet objectif. Ceci dit, tout ce qui n'est pas assimilable à de la matière que peut ingérer le corps pour reproduire la vie de l'homme lui est étranger et doit être conquis par lui. C'est en cela que la sphère productive est le lieu où le sujet humain peut pleinement, non seulement se libérer du besoin, mais également réaliser sa nature de sujet objectif en s'affirmant comme principe de la réalité auquel tout est soumis et tout peut s'assimiler. Comme le dit Serge Cantin,

Tant que les hommes ne se sont pas approprié le monde grâce au plein développement de l'activité la plus naturelle en eux, soit le travail; tant qu'ils ne se sont pas réconciliés avec la nature comme avec ce qu'ils sont autrement dit, tant qu'il y a un monde objectif entre les hommes, que subsiste entre eux un espace d'apparence, ceux-ci ne sont pas libres, mais aliénés, séparés d'eux-mêmes, de leur vie, de leur essence immanente.<sup>79</sup>

La solution que Marx propose au problème de l'aliénation par rapport au monde passe donc par la transformation radicale de ce monde de sorte qu'il soit à l'image du sujet qui le façonne. Il ne s'agit donc pas pour Marx de libérer la praxis humaine du travail, mais bien plutôt de travailler le monde où il en vient à s'identifier à ce qui constitue la praxis, à savoir l'activité subjective en général. Or, la solution à ce problème passe également, comme nous venons de le voir, par l'existence d'un intérêt général de l'humanité qui précède toute conscience possible et qui se loge dans l'appartenance à la nature de l'être

78 Louis Dumont, *Homo Aequalis*, p. 159. Cité dans Serge Cantin, *Le philosophe et le déni du politique*, p. 148

79 Id. p.207-208

humain, dans sa naturalité corporelle. En effet, le fondement de l'être qu'il s'agit de retrouver dans le monde comme en soi-même est ce flux vital par lequel il devient possible de penser l'identité du sujet et de l'objet.

Nous avons vu, sur le plan ontologique, ce qui justifiait l'identification de l'intérêt collectif et individuel ainsi que l'identification de la nature non-humaine au besoin humain. Ceci dit, qu'est-ce qui justifie une telle identification sur le plan politique? Le fait que la révolution communiste survienne nécessairement tôt ou tard est-il une raison suffisante pour soutenir ce projet politique, quand bien même on serait condamné à travailler à sa réalisation à notre insu? Marx ne commet-il pas le sophisme naturaliste ici, voulant recourir à une loi naturelle pour justifier le bien fondé du communisme, pour expliquer pourquoi on devrait y adhérer? Cantin nous explique qu'il ne s'agit pas d'un sophisme naturaliste. En fait, le devoir-être pour Marx s'identifie avec l'être certes, mais cette identification de l'être et du devoir être est elle-même justifiée préalablement.

Le problème avec la réflexion qui devrait servir à évaluer le bien-fondé ou non d'un projet politique comme le communisme, c'est qu'il s'agit d'une réflexion essentiellement théorique. On se demande si on devrait faire telle ou telle chose, mais une telle réflexion n'est pas l'action qui réalise la transformation désirée, elle ne fait rien. Pour Marx, c'est le fait de cette inaction qui disqualifie la théorie. À l'inverse, pour Marx nous dit Cantin, la praxis est ce qui donne son fondement à la théorie. Pour le dire autrement, il n'y a pas d'autre accès à la vérité ou à la connaissance chez Marx que dans et par la praxis. Conséquence : une réflexion *a priori* sur les normes qui devraient guider l'action est obsolète.

Néanmoins, la proposition normative qui affirme que la théorie ne fait rien, que le lieu de la réalité n'est pas en elle, n'est-elle pas également une proposition théorique au même titre que la proposition inverse qui affirme la prédominance de la théorie sur la pratique? À cet égard, Cantin prend en exemple la célèbre *XI<sup>e</sup> thèse sur Feuerbach* qui stipule ceci : « Les philosophes n'ont fait qu'interpréter diversement le monde, ce qui importe, c'est de le

changer. »<sup>80</sup> Voici ce qu'il en dit :

La vérité de la proposition normative contenue dans la *XIe Thèse* [sur Feuerbach] a pour condition paradoxale que cette proposition ne soit pas une proposition théorique, qu'elle n'ait pas un statut de savoir, ou plutôt que tout en étant un savoir, une *theôria*, elle dispose d'un pouvoir tout à fait singulier, quasiment magique, de se surmonter elle-même comme savoir, d'effacer son ombre pour ainsi dire. Logiquement, théoriquement insoluble, ce paradoxe ne trouve de solution- on le voit bien- que dans la pratique, c'est-à-dire moyennant un saut dans la praxis dont la justification et la légitimité ne peuvent plus désormais résider ailleurs (puisque toute forme de savoir a été révoquée) que dans une profession de foi à proprement parler aveugle dans la toute-puissance du faire.<sup>81</sup>

Selon Cantin, le « ce qui importe, c'est de le changer » de la *XIe Thèse* n'aurait pas de justification théorique antérieure à soi : il serait son propre fondement. Ainsi voit-on la part de responsabilité que Marx pût avoir à l'égard du marxisme et des dérives totalitaires que cette idéologie engendra. En voulant supprimer toute transcendance, en posant un principe absolument immanent, la Nature, qui viendrait obliger les hommes à agir dans le sens de sa théorie philosophique, Marx se prive des principes moraux qui pourraient justifier l'action. Or, comme le faisait remarquer Albert Camus, « quand le mal et le bien sont réintégrés dans le temps, confondus avec les événements, rien n'est plus bon ou mauvais, mais seulement prématuré ou périmé. »<sup>82</sup> Conséquemment, les pires atrocités commises au nom de la révolution communiste ne peuvent plus être dénoncées ou délégitimées sur le plan moral. Au mieux peut-on critiquer ces décisions en affirmant qu'elles étaient prématurées ou périmées en regard de la réalisation du communisme.

### **La séparation entre savoir et faire**

Selon Arendt, Marx se serait détourné « de la philosophie pour la réaliser dans la politique ». Or, pour réaliser la philosophie dans la politique, il faut posséder un savoir philosophique unifié semblable à celui qui suggère Platon dans *La République*. Peu importe au fond la pluralité des opinions que peuvent entretenir les masses sur leur propre condition ou encore sur ce que devrait être leur vie. Car l'opinion n'est pas la connaissance. Or, ce qui

80 Karl Marx, Friedrich Engels, *L'idéologie allemande*, Éditions sociales, 2014, p.462

81 Serge Cantin, *Le philosophe et le déni du politique*, p.200

82 Albert Camus, *L'homme révolté*, coll. « Idées », Paris, Gallimard, 1969, p.251, cité dans Serge Cantin, *Le philosophe et le déni du politique* p.202



manque au prolétariat, c'est cette connaissance que possède Marx par ailleurs, et qui est la connaissance des déterminations positives qui sont au fondement de la réalité que nous avons exposé ci-haut. Dans un texte de 1864, parlant des ouvriers, Marx écrit : « Ils ont entre leurs mains un élément de succès : le nombre. Mais le nombre ne pèse dans la balance que s'il est uni par l'entente et guidé par la connaissance. »<sup>83</sup> En ce sens, Marx n'est pas différent de Platon, puisqu'il entretient la distinction radicale entre le savoir et l'opinion, entre la vérité philosophique du prolétariat et l'ensemble des opinions non-fondées philosophiquement que le prolétariat peut entretenir à propos de sa propre condition ou de son propre rôle dans l'histoire. Ce qui change, c'est que la vérité philosophique de Marx n'est plus une vérité révélée, mais une vérité à construire, ce qui permet à Marx d'éliminer toute forme de transcendance à cet égard et donc toute forme de norme morale guidant l'action. Faire la vérité : c'est-à-dire « hâter le franchissement de la distance historique qui sépare les prolétaires d'eux-mêmes, de leur être prolétarien, dont ils ne possèdent pour le moment qu'une conscience obscure. Qui fait la vérité? Qui fait l'histoire? Les prolétaires, mais sans le savoir. »<sup>84</sup> Ce sont les prolétaires qui font la vérité, mais pour qu'ils y parviennent, ou à tout le moins pour accélérer sa construction, il sera utile qu'ils prennent conscience de ce qu'ils font alors même qu'ils le font. C'est là qu'entre en jeu le philosophe dont le rôle est de taire le verbiage inutile des assemblées délibérantes pour fournir directement aux masses le sens véritable de leur existence. Il s'agit donc de construire le prolétariat à partir de l'image idéale que Marx s'en fait. Quelle est cette image? Est-elle conforme au concept de classe tel que le comprend Henry c'est-à-dire comme une réalité qui a pour fondement la vie subjective de l'individu monadique? Le prolétariat comme classe selon Henry se réduit au fond à

cette vie, dans ses déterminations par essence individuelles, cette vie telle qu'elle est vécue sous le mode de la souffrance par chaque prolétaire, " qui donne naissance à la visée thématique d'un intérêt général", si bien qu' "en devenant politique une classe ne change pas de nature, sa réalité ne se transforme pas en une réalité idéale mais demeure constituée par des déterminations subjectives individuelles" (I, 237).<sup>85</sup>

Ou pour reprendre les mots de Marx lui-même : « Les individus isolés ne forment une

83 *Adresse inaugurale et statuts de l'Association internationale des travailleurs*, Pl. I, 467, cité dans Serge Cantin, *Le philosophe et le déni du politique*, p.274

84 Serge Cantin, *Le philosophe et le déni du politique*, p.275

85 Id. p.268

classe que pour autant qu'ils doivent mener une lutte commune contre une autre classe; pour le reste, ils se retrouvent ennemis dans la concurrence.»<sup>86</sup> Une telle interprétation, on le voit, ne colle pas avec le projet marxien de faire le prolétariat. Car pour que ce soit le cas, encore faudrait-il que la souffrance réelle du prolétaire intéresse Marx. Or, un tel intérêt de la part de Marx est controversé. Pour reprendre Marx, « Le développement supérieur de l'individualité ne s'obtient qu'au prix d'un processus historique où les individus sont sacrifiés [...] puisque dans le règne humain- tout comme dans le règne animal et végétal- le bien de l'espèce se réalise toujours au détriment de celui des individus. »<sup>87</sup> La souffrance des individus ne serait donc que la conséquence de la perpétuation de l'espèce humaine. Ce qui permet la perpétuation de l'espèce humaine, c'est le développement des forces productives par l'abolition de la propriété privée. Que cette perpétuation implique que des individus souffrent, cela est secondaire. Comme se plaît à le rappeler Arendt, « L'humanité socialisée est l'état de la société où ne commande plus qu'un intérêt unique, et cet intérêt a pour sujet soit des classes, soit l'espèce, mais ni l'homme ni des hommes. (CHM, 361-362) »<sup>88</sup> Il semble donc que Marx ne réduise pas la classe sociale du prolétariat aux individus concrets qui le composent comme le voudrait Henry, puisque ceux-ci agissent comme parties d'une totalité organique, « c'est-à-dire [comme parties d'] un ensemble dont les éléments constitutifs n'ont d'autre fonction que de contribuer au fonctionnement du tout qu'ils forment et par rapport auquel ils se définissent. »<sup>89</sup>

Imaginé sur le modèle de l'organisme vivant, la classe sociale est une réalité qui possède une naissance, un développement, et une mort. Sa naissance, elle advient lorsque, « certaines conditions de souffrance insupportable communes à un grand nombre d'individus [pousse] irrésistiblement ceux-ci à fusionner en classe »<sup>90</sup>. Son développement coïncide avec la lutte des classes qui devra déboucher sur la dictature du prolétariat. Sa

<sup>86</sup> Karl Marx, *L'idéologie allemande*, Éditions sociales, Paris, 1968, p.93

<sup>87</sup> Karl Marx, *Théorie de la plus-value (1862-1863)* cité par Maximilien Rubel, *Pages de Karl Marx pour une éthique socialiste*, tome I, p.241, cité dans Serge Cantin, *Le philosophe et le déni du politique* p.165

<sup>88</sup> Serge Cantin, *Le philosophe et le déni du politique*, p.153

<sup>89</sup> Id., p. 270

<sup>90</sup> Id. p. 269

mort, c'est l'abolition de cette dictature et de l'État socialiste grâce développement de forces productives à un niveau où les antagonismes de classes disparaîtront pour laisser place à la société sans classes, au communisme.

« Par ailleurs, la classe devient à son tour indépendante à l'égard des individus de sorte que ces derniers trouvent leurs conditions de vie établies d'avance, reçoivent de leur classe, toute tracée, leur position dans la vie et du même coup leur développement personnel; ils sont subordonnés à leur classe. [...] Cette subordination des individus à des classes déterminées ne peut être abolie tant qu'il ne s'est pas formé une classe qui n'a plus à faire prévaloir un intérêt de classe particulier contre la classe dominante.»<sup>91</sup>

Pour conclure, ce tout « joue le même rôle à l'égard des prolétaires conglutinés en classe que la vie ou la praxis par rapport à l'existence de chaque prolétaire : le rôle de substrat objectif, impersonnel, de l'action humaine. À la limite, la totalité sociale transcendante et l'immanence à soi de la vie individuelle se confondent dans une même négation de l'individu, de son autonomie et de sa liberté d'agir, se rejoignent dans une même totalisation vitaliste des existants. »<sup>92</sup>

<sup>91</sup> Karl Marx, *L'idéologie allemande*, Éditions sociales, Paris, 1968, p.93

<sup>92</sup> Id. p.269-270

#### 4. CONCLUSION

Ayant le plus fidèlement restitué les thèses de chacun des deux auteurs à l'étude ainsi que leur interprétation de Marx, il me reste à revenir sur quatre sujets en particulier où la pensée de chacun d'eux se recoupe et se distingue, bref, où les deux pensées dialoguent l'une avec l'autre. Dans cette conclusion, je reviendrai d'abord sur le sens de l'utopie marxienne, puis sur le statut des classes sociales. Ensuite, j'aborderai sur la question de l'immanence radicale de la vie et sa portée ontologique. Finalement, je soulèverai des questions relatives à l'émancipation par le productivisme, surtout chez Serge Cantin.

##### **Marx: entre socialisme communautaire et libertaire**

Comme nous l'avons vu dans le premier chapitre de ce mémoire, Michel Henry défend l'idée selon laquelle Marx prendrait clairement position en faveur du socialisme contre le communisme dans la *Critique du programme de Gotha*. Afin de discréditer l'alternative communiste, Henry fait intervenir les *Grundrisse* dans lesquelles Marx explique ce que serait une économie socialisée. Or, c'est contre le Marx des *Grundrisse* que Henry fait parler le Marx de la *Critique du programme de Gotha*. Bien entendu, ce dernier écrit est le plus tardif dans l'œuvre de Marx et il serait facile d'évoquer ce facteur pour dire que cet écrit a préséance sur tous les autres écrits qui le contredisent. Pourtant, la critique que Henry opère à l'endroit des *Grundrisse* n'est pas une critique du Marx de 1875 contre le Marx de 1857. Lorsque Henry affirme que les bons de travail sont de l'argent alors que Marx dit qu'ils n'en sont pas, il n'utilise pas les mots d'un Marx qui se serait révisé. Or, c'est là le point décisif qui fait dire à Henry que le communisme que Marx défend dans ces lignes ne peut éliminer l'aliénation marchande. À défaut d'une rétractation en règle de Marx sur cette question, il nous est impossible de dire s'il avait fait la lumière sur cet enjeu ou si sa pensée tergiversait encore sur ce point. Ce serait donc dire qu'il existe une tension intrinsèque à la pensée de Marx, tension qui prend place entre un pôle libertaire, celui du libre développement des individualités, et l'autre communautaire, celui de la socialisation de la production. Bien entendu, l'interprétation traditionnelle qui veut que le libre développement des individualités se fera par le moyen de la dictature du prolétariat, dictature devant mener à la société sans classe, règle un peu la question et ce, à l'avantage

du pôle libertaire. Ceci dit, ce n'est pas cette avenue que préconise Henry puisqu'il met l'accent sur l'opposition entre les deux alternatives plutôt que d'envisager la socialisation des moyens de production comme un moyen pour parvenir au libre développement des individualités.

De l'autre côté, Cantin qui conçoit cette opposition à la manière d'une marche vers la société sans classe tend néanmoins à opposer l'aspect communautaire et libertaire sur un autre plan. Cette opposition procède d'une opposition à l'interprétation henryenne. Contre le Marx libertaire et individualiste de Henry, Cantin oppose un Marx communautaire qui possède en son sein les germes du marxisme totalitaire. Là où Henry dissocie de façon absolue Marx et le marxisme, Cantin refuse cette dissociation et montre plutôt de quelle manière il y a filiation. Ceci dit, l'accusation de dépolitisation que Cantin fait porter sur le Marx communautaire qu'il dépeint touche également le Marx libertaire de Henry. En effet, les deux conditions d'une communauté politique, rappelle Cantin, sont l'existence d'un monde commun et d'une pluralité de points de vue. Or, l'alternative libertaire, dans la mesure où elle implique de supprimer le caractère social de la praxis, bien qu'elle réussisse à rencontrer l'exigence de pluralité, échoue au niveau de l'institution d'un monde commun. Quant à l'alternative communautaire, Marx l'envisage sous la forme d'un monisme vitaliste où les individus obéiraient tous à la même logique inconsciemment, mus par une force vitale qui les traverserait tous, ce qui empêche l'existence d'un pluralisme dans cette conception socialisante du monde.

### **La généalogie de la classe**

Pour Cantin, la classe chez Marx est envisagée sous la forme d'une totalité organique ayant une naissance, un développement et une mort. Cette totalité organique en est une au sens où les individus qui constituent le prolétariat par exemple « n'ont d'autre fonction que de contribuer au fonctionnement du tout qu'ils forment et par rapport auquel ils se définissent »<sup>93</sup>. À l'opposé, Henry défend que le prolétariat pour Marx ne puisse être cette totalité à laquelle sont subordonnés les individus concrets, puisque cette conception est

93 Cantin, *Le philosophe et le déni du politique*, p. 270

celle du marxisme qu'il combat et oppose à la pensée véritable de Marx. C'est parce que Marx pose « à l'origine de la classe une force inconsciente, une sorte de flux vital immanent à tous les individus vivants » qu'il ne peut envisager la généalogie du prolétariat « à travers les pratiques historiques concrètes de sujets distincts »<sup>94</sup> comme le voudrait Henry. Réaliser la philosophie dans la politique, cela implique de « pouvoir dominer l'histoire des hommes et de constituer en leur absence une histoire de leur être ou de leur vie »<sup>95</sup>, ce que ferait Marx dans son œuvre philosophique, à la manière dont Platon opérait avant lui dans *La République* et dans *Les Lois*.

Ce qui semble d'emblée une opposition irréconciliable entre deux lectures de Marx tend à s'amenuiser lorsqu'on distingue les deux sens que le terme organique prend dans l'analyse de Cantin. S'il s'agit seulement de poser une totalité qui détermine le comportement des individus, Henry objectera que « la détermination de l'individu par le "social" [...] présuppose l'abstraction du social, son hypostase hors de l'individu comme une réalité différente de lui, et l'établissement alors d'une relation de causalité externe entre cette prétendue réalité sociale et l'individu lui-même. »<sup>96</sup> Or, cette réalité extérieure à l'individu n'a aucune autonomie réelle face à lui, ou plutôt, s'il en a une, « cette autonomisation est en fin de compte une apparence, une illusion que la réflexion vient démasquer. »<sup>97</sup> Marx, selon Henry, serait donc opposé à toute forme de totalité objective qui englobe les individus, que celle-ci soit posée selon la transcendance, à la manière des néo-hégéliens, ou alors de façon immanente à la vie, comme une force inconsciente qui les détermine comme par en dessous. De l'autre côté, si on accepte avec Henry que ce sont ces individus qui, réunis, composent le prolétariat, sont le moteur et le fondement de sa formation, de son développement et de sa mort, alors on peut voir en quoi la conception organiste tient bon. Après tout, la théorie de la généalogie de classe qu'expose Henry s'accorde parfaitement avec cette idée que des individus concrets, auparavant isolés, puissent se fédérer en classe lorsqu'ils sont confrontés au même mode de vie, à la même souffrance, et ce, jusqu'à ce que cette souffrance et ce mode de vie cessent d'être vécus subjectivement par tous ces

94 Cantin, Op. Cit., p.269

95 Id.

96 Michel Henry, *Le socialisme selon Marx*, p.15

97 Id. p.14

individus. Il n'y a pas besoin de poser au fondement de la vie une force objective qui détermine le comportement des individus pour que la théorie de la généalogie de classe telle que la présente Henry tienne la route.

De cette distinction entre deux manières de comprendre le caractère organique de la classe, il découle en fait une même critique chez Cantin comme chez Henry du déni de la pluralité des existences. En effet, chez l'un comme chez l'autre, ce qui est décrié, c'est cette conception qui pose l'individu comme soumis à une totalité par rapport à laquelle il n'a aucun pouvoir, de sorte que sa liberté d'agir et son autonomie sont niés par cette structure. Ceci étant posé, il semble qu'un reproche demeure dans le cas de Cantin vis-à-vis la conception individualiste de Henry. Le problème avec le libre développement des individualités dans le socialisme que défend Henry serait, selon Cantin, que ce libre développement n'assure pas l'existence d'un monde commun où les individus puissent agir politiquement. Henry postule qu'il n'existe toujours en dernière instance que des individus vivants avec leur praxis singulière, peu importe quel type d'organisation sociale prend forme à partir de ces individualités. L'individualité n'est pas que la réalité première qui fonde tout le reste, elle est également l'objectif qui doit guider nos vies : la vie doit chercher à se retrouver elle-même dans son caractère irréductiblement individuel. Elle doit mettre fin à son aliénation. Or, « dès que la praxis est prise en compte socialement, [...] la substitution d'un équivalent idéal à la vie est effective. »<sup>98</sup> C'est donc dire que sur le plan politique, toute forme d'organisation qui contribue à mettre en place un monde commun, qui prend en compte le caractère social de l'activité humaine, serait d'emblée considérée comme postulant un équivalent général à la vie? Ainsi, l'exigence d'un monde commun serait irréconciliable avec le libre développement des individualités. Peut-être est-il possible de vérifier cette hypothèse.

Imaginons un instant que ces individualités libérées par le machinisme décident de s'organiser politiquement, qu'elles veuillent recréer ce monde commun que Cantin appelle de ses vœux. Il faudrait pour que cette organisation soit conforme au socialisme de Henry,

98 Henry, Op. Cit., p.92

qu'un équivalent idéal à la vie n'intervienne en aucun moment dans ce monde commun. Imaginons, pour nous donner une chance, le système le plus libertaire qui soit : une démocratie directe fonctionnant par consensus. Existe-t-il quelque forme d'équivalent idéal à la vie dans cette organisation? Si chacun parle et agit en son nom, ce ne devrait pas être le cas. De même, le caractère consensuel de cette démocratie empêche qu'une action soit entreprise collectivement à l'encontre de la volonté de qui que ce soit. C'est donc dire qu'une action collective n'est rien d'autre qu'une action entreprise et voulue par la somme des individus qui auront pris cette décision. Encore ici, aucune substitution à l'individu n'entre en jeu. Ajoutons que la décision prise, pour ne pas être une substitution idéale de la vie concrète, pourra être défaire à tout moment avant et pendant son exécution. De la même manière qu'un individu peut changer d'idée en cours de route, il en sera de même pour la collectivité qui se doit d'être conforme à la vie concrète des individus singuliers. Une décision prise en assemblée n'est donc pas souveraine, puisqu'elle peut être révoquée à tout moment dès qu'un individu en exprime le souhait. Voici, il me semble, la seule manière dont une vie collective soit possible si réellement le fait de prendre la praxis en compte socialement constitue une forme d'aliénation par rapport à la vie. Ceci dit, l'exigence de pluralité chère à Cantin ne semble plus présente, puisque toute forme de divergence d'opinion rendrait inopérante l'organisation sociale en question. C'est donc dire qu'effectivement, les exigences de Cantin ne semblent pas réconciliables avec celles de Henry malgré leur sensibilité commune à l'égard de l'autonomie et de la liberté individuelle.

### **L'immanence radicale de la vie**

Concernant le caractère immanent de la vie, Henry écrit :

« La vie de cette société, ironise Marx, suit des lois opposées aux lois qui font agir l'homme comme individu. »<sup>99</sup> Ce sont donc les lois de la vie dans l'individu, les lois qui le « font agir », qui déterminent au contraire la structure d'une société, et ainsi toute l'activité sociale [...] Toujours les hommes suivent des chemins déjà tracés. Ce ne sont pas les chemins que nous trouvons hors de nous ou que d'autres hommes ont tracés avant nous. Les chemins que nous suivons sont tracés en nous, ce sont les lignes et les pulsions de notre corps et ces chemins ne nous égarent pas. Ils décrivent le cercle de nos possibles et assignent, en même temps qu'à toute société sa forme, à notre vie son destin.<sup>100</sup>

99 Karl Marx, *Oeuvres complètes*, I, p.63 cité dans Henry, op. Cit. p.53

100 Michel Henry Op. Cit. p.53



Ces chemins déjà tracés que nous suivons et qui jamais ne nous égarent assignent à notre vie son destin. Quelle place alors pour la liberté et l'autonomie individuelle si chère à Henry? Existe-t-il une différence entre ces chemins déjà tracés d'avance et le flux vital que Cantin décrit, qui traverse toute vie et fait agir les hommes à leur insu? Quelle différence y a-t-il entre ces lois de la vie dans l'individu, ces lois qui le font agir, et « l'inflexible loi de la nature »<sup>101</sup> qui fait agir le prolétariat malgré lui? Très certainement, il est question ici du cercle des possibles contenues dans la vie et non pas de la mission historique d'une classe sociale. Ceci dit, s'il est question de loi et de destin, alors il ne reste plus véritablement de place pour la liberté, c'est-à-dire cette indétermination dans l'action qui rend imprévisible le cours des événements.

Sur un autre plan, et puisqu'il est question de loi, donc d'universalité, peut-on encore maintenir le caractère monadique et individuel de cette vie subjective? Certainement, l'universalité n'est pas opposée à la subjectivité. D'ailleurs, c'est sur une telle réconciliation que fût basée la philosophie moderne grâce à l'idée que c'est par l'activité du sujet qu'on peut fonder un savoir qui vaut universellement. Chez Marx, c'est l'activité productive du sujet qui fonde l'universalité du matérialisme historique. C'est donc à partir de cette universalité subjective du besoin vital qui traverse chaque individu concret que serait rendue possible à nouveau l'existence d'un monde commun immanent à la vie. C'est parce que la subjectivité est d'abord et avant tout une subjectivité naturelle que cette distanciation et cette différenciation du sujet et de l'objet se trouvent abolies, que la relation d'extériorité n'en est plus une, puisque le sujet peut très bien retrouver l'objectivité en lui-même, dans ce qui le constitue corporellement en tant qu'être naturel. C'est donc dire que l'abolition des médiations n'implique pas l'abolition de l'objectivité, mais son incorporation dans le sujet, sa réalisation immédiate dans un « sujet objectif »<sup>102</sup> dont la praxis demeure cette « dimension originelle de l'être en tant qu'exclusive de toute distanciation et de toute différence, en tant que la vie »<sup>103</sup>, conformément à la définition qu'en donne Henry. Conséquemment, l'interprétation que Michel Henry offre de Marx ne semble pas aller à

101 Serge Cantin, Op. Cit. p.270

102 Cantin, Op. Cit. p.219.

103 Henry, Op. Cit. p.51

l'encontre de la lecture qu'en fait Cantin. Toutefois, cette réconciliation entre Henry et Cantin sur ce point précis ne tient pas la route puisque le vitalisme de Marx pour Cantin n'est pas fondé subjectivement, mais objectivement. Certes, il s'incarne dans chaque sujet vivant, mais il ne s'y réduit pas. Le flux vital, cette force inconsciente qui détermine en dernière analyse le devenir individuel de chaque subjectivité est en fait similaire à ce qu'est l'Esprit chez Hegel, à savoir une force objective qui produit et fait agir les subjectivités. Pour Cantin, Marx adhère à une conception dialectique où la réalité première se situe en amont des entités singulières qui s'entrechoquent. Seulement, la visée de cette dialectique, c'est la socialisation intégrale du monde par le travail, ce qui implique de transformer le monde plutôt que de l'interpréter.

### **L'émancipation de l'humanité par le productivisme**

Nous avons vu que chez Cantin comme chez Henry, c'est le productivisme qui est la clé de l'émancipation humaine. Toutefois, l'émancipation humaine n'a pas la même signification dans les deux cas. Chez Henry, c'est par l'automatisation de la sphère de la production que la société d'abondance adviendra. Cette automatisation aura également pour conséquence de libérer l'activité humaine de la sphère productive, de la rendre à soi pour que cette activité s'occupe à des tâches plus hautes comme l'art, la culture, la science. L'émancipation de l'humanité passe donc par le libre développement des potentialités de chaque individu qui n'est plus contraint de travailler pour assurer sa subsistance.

Du côté de Serge Cantin, le souverain bien qu'il s'agit de réaliser, c'est la perpétuation de l'espèce humaine. Cette perpétuation se réalise grâce au développement des forces productives. Or, puisque le capitalisme entrave ce développement, il faut réaliser la révolution communiste, libérer ces forces productives entravées par la propriété privée des moyens de production. Il ne s'agit donc pas de libérer les humains du travail, mais de s'assurer que ce travail soit la propriété de tous, de sorte que la coopération qui prenait place au sein de l'entreprise privée dans la société capitaliste se répande à l'ensemble de la société. Pour reprendre la citation tirée de *La question juive*, l'émancipation humaine consiste à organiser les forces propres de l'individu comme forces sociales, de sorte qu'il

devienne, dans son travail individuel, un être générique dans sa vie empirique. C'est donc par la collectivisation du travail que l'émancipation humaine se réalisera.

Cette confrontation soulève quelques problèmes quant à l'interprétation de Serge Cantin en particulier. D'abord, pourquoi le souverain bien qu'il s'agit de réaliser est-il la perpétuation de l'espèce humaine? Quel est le rapport avec la conversion de la force individuelle en force sociale? Après tout, la perpétuation de l'espèce humaine fut assurée par tous les systèmes économiques jusqu'à présent et ce, malgré la privatisation des moyens de production. Une façon d'expliquer cette interprétation serait de prendre en considération le fait que le capitalisme est voué, comme tout système économique, à entrer en crise, puis à être remplacé par un autre système qui surmonte ces contradictions. Ce qui menacerait donc la survie de l'espèce humaine comme à toute époque de crise, ce sont ces contradictions que seule une réorganisation des forces productives peut surmonter. La collectivisation des moyens de production correspondrait donc à cette réorganisation qui permettra de perpétuer l'espèce humaine et de surmonter la crise du capitalisme qui menace sa survie.

Malgré cette interprétation conciliante, une autre question se pose. En quoi la survie de l'espèce humaine est-elle un souverain bien? Le souverain bien ne serait-il pas plutôt l'avènement de la société d'abondance, donc de la satisfaction du besoin? Certes, les deux ne sont pas contradictoires. Il est possible d'avoir une société d'abondance qui mette un terme à la souffrance humaine et qui permette la perpétuation de l'espèce. Nous dirons même que si une société a bien des chances d'assurer la survie de l'humanité, c'est bien la société d'abondance puisque c'est la seule société qui ne laisse personne mourir de faim, qui permet aux individus de se reproduire et aux enfants de grandir sans quelque forme de carence alimentaire. L'organisme chargé de transmettre les gènes, l'individu, est plus susceptible de réussir sa mission si on lui fournit l'énergie nécessaire à sa mission. D'un autre côté, la société d'abondance n'est pas nécessaire à la perpétuation de l'espèce humaine. En témoignent les siècles de famine auxquels l'humanité a survécu jusqu'à présent. Qu'est-ce que cela suggère? Et bien que le productivisme, s'il a pour objectif la survie de l'espèce et non pas la satisfaction des besoins des individus, peut très bien atteindre son objectif sans pour autant répondre aux besoins de sa population. Ce sont

probablement les régimes communistes du XXe siècle que Cantin a en tête lorsqu'il cite « Le développement supérieur de l'individualité ne s'obtient qu'au prix d'un processus historique où les individus sont sacrifiés [...] puisque dans le règne humain- tout comme dans le règne animal et végétal- le bien de l'espèce se réalise toujours au détriment de celui des individus. »<sup>104</sup> Or, les individus concernés peuvent bien rechigner, ils ne sont que des parties d'un tout plus grand au nom duquel on peut les sacrifier. Ceci dit, quel regroupement de travailleur, une fois qu'il est parvenu à collectiviser les moyens de production, accepterait de se laisser mourir de faim? Sauf à vouloir jouer les martyrs, ce que certains ont sans doute accepté de faire un temps, un tel sacrifice n'est viable à long terme que si cette collectivisation prend la forme d'une confiscation par l'État des moyens de production. Ce faisant, le travailleur devient employé de l'État. L'État n'est donc plus le lieu du citoyen abstrait, mais du travailleur réel. Toutefois, le travailleur réel dont il est question dans *De la question juive* a pour objectif de recouvrer en lui-même le citoyen abstrait et c'est ce recouvrement qui est la garantie de son émancipation. Recouvrer le citoyen abstrait au niveau de sa vie de travailleur, cela implique d'avoir les droits du citoyen au niveau du travail, en premier lieu, d'être souverain sur le procès du travail au même titre que tous les autres travailleurs qui y prennent part, ce qui exclu toute forme de subordination vis-à-vis l'État. C'est donc dire que l'interprétation que nous faisons de cette citation ne s'accorde pas avec celle de Cantin, puisque nous disons que la pensée de Marx, dans cette citation du moins, entre en contradiction directe avec le communisme d'État dont Cantin attribue la paternité à Marx.

Enfin, il reste encore une contradiction apparente à résoudre chez Cantin qui touche la nature du sujet objectif et son activité de transformation du monde. Selon Cantin, c'est dans la sphère de la production que l'être humain doit retrouver son être générique. Son être générique est ce flux vital qui est à la base de sa corporéité. Il est ce qui guide son action, mais également ce vers quoi il tend. Le sujet humain doit transformer le monde pour le rendre conforme à son être, mais en même temps, son être est déjà conforme au monde puisque lui-même est une réalité organique. Il semble y avoir ici une contradiction dans la

<sup>104</sup> Karl Marx, *Théorie de la plus-value (1862-1863)* cité par Maximilien Rubel, *Pages de Karl Marx pour une éthique socialiste*, tome I, p.241, cité dans Serge Cantin, *Le philosophe et le déni du politique* p.165

thèse du sujet objectif de Serge Cantin. Si l'être humain est le produit de la nature, pourquoi l'être humain aurait-il besoin de transformer la nature pour la rendre conforme à son être? Peut-être ne l'est-elle qu'en puissance, de sorte que c'est par la praxis que le sujet retrouve son être, transforme la réalité pour en faire quelque chose dont il peut pleinement acquérir la maîtrise. Cette maîtrise nous permettrait d'assurer la survie de l'espèce humaine en nous donnant le pouvoir de surmonter les contradictions du capitalisme qui menacent notre survie. C'est donc dire que la collectivisation des moyens de production aurait pour effet d'augmenter notre capacité de transformer la réalité, ce qui nous permettrait d'assurer notre survie, ce qui semble conforme avec ce que nous avons dit jusqu'ici.

## Bibliographie

Arendt, Hannah, *Condition de l'homme moderne*, trad. par Georges Fradier, préface de Paul Ricoeur, Paris, Calmann-Levy, 1983.

\_\_\_\_\_, *Essai sur la révolution*, trad. par Michel Chrestien, Paris Gallimard, 1978.

\_\_\_\_\_, *La crise de la culture. Huit exercices de pensée politique*, trad. sous la direction de Patrick Lévy, Paris, Gallimard, coll. « Idées », 1972.

\_\_\_\_\_, *La vie de l'esprit, tome 1 : La pensée; tome 2 : Le vouloir*, trad. par L. Lotringer, Paris, PUF, 1981 et 1983.

\_\_\_\_\_, *Les origines du totalitarisme*, 3 vol., Paris, Seuil, coll. « Points », 1984.

\_\_\_\_\_, « Philosophie et politique », trad. par Françoise Collin, *Cahier du Griff*, no 33, printemps 1986, p.85-94.

Brun, Jean, *Platon et l'Académie*, Paris, PUF, coll. « Que sais-je? », no. 880, 1974, (première édition : 1960).

Camus, Albert, *L'homme révolté*, coll. « Idées », Paris, Gallimard, 1969 (première édition : 1951).

Cantin, Serge, « Grandeur et limites du *Marx* de Michel Henry », *Dialogue. Revue canadienne de philosophie*, vol. XXIX, no. 3, 1990, p.387-398.

\_\_\_\_\_, *Le philosophe et le déni du politique. Marx, Henry, Platon*, Sainte-Foy, PUL, 1992.

Cottier, Georges M.-M., *L'athéisme du jeune Marx. Ses origines hégéliennes*, Paris, Vrin, 1959.

Descartes, René, *Œuvres de Descartes, 13 vol.* éd. Par Adam et Tannery, Paris, Léopold Cerf, 1897-1913 (réédition : Paris, Vrin/CNRS, 1964-1974).

Dumont, Louis, *Homo aequalis I; Genèse et épanouissement des idéologies économiques*, Paris, Gallimard, 1997.

\_\_\_\_\_, *Essai sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Paris, Seuil, coll. « Esprit », 1983.

Feuerbach, Ludwig, *Manifestes philosophiques, Textes choisis (1839-1845)*, trad. Par Louis Althusser, Paris, PUF, 1960.

Guardini, Romano, *La mort de Socrate*, trad. Par Paul Ricoeur, Paris, Seuil, 1956.

Hegel G.W.F, *La raison dans l'histoire*, trad. par Rostas Papaioannou, Paris, Plon, coll. « 10/18 », 1965.

\_\_\_\_\_, *Principes de la philosophie du droit*, trad. Par André Kaan, préface de Jean Hyppolite, Paris, Gallimard, 1940.

\_\_\_\_\_, *Propédeutique philosophique*, trad. Par M. de Gandiallac, Paris, Minuit, 1963.

Henry, Michel, *Le socialisme selon Marx*, Cabris, Éditions Sulliver, 2008.

\_\_\_\_\_, *Marx, tome I : Une philosophie de la réalité; tome II : Une philosophie de l'économie*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des idées », 1976.

Koyré, Alexandre, *Du monde clos à l'univers infini*, trad. par Raissa Tarr, Paris, Gallimard, coll. « Idées », 1973 (première édition français : Paris, PUF, 1962).

Marx, Karl, *Critique des programmes de Gotha et d'Erfurt*, Éditions sociales, Paris, 1950.

\_\_\_\_\_, *Fondements de la critique de l'économie politique (Grundrisse)*, éd. Anthropos, 1967-1968.

\_\_\_\_\_, *L'idéologie allemande*, Éditions sociales, Paris, 1968.

\_\_\_\_\_, *L'idéologie allemande, Oeuvres philosophiques*, Costes, 1937.

\_\_\_\_\_, *Les luttes de classe en France*, Éditions sociales, Paris, 1964.

\_\_\_\_\_, *Manifeste du Parti communiste*, Flammarion, Paris, 2010.

\_\_\_\_\_, *Manuscrits de 1844 (Économie, politique et philosophie)*, présentation, traduction et notes d'Émile Bottigelli, Paris, Éditions sociales, 1972.

\_\_\_\_\_, *Oeuvres, 3 vol, édition établie, présentée et annotée par Maximilien Rubel*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », tomes I et II : Économie, 1965 et 1968; tome III : Philosophie, 1982.

\_\_\_\_\_, *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, tome I, 1963.

\_\_\_\_\_, *Travail salarié et capital*, Éditions du progrès, Moscou, 1971.

Platon, *Apologie de Socrate*, trad. Par Émile Chambry, dans *Oeuvres complètes*, tome I, Paris, Garnier, 1959.

\_\_\_\_\_, *La République*, trad. Par Robert Baccou, dans *Oeuvres complètes*, tome IV, Paris, Garnier, 1963.

Romilly, Jacqueline de, *Problèmes de la démocratie grecque*, Paris, Hermann, 1975  
(réédition Paris, Presse-Pocket, coll. « Agora », 1986).

Rubel, Maximilien, *Karl Marx. Essai de biographie intellectuelle*, Paris, Marcel Rivière,  
1957.

\_\_\_\_\_, *Pages de Karl Marx pour une éthique socialiste*, 2 vol. Paris, Payot, coll.  
« Petite bibliothèque Payot », 1970.

Weber, Max, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Paris, Plon, 1964.