

Groupe d'études « La philosophie au sens large »

Animé par Pierre Macherey

27/11/2002

Sur le *Marx* de Michel Henry

par Arnaud François

Le *Marx* de Michel Henry parut en 1976. L'intérêt porté aux travaux d'Althusser était grand alors. Le livre de M. Henry est écrit contre Althusser. C'est un ouvrage polémique, parfois violemment polémique, et résolument à contre-courant. La réception de l'ouvrage – quand celui-ci ne fut pas purement et simplement ignoré – témoigne elle-même de ce climat tendu. Dans une note de son édition des oeuvres de Marx dans la Bibliothèque de la Pléiade (*Oeuvres*, t. III, « Philosophie », p. 1584), Maximilien Rubel écrit : « Affirmer que la “réalité” de ce prolétariat [le prolétariat allemand] “est construite *a priori* conformément aux prescriptions de la philosophie allemande” ; passer de là, à travers un intermède sur la “signification ontologique” et “l'essence originelle de la dialectique” , à un divertissement théologique où le prolétariat est identifié à - Christ (“car, comme le Christ, le prolétariat est une personne”), c'est se livrer à une interprétation de “Marx” qui, d'exégèse en herméneutique et de scolastique en métaphysique, ne peut aboutir qu'à une “construction *a priori*” peu originale : tel nous paraît le *Marx* de Michel Henry (1976). Grâce à un procédé de distillation dialectique jusqu'ici rarement tenté, l'auteur gratifie Marx d'une “philosophie de la réalité” et d'une “philosophie de l'économie” ; une entreprise qui ne se conçoit que comme rupture avec la spéculation philosophique au profit de son accomplissement existentiel. L'interprétation du catholique Th. Steinbüchel est plus élémentaire encore » (l'insertion est de nous).

Ce jugement nous paraît un peu sévère sur la tentative de M. Henry. Tout d'abord, M. Henry ne prétend pas établir une « construction *a priori* » de la pensée de Marx. Bien au contraire, M. Henry entend partir de la réalité la plus concrète, la plus effective à ses yeux, à savoir la vie. Ce dont il parle, c'est d'une « genèse transcendantale de l'économie » . Mais alors, cette genèse vise à montrer que l'économie, au sens de la réalité économique, n'est possible que par la présupposition d'une seconde réalité, la vie. De même, il est quelque peu injuste de qualifier la méthode de M. Henry de « procédé de distillation dialectique ». Le sens du mot « dialectique » est ici peu évident. Mais s'il signifie que M. Henry a cédé au charme d'une pure dialectique de concepts – ce qui reprendrait l'idée d'une genèse *a priori* –, qu'on nous permette de rappeler que M. Henry n'a pas de mots assez durs, dans son ouvrage, contre la dialectique. La dialectique est ici entendue au sens de

la dialectique hégélienne. Pour M. Henry, il y a chez Marx un abandon radical et définitif de la dialectique hégélienne. C'est cette thèse qu'on pourrait lui reprocher, bien plutôt que d'avoir pratiqué lui-même la dialectique à outrance.

Il n'en reste pas moins, comme nous le disions, que cette réception témoigne d'un climat de tension. Il nous faut donc saisir le point de départ de la polémique lancée par M. Henry. La polémique s'établit tout d'abord sur le terrain des textes. Dans son Introduction, M. Henry reproche au marxisme en général d'avoir ignoré, volontairement ou involontairement, certains textes de Marx. De fait, *L'Idéologie allemande* ne fut connue qu'à partir de 1932 (cf. t. I, p. 18). Mais M. Henry reproche à Althusser d'avoir délibérément écarté certains textes de Marx, condamnés comme « idéologiques ». C'est le cas, notamment, des textes philosophiques écrits avant 1845 (au premier chef les *Manuscrits de 1844*), une ambiguïté planant sur le statut de *L'Idéologie allemande* (cf. t. I, p. 24, en haut). Il y a donc une « coupure » dans l'œuvre de Marx, la critique marxienne de l'idéologie s'appliquant, contre Marx lui-même, à ses premiers écrits.

M. Henry affirme, au contraire, vouloir comprendre Marx comme il s'est compris lui-même. M. Henry décrit ainsi la méthode d'Althusser : « ce n'est justement pas [la] conscience de soi de Marx qui doit être prise en compte ni même au sérieux. La pensée de Marx ne fait pas foi sur elle-même, elle n'est pas le critère, ce n'est pas elle qui juge, mais elle est jugée, soumise au critère d'une pensée étrangère » (t. I, p. 22 ; l'insertion est de nous). M. Henry cherchera donc, et cette ambition nous semble tout à fait louable, à rendre compte de ce que Marx pensait lui-même de sa pensée. Cette visée conduira M. Henry à affirmer – du moins en principe – une « unicité du projet philosophique de Marx » (t. I, p. 27). Comme nous le verrons, c'est à la lumière des textes philosophiques d'avant 1845, notamment de la *Critique de la philosophie de l'État de Hegel* (1842), que M. Henry entend rendre compte des concepts économiques élaborés dans *Le Capital*. Cet ouvrage ne serait pas un ouvrage d'économie pure, mais un ouvrage de philosophie. Marx n'aurait pas renoncé à la philosophie à une certaine époque de sa vie, pour faire droit exclusivement aux concepts de sciences « régionales » : « il est absurde de prétendre que la pensée de Marx marque la fin de la philosophie et consiste dans la substitution aux concepts inopérants de la philosophie allemande de concepts scientifiques, économiques, sociologiques, etc. » (t. I, p. 29).

L'interprétation de M. Henry est donc une interprétation au sens fort du terme : elle vise à comprendre l'ensemble d'une oeuvre à partir d'un même principe interprétatif. Ce principe sera la vie, la subjectivité vivante. Comme toute interprétation entendue en ce sens, elle se heurte à deux types de difficultés. D'une part, une pensée, même la plus énergique, est toujours quelque peu oscillante, connaît des avancées et des retours apparents, et cela du fait de sa nature même, qui est

d'être pensée, c'est-à-dire inquiétude. M. Henry lui-même, nous le verrons, sera amené à considérer certains textes de Marx comme plus idéologiques que d'autres. D'autre part, une pensée peut ignorer ses replis les plus secrets, ses conséquences ultimes ; mais peut-elle vraiment ignorer son propre principe ? Or, selon M. Henry, le véritable principe de la pensée de Marx, c'est la vie, entendue comme subjectivité monadique. La notion de vie fut, il faut bien le dire, assez peu thématifiée par Marx, si ce n'est au sens d'existence concrète des hommes. Dès lors, M. Henry est conduit à gommer, voire à critiquer, des principes qui, quant à eux, ont été vraiment affirmés comme principes par Marx. Ces principes se révéleraient difficilement compatibles avec les présupposés de l'interprétation de M. Henry. Au premier chef, il faut citer la matière et la dialectique.

Notre parcours est donc tout tracé : d'abord, nous chercherons à comprendre le sens et les manifestations de la polémique de M. Henry contre Althusser ; puis, nous remonterons à la thèse fondamentale de l'interprétation de M. Henry, au nom de laquelle il ne saurait accepter l'interprétation de son prédécesseur. Nous verrons dans quelle mesure cette thèse permet d'éclairer les textes précis du *Capital*. Enfin, nous nous interrogerons sur les thèmes que M. Henry laisse passablement dans l'ombre, quand il ne refuse pas purement et simplement de les considérer comme marxistes.

Le premier reproche, et le principal, que M. Henry adresse à l'interprétation de Marx par Althusser, est son caractère « holiste » (le mot n'est pas employé par M. Henry). Par holisme, nous entendons la thèse philosophique selon laquelle le tout précède, logiquement sinon chronologiquement, les parties. Ce holisme est caractéristique de la pensée de Hegel, que Marx aurait récusée dès 1842, avec le manuscrit intitulé *Critique de la philosophie de l'État de Hegel* (sur ce point, voir le chapitre I de M. Henry). M. Henry identifie explicitement, et d'une façon qui est peut-être infondée, le structuralisme d'Althusser et l'hégélianisme (notamment dans la longue note qui court des pp. 461 à 466 du t. I : « on retombe ici [avec l'opposition entre deux « Généralités », l'abstrait et le concret] dans une problématique [...] très évidemment hégélienne, ainsi qu'en témoigne la tentative même de M. Althusser pour se dissocier de Hegel »). L'opposition de M. Henry au holisme est formulée surtout dans le chapitre III, intitulé « La réduction des totalités » . Dans ce chapitre, M. Henry s'en prend essentiellement à trois « hypostases » : l'histoire, la société et les classes. Pour M. Henry, il n'y a pas de classes en soi : ce ne sont pas les classes, entendues comme un ensemble de caractéristiques idéales, qui déterminent les individus qui y appartiennent ; ce sont les individus, dont le mode d'existence est toujours irréductible, qui constituent un ensemble qui n'a jamais l'homogénéité du concept. « *Il n'y a jamais une condition sociale se retrouvant*

identique à elle-même chez un grand nombre de personnes, parce qu'elle n'a en elle-même et en tant que telle, en tant que générale et sociale, aucun être propre, aucune réalité. » (I, p. 229 ; c'est l'auteur qui souligne). Et M. Henry d'évoquer l'analyse par Marx, dans *Le 18-Brumaire de Louis-Bonaparte*, de la constitution de la classe paysanne en France au XIX^e siècle, à partir d'une « poussière d'individus sans lien entre eux précisément : les paysans parcellaires » (t. I, p. 233). La seule restriction que M. Henry admette à sa théorie de la « généalogie des classes », c'est la suivante : les individus eux-mêmes peuvent prendre conscience d'une communauté de caractères qui les unissent, et par là, accéder à la « conscience de classe » (t. I, p. 234 sqq.). Mais même alors, l'unité n'est pas celle d'un genre qui préexisterait à ses éléments. Elle est celle d'une simple représentation, qu'il faut nettement distinguer, chez Marx, du concept hégélien, qui n'est concept qu'en tant qu'il contient en lui sa réalisation effective.

Pour M. Henry, la pensée de Marx est donc une philosophie de l'individu, voire de la subjectivité. « L'«analyse pure» : la pensée de Marx est une pensée de l'analyse, une pensée qui décompose le Tout en ses éléments, qui n'explique pas les éléments par le Tout mais celui-ci au contraire par ceux-là. Ainsi est posé, contre toute problématique structuraliste, que la totalité n'est pas un principe d'intelligibilité, non plus d'ailleurs que de réalité, mais une apparence et ce qui masque le phénomène réel » (t. II, p. 294). Au chapitre X, M. Henry conclut même d'une façon un peu lyrique qu'« Aucune [philosophie] n'a donné à ce concept pur de la subjectivité une signification si constamment radicale ni satisfait, par la réduction de toute objectivité, à ses exigences les plus extrêmes, pour ne pas dire les plus folles » (t. II, p. 296).

La totalité dont Althusser prétendait, selon M. Henry, déduire les éléments, c'est la « structure » . Ce terme désigne la réalité économique en tant qu'elle déterminerait, en dernière instance, les différentes sphères de la vie des individus que sont l'histoire, la société, la culture. C'est donc à cette notion de structure que M. Henry s'en prend. Pour M. Henry, et c'est là sa thèse fondamentale, il y a une « *Unselbständigkeit* » de l'économie. Ce n'est pas celle-ci qui fonde l'ensemble des dimensions de la vie des individus, c'est la vie des individus qui fonde l'économie. M. Henry étaye sa thèse de nombreuses analyses économiques. Dans une note aux pages 355-356 du second tome, il s'appuie sur la distinction marxienne entre le profit et la plus-value. Celle-ci renvoie au capital variable (c'est-à-dire, plus profondément, au travail des ouvriers). Celui-là est exprimé par rapport au capital total avancé (c'est-à-dire à la somme du capital constant, matières premières et instruments de travail, et du capital variable). Or, remarque M. Henry, la notion de profit est une illusion. Le profit n'est que l'expression inadéquate de la plus-value. En effet, seul le travail produit de la valeur. Seul le capital variable, par conséquent, peut s'accroître de lui-même. Parler de profit, c'est supposer que le capital total, c'est-à-dire les instruments de travail et les

matières premières, aussi bien que le capital variable, sont capables d'engendrer de la valeur. Il n'en est rien. Seul l'élément que M. Henry appelle « subjectif » du capital peut expliquer son propre accroissement. Le capital, défini précisément par cet accroissement, ne se fonde pas lui-même. Il est fondé dans la subjectivité des individus au travail. C'est le capitaliste, qui, dans ses calculs, ne peut distinguer le capital variable du capital constant – il est contraint de les regrouper sous la catégorie des « coûts de production » –, qui croit que le capital augmente de lui-même. Selon M. Henry, les interprètes structuralistes de la pensée de Marx sont victimes de la même illusion. Celle-ci tient à ce qu'ils veulent faire du capital une réalité « *selbständig* ». M. Henry va même jusqu'à qualifier le structuralisme d' « idéologie du capitalisme » (t. II, p. 353).

C'est par cette « *Unselbständigkeit* » de l'économie que M. Henry entend rendre compte de la structure du livre I du *Capital*. On sait que cette structure pose problème. Le livre I est composé à la fois d'analyses de concepts économiques très précis et de récits empruntés au « Cahiers bleus » que la Chambre des Communes faisait fréquemment rédiger dans la première moitié du XIX^e siècle. Ces cahiers avaient pour fonction de renseigner le gouvernement anglais sur les conditions de vie des ouvriers. À propos des exemples empruntés par Marx à ces récits, M. Henry n'hésite pas à parler d'une « phénoménologie de la vie quotidienne » (chapitre XII, *passim*). C'est que, pour M. Henry, ces exemples ont pour fonction d'éclairer le lecteur du *Capital* sur le véritable fondement de l'économie : non point l'économie elle-même, mais la vie des individus au travail. M. Henry se fait à lui-même l'objection suivante : ce n'est pas la classe ouvrière, en tant que classe au travail, qui fonde la réalité économique tout entière. La classe ouvrière a besoin de la classe bourgeoise, comme la classe bourgeoise de la classe ouvrière. Mais il y répond aussitôt : la classe ouvrière et la classe bourgeoise ne sont pas « classes » au même sens. La classe bourgeoise, affirme M. Henry, c'est, dans *Le Capital* (et non dans *L'Idéologie allemande* : cf. t. II, p. 440, la note en bas de page), le capital lui-même. C'est donc une réalité économique. En revanche, la classe ouvrière, c'est une réalité vivante. Elle seule fonde l'économie. C'est le « naturant » de tout le système. C'est pour ne pas avoir distingué entre deux niveaux de réalité, celui de l'économie et celui de la vie, que le structuralisme est tombé dans l'illusion que nous appelions holiste. Pour lui, ce serait la totalité qui serait posée en premier. Il y aurait deux réalités opposées et pourtant se fondant l'une l'autre ; d'où le recours, que M. Henry juge erroné, à la dialectique (sur cette condamnation de la dialectique, voir les pp. 439-440 du second tome).

La compréhension de la réalité comme vie, et non comme structure économique, permet à M. Henry de proposer une nouvelle interprétation de la théorie marxienne de l'idéologie. M. Henry

est très attaché à cette analyse : elle lui permettra – et l'on ne peut que remarquer son souci de cohérence – de rendre compte de certains concepts économiques fondamentaux, comme celui de travail abstrait, simple représentation objective d'une réalité essentiellement subjective. Pour M. Henry, l'idéologie est l'ensemble des représentations que produit la vie pour assurer son plein épanouissement. Quel est le sens de cet épanouissement ? Ce n'est pas dans le chapitre consacré à l'idéologie (il s'agit du chapitre V) que M. Henry est le plus explicite là-dessus. Référons-nous plutôt, par exemple, au chapitre X (notamment à son second point : « La critique de l'économie politique et le concept adéquat du capital variable : le paradoxe des capitaux A et B »). M. Henry y désigne, à la suite de Marx, Smith (et, dans une moindre mesure, Ricardo) comme le promoteur de l'idéologie capitaliste. En effet, Smith et Ricardo tendent à gommer la distinction entre capital variable et capital constant, au profit de celle entre capital fixe (les instruments de travail) et capital circulant (les matières premières et auxiliaires, ainsi que le travail humain). Quel est l'intérêt de cette substitution ? Elle permet de masquer le fait que ce soit le travail, et le travail seul, qui produit de la valeur. Ainsi, l'on croit que le capital produit par lui-même de la valeur. Et l'économie marchande, basée sur l'exploitation, est fondée, car elle ignore l'expropriation qui la rend possible, à savoir la dépossession des instruments de travail dont sont victimes les ouvriers, contraints de vendre leur force de travail, au profit du capitaliste. L'économie marchande, pour naître, avait besoin de cette illusion. Celle-ci a précédé, historiquement, l'instauration du capitalisme, défini comme système fondé sur la vente par l'ouvrier de sa propre force de travail. L'idéologie est donc fondée dans les besoins de la vie. Ce caractère d'être fondé constitue, pour M. Henry, la première détermination de l'idéologie. Et M. Henry de citer la formule célèbre de *L'Idéologie allemande* (cf. t. I, pp. 401-402) : « *Nicht das Bewusstsein bestimmt das Leben, sondern das Leben bestimmt das Bewusstsein* » .

Cette formule nous conduit à la seconde caractéristique de l'idéologie : elle est du domaine de la conscience. Ce qui permet à M. Henry un passage à la limite : les notions de conscience et d'idéologie sont coextensives. C'est toute conscience qui est idéologie, par opposition à la vie. L'opposition de la vie à la conscience est, pour M. Henry, principielle. La radicalité de cette opposition est telle que M. Henry n'hésite pas, dans ses formules, à placer les deux termes dans une relation d'exclusion réciproque : par exemple, « Loin de pouvoir s'identifier à la réalité de cette subjectivité immanente qui constitue l'être intérieur de tout ce qui est vivant et fait de celui-ci chaque fois un individu, la "conscience" s'y oppose bien plutôt dans cette opposition qui est la représentation même, elle la représente de telle manière que cette opposition laisse nécessairement échapper l'intériorité vivante de la vie » (t. I, p. 378). Pourquoi une opposition si radicale entre la vie et la conscience ? Cette opposition renvoie à l'ontologie de M. Henry, et à celle qu'il prête à

Marx. Pour Marx, selon M. Henry, l'être est vie. Ce qui s'oppose à la vie, c'est donc ce qui s'oppose à l'être. Partant, il y a entre la vie et la conscience la même distinction qu'entre la réalité et l'irréalité. Voilà le troisième caractère de l'idéologie, selon M. Henry. Le « lieu de l'idéologie », affirme M. Henry, c'est l'irréalité. Pourquoi, chez M. Henry, une telle dépréciation de la conscience, conçue nécessairement comme idéologie ? Cela nous renvoie à la diatribe de l'auteur contre le « holisme ». En effet, la conscience est prétention à ce que ses représentations s'enchaînent nécessairement les unes les autres. Dès lors, elle est prétention à ce que la réalité soit elle-même un enchaînement logique de représentations. Et l'on retrouve l'hégélianisme.

Nous retrouvons donc, ici, la polémique de M. Henry contre le structuralisme. Il existe, pour M. Henry, une « conception idéologique de l'idéologie ». C'est la conception d'Althusser. Celui-ci commettrait l'erreur, caractéristique de l'hégélianisme, de croire qu'un pur système de représentations peut s'engendrer lui-même, sous la forme de la nécessité. L'on oublierait alors le caractère fondé de l'idéologie, et l'on constituerait une sorte de seconde réalité, à côté de la réalité véritable, qui est vie. La croyance selon laquelle un pur système de représentations peut se suffire à lui-même serait, selon M. Henry, ce qui conduit Althusser à la distinction entre idéologie « subjective » (l'idéologie en général) et idéologie « objective » (la science). Cette distinction présente, selon M. Henry, deux inconvénients. Tout d'abord, elle conduit à une fausse conception du progrès de la science. L'on voit mal comment la représentation vraie, c'est-à-dire scientifique, pourrait naître *ex abrupto* de la représentation fausse. La science est un « processus sans cesse repris de biffage, de rectification et de correction » (t. I, p. 373). D'autre part, la distinction entre les deux types d'idéologie conduit à gommer l'autre distinction, fondamentale celle-là, entre la conscience et la vie. Pour M. Henry, le partage ne se fait donc pas entre l'idéologie vraie et l'idéologie fausse, mais entre la vie et l'idéologie. La question de la vérité ou de la fausseté de l'idéologie ne se pose donc plus, ou si elle se pose, c'est en de tout nouveaux termes. La dimension polémique de ces analyses est évidente : quelques lignes après avoir récusé la distinction entre deux idéologies, M. Henry s'en prend explicitement à l'interprétation « épistémologique » d'Althusser, et attaque celui-ci au sujet de sa conception d'une « pratique théorique » (t. I, p. 383, note n° 3). Pour M. Henry, cette expression est une contradiction *in adjecto*. La pratique, c'est la vie, c'est donc la réalité. La théorie se définit par son opposition à la réalité. Il ne saurait donc y avoir de moyen terme entre les deux notions. Il s'agirait, ironise M. Henry (dans la note n° 4), de « penser le monde autrement et alors tout sera changé ».

L'expression d' « interprétation épistémologique » de la pensée de Marx nous conduit au troisième point de la polémique menée par M. Henry contre Althusser. Cette interprétation serait épistémologique en deux sens. D'abord, au sens où la réalité serait définie comme une « structure économique ». Dès lors, les concepts de l'économie, prise comme science, seraient adéquats pour penser la totalité de l'être. Cela signifierait un entière « *Selbständigkeit* » de l'économie. Or, pour M. Henry, l'économie est fondée sur la vie. Le second sens de l' « épistémologie » althussérienne découle du premier. Si l'économie, qui est une science quantitative, est adéquate pour penser la réalité, alors la réalité pourra être adéquatement décrite en termes de quantité. Ce que M. Henry récuse vigoureusement. Commençons par le second point. Affirmer que la description quantitative de la réalité est adéquate, c'est nier ses déterminations qualitatives. Or, le travail est essentiellement qualité. On ne saurait quantifier adéquatement le travail, en le découpant, par exemple, en tranches horaires (tel est proprement le projet capitaliste). C'est que l'effort singulier restera toujours irréductible à un autre effort. Aucune forme d'identité, encore moins d'égalité, ne peut être établie entre les deux. Or, ignorer cette détermination qualitative du travail, c'est se rendre incompréhensible le phénomène de la plus-value. Celle-ci trouve son origine, précisément, dans la qualité propre du travail, qui est capable de produire plus que ce qui est strictement nécessaire à son entretien. Décrire le travail en termes quantitatifs, c'est nier la distinction entre capital constant et capital variable, c'est croire que le capital s'accroît par lui-même, c'est affirmer qu'une quantité est capable de contenir plus qu'elle-même. C'est proprement l'illusion capitaliste. Réduire le capital variable à une simple partie du capital total, le rendre par conséquent homogène au capital constant, c'est véritablement « objectiver » le travail. D'où l'accusation d'objectivisme, portée contre Althusser (non-cité), dans une note de la page 463 du second tome : « La définition traditionnelle dans le marxisme des forces productives comme forces objectives [...] n'est pas une interprétation de la pensée de Marx, mais son élimination pure et simple ».

Ce qui nous amène au second point que nous voulions considérer. L'économie marxienne, selon M. Henry, n'est pas auto-fondée : cela signifie que Marx ne viserait pas à établir une science « régionale », mais, authentiquement, une philosophie (cf. t. II, p. 140). Le terme de philosophie possède ici un sens bien précis. Il signifie une « genèse transcendante ». Genèse, parce qu'il s'agit d'exhiber les fondements rationnels de l'économie. Transcendante, parce que c'est la possibilité même de l'économie qui est en question. Toutefois, il faut distinguer entre deux sens du mot « économie » (comme on distingue entre deux sens du mot histoire, notamment en allemand). L'économie est à la fois la réalité économique, et la science de cette réalité. Selon M. Henry (t. II, p. 140), c'est la possibilité de la réalité économique elle-même, que Marx tente de rendre intelligible. Il faut donc distinguer entre la question transcendante de Kant et la question

transcendantale de Marx. Kant visait simplement à comprendre comment la physique pure, ou la mathématique pure, était possible. Marx vise à montrer comment la réalité économique, c'est-à-dire l'ensemble des échanges, est possible. Ce qui permet à M. Henry de récuser l'idée selon laquelle il n'y aurait plus, chez Marx, de philosophie après 1845, et après le tournant de *L'Idéologie allemande* : « *Le Capital* est une philosophie de l'économie, non une théorie de l'économie politique. Et c'est seulement à ce titre, comme philosophie de l'économie, qu'il constitue aussi le fondement d'une théorie rationnelle de l'économie politique » (t. II, p. 141). Dans son Introduction à l'ensemble de l'ouvrage, M. Henry dénonçait déjà, comme nous l'avons vu, la prétention d'établir une « coupure » dans l'évolution de la pensée de Marx, cette coupure se situant entre *L'Idéologie allemande* (1845) et les premiers travaux économiques. C'est, encore une fois, à Althusser que M. Henry reproche d'avoir théorisé cette coupure (cf. t. I, pp. 21 sqq.). Pour Althusser, affirme M. Henry, il y aurait chez Marx un abandon de la philosophie, consécutif à la prise de conscience, en 1845, de son caractère nécessairement idéologique, au profit d'une science positive, l'économie. Althusser verrait alors en les premiers écrits de Marx (ceux, notamment, où est critiquée la philosophie de Hegel) des produits de l'« idéologie » du jeune Marx, et la critique marxienne de l'idéologie vaudrait contre Marx lui-même (cf. les pp. 22-23 du t. I). M. Henry s'oppose vivement à cela : « il est absurde de prétendre que la pensée de Marx marque la fin de la philosophie et consiste dans la substitution aux concepts inopérants de la philosophie allemande de concepts scientifiques, économiques, sociologiques, etc. : parce que les concepts sur lesquels se fonde l'analyse du *Capital* sont exclusivement des concepts philosophiques, et cela en un sens radical, des *concepts ontologiques* » (t. I, p. 29). L'on ne peut que savoir gré à M. Henry d'avoir tenté une interprétation d'ensemble de la pensée de Marx ; n'est-ce pas la tâche de tout interprète ? D'autant que l'ontologie que M. Henry prête à Marx permet, comme nous allons le voir, d'éclaircir bien des points précis de la pensée économique de Marx.

Les concepts économiques de Marx sont exposés, pour l'essentiel, dans le second tome de l'ouvrage de M. Henry. C'est donc à ce second tome, presque exclusivement, que nous nous référerons dans ce qui suit.

Tout d'abord, M. Henry étudie la notion de travail abstrait (chapitre VIII). Seule la substitution, par le capitaliste, du travail réel au travail abstrait rend possible l'échange. Le travail réel est toujours qualitativement déterminé : il implique un effort, et un effort est toujours singulier. L'effort d'un homme sain ne sera pas l'effort d'un malade ou d'un enfant. Seulement, le travail est le seul fondement de la valeur d'échange (Marx reprend cette thèse à l'économie politique). La

valeur d'une marchandise n'est rien d'autre que la somme de travail « matérialisé » en elle, « absorbé » par elle. Or, une valeur d'échange est toujours une quantité. Pour qu'ils puissent être échangés, deux produits doivent être rapportés à un étalon commun. L'on assiste à une substitution du quantitatif (exprimé par l'argent) au qualitatif. Comment cette substitution peut-elle s'opérer ? C'est par la considération du temps que dure le travail. La valeur d'une marchandise ne sera pas mesurée par la qualité de l'effort qui constitue le travail – c'est impossible – mais par la durée du travail qui fut nécessaire à la produire. Seulement, et c'est là un premier point saillant de l'interprétation de M. Henry, le temps qui mesure le travail n'est pas le temps vécu, c'est le temps spatialisé, quantifié, qui sert à l'exprimer : « Ce qui est mesuré dans un tel milieu, dans le milieu homogène du temps spatialisé, divisé et quantifié selon les divisions de l'espace sur lequel il est lui-même mesuré – c'est le trajet du soleil dans le ciel, celui de l'ombre sur le cadran qui mesure ce temps –, c'est donc le travail représenté, le double objectif, la copie irréaliste de la praxis » (t. II, p. 162). Le travail est donc abstrait, en un premier sens, parce qu'il est mesuré par un temps abstrait. C'est à Husserl que M. Henry se réfère, lorsqu'il parle du temps chez Marx (voir par exemple la page 460 du premier tome). C'est que, selon M. Henry, Marx a une approche vraiment « phénoménologique » du temps. M. Henry va même, sans toutefois l'affirmer d'une manière explicite, jusqu'à attribuer à Marx la découverte philosophique du temps réel : « Marx fait, de façon géniale pour son temps, la distinction de la temporalité subjective immanente et du temps objectif » (t. II, p. 163). Ce qui permet à M. Henry de décocher de nouvelles flèches contre l'interprétation d'Althusser : le temps spatialisé étant impropre à décrire la praxis subjective de l'individu au travail, il est impossible d'accomplir une lecture « quantitative » du *Capital*. Une telle lecture tendrait à faire du *Capital* un pur ouvrage d'économie politique, science autonome. Elle participerait donc de cette « inversion de la téléologie vitale », substituant la quantité à la qualité, que constitue le capitalisme (voir par exemple la note n° 1 de la page 76 du second tome). Il existe un deuxième sens où le travail est abstrait : si le travail est mesuré par le temps, alors il est de l'intérêt du capitaliste de chercher à réduire le temps de travail au minimum. D'où la notion de temps de travail « socialement nécessaire » (voir les pp. 155 à 160 du second tome). Celui-ci est le temps moyen que mettra un ouvrier à accomplir un travail donné à une certaine époque du développement des moyens de production, et donc de la productivité. Mais que signifie ce temps « moyen », sinon le renvoi à un travail moyen, accompli par un individu idéal, qui, par définition, ne saurait accomplir aucun travail ? Ici encore, l'on a substitué une détermination quantitative à une donnée qualitative, et l'on est tombé dans l'abstraction qui caractérise le capitalisme par rapport à la vie. C'est l'exemple du « pauvre tisserand », repris au Marx des *Grundrisse* par M. Henry (à partir de la page 194 du second tome), qui se trouve ruiné parce qu'il

met plus de temps à réaliser un habit qu'il n'est socialement nécessaire en raison d'un accroissement de la productivité. Le travail abstrait, pour M. Henry, est donc une « représentation » (chapitre VIII, premier point, *passim*) objective d'une réalité essentiellement subjective, celle du travail. M. Henry fait ici une allusion discrète à son interprétation de l'idéologie chez Marx. Cette interprétation confère une grande systématisme, en tout cas, au travail de M. Henry.

Si l'économie est une inversion de la téléologie de la vie, elle ne peut être comprise sans référence à elle. Or, l'existence en théorie économique de la vie, c'est la valeur d'usage. L'un des mérites de l'interprétation de M. Henry est de rendre compte, chez Marx, de la persistance de la notion de valeur d'usage. Tout d'abord, notons que Marx reprochait violemment à Ricardo d'avoir évacué de sa doctrine la notion de valeur d'usage : « Ricardo, par exemple, croit que l'économie bourgeoise ne traite que de la valeur d'échange et n'a qu'un lien exotérique avec la valeur d'usage » (*Grundrisse*, cité à la p. 220 du second tome). Pour Marx, au contraire, il était essentiel de reconnaître un rôle économique à la valeur d'usage : « Comme maints exemples nous l'ont déjà démontré, rien n'est plus faux que de négliger la différence entre valeur d'usage et valeur d'échange qui, pour autant qu'elle se révèle dans la circulation simple, se situe en dehors des déterminations économiques. [...] La valeur d'usage joue donc elle aussi un rôle économique, déterminé par le développement lui-même » (*Grundrisse*, cité à la p. 221 du t. II). M. Henry interprète la valeur d'usage d'un produit comme son rapport fondamental à la vie. Parlant du travail, considéré lui-même comme une valeur d'usage, consommée par le capitaliste, M. Henry écrit (t. II, p. 213) : « En tant qu'il est subjectif le travail n'est qu'une détermination de l'existence, un moment de la vie, c'est un mode de son activité qui en elle-même et en tant que telle n'est précisément qu'un phénomène vital, le déploiement des pouvoirs de la subjectivité organique et son actualisation en de multiples mouvements. Lorsque je suis actif, je cours, je marche, je respire, j'accomplis des mouvements de préhension et il n'y a rien d'économique là-dedans. Pas plus que la subjectivité corporelle en général, l'une quelconque de ses manifestations ne saurait être économique. L'activité érotique, par exemple, n'a en elle-même rien à voir avec la prostitution ». Quoique l'on puisse penser d'une telle interprétation de la notion de valeur d'usage, ou de son caractère radical, il faut concéder un point à M. Henry : il a voulu rendre raison d'une notion qui tient une grande place chez Marx, et il a voulu – ici en tout cas – comprendre Marx comme Marx se comprenait lui-même (puisque Marx considérait sa thématique de la valeur d'usage comme son principal mérite par rapport à Ricardo). Cela n'allait pas de soi : en effet, Marx est, par excellence, le penseur selon lequel la valeur d'un produit est fondée exclusivement sur le travail.

Il convient d'entrer plus en détail dans la caractérisation marxienne de la valeur d'usage. Comme nous l'avons signalé, la valeur d'usage que considère Marx est essentiellement la valeur d'usage du travail. Le travail a une valeur d'échange : il peut être acheté, et la somme contre laquelle il est acheté constitue le salaire. Mais le travail a également une valeur d'usage : car sans lui, la production capitaliste – et toute production en général – serait impossible. Il faut bien qu'un travail soit accompli quelque part, pour qu'une marchandise puisse être produite. « La valeur d'usage qu'il s'agit de substituer à la valeur d'échange [le travail abstrait] que le capitaliste vient d'acheter au travailleur, n'est précisément rien d'autre que sa force de travail, son emploi, ou ce que Marx appelle encore, par analogie avec la subjectivité où s'accomplissent les valeurs d'usage en général, sa "consommation" » (t. II, p. 239 ; l'insertion est de nous). Le travail est donc une réalité à double face. Il est à la fois valeur d'échange (sous sa forme abstraite, en tant qu'il est acheté par le salaire) et valeur d'usage (en tant qu'il intervient dans la production). Ce qui permet à M. Henry de faire du travail le point d'articulation entre l'économie et la vie. Cette notion joue un rôle essentiel dans son interprétation. En effet, la valeur d'échange d'un produit ne se fonde pas sur sa valeur d'usage. Il y a une contradiction entre les mondes de l'économie et de la vie. Pourtant, selon M. Henry, il y a « *Unselbständigkeit* » de l'économie. Il faut donc trouver un point qui puisse assurer la jonction paradoxale des deux réalités. Ce paradoxe est, notons-le, thématiquement par Marx lui-même : il faudrait trouver « sur le marché même, une marchandise dont la valeur d'usage possédât la vertu particulière d'être source de la valeur d'échange, de sorte que la consommer serait réaliser du travail et, par conséquent, créer de la valeur... Et notre homme [il s'agit du capitaliste] trouve effectivement sur le marché une marchandise douée de cette vertu spécifique, elle s'appelle puissance de travail ou force de travail » (*Le Capital*, cité par M. Henry aux pp. 238-239 du t. II ; l'insertion est de nous). M. Henry a donné un sens éminent à la notion de travail chez Marx ; mieux, il a fait de cette notion l'indice d'un problème. En ce sens, son interprétation est incontestablement philosophique.

C'est cette situation bien précise de la notion de travail au sein de la pensée de Marx qui permet de comprendre le concept de plus-value. En effet, un accroissement de la valeur d'échange par elle-même est incompréhensible. La valeur d'échange d'un produit est déterminée une fois pour toutes, du moins au sens où elle est l'expression quantitative (elle devient alors prix) du travail incorporé en elle. Ce travail fut mesuré par un temps lui-même quantifié, et rémunéré sous la forme du salaire. Comment comprendre l'accroissement par soi-même de ce qui n'est, par tous côtés, que quantité ? C'est que le travail est également une valeur d'usage. Derrière son expression quantitative, il comporte une réalité qui est qualitative. Or la qualité, en raison de son irréductibilité à la mesure, est capable de son propre accroissement, ou plutôt de diverses expressions quantitatives tout aussi justifiées – ou injustifiées. La plus-value consiste précisément à donner deux expressions

quantitatives d'un même travail : l'une qui constitue proprement sa valeur d'échange (à savoir le salaire), l'autre qui fondera le prix du produit sur le marché. La différence entre ces deux expressions constitue proprement la notion de surtravail. M. Henry interprète l'accroissement de la valeur d'échange – accroissement qui est fondé sur le travail – comme une « création », et cette création comme un autre nom de la vie. M. Henry invoque la « possibilité la plus ultime de la vie de l'emporter sur ses propres conditions, d'être ce pouvoir d'accroissement qui fait d'elle justement, à l'encontre de tout ce à quoi elle se mesure dans le monde, la vie » (t. II, p. 260). Et certes, il peut se réclamer de Marx, qui parle de la « force créatrice par laquelle [le travailleur] ne restitue pas seulement ce qu'il consomme mais donne en outre au travail accumulé une valeur supérieure à celle qu'il possédait » (il s'agit de la célèbre analyse de la plus-value dans *Le Capital*, citée au t. II, p. 255 ; l'insertion est de nous). Mais ne va-t-il pas plus loin que Marx, lorsqu'il prête à celui-ci une véritable « métaphysique de la vie » (t. II, p. 260) ? C'est ici la teneur même du propos de M. Henry qui pourrait être discutée.

M. Henry poursuit son analyse par une étude de la « différenciation du capital » (chapitre X). Quelle est la division adéquate au sein du capital ? Est-ce celle entre capital fixe (instruments de travail) et capital circulant (matière première et travail), ou celle entre capital variable (le travail) et capital constant ? Nous avons déjà montré que la seconde distinction était la bonne. Nous n'y reviendrons pas. M. Henry interprète cette préséance, chez Marx, de la seconde distinction sur la première, comme une tentative d'exhiber le fondement réel de l'économie. Il s'agit de mettre à part le travail, pour prouver que lui seul est créateur de la valeur : « *l'opposition du capital variable et du capital constant ne fait qu'exprimer sur le plan économique la différenciation ontologique ultime présente au sein du procès de production et constitutive de sa réalité* » (t. II, p. 286). Une nouvelle fois, cette interprétation de M. Henry vaut par le fait qu'elle souligne une originalité essentielle de la pensée de Marx, et qu'elle cherche à comprendre la nouveauté de Marx comme Marx l'avait comprise lui-même. C'est qu'en faisant passer au second plan la distinction entre capital fixe et capital circulant, au profit de celle entre capital constant et capital variable, Marx s'opposait frontalement à Smith et à Ricardo. Ricardo confond « le caractère à raison duquel la fraction de capital dépensée en travail est variable et le caractère à raison duquel elle est circulante par opposition au capital fixe » (*Le Capital*, cité au t. II, p. 304). M. Henry fait voir comment Marx dénonce cette confusion.

Le chapitre XI du livre de M. Henry porte essentiellement sur la notion de profit. Le profit, comme nous l'avons vu, se distingue de la plus-value. En effet, la plus-value mesure la différence

entre le travail payé et le surtravail. Elle est donc référée d'une manière fondamentale au travail. En revanche, le profit, c'est la plus-value en tant que l'on se masque sa provenance véritable. Le profit est ce qui apparaît dans les calculs du capitaliste. C'est la différence entre le capital total avancé (qui réunit le capital variable et le capital constant) et le prix de la marchandise produite. Plus précisément, dans la mesure du profit, l'on distingue entre le prix de la marchandise et le « coût de production ». Le coût de production, c'est le capital total avancé dans un cycle de production bien déterminé. Il réunit donc le capital variable, les matières premières, et une partie seulement des instruments de travail, car une partie seulement des instruments de travail s'est trouvée usée dans un cycle de production bien déterminé. La critique par Marx de la notion de coûts de production reprend donc celle de la notion de capital total : dans les deux cas, l'origine véritable de la valeur, le travail, est méconnue. C'est ce que M. Henry exprime en disant que l'économie n'est pas auto-fondée.

Deux difficultés se présentent, toutefois, à Marx, en même temps qu'à l'interprétation de M. Henry. L'on sait que pour Marx, la notion de profit, et donc de plus-value, ne peut être comprise que par référence à la « composition organique du capital ». Cette composition organique n'est autre que sa composition technique (c'est-à-dire sa division en les divers éléments de la production, à savoir les matières premières, les instruments de travail et le travail) en tant qu'elle rend intelligible l'engendrement de la valeur : « Nous appellerons composition organique du capital sa composition en valeur dans la mesure où cette dernière est déterminée par la composition technique et la reflète » (*Le Capital*, III, cité au t. II, p. 281). Si le profit ne peut être compris que par la référence à la composition organique du capital, c'est que seule cette composition organique fait apparaître le rôle crucial du travail. Seul le travail produit de la valeur. Partant, plus la part du capital variable au sein du capital total est grande, plus le taux de profit (qui est le rapport entre la plus-value et le capital total) sera élevé. Cependant, l'on observe que des capitaux investis dans des sphères différentes de la production, ayant par conséquent une composition organique différente, peuvent posséder le même taux de profit. Ce ne serait donc pas le travail qui produirait la valeur, mais une propriété mystérieuse du capital lui-même. Pour résoudre cette difficulté, qui fait l'objet du livre III du *Capital*, Marx en appelle à la notion, utilisée par les capitalistes, de « taux général de profit » . « La masse totale de la plus-value et donc de profit produite par l'ensemble du capital social, c'est-à-dire en fait par la masse totale de travail vivant – et de surtravail – qu'il met en oeuvre, se trouve répartie entre les multiples capitaux [...] proportionnellement à sa grandeur totale, à la somme de capital avancé dans chaque cas » (t. II, pp. 369-370). La notion de taux général de profit induit cette autre notion : celle de profit moyen. C'est un « profit qui, conformément à ce taux général de profit, échoit à un capital de grandeur donnée, quelle que soit sa composition organique »

(*Le Capital*, III, cité au t. II, p. 370). Dans les calculs du capitaliste, le profit moyen s'ajoute au coût de production pour former le « prix de production » (voir t. II, p. 371). Cette notion de « profit moyen » pose un problème évident : elle renvoie à un travail qui n'est jamais effectué. En effet, le travail réel, c'est toujours tel travail singulier, exigeant tel effort, et engendrant telle plus-value. L'on retombe dans l'abstraction, lors même qu'on pensait y échapper. À nouveau, ce ne serait pas le travail vivant qui produirait la valeur, mais un travail général, jamais réalisé. Il y a plus : avec la notion de « profit moyen », ne retrouve-t-on pas le holisme ? En effet, c'est l'ensemble du capital social, c'est-à-dire l'ensemble du capital en fonction dans une société donnée, qui produirait de la valeur. La source du profit ne serait plus le travail subjectif et déterminé, mais le capital lui-même. M. Henry évoque une hypothèse de Marx pour échapper à la difficulté : le taux général de profit serait créé par « le jeu de la concurrence des capitaux » (t. II, p. 370). Mais la notion de concurrence ne réintroduit-elle pas celle d'offre et de demande, et par conséquent, celle, thématifiée par l'économie politique, de valeur d'usage ? La tentative marxienne de fonder la valeur sur le seul travail rencontrerait donc sa pierre d'achoppement. M. Henry ne masque pas la difficulté, pas plus qu'il ne masque la difficulté de sa propre interprétation. Marx lui-même ferait droit à des hypothèses qui ne placent pas le travail subjectif et vivant au centre du procès de production. Tout au plus peut-on regretter que M. Henry n'approfondisse pas le dernier point que nous avons mentionné, à savoir la considération de la « concurrence des capitaux ». Quel est le sens exact de cette notion chez Marx ? Renvoie-t-elle vraiment aux concepts, développés par l'économie politique, d'offre et de demande ?

La seconde difficulté que l'on peut rencontrer concerne la circulation du capital (cf. le chapitre XI, point 2). Seul le travail produit de la valeur. Partant, la simple circulation du capital ne saurait en engendrer aucune. Des trois étapes de la valorisation (transformation de l'argent en marchandises, production, transformation des marchandises en argent), seule la seconde, la production, ajoute un élément nouveau. La vente, quant à elle, qui consiste simplement à transformer la valeur des marchandises en argent, est sans effet sur le capital. Pourtant, les commerçants accomplissent eux aussi un travail. Comment se fait-il que ce travail ne produise aucun profit ? Plutôt : ce travail produit effectivement un profit ; mais s'il ne produit aucune valeur, comment ce profit est-il possible ? La pensée de Marx se trouve alors, dit M. Henry, « devant une aporie qui lui est propre » (t. II, p. 395). La solution envisagée par Marx fait appel à la notion de plus-value totale. Le profit serait imparfaitement réalisé dans le procès de production ; le commerçant, en vendant la marchandise, s'approprierait donc la part de profit qui ne serait pas tombée dans l'escarcelle de l'industriel. Ainsi s'expliquerait la possibilité d'un « profit commercial », voire d'une exploitation du travailleur commercial (voir la p. 396 du second tome).

La solution de Marx est même plus subtile. Elle fait intervenir directement cette notion d'exploitation. C'est par l'exploitation de ses commis que le commerçant peut prendre une part de la plus-value totale : « Tout comme le travail non payé de l'ouvrier crée directement de la plus-value, le travail non payé du salarié commercial procure au capital marchand une participation à cette plus-value » (*Le Capital*, III, cité au t. II, p. 396). Quoiqu'il en soit, c'est de deux choses l'une : ou bien l'on recourt à une totalité qui préexisterait aux parties – à savoir la plus-value totale –, ou bien l'on reconnaît qu'un certain travail, le travail commercial, ne produit pas de valeur. Dans les deux cas, la thèse marxienne de la fondation de la valeur sur le travail vivant, et en tout cas son interprétation par M. Henry, semblent rencontrer une difficulté. Le mérite évident de M. Henry est de n'avoir pas cherché à masquer cette difficulté. Dans une note au bas de la page 396 du second tome, M. Henry écrit : « Remarquons que loin de supprimer l'aporie d'un travail qui ne produit pas de valeur, la problématique du capital commercial repose bien plutôt sur elle. » Seulement, juste après avoir annoncé cela, M. Henry nous renvoie simplement à la thèse générale qui sous-tend son interprétation : « La solution de cette difficulté n'est sans doute possible que si l'on remonte plus ultimement à l'aliénation originelle qui constitue la réalité économique comme telle », c'est-à-dire à l'aliénation de la vie. L'interprétation de M. Henry est donc remarquablement systématique : de toutes les thèses marxiennes, de points bien précis comme d'affirmations que Marx jugeait lui-même essentielles, c'est la même opposition de la vie et de l'économie qui doit rendre compte. Cette systématisme constitue à la fois la valeur et, bien entendu, la matière d'une objection éventuelle à l'interprétation de M. Henry.

L'interprétation de M. Henry s'expose, nous semble-t-il, à deux objections fondamentales. La première concerne son rejet catégorique de toute dialectique chez Marx. Nous avons exposé les tenants et les aboutissants de ce rejet. Pourtant, Marx n'a-t-il pas défini en de nombreux textes sa pensée comme dialectique ? Il est vrai, la question du sens exact de la dialectique chez Marx est difficile. La difficulté consiste à savoir si, pour Marx, la dialectique est simplement une « méthode d'exposition », ou si elle concerne le mouvement même de la réalité. Dans la Postface du *Capital*, l'ambiguïté est présente. Marx commence par affirmer que seule la méthode d'exposition est dialectique. Mais c'est aussitôt pour affirmer que la méthode dialectique est la seule qui puisse « exposer le mouvement réel en conséquence ». La difficulté redouble si l'on fait la constatation suivante : dans le détail des textes, le recours à la dialectique, fût-ce comme méthode d'exposition, se fait de plus en plus rare au fur et à mesure de l'évolution de la pensée de Marx. Le seul point qui semble certain, c'est que Marx cherche à distinguer sa propre démarche de celle de Hegel : chez Hegel, pour Marx, l'abstraction se substitue à l'analyse (cf. *Misère de la philosophie*, in *Œuvres*,

Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », t. I, « Économie », pp. 74-78), et le mouvement de la pensée est confondu avec celui de la réalité (cf. *Introduction de 1857*, in *Philosophie*, Gallimard, coll. « Folio », pp. 470-471). Mais quel est le sens exact de cette démarcation ? « Ma méthode d'exposition *n'est pas* celle de Hegel, puisque je suis matérialiste et Hegel idéaliste. La dialectique de Hegel est la forme fondamentale de toute dialectique, mais seulement *une fois* dépouillée de sa forme mystique, et c'est cela qui distingue *ma* méthode » (lettre à Joseph Kugelmann du 6 mars 1868, in *Karl Marx, Friedrich Engels, Lettres sur les sciences de la nature*, Éditions sociales, p. 60, trad. J.-P. Lefebvre ; c'est Marx qui souligne ; sur l'opposition entre matérialisme et idéalisme, nous reviendrons plus loin). Cela signifie-t-il que le noyau de la dialectique hégélienne, la contradiction, qui est une notion idéale, doit être abandonnée au profit d'oppositions réelles ? C'est en tout cas ce que semblent suggérer les *Manuscrits de Kreuznach*, (in *Critique du droit politique hégélien*, Éditions sociales, p. 146, trad. A. Baraquin) qui reprochent à Hegel de concevoir le négatif comme un moment du positif, et non comme le principe « d'oppositions réelles tranchées », qui se développent jusqu'à la « formation d'extrêmes réels », véritable « étincelle qui décide au combat ».

M. Henry s'appuie, évidemment, sur l'interprétation des contradictions chez Marx comme « oppositions réelles ». Mais c'est pour vider la dialectique de toute la sève qu'elle semblait conserver, malgré tout, chez Marx. Si l'on voulait caractériser l'interprétation de Marx par M. Henry, on pourrait la dire franchement « nominaliste » (M. Henry définit la subjectivité vivante comme « monadique »), par opposition au holisme que nous évoquons plus haut. Nulle part ce nominalisme n'est plus évident que dans l'interprétation que donne M. Henry de la lutte de classes. On sait que Marx écrit, au début du *Manifeste communiste*, que « L'histoire de toute société jusqu'à nos jours, c'est l'histoire de la lutte des classes » (cité par M. Henry, t. I, p. 201). C'est sur cette proposition, notamment, que l'on s'est appuyé pour parler, chez Marx, d'une conception dialectique de l'histoire. M. Henry interprète la formule de Marx comme une « proposition assertorique » qui annonce une propriété de l'histoire accomplie et appartient comme telle à la science empirique de cette histoire factice » (*ibid.*). « Jusqu'à nos jours, dit M. Henry, il en a été ainsi. Rien ne prouve, aucune condition apriorique, ne fait qu'il doive en être ainsi. Marx entend justement montrer que l'histoire factice s'engage sur une autre voie » (t. I, p. 200). C'est ce refus d'une conception dialectique de la lutte des classes que l'on retrouve à la fin du second tome : M. Henry a rappelé que, pour Marx, le prolétariat avait besoin du capital (pour assurer sa subsistance), comme le capital du travail (seul le travail engendre le profit ; c'est la métaphore du « vampire », qui s'applique au capital). Dans ces conditions, la totalité n'est-elle pas donnée en premier, et n'est-elle pas le siège d'une opposition dialectique ? Selon M. Henry, « la totalité, la contradiction ne préexistent plus à ses termes quand l'un est le naturant et l'autre le naturé » (t. II, p. 439). C'est que la bourgeoisie et

le prolétariat ne sont pas des « classes » au même sens. Le travail subjectif est seul réel. L'économie, et donc le capital (auquel M. Henry identifie la bourgeoisie, dans une note déjà citée de la p. 440 du second tome), ne sont que des « abstractions », ne sont qu'une aliénation de la vie. « Le lien irréductible du capital au travail n'est que celui de l'abstraction, entendons d'une réalité elle-même abstraite qui ne subsiste que rivee à son fondement et maintenue par lui dans l'être. [...] Les termes de cette relation ne sont pas homogènes, ils ne peuvent entrer de la même manière dans une "relation dialectique" dont ils seraient les membres au même titre » (t. II, p. 439). Rien ne subsiste donc, selon M. Henry, « de la dialectique dans l'œuvre achevée de Marx » (*ibid.*).

Pourtant, reprenons l'exposition que fait M. Henry de la théorie de la fin du capitalisme chez Marx. La fin du capitalisme procède de la baisse tendancielle profit, que Marx considérait comme sa principale découverte en économie (cf. *Le Capital*, III, cité au t. II, p. 376). Dans un souci de productivité accrue, le capitaliste réduit, au sein du capital total, la part du capital variable, au bénéfice du capital constant. Or, seul le capital variable produit de la valeur. Dès lors, la productivité augmentant sans cesse, la nécessité du travail s'amointrit. En même temps, la société se rapproche d'un état de « surabondance », puisque les produits sont réalisés d'une manière de plus en plus aisée et performante. Dès lors, le travail disparaît, et par là même, la possibilité de l'exploitation. Les travailleurs sont rendus à eux-mêmes : « 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 » (*Grundrisse*, cités au t. II, p. 464). Avec l'avènement de la société socialiste, qui se définit essentiellement comme une société de surabondance, c'est la nécessité millénaire du travail, quasi constitutive de la nature humaine, qui disparaît. N'est-ce pas là, peut-on demander, le signe d'un véritable progrès dialectique ? Cette hypothèse se renforce si l'on remarque que ce progrès passe nécessairement par la phase du capitalisme : en effet, seul le capitalisme, et le développement capitaliste de la productivité, permet d'accéder à la société de surabondance. M. Henry lui-même le remarque, quand il rappelle que « Le projet ou la prétention de "passer directement du Moyen Âge au XXI^e siècle" ou encore d' "aller au socialisme sans passer par le capitalisme" ne peut prendre place dans la problématique de Marx ni s'en réclamer, si l'exclusion réciproque de la subjectivité et de la production, où le socialisme trouve son concept, est le fait du capitalisme et sa contradiction » (t. II, p. 483). Ce sera la conclusion de M. Henry. Il est étrange que dans ces pages, il n'ait à aucun moment prononcé le mot « dialectique » .

La seconde difficulté dont nous paraît souffrir l'interprétation de M. Henry a trait au « matérialisme » de Marx. Ici encore, la question est difficile. Dans les *Thèses sur Feuerbach*, Marx a explicitement défini sa philosophie comme un « matérialisme » (cf. la dixième thèse). De même, dans les *Manuscrits de 1844*, il invoque un « naturalisme ». Mais le sens exact à donner à ces mots est malaisé à apprécier. Les *Thèses sur Feuerbach* opposent un « nouveau » matérialisme à l'ancien (celui de Feuerbach, et en tout cas, celui du XVIII^e siècle, qui se définissait comme un matérialisme ontologique). Quant aux *Manuscrits de 1844*, ils aperçoivent une continuité problématique entre la nature et l'histoire : « de même que tout ce qui est naturel doit naître, de même l'homme a son propre acte générateur, l'histoire. Mais étant donné que cette histoire est consciente et que cette naissance est effectuée consciemment, elle se supprime elle-même en tant qu'acte générateur » (*Manuscrits de 1844*, trad. J.-P. Gougeon, Flammarion, p. 142). Le matérialisme de Marx signifierait donc essentiellement que ce sont les conditions « matérielles » de l'histoire, conditions elles-mêmes historiques, qui déterminent l'histoire des hommes. Rappelons, d'autre part, la lettre à Kugelmann citée plus haut : le matérialisme de Marx s'opposait à l'idéalisme de Hegel. Mais le matérialisme ne s'oppose-t-il pas, traditionnellement, au spiritualisme ? Et l'idéalisme, au réalisme ? Si le matérialisme s'oppose chez Marx à l'idéalisme, c'est qu'il signifie que la réalité n'advient pas par le simple déploiement, nécessaire, du concept. La réalité suppose une action effective, qui ne se réduit pas à une détermination idéale. Cette action est historique. Voilà les traits principaux que semble avoir, chez Marx, la notion difficile de matérialisme.

M. Henry s'oppose radicalement à toute imputation de matérialisme à l'œuvre de Marx. Il est vrai, M. Henry prend surtout le terme de matérialisme au sens ontologique. C'est évidemment ce sens qui est le plus favorable à son interprétation. M. Henry s'explique principalement dans une note, trop brève, de la p. 309 du second tome, appelée par une autre note, celle de la p. 305 du même tome. À la page 305, M. Henry part de la considération de la doctrine physiocratique. Selon ses théoriciens, c'est la nature elle-même qui produit de la valeur. Il est aisé d'opposer cette doctrine à celle de Marx, puisque pour celui-ci, seul le travail est producteur de valeur. Dès lors, chez Marx, il y aurait une scission radicale entre la nature et le travail, que M. Henry décrit comme subjectif. Seulement, cette première remarque présente l'inconvénient de traiter de la nature plutôt que de la matière. Il est vrai, comme nous l'avons vu, Marx lui-même parle aussi bien de « naturalisme » que de « matérialisme » (il reste à approfondir la distinction qu'il fait, dans les *Manuscrits de 1844*, entre les deux termes). La seconde note part de la distinction entre nature et matière. Marx, de fait, parle parfois du travail en termes de « force naturelle ». Mais il faut faire à ce sujet, selon M. Henry, deux remarques. D'une part, rien ne permet d'assimiler la nature à la matière : « la "nature" , ainsi entendue comme le Tout de l'être [est-ce vraiment le sens que lui

donne Marx ?], n'a rien à voir avec la matière des scientifiques de la fin du XIX^e siècle et du XX^e siècle, rien à voir avec la matière d'Engels par exemple. Ce sont des auteurs superficiels comme Engels et Lénine qui ont contribué à cette déchéance du concept philosophique de nature en même temps qu'ils servent à l'illustrer » (t. II, p. 309). D'autre part, « l'insertion de la force de travail au sein de la nature est impossible, en dépit du qualificatif de "force naturelle" que Marx lui a donné une ou deux fois en passant et qu'il faut prendre comme une survivance de thèses présentes dans certains textes de jeunesse où elles n'étaient d'ailleurs que des emprunts étrangers » (*ibid.*). La récusation d'un « naturalisme » de Marx implique donc une position herméneutique, celle qui consiste à rejeter dans l'idéologie certains textes de Marx ; cette position est pour le moins susceptible d'être remise en question. Doit-on ajouter que par ce rejet dans l'idéologie de certains textes de jeunesse, M. Henry se rend coupable de ce qu'il ne cessait de dénoncer chez Althusser ? M. Henry ne précise pas, ici, à quels textes il fait allusion. Mais il affirmait, à la page 161 du premier tome, que la troisième partie des *Manuscripts de 1844* contenaient certains concepts relevant de la « pure idéologie », en l'espèce celui de révolution. Or, comme nous l'avons signalé, c'est notamment sur le statut de ce texte que portait la polémique dirigée par M. Henry contre Althusser. Ce point demanderait à être développé. Mais poursuivons. Pour M. Henry, ce qui rend définitivement insoutenable l'idée d'un matérialisme chez Marx, c'est l'opposition entre la force de travail et ses éléments objectifs : « *si, pour parler avec quelque précision, la force de travail est ontologiquement homogène aux éléments matériels du procès, alors c'est l'effort sans cesse repris de Marx pour la dissocier radicalement d'avec eux – la différence du capital variable et du capital constant n'est que l'effet économique de cette dissociation – qui perd toute espèce de sens* » (t. II, p. 309 ; c'est l'auteur qui souligne). M. Henry nous renvoie donc à la différence entre la pensée de Marx et celle de Smith et Ricardo, à la substitution par celui-là de la distinction entre capital variable et capital constant à celle entre capital fixe et capital circulant. Ce point est évidemment fondamental chez Marx. Mais M. Henry ne semble pas faire droit à tous les sens que peut avoir le mot « matérialisme » chez Marx. Admettons que Marx distingue radicalement – ce qui est peu contestable – entre le travail réel et ses conditions objectives ; cela signifie-t-il que le travail réel ne puisse être considéré comme matériel, du moins au sens où il s'inscrit au cœur d'un processus historique, et où il constitue véritablement une activité, irréductible à une contemplation ? Comme nous le disions en commençant, M. Henry donne toujours au matérialisme de Marx un sens ontologique, et il est évident que M. Henry a beau jeu de montrer qu'il est difficile de trouver les traces d'une telle doctrine chez Marx. D'autres textes de M. Henry présentent la même ambiguïté. Dans une note déjà citée des pages 355-356 du second tome, dirigée contre le structuralisme, M. Henry voit la source de la réduction du travail de l'ouvrier à de la matière en l'illusion capitaliste

elle-même. Cette illusion, rappelons-le une nouvelle fois, consiste à noyer, au sein du capital total, qui entre dans les calculs, le capital variable et le capital constant. Et il cite Marx : « l'ouvrier apparaît [au capitaliste] comme de la force de travail purement matérielle, comme une marchandise » (*Le Capital*, III, cité au t. II, p. 356 ; l'insertion est de nous). Toutes ces analyses se heurtent à la même difficulté : le concept de matière, chez Marx, est bien plus riche que ne le laisse entendre M. Henry. Certes, il est ambigu ; mais il ne se réduit pas à désigner une sorte d'élément ontologique, que M. Henry préfère substituer à un autre élément ontologique, la vie. Peut-être M. Henry aurait-il dû, précisément, remettre en cause la pertinence de la notion d' « ontologie » chez Marx.

L'interprétation de M. Henry vise donc à mettre en évidence, chez Marx, le primat de la subjectivité et de l'individu sur la totalité. Cette thèse interprétative conduit M. Henry à aller jusqu'à nier l'athéisme de Marx (cf. les pages 443-445 du t. II). Le raisonnement de M. Henry est le suivant : la philosophie occidentale, depuis son origine, est une pensée de l'universel, défini comme idéalité, c'est-à-dire comme concept. Désigner l'absolu comme concept, c'est en faire un genre, et refuser qu'il puisse être individu. La philosophie occidentale s'interdit donc de reconnaître Dieu comme une personne. Hegel constitue en ce sens, pour M. Henry, l'apogée de la philosophie occidentale. En revanche, selon M. Henry, Marx est un penseur de l'individu. C'est le premier qui, dans sa polémique contre Hegel, fit de la subjectivité un principe. La personnalité de Dieu pouvait être reconnue. Ce qui conduit M. Henry à une conclusion qu'il faut citer *in extenso* : « Marx certes était athée, "matérialiste", etc. Mais chez un philosophe aussi il convient de distinguer ce qu'il est et ce qu'il croit être. Ce qui compte, ce n'est d'ailleurs pas ce que Marx pensait et que nous ignorons, c'est ce que pensent les textes qu'il a écrits. Ce qui paraît en eux, de façon aussi évidente qu'exceptionnelle dans l'histoire de la philosophie, c'est une métaphysique de l'individu. Marx est l'un des premiers penseurs chrétiens de l'Occident » (t. II, p. 445). Cette conclusion paraît évidemment exagérée (notamment dans sa formulation). Mais il y a plus. En affirmant qu'il faut distinguer, chez Marx, entre ce qu'il était et ce qu'il croyait être, M. Henry semble renoncer au principe méthodologique qui donnait tout son sens à son interprétation (notamment dans les textes extrêmement précis du *Capital* qu'il a commentés). Il renonce à conférer à l'œuvre de Marx une unité. C'est cette unité qui permettait à M. Henry d'éclairer, de façon souvent convaincante, les textes économiques par les premiers textes philosophiques. Il n'y avait pas, selon M. Henry, d'abandon de la philosophie par Marx après 1845. Ce qu'il reprochait à Althusser, c'était précisément, disait-il, d'avoir rejeté dans l'idéologie une partie importante de l'œuvre de Marx. Or ici, M. Henry n'affirme-t-il pas que Marx a eu, toute sa vie, une conception idéologique de sa

propre pensée ? D'une manière générale, l'on pourrait se demander comment un philosophe pourrait être un grand philosophe, s'il n'avait pas la claire compréhension de sa propre pensée. M. Henry plaçait son travail sous le patronage de Heidegger, et évoquait la fameuse formule selon laquelle la tâche de l'interprète est de comprendre, non pas ce que le philosophe a dit, mais « ce qu'il a voulu dire » (cf. t. I, pp. 32-33). Il ne s'agit pas ici de nier la valeur de cette méthode, que Heidegger a utilisée avec fécondité. Seulement, la rigueur du travail de M. Henry provenait plutôt, nous est-il apparu, de ce qu'il avait su se prémunir contre les exagérations les plus évidentes de ce type de méthode. Il est surprenant que, sur la fin de son travail, M. Henry n'ait pas hésité à écrire explicitement que, du tout au tout, Marx se trompait sur ce qu'il pensait vraiment.

C'est sur les questions de la dialectique et du matérialisme que la méthode de M. Henry s'est avérée, peut-être, le moins fructueuse. C'est donc sur ces questions que pourrait s'opérer, éventuellement, une confrontation entre l'interprétation de M. Henry et d'autres interprétations de Marx. Tentons de suggérer, pour terminer, dans quelle direction une telle confrontation pourrait se diriger. Selon M. Henry, le texte de Marx dans lequel s'accomplit un rejet conjoint de la dialectique et du matérialisme, ce sont les *Thèses sur Feuerbach*. Pour M. Henry, les *Thèses sur Feuerbach* ont la structure d'un véritable dilemme, pour ne pas dire d'une antinomie, dont la solution serait un passage à l'ontologie de la praxis, définie comme action concrète d'une subjectivité vivante. Les deux thèses les plus commentées par M. Henry sont la première thèse et la onzième (cf. chapitre IV, point 2). En quel sens la première thèse congédie-t-elle à la fois Feuerbach et Hegel ? À « tout matérialisme jusqu'ici (y compris celui de Feuerbach) », Marx reproche d'avoir été exclusivement intuitif (M. Henry traduit lui-même certains passages des *Thèses sur Feuerbach* ; pour les textes qu'il ne cite pas, nous utilisons la traduction de Gilbert Badia aux Éditions sociales, d'ailleurs critiquée par M. Henry à la page 347 du premier tome). Au premier point du chapitre IV, M. Henry a longuement exposé l'ambiguïté du concept de sensible chez Feuerbach : il désigne à la fois le senti et le sentant. Dès lors, une ontologie du sensible est difficile à comprendre : elle est à la fois une ontologie de la matière (en ce sens, c'est un matérialisme ou un naturalisme), à la fois une ontologie de la sensation. Dans cette perspective, l'être même se trouve défini, selon M. Henry, comme *Anschauung*. Tel est la critique que Marx adresserait à Feuerbach, lui qui veut concevoir l'être comme praxis. Mais ce reproche peut être dirigé contre Hegel également : en effet, pour Hegel, l'être est concept, c'est-à-dire qu'il contient le moment de sa réalisation pour s'y reconnaître et devenir Idée. L'être, ici encore, accueille des déterminations théoriques. Que l'être soit défini comme sensible ou comme concept, c'est toujours en termes de *theorein*, c'est-à-dire de vision, qu'il est déterminé. C'est pourquoi, selon Marx, l'idéalisme se présente comme l'opposé du matérialisme, et en même temps comme son complément (nous comprenons à présent l'opposition

entre matérialisme et idéalisme, que nous avons évoquée plus haut à deux reprises). L'idéalisme a toutefois un avantage par rapport au matérialisme : il caractérise l'être comme activité. De fait, la philosophie de Hegel est une philosophie de la production, au sens où les moments du concept sont produits par lui, mais ne se réduisent pas à lui. Mais l'idéalisme développe « l'aspect actif » de la réalité « de façon abstraite », car il « ne connaît naturellement pas l'activité réelle, sensible comme telle ». Le matérialisme et l'idéalisme renvoient donc indéfiniment l'un à l'autre, et l'on ne peut briser le cercle qu'en recourant à la caractérisation de « l'activité humaine elle-même en tant qu'activité objective ». Objectif signifie ici, à la fois, réellement distinct de la pensée, et inscrit au sein d'une pratique « révolutionnaire » (cf. la fin de la première thèse). Ainsi, selon M. Henry, « *la problématique qui vise la réalité de l'être ne prend plus en considération le voir de la theoria, [...] elle indique que la réalité originelle de l'être réside ailleurs [...]* Quel est cet autre lieu ? Qu'est-ce qui n'est plus "théorie" et, à ce titre, est véritablement, est l'être ? Les *Thèses sur Feuerbach* le disent non moins explicitement : c'est l'action » (t. I, p. 321 ; souligné par l'auteur). Et pour M. Henry, l'action est la subjectivité même de la vie.

C'est dans cette perspective que M. Henry interprète la fameuse onzième thèse. Lorsque Marx écrit : « Les philosophes n'ont fait qu'interpréter le monde de différentes manières, ce qui importe, c'est de le transformer » (cité par M. Henry, t. I, p. 327), il n'annonce pas la fin d'une période de l'histoire de l'humanité, à laquelle succéderait une autre période, différente seulement par la place, pour ainsi dire, qu'elle occupe dans le temps. Il oppose radicalement l'interpréter, qui est un *theorein*, à la transformation, qui est praxis. Cette thèse serait donc, pour M. Henry, une véritable thèse sur la réalité. La réalité n'est pas contemplation, Hegel comme Feuerbach s'y sont trompés ; elle est action, effectuation concrète de la vie. Ainsi, M. Henry peut dire : « C'est la téléologie du savoir que met en cause de façon explicite la XI^e thèse en même temps qu'elle lui oppose non moins explicitement la téléologie nouvelle de la "pratique" et de l'action » (t. I, p. 327).

Nous n'avons pas voulu reprendre dans son intégralité le commentaire par M. Henry des *Thèses sur Feuerbach*, encore moins nous risquer à interpréter nous-même ce texte difficile. Tout au moins avons-nous voulu montrer que si l'on se proposait d'éclaircir les difficultés que présente l'interprétation de M. Henry, c'est de ce texte qu'il faudrait partir.