

L'INDIVIDU ET LE SYSTÈME ÉCONOMIQUE CHEZ HENRY. LA CRITIQUE DE MARX À L'UNIVERSALITÉ FORMELLE HÉGÉLIENNE¹

MELINA DUARTE

Abstract

Since capitalism operates independently from the individuals' choices, it seems to acquire an ontological status by itself and seems independent from specific individuals. In order to refute the autonomy delegated to capitalism, we turn to the origins of the relationship between the individual and the economic system through the reading of Marx by Michel Henry, who isolated Hegel as the founder of Marxism. This study aims to investigate the Marxist thought from Henry's perspective and its difference in understanding the relationship between the individual and the universal. On this issue, Henry works reversely on Hegel's concept of the individual, as he does not conceive a formal universality, but a real universality that is no more than the sum of the parts. Such universality is precisely what allows us to deny the independence of the economic system from the individuals.

1. Introduction

La crise du capitalisme a replacé au centre de l'actualité, une fois de plus, le débat sur le système économique. La question de savoir quel est le système économique le plus adéquat à la « vie bonne » reste bien présent dans la confrontation entre les intellectuels, qu'ils soient de gauche ou de droite. Dans la plupart des

¹ Je voudrais remercier le Centre d'études hégéliennes, NEHGL, de l'Université Fédéral du Rio Grande do Sul au Brésil, où j'ai réalisé mes études approfondies sur Hegel et Marx; la formation Erasmus Mundus Europhilosophie pour la bourse d'études; le professeur Raphael Gély, de l'Université Catholique de Louvain, pour m'avoir introduit à Michel Henry; Laurence Blésin et Louis Chapat-Richard, pour la lecture attentive de mon travail; et, enfin, André Frainer Barbosa, pour les longues discussions sur le thème.

débats, le problème du capitalisme est lié à ses « déviations », alors que la réflexion sur la validité ou non de son fondement est laissée en arrière-plan, comme si le profit et l'exploitation ne faisaient pas partie intégrante de l'essence même du capitalisme². Par conséquent, pour le sens commun, le capitalisme apparaît comme un phénomène inévitable dans lequel les individus ne font que l'« assister » et remédier à ses crises cycliques. Il paraît donc acquérir un statut ontologique propre et on oublie bien souvent qu'il n'est pas indépendant des individus. Pour réfuter cette idée d'une autonomie totale du capitalisme, il faut remonter à l'origine de son rapport à l'individu. Cela signifie, sans doute, de revenir à Marx. Toutefois, notre étude n'a rien à voir avec le marxisme, mais plutôt avec les écrits économiques de la philosophie marxienne. Cette philosophie sera abordée en lien avec l'influence de – et le détachement par rapport à – la philosophie hégélienne. Pour cette raison, nous puiserons dans la pensée henryenne qui propose une étude rigoureuse des concepts philosophico-économiques de Marx et ce, afin de les démystifier face au marxisme et de les détacher, dès la période de jeunesse de la pensée hégélienne³. Pour Henry,

de Hegel au marxisme, la filiation est aveuglante, c'est le même primat de l'universel, du général, du social, de l'essence politique, j'allais dire du groupe, de la praxis collective, de la dialectique, de la négation, de la révolution, du mouvement interne compris lui-même comme une essence universelle œuvrant au fond de toute chose.⁴

L'héritage hégélien concerne le marxisme et non pas tant la philosophie marxienne telle qu'elle est entendue par Henry⁵. Ainsi, ce travail se propose de refaire, en suivant Henry, la genèse de l'individu marxien depuis son origine et son détachement de l'individu hégélien jusqu'à sa configuration dans le capitalisme actuel⁶. Cette analyse nous permettra de comprendre comment Henry articule les concepts d'individu et de système économique, puis d'envisager les lignes fondamentales de ce rapport dans notre temps.

² Cf. J. Dittfurth, *Zeit des Zorns. Streitschrift für eine gerechte Gesellschaft*, Munich, Droemer Verlag, 2009. Introduction.

³ Cf. M. Henry, *Le socialisme selon Marx, Introduction à la pensée de Marx*, France, Éditions Sulliver, 2008, pp. 9–26.

⁴ *Ibid.*, p. 22.

⁵ Pour analyser les conformités et les différences de Hegel et le marxisme – ce qui n'est pas fait ici – voir L. Althusser, *Hegel et la pensée moderne*, Séminaire dirigé par Jean Hyppolite au Collège de France (1967–1968), Paris, PUF, 1970, pp. 85–159.

⁶ Selon Henry, après le concept d'individu, les concepts d'immanence et de détermination jouent aussi un rôle déterminant dans l'analyse économique de Marx. Toutefois, afin de bien délimiter le thème de cette recherche, je m'occuperai ici seulement de la question de l'individu. (Cf. M. Henry, *Marx II – Une philosophie de l'économie*, Paris, Gallimard, 1976, Ch. IV, pp. 9–69.)

On part de l'hypothèse selon laquelle un changement, d'abord historique, du concept d'individu, donne la première ligne de rupture entre Marx et Hegel. Contrairement à l'interprétation de Haym, Hegel, penseur de son temps, a vu dans le Christianisme⁷ et dans la Révolution Française⁸, respectivement, le surgissement et la libération de l'individu. Il s'agissait d'affirmer la liberté de l'individu non pas en partant de l'individu naturel hobbesien, ni de l'individu tourné vers soi-même, vers ses désirs et inclinations, mais de l'individu qui détermine et est déterminé par la récupération de la praxis collective classique. Plus tard, chez Marx, le scénario changera complètement : la libération de l'individu se transformera en un individualisme total où la perte de l'idéal collectif mettra l'individu à la merci de l'argent et le transformera en une chose, une machine de production. Une nouvelle humanisation se révèle nécessaire. Ce bref rappel historique est important pour mieux comprendre le renversement (ambigu) que Marx fait du concept hégélien d'individu. Ainsi, même si on conçoit une certaine proximité entre les concepts de société civile-bourgeoise et de prolétariat – c'est-à-dire entre l'individu hégélien qui veut et qui peut, mais seulement en tant que partie de la totalité, et l'individu marxien qui est pour lui même, mais dépourvu de tout son pouvoir de vouloir librement –, dans les deux cas, l'individu continue encore à être déterminant pour et déterminé par l'État. C'est comme si les personnages changeaient, mais qu'au fond, les pensées restaient très proches l'une de l'autre. Toutefois, il faut porter attention à une différence fondamentale qui apparaît dans ce parcours: la conception de l'individu en relation avec l'universel. Ainsi, même si de ce point de vue historique, c'est-à-dire de l'actualité particulière de chacun, la différence entre les deux penseurs en ce qui concerne le résultat de leur pensée, est presque totalement effacée, la métaphysique de l'État est déjà renversée. Marx ne conçoit absolument pas l'universalité formelle hégélienne. Et c'est plus précisément sur ce renversement, tel que l'envisage Henry, que nous allons ici nous concentrer.

Le texte sera divisé en deux parties. La première sera consacrée à la comparaison des concepts d'individu chez Hegel et Marx à partir de la critique que Marx propose de l'universalité formelle hégélienne. Cette critique nous permettra d'identifier l'individu comme agent et de montrer, par là, que des changements dans le système économique sont possibles grâce à l'activité de cet individu. La deuxième partie sera consacrée à l'analyse de la double dénaturation de l'homme

⁷ Cf. G.W.F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, (sur le droit à la satisfaction subjective de l'individu lui-même), traduit par J.-F. Kérvegan, Paris, PUF, 2003, § 124, p. 221.

⁸ Cf. J. Ritter, *Hegel et la Révolution Française*, Paris, Éditions Beauchesne, 1970, p. 26 : Hegel « reçoit la tâche de concevoir la liberté politique de la Révolution en son essence. »

par le capitalisme, ce qui nous amènera ensuite à envisager la possibilité - énoncée antérieurement -, voire la nécessité, d'un changement du système économique afin de conserver l'essence de l'individu.

2. Individu hégélien versus individu marxien: la critique de Marx de l'universalité formelle de Hegel

L'influence de la philosophie de Hegel est absolument incontestable chez le jeune Marx. Cette influence, cependant, ne se traduit pas seulement par des convergences, mais aussi et surtout, progressivement, par des divergences. L'une de ces différences fondamentales, dénonce Henry après Feuerbach, a été méconnue et traitée comme un simple prolongement de la pensée de Hegel. Il s'agit de la méconnaissance du concept d'individu. Cette méconnaissance a provoqué de graves dommages pour la compréhension de la philosophie marxienne à la fois par rapport au marxisme et par rapport à la pensée hégélienne. Ainsi, l'éclaircissement de ce concept est d'une importance fondamentale en tant qu'il se trouve à la base de toute analyse philosophico-économique de Marx. Cet éclaircissement du concept d'individu s'articulera principalement à partir de la séparation des différentes conceptions de l'universalité chez Hegel et chez Marx. La différence fondamentale réside dans le fait que, chez Marx, cet individu doit être analysé pour lui-même et non en tant que partie d'une « réalité universelle, [qui est] supérieure et extérieure »⁹ à lui. Marx ne conçoit pas l'absolu, c'est-à-dire la totalité qui traverse tous les individus, la généralité qui est plus grande que la somme des parties. Au contraire, pour lui, « c'est l'individu lui-même qui est la totalité, [...] non la puissance universelle où il s'abolit »¹⁰. C'est-à-dire que l'individu est déjà en lui-même un absolu.

La Philosophie du Droit de Hegel, du point de vue logique, est la présentation du processus de négation, conservation et élévation de l'individu dans la formation de l'État. Dans ce processus, l'effort fondamental de Hegel était de médiatiser, d'un côté, l'idéal classique – dans lequel il y avait un primat du collectif sur l'individuel – et, de l'autre, le modèle jusnaturaliste moderne et l'éthique illuministe de l'autonomie – où, au contraire, le primat a été donné à l'individuel plutôt qu'au collectif. Ainsi, la théorie de l'Éthicité hégélienne ne part ni du collectif, ni de l'individuel, mais de l'émancipation de l'individu à travers le collectif. Cela veut dire que, pour

⁹ Étude des œuvres de Michel Henry par Gallimard: M. Henry, *Marx II – Une philosophie de l'économie*, in: <http://www.michelhenry.com/marx3.htm#tome2>. Consulté août 2009.

¹⁰ M. Henry, *Marx II – Une philosophie de l'économie*, op. cit., p. 41.

Hegel, l'État est le résultat de la dialectique de l'individu et de la société. Il est ce qui résout la contradiction entre eux et, par conséquent, rend possible la réalisation de l'essence de l'individu¹¹.

Cette thèse, selon Henry, trouve son antipode chez Marx. L'État n'est plus ici ce qui assure la réalisation de l'essence de l'individu. Il n'assure rien à l'individu car en dehors de lui subsiste une société de besoins qui s'oppose à la totalité de l'individu¹². Autrement dit, pour Marx, l'État ne peut pas admettre une existence propre à une société où les intérêts égoïstes des individus sont en jeu, puisque la conséquence la plus sérieuse de cette affirmation est la transformation de l'individu en un être égoïste vivant dans un monde où chacun s'occupe de ses intérêts particuliers. En ce sens, toutes les conquêtes des droits de l'homme et des droits de propriété sont réduites à être seulement une garantie pour l'individu égoïste qui utilise des ressources sans se soucier des autres. Marx s'oppose donc à l'importance accordée à la satisfaction de l'intérêt privé. Le général qui représente seulement une classe sociale – la société civile-bourgeoise – « n'existe pas en lui-même et par lui-même, mais seulement dans sa référence à tous les individus et par eux. »¹³

Dans notre lecture, la philosophie hégélienne ne paraît cependant pas être concernée par cette accusation qui prétend la réduire à la thèse de l'individu égoïste. D'abord, parce qu'on ne voit pas comment un individu qui est partie d'une totalité universelle peut être réduit à un individu égoïste. Pour réfuter ce premier – et plus faible – des arguments que nous énoncerons ici, Marx dirait que la thèse de l'individu égoïste ne s'applique pas quand l'individu est conçu comme une partie de la totalité universelle, mais seulement quand « il prétend valoir pour lui-même hors de la réalité universelle »¹⁴. Ensuite, s'il est vrai que les intérêts particuliers sont en jeu ici pour Hegel, il ne s'agit pourtant pas là d'un point faible de sa pensée, mais bien d'une affirmation du concept d'individu qui doit aussi voir ses nécessités subjectives réalisées. Cette réalisation se donne à travers l'universel, mais la satisfaction universelle n'est pas elle-même et directement la satisfaction subjective. Il y a là une médiation, un troisième terme. Mais pour Marx, tout besoin semble être toujours subjectif. Ce troisième terme, cependant, rend manifeste l'idée qu'il s'agit d'une opposition dialectique et non d'une opposition réelle comme le veut Marx¹⁵. L'État

¹¹ G. W. F. Hegel, *Principes de la philosophie du Droit*, op. cit., (Sur l'unité de l'universalité avec la singularité), p. 334.

¹² M. Henry, *Marx II – Une philosophie de l'économie*, op. cit., p. 9.

¹³ *Ibid.*, pp. 13–14.

¹⁴ *Ibid.*, p. 10.

¹⁵ Cf. Marx, K., *Manuscrits de 1844* (« Où en sommes-nous avec la dialectique de Hegel? »), in : http://www.marxists.org/francais/marx/works/1844/00/km18440000/km18440000_2.html. Consulté: août 2009, p. 61

ne peut donc pas être confondu avec la société civile : « sa destination [étant] située dans la sécurité et la protection de la propriété et de la liberté personnelle, l'intérêt des individus-singuliers comme tels est alors la fin dernière en vue de laquelle ils sont réunis et il s'ensuit également que c'est quelque chose qui relève du bon plaisir que d'être membre de l'État »¹⁶. Cette réalisation de la subjectivité de l'individu se donne en fin de compte par l'intermédiaire de l'État, où la volonté singulière s'identifie avec la volonté universelle. Ainsi, on ne peut lire Hegel que par la dialectique. Si on la nie, tout le reste de sa philosophie est aussi niée puisque la dialectique est le mouvement qui est à la base de toute sa pensée. On ne peut donc pas substituer une opposition réelle à l'opposition dialectique sans que n'en découlent des conséquences déformées. Ce mouvement qui permet à l'individu de contenir et d'être contenu est le point fondamental pour la compréhension des structures spéculatives de la pensée hégélienne. Dans cette compréhension s'enracine la signification correcte de la singularité de l'individu bien distincte de l'individualité.

La contestation de la dialectique hégélienne touche aussi la conception de l'universalité qui, hors de cette logique, ne peut pas être plus que la somme des parties qui la composent. Sur ce point, il faut encore distinguer la généralité de l'universalité chez Hegel. La société civile existe en tant que généralité, mais pas comme universalité. Elle est un moment encore abstrait de la liberté, c'est-à-dire qu'elle n'a pas encore trouvé sa réalisation complète. L'universalité hégélienne, différente de la généralité, doit donc être comprise comme la synthèse simultanée des figures et moments antérieurs¹⁷. Ainsi, à partir de cette synthèse, la fin subjective des individus et la fin particulière des citoyens sont prises comme la fin de l'État¹⁸. Dans le cas contraire, l'État reposerait sur des bases fragiles¹⁹, comme l'État des contractualistes, par exemple. Ce qui soutient l'État est justement le sentiment d'ordre que tous partagent entre eux²⁰.

D'un autre côté, Marx opère un renversement de la thèse hégélienne lorsqu'il affirme que l'État ne peut pas être le résultat de l'opposition entre l'individu et la société des besoins. Dans cette discussion, c'est la conception de l'universel hégélien qui est directement affectée. Mais Marx y opère aussi un rapprochement en ce sens où, pour Hegel, la société n'a pas non plus une existence concrète dans l'État. Ce rapprochement est toutefois valable parce qu'il ne se donne pas au niveau

¹⁶ G. W. F. Hegel, *Principes de la philosophie du Droit*, *op. cit.*, pp. 333–334.

¹⁷ V. aussi la critique de Hegel à la volonté générale de Rousseau. *op. cit.*, G. W. F. Hegel, *Principes de la philosophie du Droit*, pp. 334–335.

¹⁸ *Ibid.*, § 264, p. 347.

¹⁹ *Ibid.*, § 265 A (Traduit par M. Müller), p. 41.

²⁰ *Ibid.*, § 268 A (Traduit par M. Müller), p. 44.

de l'État, mais seulement aux niveaux inférieurs à celui-ci (société, famille, etc.). Pour Hegel, l'État est concret et non pas une abstraction. Il faut aussi considérer que les termes d'abstraction et de vérité sont, pour Hegel, des niveaux de réalisation dans le processus de détermination. Pour Marx, en revanche, il n'y a pas de processus. Le terme « abstrait » signifie l'irréalité matérielle. Nous mettons alors ce rapprochement de côté pour en venir aux conséquences du renversement, et plus précisément à la critique de l'universel hégélien : une anthropologisation en même temps qu'une affirmation de l'impuissance de la volonté de l'individu. Cette conséquence mérite une analyse plus détaillée parce qu'elle nous apparaît d'abord comme contradictoire : au moment même où Marx donne à l'individu un rôle central, il lui retire toute la puissance de sa volonté, toute sa liberté.

L'individu hégélien dans sa singularité est originellement séparé des rapports intersubjectifs, mais il dépend de ceux-ci pour rendre sa liberté effective. Cette opposition initiale entre l'individu jouissant de droits naturels et la société, apparaît comme une exigence du mouvement dialectique, en ce qu'elle permet de montrer l'insuffisance de la liberté dans le niveau abstrait. Cela rend manifeste le fait qu'elle n'a donc rien à voir avec la supposition de l'état de nature hobbesien en tant que l'individu n'est pas ici déterminé par la volonté immédiate et naturelle caractérisée par les pulsions, désirs et inclinations. En revanche, l'individu est doté de la volonté qui a traversé tous les moments de la Phénoménologie de l'Esprit. Il s'agit donc de la conscience ou de l'auto-conscience, de l'esprit libre qui possède une volonté elle aussi libre²¹. Toutefois, d'après les classiques, cette liberté est véritable seulement quand l'esprit se manifeste dans la politique de l'État. En même temps, l'État doit garantir aux individus la réalisation de leur subjectivité comme condition de leur propre existence comme État.

Chez Marx, il n'y a pas d'universalité formelle. La totalité est toujours formée par la somme de toutes les possibilités réelles d'existence sans que celles-ci soient, à cause de cela, déterminées par celle-ci. La totalité ne cesse jamais d'être individuelle. Par conséquent, l'État hégélien n'est pour lui qu'une idéalisation et non pas un État réel formé par des individus réels. Il s'agit de la même critique que celle adressée à Feuerbach concernant le concept de « genre ». C'est une critique de tout universel qui serait plus que la somme des parties et qui aurait une existence par soi-même : la famille, la société, les classes sociales, le droit, l'État, etc. Cet universel ne serait plus alors qu'une représentation de la généralité de l'individu, dans le sens négatif que Marx donne à ce mot, c'est-à-dire au sens où ce concept est dessaisi de tout son pouvoir ontologique. Cet inconvénient du concept de

²¹ G. W. F. Hegel, *Principes de la philosophie du Droit*, op. cit., § 34–36, pp. 145–147.

représentation joue un rôle fondamental dans la critique de l'universel. Dans l'idéalisme allemand, la représentation par la conscience donnait le pouvoir de connaître les choses. Chez Marx, au contraire, la représentation ne nous donne plus que l'extériorité des choses et elle est incapable de produire une connaissance de celles-ci. La conscience, par conséquent, a perdu tout son rôle constitutif et, à partir d'elle, on ne peut plus rien inférer; ni sur l'individu, ni sur le système économique. Ce qui va nous permettre cette inférence, ce sera la praxis, l'activité des individus dans le monde. Le monde n'est plus constitué par des consciences, mais par des individus vivants qui, comme tels, forment la réalité. L'idéologie, cependant, n'est pas totalement écartée par Marx. Elle perd toute son autonomie et sa consistance, toute sa réalité, tout son pouvoir d'activité, mais elle est maintenue comme agent du vouloir le plus profond de la vie, même si l'origine des idées elles-mêmes se trouve dans la praxis. Cela a une conséquence immédiate par rapport au système économique, à savoir que celui-ci n'est pas autonome, qu'il n'existe qu'à cause de l'individu. Mais l'individu lui-même est-il autonome?

Pour répondre à cette question, revenons à l'hypothèse d'Henry sur le renversement marxien de la thèse hégélienne de l'État, en lui donnant une nouvelle perspective. Ce renversement signifie-t-il pour Marx que c'est l'individu lui-même qui doit assurer la réalisation de l'essence de l'État? Quel est alors le rôle de l'individu dans l'État? Pour Hegel, l'essence de l'État est de permettre la réalisation de l'essence de l'individu. C'est-à-dire que l'essence de l'État ne trouve son sens que dans son effectuation par l'individu. Amis à l'inverse, l'essence de l'individu en général n'est totalement donnée que par l'universalité de l'État. Il s'agit d'un mouvement circulaire où le primat d'une partie sur l'autre résulte dans une pathologie de la liberté²². L'individu chez Hegel a donc le rôle de former et d'être formé par l'État. Avant ce moment, l'État n'est qu'un simple universel formel. L'individu est ainsi celui qui donne l'objectivité à l'universel de l'État. Ainsi, on peut dire que chez Hegel, l'individu est autonome parce qu'il est l'esprit libre doté d'une volonté elle aussi libre, la conscience capable de représenter et de produire une connaissance avec cette représentation.

De manière différente, pour Marx, « les conditions d'après lesquelles les individus sont en relation les uns avec les autres sont des conditions faisant partie de leur individualité, elles ne sont rien qui leur soit extérieur »²³. Cela veut dire que l'individu n'est pas une objectivation de l'universel, mais que sa réalisation est la

²² A. Honneth, *Pathologies de la liberté, Une réactualisation de la philosophie du droit de Hegel*, traduit et présenté par F. Fischbach, Paris, Éditions La Découverte, 2006, p. 51.

²³ K. Marx, *L'idéalisme allemand*, 1845; apud. M. Henry, *Le socialisme selon Marx*, pp. 14–15.

« réalisation première des virtualités subjectives [qui] est elle-même subjective »²⁴. L'individu comme tel ne dérive pas d'un mouvement, d'une puissance universelle, d'un processus²⁵. La contradiction présente entre l'individu et la société n'est pas dialectique, c'est une opposition réelle entre ces réalités particulières et déterminées que sont les individus. Ainsi, la société (ou un groupement ou une généralité quelconque) n'a pas d'existence hors de l'individu, n'est pas en elle-même une réalité; ce n'est qu'une abstraction. Ce qui est réel, c'est l'individu. Toutefois, chez Marx, ce n'est pas seulement la société, des groupements (e.g. classes sociales) ou des généralités (e.g. système économique) qui perdent leur autonomie face à l'existence réelle des individus, mais c'est aussi l'individu lui-même qui n'est pas autonome. À ce propos, on peut se demander à quoi sert alors l'anthropologisation marxienne qui met en jeu Cette problématique provient de l'ambiguïté présente dans le concept d'individu. C'est comme si nous avons affaire à deux individus distincts: d'un côté, un individu qui domine ses manifestations particulières; de l'autre, un individu concret qui est déterminé par les circonstances de la vie. L'individu concret, vivant, doit contenir en soi l'essence de l'individu capable de dominer ses manifestations particulières, mais, en tant que cet individu devient un ouvrier, il ne lui reste que la servitude au capital. Ainsi, c'est l'aliénation du travailleur qui introduit l'ambiguïté du concept complexe d'individu vivant. Le capital consomme toute l'autonomie de l'individu vivant et le transforme en une machine de production. On peut encore essayer d'objecter que cette ambiguïté provient de la réduction de la vie au capital, en disant que c'est le propre besoin subjectif qui la produit. Le besoin naturel et croissant de l'homme l'amènerait naturellement au capitalisme. Ainsi, la réduction de la vie au capital ne serait qu'une conséquence, qu'une expression du besoin humain. Toutefois, le besoin pour Marx a une signification positive qui n'a rien à voir avec le manque, mais qui concerne plutôt l'exercice de la potentialité de réalisation du subjectif dans la vie. En ce sens, le besoin est ce qui donne au travail sa dignité, mais il ne justifie aucunement le surtravail et l'aliénation. Ainsi, la sentence est donnée: l'ambiguïté est insérée dans le concept d'individu vivant par la dénaturation de l'homme par le capital.

On peut faire l'exercice d'abstraire l'influence du capital dans le concept d'individu, de manière à pouvoir déterminer si l'individu vivant est lui-même autonome chez Marx. On voit que cette problématique est au cœur de la critique de Marx à l'endroit de Stirner. Celui-ci défend, en suivant la pensée hégélienne, que l'individu défini par la volonté, est capable de s'approprier le monde par la représentation.

²⁴ M. Henry, *Le socialisme selon Marx*, op. cit., p. 25.

²⁵ *Ibid.*, p. 11.

Cependant, pour Marx, avec la dévalorisation des fonctions de la représentation, le vouloir de l'individu ne signifie pas pouvoir. L'individu qui veut est confronté à l'impuissance de sa volonté. Cette volonté n'est pas libre comme chez Hegel et Stirner, mais c'est une volonté déterminée et limitée par des circonstances réelles. L'individu est donc, en ce sens, vivant et non pas conscience. Il est praxis et non pas théorie. Cela veut-il dire qu'il n'est donc pas autonome? Si oui, quelle est alors la différence entre l'individu vivant et l'individu aliéné? Il semble que l'individu vivant n'est pas aussi autonome chez Marx. Toutefois, en tant qu'individu vivant et complexe, il garde en soi la puissance de son autonomie à travers la praxis. Ainsi, la théorie n'est rien de plus que la représentation de cette vie, mais c'est la praxis qui donne à l'individu son fondement et toute sa capacité d'être autonome. De cette façon, pour Marx, il n'y a pas de sujet libre comme chez les classiques, ni d'idéalisation de la volonté comme chez les jusnaturalistes modernes ou chez Hegel. Ce qu'il y a, c'est la vie. Et ce, d'abord, parce qu'en tant que vivants, les individus sont soumis aux circonstances de la vie; en tant que citoyens, les individus sont soumis à la volonté dominante de l'État; et, ensuite, parce que pour Marx, il ne suffit pas de définir l'individu par le concept de volonté, puisque cela ne change rien à propos de « l'impuissance de celui qui veut ».

Dans cette perspective, il nous importe encore de déterminer si autonomie signifie aussi responsabilité. Cette question nous paraît importante parce que ce que nous cherchons, c'est un individu capable de changer, de nier le système économique qui détruit son essence: l'individu agent de son histoire. Cependant, ce qui est le plus important ici est de distinguer la conception positive de l'individu comme agent de la variation de cette conception opérée par le néo-libéralisme aujourd'hui. La puissance de changement ne peut pas être confondue avec la responsabilité individuelle, qui est proprement une responsabilité d'État. Pour Renault, « l'absolutisation de la morale, c'est alors le moyen d'exiger un contrôle par l'individu des conditions de la vie individuelle et collective, tout en détournant des voies traditionnelles de l'action politique. »²⁶ Sur ce point, la philosophie hégélienne nous offre encore des outils dans la mesure où sa démarche logique nous permet de combattre toute absolutisation de la morale et, par conséquent, de ne pas charger l'individu des responsabilités qui incombent à l'État. Quant à Marx, dès lors qu'il a donné à la morale un statut simplement illusoire, une distinction avec le politique devient compliquée. S'il y a une façon de les distinguer, la différence se donnera à partir du concept de lutte des classes, mais cela

²⁶ E. Renault, *Mépris social – Ethique et politique de la reconnaissance*, Paris, Éditions du Passant, 2004, p. 14.

semble toutefois sortir de la perspective sur Marx dont il est ici question, à savoir celle de Michel Henry.

Pour finir, il nous reste à analyser une dernière implication de l'exclusion de l'universalité formelle : celle qui concerne la déduction de la propriété privée. Chez Hegel, cette déduction est faite à partir du besoin de l'individu d'effectuer sa volonté dans le monde, c'est-à-dire de se donner « une sphère externe de sa liberté »²⁷. Nous parlons ici de « déduction » pour bien souligner qu'elle n'est pas dérivée automatiquement du concept d'individu issu des droits naturels de l'homme chez Locke. La propriété privée est donc le résultat de l'opposition dialectique de l'universalité formelle de la personnalité²⁸ et de la singularité immédiate de l'individu. Quand l'individu reconnaît sa singularité comme personnalité, il se trouve face à son extériorité. Pour résoudre la contradiction posée, il faut que l'individu prenne les choses de l'extérieur et les transforme en sa propriété afin d'objectiver sa volonté personnelle. La propriété privée, en ce sens, n'est que l'être-là de la volonté libre de l'individu. Il faudra cependant retenir que, malgré cette légitimation de la propriété privée par Hegel, l'accumulation de biens, elle, ne s'en voit pas pour autant justifiée²⁹.

Pour Marx, la propriété privée n'a aucune justification. Sa déduction est une impossibilité : d'abord, par la limitation du propre mouvement dialectique face à l'opposition réelle ; ensuite, par la non-existence de l'universalité formelle qui compose l'opposition citée. Ainsi, la propriété privée n'est pour Marx, que l'expression de l'individualité et de l'égoïsme de l'homme. Par conséquent, la réalisation de l'individu ne peut pas dépendre de la notion de propriété privée, parce que la représentation croissante et infinie des besoins mène l'individu à l'aliénation – et ce sera l'objet du prochain point de notre recherche.

3. La double dénaturation de l'individu : l'aliénation de l'homme et l'aliénation du travailleur

Marx est d'accord avec Hegel quand il dit que la religion est l'aliénation de l'essence humaine lorsqu'elle projette son contenu hors d'elle-même. Cela est fait, bien entendu, à partir d'un acte théorique. Toutefois, Marx veut dépasser ce concept idéologique pour aller vers une aliénation réelle qui ne dépendrait

²⁷ G. W. F. Hegel, *Principes de la philosophie du Droit*, op. cit., § 41, p. 151.

²⁸ *Ibid.*, § 35 A (Traduit par M. Müller), p. 54 : La personnalité est la figuration de l'auto-conscience de la volonté libre en soi et pour soi qui comme telle est libre de toute contrainte.

²⁹ *Ibid.*, § 49, pp. 158–159.

pas exclusivement de la pensée. Marx admet qu'il y a une relation entre les deux niveaux de l'être, « entre la représentation que se fait l'individu, d'une part, et, d'autre part, ce qu'il est ; mais cette relation trouve évidemment son principe dans l'individu réel, dans son existence concrète, dans sa manière d'être, dans son mode de vie »³⁰. La vie est ce qui détermine donc la conscience et non pas le contraire. La vie est « la dimension originelle de l'être en tant qu'exclusive de toute distanciation et toute différence »³¹. Ainsi, contrairement à ce que pense Althusser selon l'interprétation d'Henry, il y a ici une rupture avec la conception hégélienne de l'aliénation. Pour cette raison, avant d'entrer plus avant dans la deuxième partie de notre recherche – dans laquelle nous espérons montrer la nécessité de changer le système économique actuel afin d'éviter la complète aliénation de l'essence de l'individu – il nous faut proposer quelques remarques à propos de la notion d'aliénation telle qu'on la retrouve chez Hegel et chez Marx.

Nous avons d'abord deux significations distinctes du mot aliénation : l'aliénation au sens anthropologique et l'aliénation au sens d'une libération. Dans la langue allemande, elles correspondent respectivement aux termes *Entäußerung* et *Entfremdung*. *Entäußerung*, mot formé avec *Äußere*, qui signifie dehors, externe, désigne une extériorisation. *Entfremdung*, mot formé par la racine *Fremd*, qui signifie étrange, étranger, désigne une espèce de séparation, d'éloignement, d'étrangement.

Pour Hegel, le mouvement de sortie de soi – qui a ici un sens affirmatif – est l'aliénation au sens d'*Entäußerung* et non d'*Entfremdung*, c'est-à-dire au sens de l'aliénation anthropologique et non de l'aliénation-libération. Cependant, l'étrangement ou l'extranéation³² reste encore possible si on considère les conditions historiques et particulières des individus. Ainsi, quand Marx, dans les *Manuscrits de 1844*, semble ne pas distinguer ces deux termes en utilisant presque toujours le terme *Entfremdung*, il réduit dès lors tout mouvement de sortie de soi de l'individu dans une relation d'extranéation et non d'extériorisation. Mais il ne contredit pas Hegel, parce qu'il considère l'aliénation toujours dans la perspective des conditions concrètes de la production capitaliste. De ce point de vue, cependant, l'aliénation anthropologique peut aussi devenir l'aliénation-libération chez Hegel. Le problème est que Marx infère à partir de là une identification entre l'aliénation-anthropologique et l'aliénation-libération ou, même, un dépassement de l'une par l'autre, lequel n'est pas possible hors de la perspective historique. La conséquence

³⁰ M., Henry, *Le socialisme selon Marx*, op. cit., p. 20.

³¹ *Ibid.*, p. 51.

³² Traduction pour le terme *Entfremdung* proposée par Hyppolite dans la traduction de la *Phénoménologie de l'Esprit*.

de cette démarche est que Marx absolutise le partiel et pose l'expérience avant la rationalité absolue de la réalité de l'expérience. Cette rationalité absolue est conçue selon le devenir de l'absolu, où un élément crée son contraire, cette négation étant la condition de sa possibilité.

Ainsi, alors que pour Hegel, la contradiction est le moteur de la pensée, pour Marx au contraire, celle-ci n'est plus qu'un moteur idéal dans lequel la réalité des choses se révèle distincte de l'individu. La confrontation entre Marx et Hegel sur ce point est visible, mais ce qui toutefois n'est pas clair, c'est la manière par laquelle Marx prétend renverser la logique de la raison. Il semble que si une itération mutuelle est possible, c'est parce que nous faisons appel à une structure logique uniforme de la pensée. Mais, pour Marx, cette logique semble être déterminée par les circonstances extérieures et particulières des individus, rendant tout dialogue impossible entre eux. Par ailleurs, il ne faut pas oublier que la pensée chez Marx ne produit pas de vérités, mais des idéologies, comme si même les idéologies n'avaient pas à être justifiées par la raison. Il faut donc chercher une façon de dépasser cette limitation de la pensée chez Marx, afin de rendre à l'individu l'autonomie qui lui est demandée.

Ce que nous retenons de Marx comme objet de notre analyse, c'est la conception de l'économie comme aliénation de la vie. On emprunte à Henry le sens de l'aliénation qui doit ici être maintenu : « S'aliéner dans l'économie veut donc dire d'abord pour la vie, d'une manière encore indéterminée, devenir autre, revêtir une nature d'emprunt, étrangère à sa nature originelle, laquelle se trouve ainsi falsifiée et perdue. »³³ À partir de cette définition, on voit que l'aliénation renvoie ici à l'effacement des relations réelles de la vie pour les relations abstraites du marché. Dans ce retournement, les relations ne sont plus des liens d'amitié, d'amour, de coopération dans le travail, mais elles sont réduites aux relations entre vendeur et consommateur et ensuite, entre créanciers et débiteurs. Dans cette dynamique, les relations proprement individuelles sont de plus en plus oubliées.

Pour Marx, « ce sont si peu des rapports purement individuels qui s'expriment dans le rapport de l'acheteur au vendeur que chacun n'entre dans cette relation que dans la mesure où son travail individuel est nié, c'est-à-dire devient de l'argent, parce qu'il n'est le travail d'aucun individu particulier »³⁴. Cela veut dire que les relations, au nom de la liberté de la volonté, deviennent arbitraires, en ce qu'elles peuvent ou non se rapporter personnellement aux autres. Henry souligne que « la liberté de la volonté [dans ce cas] n'est que la contingence de la relation

³³ M. Henry, *Marx II – Une philosophie de l'économie*, op. cit., Ch. VII, p. 70.

³⁴ K. Marx, apud., M. Henry, *Marx II – Une philosophie de l'économie*, Ch. VII, p. 71.

de l'individualité aux rapports sociaux d'échange »³⁵. C'est-à-dire que cette contingence a pour conséquence l'extériorisation de la vie individuelle réelle et non sa conservation. « La contingence du contenu concret des individualités à l'égard du procès social de l'échange ne signifie en aucune façon cependant que les individus sont libres à l'égard d'un tel procès »³⁶. Ce qui paraît donc être une conquête de la volonté n'est qu'une illusion qui découle des exigences du système économique. Plus précisément, l'illusion est en rapport avec la division du travail, l'homme ne produisant plus la diversité nécessaire pour satisfaire ses besoins : de ce fait, d'un côté, il est complètement dépendant des autres, du groupe ; mais, de l'autre, il est indifférent aux autres. Éradiquer cette illusion n'est pas une tâche facile parce que cette relation de dépendance et d'indifférence semble être inversement proportionnelle. Marx dit que « la connexion et la dépendance universelle dans la production et dans la consommation grandissent avec indépendance et indifférence des consommateurs et des producteurs les uns à l'égard des autres »³⁷. De cette façon, l'une aggrave toujours l'autre à cause de la logique déjà évoquée du modèle économique en question. Ainsi, arrêter cette chaîne demande le changement du système économique.

L'homme entre dans la logique marchande et, lorsque son travail se voit réduit à une abstraction, lui-même devient une marchandise. C'est là que s'opère la double dénaturation de l'individu. La première dénaturation apparaît quand l'objet du travail de l'individu prend la forme de la valeur d'échange plutôt que de la valeur d'usage, ce transfert de valeur limitant les relations humaines à des relations de vendeurs et consommateurs. La subjectivité de l'individu est oubliée et, avec elle, toutes les choses réelles de la vie. La vie elle-même devient une médiation de l'économie et celle-ci semble dès lors avoir une réalité et une valeur propres. La deuxième dénaturation concerne la séparation entre la praxis et la nature. Henry présente un Marx préoccupé par l'éclaircissement des conséquences de la rupture du cycle organique occasionnée par cette rupture entre la praxis et la nature³⁸, là où le travail réel devient abstrait. Il soutient qu'originellement, il y avait une unité entre la subjectivité organique et la nature inorganique – précisément ce qui est l'effectif dans le monde. La transformation de la vie en un rapport économique supprime cette unité vitale dans la mesure où sa nature est aliénée. Le besoin humain est aussi affecté: il n'est plus le besoin vital et spirituel, mais bien le capital additionnel comme résultat du surtravail.

³⁵ *Ibid.*, p. 73.

³⁶ *Ibid.*, p. 74.

³⁷ *Idem.*

³⁸ *Ibid.*, p. 103.

Ainsi, c'est le capitalisme qui transforme la valeur d'usage en valeur d'échange, le travail réel en travail abstrait; et qui provoque la complète aliénation de la vie de la nature. « Le capital ne produit pas de plus-value s'il n'utilise pas de travail vivant »³⁹; et plus encore : « Ce n'est pas le travail, mais le surtravail qui fonde la valorisation »⁴⁰. Le capitalisme rend donc impossible toute collaboration communautaire dans le travail, toute unité organique originelle. À cet égard, on voit que c'est justement dans la négation de la logique hégélienne de la raison pour affirmer ce qui est pratiquement réel, c'est-à-dire le dépassement de l'aliénation-anthropologique dans l'aliénation-libération, que Marx peut maintenant nier le capital dans la mesure où, en lui, la théorie repose sur la praxis et non le contraire, comme ce devrait être. Cela, parce que Marx critique l'abstraction théorique de la valeur à partir du nombre d'heures employées à la production de la marchandise. Pour Marx, cette abstraction est illusoire parce que la diversité des travaux réels est infiniment plus grande que la diversité des marchandises. En outre, les conditions individuelles doivent aussi être considérées, dans la mesure où un même travail ne demande pas le même effort pour tous les individus. Il s'agit de la problématique liée à ce que Marx appelle l'ambiguïté de la valeur d'usage. Dans cette discussion, Marx arrive donc à l'aporie de l'égalité, qui sera seulement résolue avec l'avènement du socialisme et la suppression de la division du travail.

4. Conclusion et perspectives

Nous tombons dans l'impasse, laquelle résulte de la comparaison entre les philosophies divergentes de Hegel et du Marx de Michel Henry. Cela est dû au fait ce que nous nous étions proposés de faire dans ce travail ne correspond pas directement ni à l'un, ni à l'autre des projets des philosophes cités. Il s'agit alors justement de chercher des éléments dans cette impasse qui nous permettront de dégager un horizon pour une discussion actuelle. Toutefois, nous ne prétendons pas faire ici une *Aufhebung* des deux théories – parce que ce serait là une démarche trop hégélienne, et on ne voudrait pas être accusé d'obtenir par magie cet individu libre, autonome et capable de changer le système –, ni d'ailleurs de faire un essai pour défendre la dialectique.

On se rappelle que la première partie de ce texte visait – à partir de la confrontation entre la genèse de l'individu hégélien et celle de l'individu marxien – à trouver

³⁹ M. Henry, *Le socialisme selon Marx*, op. cit., p. 72.

⁴⁰ *Ibid.*, pp. 72–73.

l'individu agent, capable de changer le système économique par son activité. Le but principal était donc de chercher un individu grâce auquel un changement du système se révèle possible. Dans la deuxième partie, il s'agissait de tenter de montrer que le renversement du système économique actuel n'est pas seulement possible, mais qu'il est absolument nécessaire dans la mesure où il menace l'essence humaine. Le problème reposait sur le fait que l'individu hégélien nous avait donné la conscience libre, l'autonomie et le pouvoir de connaître les choses, mais tout cela dans une théorie où le capitalisme garderait une existence propre, qui limiterait dans l'étendue effective le pouvoir de changement sur la théorie. Comme dit Marx, si le problème était théorique, il suffirait que les individus se représentent les choses différemment. Mais, pour ce dernier, « le pouvoir de la conscience de se représenter les choses de la façon dont elle le fait n'est que le masque de sa totale impuissance sur le plan de la réalité »⁴¹.

Même en essayant de réactualiser la théorie hégélienne pour rendre manifeste le pouvoir de changement de l'individu, même en échappant aux critiques de Marx, on ne peut pas ignorer une avancée très importante de la théorie marxienne par rapport à Hegel : la présentation de « la genèse transcendante de la réalité économique à partir d'une réalité en soi non économique »⁴². Il a montré comment le capitalisme a aliéné l'homme dès l'origine, lorsqu'il s'est présenté comme ayant une existence réelle, éloignant dès lors l'homme de son essence. Ceci nous permet de nier l'autonomie du capitalisme par rapport à l'individu et d'envisager le changement du système économique par l'activité, i.e. par la praxis collective.

Toutefois, tout l'enthousiasme provoqué par la théorie marxienne retombe quand l'anthropologisation opérée par Marx, laquelle donne au capitalisme un statut irréel, inexistant hors de l'individu, devient en même temps affirmation de l'impuissance de la volonté humaine. Ainsi, la non-autonomie du système économique ne signifie pas l'autonomie de l'individu, surtout parce que le capitalisme interrompt cette médiation. Ce qui veut dire que l'individu, initialement réel et autonome, est aliéné par le capitalisme au point de déléguer au système toute sa réalité et son autonomie. Le système prend donc l'apparence du réel et acquiert le pouvoir de déterminer les individus. Pour renverser le capitalisme et retrouver sa réalité et son autonomie, l'individu aurait besoin d'un pouvoir qu'il n'a plus. Il est devenu abstrait et esclave du système. C'est pour cela que Marx reconnaît qu'« on ne condamne pas l'économie marchande, on assiste à sa fin »⁴³. L'individu

⁴¹ M. Henry, *Du communisme au capitalisme – Théorie d'une catastrophe*, Lausanne, Éditions L'Age D'Homme, 2008, p. 37.

⁴² M. Henry, *Le socialisme selon Marx, op. cit.*, p. 61.

⁴³ *Ibid.*, p. 75.

plonge donc dans uAinsi, cette impasse à laquelle nous sommes arrivés représente bien le désespoir de l'individu contemporain déjà totalement dénaturalisé, éloigné de son essence. Le concept d'individu est aujourd'hui vide. Tout changement semble impossible, parce que l'individu n'est pas autonome et qu'il a perdu sa réalité. Conscient d'une actualité marquée par le pessimisme, Henry va chercher dans l'auto-épreuve de la vie une façon de récupérer l'essence de l'individu lui-même par le négatif. Pour lui, « c'est justement cette passivité radicale de l'individu à l'égard de lui-même qui fait de lui un vivant »⁴⁴ et qui le différencie de l'individu défini par la pensée. « C'est seulement l'individu compris de cette façon, vivant, agissant et se mouvant, qui peut détenir ce pouvoir de création et de production qui constitue le fondement de l'économie au sens de Marx »⁴⁵. Ce qui veut donc dire que c'est la vie qui va amener l'individu de nouveau à son essence, parce que seul l'individu vivant, comme principe absolu, a en soi la puissance de sa réelle libération.

Bibliographie

- HENRY, M. Marx II – *Une philosophie de l'économie*, Paris, Éditions Gallimard, 1976.
- *Le socialisme selon Marx – Introduction à la pensée de Marx*, France, Éditions Sulliver, 2008.
- *Du communisme au capitalisme – Théorie d'une catastrophe*, Lausanne, Éditions L'Age D'Homme, 2008.
- in: <http://www.michelhenry.com/marx.htm#prefac> <http://www.michelhenry.com/marx2.htm#tome1>, <http://www.michelhenry.com/marx3.htm#tome2>. Consulté: août 2009.
- HEGEL, G. W. F. *Principes de la philosophie du droit*, traduit par J.-F. Kérvegan, Paris, PUF, 2003.
- *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito ou Direito Natural e Ciência do Estado em Compêndio*, Le Droit Abstrait traduit et commenté par M. Müller, in *Clássicos da Filosofia: Cadernos de Tradução*, IFCH/UNICAMP, 2003.
- *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito ou Direito Natural e Ciência do Estado em Compêndio*, Introduction traduit et commenté par M. Müller, in *Clássicos da Filosofia: Cadernos de Tradução* n 10, IFCH/UNICAMP, 2005.
- MARX, K. *Manuscripts de 1844*. in: http://www.marxists.org/francais/marx/works/1844/00/km18440000/km18440000_2.html. Consulté: août 2009.
- ALTHUSSER, L. *Hegel et la pensée moderne*, Séminaire dirigé par Jean Hyppolite au Collège de France (1967–1968), Paris, PUF, 1970.

⁴⁴ M. Henry, *Du communisme au capitalisme – Théorie d'une catastrophe*, p. 34.

⁴⁵ *Ibid.*, p 33.

- DITFURTH, J. *Zeit des Zorns. Streitschrift für eine gerechte Gesellschaft*, Munich, Droemer Verlag, 2009.
- HONNETH, A. *Pathologies de la liberté – Une réactualisation de la philosophie du droit de Hegel*, traduit et présenté par F. Fischbach, Paris, Éditions La Découverte, 2008.
- RENAULT, E. *Mépris social – Ethique et politique de la reconnaissance*, Paris, Éditions du Passant, 2004.
- RITTER, J. *Hegel et la Révolution Française*, Paris, Éditions Beauchesne, 1970.