

L'argent est la puissance aliénée de l'Humanité.

Marx, Troisième Manuscrit de 1844.

« La Logique, c'est l'argent de l'esprit, la valeur pensée, spéculative, de l'homme et de la nature, leur essence devenue irréelle, parce complètement indifférente à toute détermination réelle. »¹

Introduction

1. Philosophie et aliénation

Il est très intéressant, pour un philosophe, de lire Marx, de s'en inspirer dans sa propre pratique théorique, de lire et d'étudier un penseur qui a conçu la nécessité d'abandonner la philosophie, de renoncer à elle théoriquement et pratiquement. De comprendre que cette démarche ne résulte nullement d'un rejet de la rationalité – comme c'est en partie le cas chez Nietzsche- mais bien plutôt d'une conception radicalement nouvelle de la rationalité. De ce point de vue, on sait qu'Althusser, dans son ouvrage *Pour Marx*, a interprété la thèse marxiste comme une « rupture épistémologique »² – reprenant de façon explicite et consciente le vocable bachelardien. Tout se passe comme si le renversement marxiste de la philosophie devait être pensé, parce que la philosophie, en elle-même, avait mené à une impasse, à une contradiction. De même que, chez Bachelard³, l'expérience naturelle génère une philosophie inconsciente qui est absolument contraire au déploiement de la science parce qu'elle réalise des besoins inconscients, de même que la science doit se construire sur le renversement de l'opinion en tant qu'elle engendre une philosophie déterminée par des besoins et non par des savoirs, de même Marx nous montre comment, au coeur même de la démarche philosophique – et singulièrement de la philosophie hégélienne- un besoin inconscient se joue qui fait de la philosophie l'expression de l'aliénation même de l'homme et du philosophe la figure de l'humanité en tant qu'elle est aliénée.

« Le philosophe - lui-même forme abstraite de l'homme aliéné - se donne pour la mesure du monde aliéné »⁴

¹ Marx, *Manuscrits de 1844*, Editions Garnier Flammarion, Jean Salem, Paris, 1996, p. 162.

² Althusser, *Pour Marx*, Edition la Découverte, Paris, 1990, p. 24

³ Cf. Bachelard, *La formation de l'esprit scientifique*, Vrin, Paris 1993, page 14 : « La science, dans son besoin d'achèvement comme dans son principe, s'oppose absolument à l'opinion. S'il lui arrive, sur un point particulier, de légitimer l'opinion, c'est pour d'autres raisons que celles qui fondent l'opinion ; de sorte que l'opinion a, en droit, toujours tort. L'opinion *pense* mal ; elle *ne pense* pas : elle *traduit* des besoins en connaissances. En désignant les objets par leur utilité, elle s'interdit de les connaître. On ne peut rien fonder sur l'opinion : il faut d'abord la détruire. Elle est le premier obstacle à surmonter. »

⁴ Marx, *opus cité*, p. 163.

Nous reviendrons longuement sur ce concept d'aliénation, très présent dans le texte que nous avons à étudier. Mais d'ores et déjà, donnons lui un sens simple, courant : être aliéné, c'est, pour une conscience, être déterminée par une puissance extérieure à la conscience, en l'occurrence, par la réalité des modes de production de la vie matérielle et ses besoins. Si donc le philosophe est la figure de la conscience en tant qu'elle est aliénée, cela veut dire deux choses : la première, c'est que la philosophie en général, en tant qu'elle se donne comme le devenir de la pensée à partir de la conscience comme cause de soi, est inconsciente d'être en réalité déterminée par les besoins matériels d'existence de celui qui pense. Et la seconde, c'est que, à l'intérieur même du discours philosophique, l'activité de la conscience n'est que l'illusion d'une activité autonome, d'une activité libre et séparée ; elle résulte, en réalité, d'un devenir plus vaste qu'elle, de l'histoire des rapports réels de production. Si la philosophie est une aliénation, c'est précisément en tant que philosophie, c'est-à-dire en tant qu'elle postule le devenir propre et séparé du concept, l'esprit croyant se réaliser lui-même dans l'ordre théorique, comme séparé des choses ou des objets qu'il a à penser. Son aliénation vient de ce qu'il pose la théorie comme pouvant être une activité et un besoin propres, indépendants de l'existence historique des objets qu'elle a à penser.⁵ Or l'histoire de la philosophie n'existe pas sous cette forme séparée, car elle n'est que l'histoire des rapports matériels entre les hommes, tels que, dans la production de leurs besoins matériels, ils engendrent des formes nouvelles de conscience.

Ce n'est donc pas une philosophie qui doit être dépassée, mais la philosophie elle-même, en tant que croyance à l'auto-développement du concept, à une histoire séparée de l'esprit, comme le dira la 11^{ème} thèse sur Feuerbach, qui se proposera de mettre fin à elle.

2. Aliénation et matérialisme.

S'il doit être mis fin à la philosophie – au bénéfice des sciences positives d'une part, et de la pratique d'autre part, on est cependant frappé de voir que c'est cependant un philosophe qui propose et produit cette épreuve suprême [et applicable y compris à lui-même] Qu'un philosophe se propose le dépassement de la philosophie, ce n'est pas là chose entièrement nouvelle. Pascal, Nietzsche, entre autres, ont proposé cette démarche. Ce qui nous semble entièrement nouveau, c'est qu'il ne s'agit plus ici d'un *dépassement* de la philosophie par la pensée, au sens où l'on devrait trouver, au cœur des représentations de la conscience, des formes de savoir plus vraies et plus réelles (la foi, l'amour ou la sensibilité) telles que la pensée pourrait encore les saisir par l'action de la conscience, mais d'un *déplacement* de la vérité hors du champ de la conscience. C'est la réalité matérielle des formes de la production, c'est-à-dire des formes du travail, qui va permettre de penser la vérité de l'homme. En ce sens, on ne doit pas dire que le marxisme instaure une nouvelle philosophie matérialiste, mais un matérialisme qui supprime la philosophie en l'expliquant : la conscience n'est plus pensée à partir de son propre discours, mais à partir des formes que prend la production matérielle de l'homme conscient, c'est à dire la réalisation de ses besoins.

Car l'homme conscient – et donc le philosophe- est un homme qui, avant même de penser, doit d'abord assurer sa vie naturelle ; et cela, il ne peut le faire que dans des

⁵ Cf. Marx, *Idéologie Allemande*, in Marx, *Philosophie*, Folio Essais, Edition Maximilien Rubel, Paris, 1982, p. 308 : « De ce fait, la morale, la religion, la métaphysique et tout le reste de l'idéologie, ainsi que les formes de conscience qui leur correspondent, perdent aussitôt toute apparence d'autonomie. Elles n'ont pas d'histoire, elles n'ont pas de développement ; ce sont au contraire les hommes qui, en développant leur production matérielle et leurs rapports matériels, transforment, avec cette réalité qui leur est propre, et leur pensée et les produits de leur pensée. Ce n'est pas la conscience qui détermine la vie, mais la vie qui détermine la conscience. »

conditions déterminées, vivant à une certaine époque, qui l'inscrit dans des rapports de production et d'échange spécifiques.⁶ Comme le disait déjà Feuerbach, on ne pense pas de la même manière dans un taudis ou dans un palais.

Pour autant, on ne doit pas non plus interpréter cette thèse de Marx comme un strict économisme – d'ailleurs, on s'interdirait alors de comprendre la critique virulente que Marx va faire de l'économie politique dans le texte des *Manuscrits* – et plus tard dans la *Contribution à la critique de l'économie politique* – car l'économisme consisterait à dire que la conscience des individus est strictement déterminée par l'état des rapports de production, considérés comme une seconde nature [le marxisme n'est pas un naturalisme].

En réalité, les rapports de production ne sont pas des états, mais sont produits par un travail, sont le résultat de l'activité des hommes en tant qu'ils réalisent et manifestent – mais sous une forme aliénée- leur propre monde. Tout ce qui est humain est travaillé, c'est-à-dire amené à l'existence par une pratique concrète de modification de nature, et une socialisation de cette production⁷. L'économie elle-même, c'est-à-dire la forme que prend la division du travail et les échanges, est donc le produit d'une pratique humaine, et, en tant que telle, elle résulte d'une histoire concrète, et engendre une histoire.

De même donc que l'homme produit l'économie comme le devenir de son activité sociale de production, de même la conscience théorique est le reflet des formes que prend ce travail de l'homme sur lui-même.⁸ Le philosophe est donc une figure aliénée, non de l'état économique de celui qui pense, du philosophe, mais de l'état présent de l'humanité en tant que son existence concrète est le produit historique de son travail.

La conséquence de cette remarque est la suivante : l'aliénation de l'homme – et la forme théorique que prend cette aliénation dans la philosophie, n'est pas le produit d'un état aliéné de l'humanité – ou d'une nature aliénée de la conscience humaine – mais est le produit historique –donc provisoire- d'une forme de travail des hommes pour eux-mêmes, une manière pour les hommes de produire socialement l'homme et sa conscience. De ce point de vue, on peut signaler la façon assez lumineuse dont Henri Lefebvre résume ce matérialisme dans le *Matérialisme dialectique* :

⁶ Cf. Idéologie allemande, in *Marx, Philosophie*, opus cité, p. 307-308 : « Ce sont les hommes qui sont les producteurs de leur représentations, de leurs idées, etc., mais les hommes réels, agissants, tels qu'ils sont conditionnés par un développement déterminé de leurs forces productives et des rapports qui y correspondent, y compris les formes les plus larges que ceux-ci peuvent prendre. La conscience ne peut jamais être autre chose que l'être conscient et l'être des hommes est leur processus de vie réel. »

⁷ Cf. *Ibidem*, p. 306 : « On peut distinguer les hommes des animaux par la conscience, par la religion et par tout ce que l'on voudra. Eux-mêmes commencent à se distinguer des animaux dès qu'ils commencent à produire leurs moyens d'existence, pas en avant qui est la conséquence même de leur organisation corporelle. En produisant leurs moyens d'existence, les hommes produisent indirectement leur vie matérielle elle-même.

La façon dont les hommes produisent leurs moyens d'existence, dépend d'abord de la nature des moyens d'existence déjà donnés et qu'il leur faut reproduire. Il ne faut pas considérer ce mode de production de ce seul point de vue, à savoir qu'il est la reproduction de l'existence physique des individus. Il représente au contraire déjà un mode déterminé de l'activité de ces individus, une façon déterminée de manifester leur vie, un mode de vie déterminé. La façon dont les individus manifestent leur vie reflète très exactement ce qu'ils sont. Ce qu'ils sont coïncide donc avec leur production, aussi bien avec ce qu'ils produisent qu'avec la façon dont ils le produisent. Ce que sont les individus dépend donc des conditions matérielles de leur production. »

⁸ Cf. Henri Lefebvre, *Le matérialisme dialectique*, Puf Quadrige, Paris, 1990, p. 63 : « Le mode de production de la vie est un mode de vie des individus. Les individus sont comme ils produisent leur vie ».

« La matérialisme cherche à rendre à la pensée sa force active, celle qu'elle avait avant la séparation de la conscience et du travail, lorsqu'elle était directement liée à la pratique ».⁹

Le matérialisme est un retour de la conscience dans le champ du travail, c'est-à-dire dans la pratique sociale en tant qu'elle est l'origine de toutes les formes de créations humaines. L'homme n'existe pas, il y a seulement des hommes déterminés, dira *l'Idéologie Allemande*, et ces hommes, lorsqu'ils pensent, sont en réalité en train d'agir socialement sur le monde et sur la nature. Leurs pensées sont donc le reflet de cette double relation, de chaque homme avec l'autre homme en tant qu'ils produisent réciproquement leur existence, et de l'homme avec la nature, en tant qu'elle est, pour l'homme, aussi bien la production de soi que la naturalisation de l'homme, une manifestation de la conscience dans l'extériorité. Mais une seconde conséquence de cette remarque, c'est que si la philosophie est une figure de la conscience aliénée de l'homme, la cause de cette aliénation n'est pas dans cette conscience – n'est pas dans la philosophie elle-même. C'est sur le terrain de l'histoire concrète, c'est-à-dire du travail social aliéné qu'il faut chercher la cause de la philosophie comme aliénation, et c'est en le faisant que Marx pourra dire, dans *la Critique de la philosophie du droit de Hegel* (texte qui date de 1844) : « vous ne pouvez surmonter la philosophie sans la réaliser ».¹⁰

Autrement dit, l'aliénation qu'est la philosophie n'a pas la philosophie pour cause, et c'est dans l'ordre de la vie réelle qu'il faut chercher la cause de la forme aliénée que prend la philosophie – et singulièrement la philosophie de Hegel.

3. Penser la conscience à partir du travail. Notre texte n'est pas un texte de philosophie sur l'argent.

C'est donc à une tentative totalement inédite que nous assistons dans ces *Manuscrits* : c'est un acte puissamment novateur que de vouloir, pour un philosophe, employer les déterminations concrètes du travail – des déterminations matérielles – pour saisir le sens réel des formes abstraites, et y compris rendre raison de leur abstraction. Le texte des *Manuscrits* constitue en lui-même un défi pour la pensée, parce qu'il se donne comme une introduction des éléments de la matérialité du travail comme l'interprétant général des constructions théoriques. Nous ne sommes pas ici en présence d'une représentation du monde qui irait porter sur les objets du monde extérieur un regard d'interprétation. Ce n'est pas une représentation de l'économie politique ou une analyse philosophique de l'argent ; c'est une tentative, absolument nouvelle – même si les termes et les méthodes ne sont pas encore fixés en 1844- d'introduire dans la pensée des structures matérielles, d'introduire la problématique de la production dans la façon dont la pensée s'appréhende elle-même et appréhende l'homme. Il s'agit de renverser le mode même de faire de la philosophie, même si nous sommes encore dans le domaine de la pensée.

Ici, avec l'argent, nous en avons un remarquable exemple. Ce n'est pas un texte sur l'argent, ou une conceptualisation de l'argent à partir de l'unité de la pensée spéculative, c'est un texte dans lequel l'argent, comme structure matérielle de l'économie réelle, se donne comme modifiant le rapport de l'homme à sa conscience. Ce n'est pas l'esprit qui réfléchit sur l'argent, mais l'argent qui devient le moyen de comprendre les figures de l'esprit.

⁹ Cf. Henri Lefebvre, *Ibidem*, p. 66.

¹⁰ Marx, *Philosophie*, Edition Maximilien Rubel, Folio Essais, Paris, 1982, p. 97.

L'aliénation n'est pas ici une aliénation telle qu'elle résulterait d'une erreur ou d'une illusion de la pensée, où l'esprit se prendrait pour ce qu'il n'est pas. Mais, au contraire, la forme aliénée de l'esprit est le produit de l'histoire de l'aliénation réelle, telle qu'elle prend des formes idéologiques sous forme de l'argent, mais en rapport direct avec l'économie politique.

4. La place des *Manuscrits* dans l'œuvre de Marx.

Dès lors, nous pouvons tenter de saisir la place particulière des *Manuscrits* de 1844 dans l'œuvre générale de Marx. Ces textes, que l'auteur n'a pas lui-même fait paraître, ont une histoire critique extrêmement mouvementée. Rédigés peu avant que Marx ne soit expulsé de Paris à la demande de Humboldt, ambassadeur de Prusse en France, ils n'ont été publiés la première fois qu'en 1932, essentiellement par les adversaires du marxisme-léninisme, Landshut et Mayer. Ils croyaient pouvoir montrer, contre les marxistes eux-mêmes, que Marx avait été plus lui-même dans les *Manuscrits* que dans la suite de son œuvre, lorsqu'il fit « sombrer » la philosophie dans l'économie du *Capital*. Il s'agissait de faire croire, en particulier, qu'on pouvait discerner dans ce texte les termes d'une véritable *philosophie marxiste*, telle qu'elle aurait pu se construire comme une protestation éthique contre les formes aliénées du travail [alors même que, comme le rappelle Althusser dans *Pour Marx*, Marx renonce définitivement à la philosophie à partir de la rupture représentée par *les Thèses sur Feuerbach* en 1846]. Selon eux, il y aurait ici le vrai Marx, celui qui fait de la philosophie, et qu'on peut très bien identifier comme un idéaliste, à condition d'y voir une lutte théorique et éthique contre toutes les formes de l'aliénation. Pour ces commentateurs, le Marx suivant, le Marx de la coupure telle qu'elle intervient avec *les Thèses sur Feuerbach*, celui qui met fin à la philosophie – et à l'idéalisme- pour faire de l'économie et de la politique, serait un Marx moins authentiquement marxien, un Marx qui aurait déchu de ce sommet que serait le philosophe de l'aliénation dans *les Manuscrits*. Bottigelli¹¹, Althusser et Jean Salem rendront justice au texte des *Manuscrits* de ce détournement – manifestement idéologique- en montrant que le texte est d'abord un atelier où Marx est en train de se former et non le Marx de la maturité qu'il sera ensuite. Texte d'une pensée en formation, et texte authentiquement philosophique, texte dans lequel la suppression de la philosophie est en gestation dans la philosophie elle-même. Cela signifie que Marx est déjà engagé dans un renoncement à la philosophie, mais qu'il pense, dans la philosophie même et encore avec ses concepts, comment la sortie hors de la philosophie va être indispensable.¹²

Le texte est, dans le détail, profondément hybride, complexité qui est généralement niée par les commentateurs anti-communistes. Comme le rappellent ensemble Bottigelli et Althusser, *Les Manuscrits* sont d'emblée une manière d'interroger la philosophie de

¹¹ Cf. Bottigelli, *Manuscrits de 1844*, Paris, Editions Sociales, 1962, Présentation, p. IX : « Mais, dans l'ensemble, qu'ils admettent que les *Manuscrits* anticipent le *Capital*, ou qu'ils fassent une coupure radicale entre la pensée philosophique de Marx et ses œuvres économiques ou politiques, tous s'accordent à faire de l'œuvre de 1844 un sommet, et c'est tout juste s'ils ne reprochent pas à Marx d'avoir déchu en quittant ces hauteurs philosophiques pour descendre dans les bas-fonds de l'action politique et sociale. Ils ne sont en tout cas pas loin d'accuser les communistes d'avoir trahi la pensée de leur maître. »

¹² Cf. Althusser, *Pour Marx*, opus cité, p. 158 : « , si je ne voulais abuser de la liberté d'anticiper sur cette démonstration, je dirais presque que sous ce rapport, c'est-à-dire sous le rapport de la domination radicale de la philosophie sur un contenu qui en deviendra bientôt radicalement indépendant. Le Marx : le plus éloigné de Marx est ce Marx là ; - le Marx le plus proche, le Marx de la veille, le Marx du seuil, - comme si avant la rupture, et pour la consommer, il lui avait fallu donner à la philosophie toute sa chance, la dernière, cet empire absolu sur son contraire, et ce triomphe théorique sans mesure : c'est-à-dire sa défaite. »

l'extérieur, puisqu'ils entérinent et donnent une très large place à l'économie politique, c'est-à-dire à l'ensemble des auteurs qui ont fait naître l'étude et la justification théorique et idéologique du capitalisme naissant. Le texte contient de très longs et nombreux extraits de Smith, Ricardo, Say et Skarbek ; il y revient sans cesse pour en interroger les attendus idéologiques.

Si *les Manuscrits* sont centrés principalement sur la notion de travail aliéné, c'est parce qu'ils sont une critique très précise de l'économie politique des économistes anglais, une démonstration du fait qu'ils présentent comme naturelle la nouvelle organisation économique du capitalisme et le salariat alors qu'ils ne donnent à voir qu'une forme aliénée du travail. Si Marx doit concevoir la pensée et la conscience à partir du travail, c'est aussi parce qu'il est dans un contexte historique précis, celui où les économistes anglais présentent le salariat comme la forme la plus aboutie du travail humain, comme sa forme la plus enrichissante pour l'homme ; il va utiliser beaucoup de son énergie à montrer que l'économie politique est une pensée aliénée, une pensée de l'aliénation même du travail, et singulièrement de l'appauvrissement radical du travailleur.

Confrontation de la philosophie avec l'économie politique, *Les Manuscrits* ne sont pas seulement la confrontation avec les théories des économistes du capitalisme, mais avec la réalité du développement du salariat et de sa prolétarianisation.¹³ Ce texte est encore un texte philosophique, mais c'est déjà une philosophie qui se met au service du prolétariat.

Pour autant, et c'est la dimension hybride du texte – fruit d'une pensée en construction, qui se cherche entre les différents pôles d'attraction qui sont les siens – c'est aussi un texte profondément philosophique, et singulièrement dans l'usage qu'il fait de la philosophie de Feuerbach.

Car comme Marx l'explique lui-même dans la *Critique de la philosophie du droit de Hegel*, la philosophie a, dans le contexte historique de l'époque, un rôle matériel, un rôle tel qu'elle devient un facteur matériel. L'Allemagne dans laquelle Marx construit sa réflexion est un pays profondément dominé par la philosophie de Hegel, parce les allemands sont en retard à la fois sur l'Angleterre et sur la France. Ils n'ont pas fait une révolution politique comme les français ; ils doivent donc se contenter de philosopher sur la révolution des autres, telle la chouette de Minerve. Ils n'ont pas encore connu la révolution industrielle et capitaliste que les anglais ont connu, de sorte qu'ils ne peuvent que théoriser sur l'ordre économique qui se met en place ailleurs.

Les allemands sont, comme le dit Marx, la tête théorique¹⁴ de l'Europe d'alors, ce qui signifie que le règne de la philosophie hégélienne est chez eux une figure de historicité, leur manière à eux d'être dans l'histoire, c'est-à-dire encore de ne pas en être les acteurs. Althusser¹⁵ montre bien, dans ses études, le poids historique de la philosophie dans

¹³ Cf. Althusser, *Pour Marx*, Opus cité, p. 157 : « *Les Manuscrits* sont la rencontre de Marx avec l'économie politique. (...) Dans la période parisienne, décisive à cet égard, Marx s'adonne aux économistes classiques (Say, Skarbek, Smith, Ricardo) ; il prend des notes abondantes, dont on retrouve trace dans le corps même du Manuscrit, comme s'il voulait prendre acte d'un fait ».

¹⁴ Cf. Althusser, *opus cité*, p. 72 : « Ce n'est pas pour le plaisir de faire un trait, que Marx déclarait : les Français ont la tête politique, les Anglais la tête économique, les Allemands eux, la tête théorique ».

¹⁵ Cf. Althusser, *Pour Marx*, opus cité, p. 73 : « Car le monde de l'idéologie allemande est alors, sans aucune comparaison possible, le monde le plus écrasé qui soit sous l'idéologie (au sens strict), c'est-à-dire le monde le plus éloigné qui soit des réalités effectives de l'histoire, le monde le plus mystifié, le plus aliéné qui soit alors dans l'Europe des idéologies. (...) Cette prodigieuse couche idéologique, Marx a bien montré, dans ses œuvres ultérieures, pourquoi elle était le propre de l'Allemagne, et non de la France et de l'Angleterre : pour la double raison du retard historique de l'Allemagne (retard

l'Allemagne de l'époque et comment il faut interpréter ce poids comme une certaine impuissance des allemands à agir historiquement. Ils sont philosophes, et comme Hegel, ils sont des philosophes de l'histoire réfléchi, parce qu'ils ne peuvent pas en être les acteurs. Dès lors, leur philosophie elle-même est profondément liée à cette impuissance, est la philosophie de leur impuissance, est leur impuissance devenue philosophie. Ils sont aliénés de l'effectivité historique, et leur philosophie est la manifestation d'une philosophie sans pratique, d'une philosophie contraire à la pratique historique, d'une philosophie aliénée.

Toutefois, comme Marx le dit à plusieurs reprises dans les *Manuscrits*, un philosophe a semblé secouer le poids de cette aliénation, - c'est-à-dire remis en cause la puissance de la philosophie de Hegel en décomposition, c'est Feuerbach. Cet auteur a représenté pour Marx un bouleversement profond dans le paysage historique de la philosophie allemande, parce qu'il a été le premier à fournir une critique de la philosophie de Hegel : en montrant qu'elle était une théologie déguisée, et partant qu'elle se donnait comme une philosophie de l'homme aliéné.¹⁶ Feuerbach, en analysant la philosophie de Hegel à partir de l'humanité réellement porteuse de soi, et non plus à partir du concept, a donné à Marx les moyens de renverser profondément la méthode même de la philosophie. Le *Marx des Manuscrits* est encore profondément feuerbachien, et, en particulier, c'est en grande partie à ce philosophe qu'il doit ce concept d'aliénation, qu'il va cependant appliqué à la réalité économique – là où Feuerbach l'avait appliqué à la religion. Et en ce sens, c'est encore avec les armes de philosophie qu'il entreprend ici de critiquer l'économie politique. Toutefois, à la différence de Feuerbach, qui critique la philosophie hégélienne, au nom de l'homme comme conscience et esprit, Marx va entreprendre une critique de la philosophie à partir du dehors même de l'esprit, c'est-à-dire à partir de la réalité du travail aliéné.

Le concept d'aliénation est donc bien au coeur de la démarche nouvelle de Marx, mais ce concept n'a plus le même sens que celui qu'il avait chez Feuerbach. Chez ce dernier, l'aliénation était la manière dont l'homme produisait la religion comme dédoublement de sa puissance effective de réalisation de soi. L'aliénation était une pensée aliénante, la cause de cette aliénation étant en somme la philosophie elle-même [à cause de son hypocrisie à se présenter comme un savoir alors qu'elle n'était qu'une théologie déguisée]. Alors que l'homme est produit par l'autre homme en tant que puissance sociale de réalisation, il croit être créé par un dieu, qui n'est rien d'autre que le dédoublement de la puissance de l'homme à l'égard de lui-même. L'aliénation est, pour Feuerbach, une négation par la philosophie du fait qu'il est le produit social de sa propre humanité :

« La communauté de l'homme avec l'homme est le principe et le critère premiers de la vérité et de l'universalité. » ; « L'homme pour soi ne possède en lui l'essence de l'homme ni au titre d'être moral, ni au titre d'être pensant. L'essence de

économique et politique) et de l'état des classes sociales correspondant à ce retard. (...) C'est cette impuissance allemande qui a constitué et profondément marqué l'idéologie allemande, qui s'est formée au cours des XVIIIe et XIXe siècles. »

¹⁶ Cf. *Manuscrits, opus cité*, p. 159.160 : « Feuerbach est le seul qui ait eu une attitude sérieuse, critique, envers la dialectique hégélienne et qui ait fait de véritables découvertes dans ce domaine ; il est en somme le vrai vainqueur de l'ancienne philosophie. La grandeur de ce qu'il a accompli et la simplicité discrète avec laquelle Feuerbach la livre au monde font un contraste surprenant avec l'attitude inverse des autres.

La grande action de Feuerbach est : 1° d'avoir démontré que la philosophie n'est rien d'autre que la religion mise sous forme d'idées et développée par la pensée ; qu'elle n'est qu'une autre forme et un autre mode d'existence de l'aliénation de l'homme ; donc qu'elle est tout aussi condamnable.

2° d'avoir fondé le vrai matérialisme et la science réelle en faisant également du rapport social « de homme à l'homme » le principe de base de la théorie »

l'homme n'est contenue que dans la communauté, dans l'unité de l'homme avec l'homme, unité qui ne repose que sur la réalité de la distinction du moi et du toi. »¹⁷

La pensée s'est aliénée elle-même pour Feuerbach, et la philosophie a été le moteur de cette aliénation.

Pour Marx, la pensée n'est jamais le moteur de l'aliénation, et si la pensée est aliénante, c'est d'abord parce qu'elle est aliénée, c'est à dire déterminée par une aliénation qui est en dehors de la pensée, une aliénation matérielle. Marx va faire passer l'aliénation feuerbachienne de la tête de l'homme au sol du travail, et donner à ce concept un sens matérialiste qu'il n'avait pas dans la *Philosophie de l'avenir*.

5. Il n'y a pas d'autre aliénation que le travail aliéné, sous forme du salariat.

Autant dire que l'aliénation ne saurait se penser pour Marx sans être et exclusivement le travail aliéné, sans être l'émergence du salariat. Et c'est pourquoi dans les *Manuscrits*, il va d'abord s'attacher à donner un sens au travail, puis au travail aliéné, car c'est le travail aliéné qui rend raison de la philosophie comme aliénation.

Pour pouvoir penser le travail aliéné, c'est à dire le salariat, il faut d'abord penser le travail non-aliéné, qu'il appelle le travail générique, analyse qu'il reprend en partie de Feuerbach, et qu'il développe surtout dans le Premier Manuscrit¹⁸. L'idée que l'homme est un être générique, c'est aussi, et déjà chez Feuerbach, cette idée que l'homme est le seul être animal à prendre le genre pour son objet. Comme le dit Feuerbach, le premier objet de l'homme, c'est l'homme. C'est ici l'introduction de la conscience humaine dans l'analyse de l'être générique de l'homme : comme le dit très bien Marx (reprenant en cela Feuerbach, qui lui-même s'inspire de Hegel) « l'homme s'affirme comme un être générique conscient, c'est à dire comme un être qui se comporte à l'égard de l'essence humaine comme il se comporte à l'égard de sa propre essence, où à l'égard de soi, comme être générique. » Que signifie cet idée ?

Pour la comprendre, il faut un instant revenir en arrière, c'est à dire revoir le processus par le lequel le travail est l'acte d'objectivation de la conscience. En transformant la nature, l'homme ne se contente pas de subsister. Il se réalise, c'est à dire qu'il réalise sa subjectivité comme un objet ; la nature devient son corps, ou plutôt l'incorporation de sa conscience libre. Le travail est la production de l'homme par lui-même, en même temps qu'il est négation de la nature.

Car qu'est ce que la conscience ? C'est un dédoublement : elle est d'abord sujet, faculté de représentation et de pensée. Mais elle est dédoublement de cette puissance, comme se posant elle-même comme objet, comme posant l'objectivité comme un produit de la conscience, un produit objectivé de sa représentation. La conscience est donc, à la fois sujet posant et objet posé, à la fois conscience du monde et conscience de soi. Et son émancipation, sa libération, (qui d'ailleurs passe par la négation), c'est de se réaliser dans l'objectivité (donc de se perdre comme conscience) pour se retrouver comme conscience objectivée, comme nature travaillée.

¹⁷ Feuerbach, *Principes de la Philosophie de l'avenir*. (p. 185). § 59

¹⁸ Essentiellement dans les pages 112 à 118.

6. Le travail, pour l'homme, c'est la manifestation générique de la conscience.

Mais, dans le travail générique de l'homme, l'objet produit, ce n'est pas une matière, mais c'est l'homme lui-même. Travailler, c'est produire l'autre homme : c'est être soi pour l'autre homme. Pourquoi ?

Tout produit du travail est social : il s'offre à l'autre, pour le contempler ou pour le consommer. Plus tard, Marx dira : tout travail suppose la division sociale du travail : je ne produis pas pour moi, mais pour l'autre homme, et pour tous les autres hommes. J'assume, par mon travail, la survie de l'autre, et donc je préserve par mon travail l'unité du genre, dont j'ai conscience comme d'un genre. Le travail générique est donc une activité universelle. Je réalise la survie de l'autre et partant, mon produit est la manifestation de l'unité du genre, de l'unité consciente du genre, et de l'unité universelle de l'humanité. Je produis pour tous : cela signifie : mon produit est universel, il a l'unité du genre humain pour but, il est générique. Comme le dit de façon lumineuse Michel Henry dans *Marx, une philosophie de la réalité* :

« L'objet, dit Marx, est social. Par là il peut sembler tout d'abord et le plus souvent que l'objet est créé par moi pour l'autre, que l'objet de mon travail est l'objet de son besoin. Et de même l'objet de mon besoin est l'objet de son travail. Que l'objet soit social signifie qu'il porte en lui cette origine, qu'il vient de l'autre pour moi et de moi pour l'autre. Dans cette origine réside la « nature humaine et sociale » de l'objet qui n'est autre que l'objectivation et la réalisation de la nature sociale de l'homme. Dans la production qui échappe à l'aliénation, où chacun se réalise dans l'objet de son travail tout en satisfaisant le besoin de l'autre, « j'aurais la joie d'avoir produit dans la manifestation individuelle de ma vie la manifestation directe de ta vie, donc d'avoir affirmé et réalisé immédiatement dans mon activité individuelle ma vraie nature, ma nature humaine, sociale ».¹⁹

Tout objet et produit du travail est donc un objet social, et en ce sens, un objet générique. Mais comme il est aussi le produit de l'objectivation de la conscience : cela veut dire que la conscience de l'homme est objectivée par l'intersubjectivité. *Je suis l'autre*, veut dire pour Marx, je travaille la matière pour l'autre, l'homme est le produit de l'homme. Le travail est le médiateur indispensable entre l'homme et l'homme. Ce n'est que par le travail, c'est à dire par l'activité de produire l'autre homme, que je peux me contempler moi-même comme conscience au dehors, me confirmer que la conscience existe. Comme le dit Marx plus loin : « le rapport de l'homme avec lui-même, ne devient objectif que par son rapport à autrui »²⁰

7. Le salariat comme aliénation fondamentale

Quelle conséquence le travail aliéné, c'est-à-dire le salariat, a-t-il sur cette beauté de l'homme produit de l'homme dans le travail : c'est que, puisque le produit vendu n'est plus l'objet mais l'homme lui-même, l'homme cesse d'être le produit de l'homme mais devient son instrument. Là où le travail servait l'homme en l'autre homme, et donc la nature de l'homme comme être conscient et libre, le travail sert désormais à aliéner l'homme à son produit, ainsi qu'à l'autre homme, parce que ce produit divise les hommes en possédants et en possédés. L'émergence de la propriété privée des moyens de production entraîne ipso facto

¹⁹ Michel Henry, *Marx, une philosophie de la réalité*, Tel Gallimard, Paris 1983, Tome 1, p. 122.

²⁰ Marx, *opus cité*, premier manuscrit, p. 118.

l'aliénation du travail générique.²¹ En créant la propriété privée, le capitalisme aliène donc plusieurs dimensions de l'humanité : le fait que le but de son activité est la subsistance et non la réalisation sociale de la conscience ; le fait que l'homme ne peut plus réaliser son essence d'être son propre créateur ; il aliène l'homme à la nature (c'est à dire à ses fonctions animales) alors que la nature de l'homme est de faire de la nature son objet et son instrument ; il détruit l'être générique de l'homme parce qu'il divise l'homme en lui volant au profit de certains hommes le produit de son travail. C'est l'homme qui, dans le salariat, devient la marchandise, devient l'objet d'un autre homme soumis à son capital et aux règles indifférentes de son profit. C'est pourquoi il y a aliénation, c'est-à-dire déshumanisation, par cet effet à rebours. Par l'effet de la propriété privée, non seulement l'objet ne lui appartient pas, mais lui même, en tant que sujet, est vendu au capital.

La conscience devient une marchandise : de puissance d'objectivation qu'elle était, elle devient objet. De la relation vivante et pratique entre sa subjectivité agissante et son objectivité produite, il y a un renversement : l'objet produit devient la puissance étrangère qui détruit sa subjectivation ; l'objet du travail devenu marchandise, devient l'objectif de l'autre homme, là où il était, dans le travail générique, le moyen du genre universel. L'activité *travail* est elle-même dépendante des intérêts du capital concernant les produits : ces produits ne sont plus là pour le travailleur, mais pour l'autre, et l'autre les vend sans égard au travail qu'ils réalisent et qu'ils manifestent. La marchandise, et l'homme comme marchandise (le salarié), sont devenus des objectivités séparées et aliénées de la puissance d'objectivation qu'était le travail.

Le travail aliéné, c'est le travail nié dans le produit, résumé et supprimé par le produit, c'est l'objet devenu chose.²² Le travail aliéné, contrairement à ce que disent les économistes anglais, ne produit pas l'enrichissement du travailleur, mais son aliénation, son appauvrissement. Plus il produit d'objet, plus le travailleur enrichit le capitaliste, plus le capitaliste peut acheter d'objet, plus donc les ouvriers dépendent des capitalistes, et sont eux-mêmes vendus. Il est, paradoxalement, le seul à produire les objets, mais, il est celui qui peut en acheter le moins. Le travail devient pour lui une puissance hostile, étrangère. Il nourrit, en quelque sorte, son ennemi, qui le désobjectivise, qui l'aliène au fur et à mesure qu'il le fait produire. Le travail devient alors, pour l'ouvrier, la négation de soi, sa transformation en chose.

Ainsi, la véritable origine de l'aliénation est bien dans la propriété des moyens de production, qui transforme le travailleur en salarié, et détruit en lui la vie propre du travail générique. D'activité d'objectivation de la conscience qu'il était, le travail devient une aliénation de l'homme à la production, et fait du travailleur une conscience aliénée, soumise à la société comme une puissance hostile. Conscience aliénée veut dire ici désormais : les objets produits sont, pour la conscience, source de déréalisation de soi, d'étrangement à soi. *L'objectivité est devenue contraire au processus d'objectivation.* L'objet s'est mué en marchandise, c'est-à-dire en négation de l'homme. Marx s'attache d'ailleurs à signaler, dans les *Manuscrits*, le caractère profondément antihumaniste des thèses de l'économie politique, comme par exemple chez Ricardo :

21 Cf. *Ibidem*, p. 117 : « L'aliénation de l'homme par rapport à l'homme apparaît comme une conséquence immédiate du fait que l'homme est rendu étranger au produit de son travail, à son être vital, à son être générique. L'homme s'oppose à lui-même, il s'oppose aussi à autrui ».

22 «

« L'homme est une machine à consommer et à produire ; la vie humaine est un capital ; les lois économiques régissent aveuglément le monde. Pour Ricardo, les hommes ne sont rien, le produit est tout. »²³

8. L'aliénation par l'autre homme.

Cette aliénation n'est cependant pas une forme transcendante qui s'imposerait d'elle-même comme un processus spirituel. C'est au contraire un processus très concret qui résulte de l'action d'autres hommes, les capitalistes. C'est le second aspect du travail aliéné, qu'on va d'ailleurs retrouver dans l'analyse de l'argent. En renversement de la logique du travail générique, l'autre homme devient l'ennemi du travailleur et l'ordre social même, qui est pourtant l'essence de l'humanité, devient pour le travailleur une puissance étrangère. Ce qui fait l'essence de l'homme devient son ennemi, l'homme devient l'ennemi de l'homme.

« D'une manière générale, la proposition que son être générique est rendu étranger à l'homme, signifie qu'un homme est rendu étranger à l'autre comme chacun d'eux est rendu étranger à l'essence humaine. »²⁴

Il convient ici de commenter au plus près : à ce stade de son analyse, pour Marx, l'aliénation caractérise toute l'humanité, même celle du capitaliste, dont il faut dire qu'il est, en un sens, aliéné comme homme par son capital. Le travailleur est plus exploité que le capitaliste, mais il n'est pas plus aliéné que lui. C'est sans doute dans cette distinction, comme le signale Jean Salem, que se sent, ici, le caractère encore feuerbachien, c'est-à-dire encore philosophique des *Manuscrits* : bien que Marx pose l'idée d'une analyse des hommes dans leurs caractères déterminés, historiques et économiques, la théorie du travail aliéné est encore une théorie universelle, en ce sens qu'elle est une théorie de l'humanité dans son ensemble en tant qu'elle est aliénée.

C'est ce que nous allons tenter de montrer dans le commentaire du passage sur l'argent, dont il faut immédiatement remarquer qu'il fait suite immédiatement (ou qu'il précède selon les commentateurs²⁵) celui sur la critique de la phénoménologie de l'esprit de Hegel.

L'argent en possédant la qualité de tout acheter, en possédant la qualité de s'approprier tous les objets est donc l'objet comme possession éminente. L'universalité de sa qualité est la toute-puissance de son essence. Il passe donc pour tout-puissant... L'argent est l'entremetteur entre le besoin et l'objet, entre la vie et le moyen de subsistance de l'homme. Mais ce qui sert de médiateur à ma vie sert aussi de médiateur à l'existence des autres hommes pour moi. Pour moi, l'argent, c'est l'autre homme (...)

Ce qui grâce à l'argent est pour moi, ce que je peux payer, c'est-à-dire ce que l'argent peut acheter, je le suis moi-même, moi le possesseur de l'argent. Ma force est tout aussi grande qu'est la force de l'argent. Les qualités de l'argent sont mes qualités et mes forces essentielles - à moi son possesseur. Ce que je suis et ce que je peux n'est donc nullement déterminé par mon individualité. Je suis laid, mais je peux m'acheter la plus belle femme. Donc je ne suis pas laid, car l'effet de la laideur, sa force repoussante, est annulé par l'argent. De par mon individualité, je suis perclus, mais l'argent me procure vingt-quatre jambes ; je ne suis donc pas perclus ; je suis un homme mauvais, malhonnête, sans conscience, sans esprit, mais l'argent est vénéré, donc aussi son possesseur ; l'argent est le bien suprême, donc son possesseur est bon. L'argent m'évite en outre la peine d'être

²³ Marx, *Manuscrits*, Opus cité, p. 85.

²⁴ Marx, *Ibidem*, p. 117.

²⁵ Sur ce point, Salem et Bottigelli n'adoptent pas la même présentation du troisième manuscrit, et cette différence d'ordre a peut-être son importance.

malhonnête ; on me présume donc honnête ; je suis *sans esprit*, mais l'argent est *l'esprit réel* de toutes choses, comment son possesseur pourrait-il ne pas avoir d'esprit ? De plus, il peut acheter les gens spirituels et celui qui possède la puissance sur les gens d'esprit n'est-il pas plus spirituel que l'homme d'esprit ? Moi qui par l'argent peux *tout* ce à quoi aspire un cœur humain, ne suis-je pas en possession de tous les pouvoirs humains ? Donc mon argent ne transforme-t-il pas toutes mes impuissances en leur contraire ? (...)

Si l'argent est le lien qui me lie à la vie humaine, à la société, à la nature et à l'homme, l'argent n'est-il pas le lien de tous les liens ? Ne peut-il pas dénouer et nouer tous les liens ? N'est-il pas non plus de ce fait le moyen universel de séparation ? Il est la vraie monnaie divisionnaire, comme le vrai moyen d'union, la force chimique universelle de la société.

La perversion et la confusion de toutes les qualités humaines et naturelles, la fraternisation des impossibilités - la force divine - de l'argent sont impliquées dans son essence en tant qu'essence générique aliénée, aliénante et s'aliénant, des hommes. Il est la puissance aliénée de l'humanité.

Marx, Manuscrit de 1844, Garnier Flammarion, 209/210

9. Pourquoi notre texte sur l'argent ?

Marx ne remplirait pas son programme s'il en restait à la seule dénonciation sociale de l'aliénation du travail, dans la mesure où, comme nous l'avons dit, il cherche à penser les conséquences du travail aliéné sur la philosophie dans son ensemble. Il va étendre plus loin sa méthode, et va montrer que l'aliénation sociale est en même temps une aliénation philosophique, une aliénation de la philosophie, une manifestation de la philosophie comme aliénation.

C'est la raison du choix de notre texte, qui porte sur l'argent. Car l'argent n'est pas seulement une des structures de l'aliénation du travail. Il en est la forme suprême, la forme la plus universelle et la plus absolue, comme le dit Marx dans les *Manuscrits* :

« Nous avons donc maintenant à comprendre l'enchaînement essentiel qui lie la propriété privée, la soif de richesses, la séparation du travail, du capital et de la propriété, celle de l'échange et de la concurrence, de la valeur et de la dépréciation de l'homme, du monopole et de la concurrence, etc., bref le lien de toute cette *aliénation* avec le système de *l'argent*. (...) La dévalorisation du monde humain va de pair avec la mise en valeur du monde matériel »²⁶[autre traduction, Bottigelli : « La dépréciation du monde des hommes augmente en raison directe de la *mise en valeur* du monde des choses].

Si l'argent est le mode le plus absolu de l'aliénation, nous le comprenons d'abord à la lecture de notre texte, dont la thèse contient une formule qui peut paraître étonnante au regard de l'approche matérialiste de Marx : « la force divine de l'argent est impliquée dans son essence en tant qu'essence générique aliénée, aliénante et s'aliénant, des hommes ». Ce terme « d'essence » apparaît soudain comme un apparent retour en arrière, au cœur des concepts de la philosophie spéculative, telle que pourtant Marx la récuse déjà dans les *Manuscrits*. Car si l'homme a une essence, c'est en contradiction manifeste avec l'idée qu'il est le résultat d'un processus, d'un travail historique, qu'il est la manifestation historique de la réalisation et de l'objectivation de soi. Or ici, à propos de l'argent, tout se passe comme si on en revenait à une conception idéaliste ou essentialiste de l'homme, comme s'il y avait un lien fécond entre la

²⁶ Marx, *opus cité*, p. 108.

philosophie de l'essence et l'émergence de l'argent comme valeur et finalité uniques de la société humaine. *Tout se passe comme si l'aliénation propre de l'argent adoptait la même structure que celle de l'idéalisme, c'est-à-dire de la philosophie, sous la forme aliénée que Marx tente de supprimer. L'argent serait-il la métaphore de la philosophie elle-même ?*²⁷

Cette hypothèse, nous la retrouvons d'ailleurs dans le passage du troisième manuscrit où Marx fait la critique de la Logique de Hegel dans un étonnant raccourci :

« La Logique, c'est l'argent de l'esprit, la valeur pensée, spéculative, de l'homme et de la nature, leur essence devenue irréelle, parce complètement indifférente à toute détermination réelle. »²⁸

L'argent, comme la logique, sont l'essence devenue irréelle de l'homme. L'argent apparaît donc comme l'hyperbolisation de l'aliénation, puisqu'il contient la puissance, non plus seulement d'aliénation, mais, plus avant, de déréalisation de l'homme. C'est ce que notre explication va tenter d'établir, par delà la puissance métaphorique du « La logique, c'est l'argent de l'esprit ».

10. Le plan du texte.

Nous avons été contraint, compte tenu du caractère confus et inachevé du troisième manuscrit, de pratiquer plusieurs coupures, afin de redonner, aux yeux des élèves, un semblant d'unité à notre extrait. La rigueur oblige cependant à en rendre raison :

- la première coupure, entre le premier et le second paragraphe, contient deux allusions littéraires, dont la suite du texte s'inspire partiellement, l'une en rapport avec le *Faust* de Goethe, une réplique de Méphistophélès de la première partie. Cette coupure exprime, sur le plan de la métaphore, le fait que l'argent est comme la puissance diabolique, la jouissance remplaçant l'identité.

- La seconde fait référence à une réplique de *Timon d'Athènes* de Shakespeare, acte 4, scène 3, dans laquelle Timon fait son fameux discours sur la puissance absolue de l'or, qui fait fraterniser les impossibilités. L'analyse de ces deux citations se retrouve dans le texte que nous avons conservé.

- La dernière coupure est à nouveau un retour au texte de Shakespeare, qui reprend la métaphore de la puissance divine et celle de la prostitution universelle.

Si nous avons souhaité ne pas reprendre ces citations dans le texte, cela ne nous empêche pas de remarquer que l'argent engendre, - comme c'est assez rare dans les textes de Marx, une puissance métaphorique, un pouvoir poétique propre, comme si notre auteur voulait, par le choix de ces références, insister sur la puissance d'abstraction propre de l'argent. L'argent est un discours sur rien²⁹, une rhétorique vide et dangereuse, une rhétorique de l'aliénation, l'abstraction devenue chose.

²⁷ Cf. Labica, *Karl Marx, Les thèses sur Feuerbach*, Puf, Paris, 1987, p. 34 : « La métaphore assure la contre-révolution » dit cet auteur à propos de la philosophie de Kant.

²⁸ Marx, *Manuscrits de 1844*, Editions Garnier Flammarion, Jean Salem, Paris, 1996, p. 162.

²⁹ Cf. Marx, *Second Manuscrit*, opus cité, p. 128 : « La terre en tant que terre, la rente foncière en tant que rente foncière y ont perdu leur distinction de caste et sont devenues le capital et l'intérêt, qui ne disent rien ou plutôt qui ne parlent qu'argent. »

Le plan du texte, allégé de ces références, apparaît cependant comme une analyse spéculative – c'est-à-dire reprenant les méthodes de la dialectique de Hegel – de la puissance de l'argent. L'argent produit une triple abstraction-aliénation, qui est étudiée en trois temps :

1. De « L'argent, en possédant la qualité de tout acheter... », jusqu'à « ... c'est l'autre homme », abstraction et aliénation de l'objet.
2. Le second paragraphe – qui est un commentaire de Goethe, reprenant le concept d'aliénation en l'appliquant cette fois au sujet.
3. Les deux derniers paragraphes étendent cette analyse en montrant l'argent comme aliénation abstraction de l'Humanité générique dans son ensemble.

1. L'aliénation- abstraction de l'objet.

1. L'argent est valeur universelle.

La première formule du texte : « *L'argent*, en possédant la *qualité* de tout acheter, en possédant la qualité de s'approprier tous les objets est donc *l'objet* comme possession éminente. » est un passage très complexe, car, derrière une remarque de bon sens (je peux acheter tout avec l'argent), on doit saisir une analyse logique préalable, d'ailleurs suggérée l'emploi du terme « qualité ». Ce qui est d'emblée complexe, c'est que l'argent est valeur, c'est-à-dire qualité qui supprime toutes les qualités.

Le texte du *premier manuscrit* nous aide à saisir cette « logique propre » de l'argent : celui-ci n'est pas d'abord pensé comme un moyen d'échange, mais comme le but suprême de l'échange, de sorte que le capitalisme est le système dans lequel l'argent devient le but de l'activité humaine. L'argent, en ce sens, renverse et détruit la dimension humaine de l'activité générique : à mesure que l'homme cesse d'être le but du travail humain, par un même mouvement, se produit « une mise en valeur du monde des choses ».

L'argent produit l'aliénation suprême parce qu'il est une valeur, et, en tant que tel, il devient le contraire de toute production, de toute objectivation de l'homme. Car une valeur est une médiation telle qu'elle n'est pas déterminée par la réalité de ce qu'elle met en rapport, mais au contraire par la seule forme de l'échange possible. En devenant des marchandises, les produits-objets deviennent étrangers au travail social dont ils sont la manifestation, et s'aliènent de leur origine générique. Le travail réel qui subsiste concrètement dans l'objet, qui en faisait le produit déterminé d'un homme socialement déterminé, disparaît dans l'esprit de celui qui l'achète. Acheter, c'est donc abstraire – c'est-à-dire extraire- le travail déterminé hors du produit. Ainsi, dans et par l'argent, s'instaure le règne de la valeur au détriment de la détermination, c'est-à-dire de l'inscription des individus déterminés dans l'activité générique.

Paradoxalement, ce règne de la valeur, en supprimant toute détermination, est et devient le règne de l'abstraction, terme dans lequel il faut entendre la disparition de la qualité. Car dans la formule, « la qualité de tout acheter », il faut entendre aussi la puissance d'universalisation de l'argent : c'est parce que l'argent n'est rien, c'est-à-dire aucun travail, qu'il peut tout, et qu'il est tout. Mais il ne faut pas s'y tromper : l'argent n'est pas une puissance d'action, au sens où il me donnerait un pouvoir pratique de transformer la nature et l'homme. Il n'est qu'une puissance aliénée, qui est puissance d'appropriation ; alors que le

travail fait être et se manifester objectivement celui qui travaille, qu'il lui donne une existence concrète et une manifestation naturelle, l'argent réduit celui qui possède l'argent à la propriété, c'est-à-dire à un *avoir*. Avoir une chose que l'on a achetée, en être propriétaire, ce n'est donc pas seulement nier le travailleur qui l'a faite, c'est se nier soi-même comme homme générique, c'est dévaloriser l'homme en moi.³⁰ Avoir, c'est nier les qualités produites du produit, et c'est nier ma qualité propre d'homme générique. « L'avoir » est la qualité qui aliène toutes les qualités, car une chose possédée ou utilisée est niée comme réalisation d'un travailleur. La chose possédée est déshumanisée parce qu'elle est possédée en vue de l'avoir et non en vue de l'être. L'argent est la négation de l'identité dans l'objet.

2. Il est l'objet comme possession éminente.

Cette formule peut alors paraître étonnante : l'argent est l'objet absolu, l'objet universel. Mais pour le comprendre, il faut un moment revenir à ce concept d'objet, en tant qu'il est issu de la logique hégélienne. Car si nous n'oublions pas que le passage sur l'argent fait suite à l'analyse critique de la logique et de la phénoménologie hégélienne, nous devons supposer que l'objet éminent qu'est l'argent est une manifestation parfaite du statut de l'objectivité dans la dialectique hégélienne.

Rappelons rapidement que lorsque Marx étudie et critique la dialectique de Hegel, il commence par rendre hommage à l'apport qu'il considère comme fondamental de cette philosophie, à savoir d'avoir « saisi la production de l'homme par lui-même comme un processus (...) et conçoit l'homme objectif, véritable parce que réel, comme le résultat de son propre travail »³¹. Hegel a compris et saisi que la réalisation de l'homme comme conscience de soi est un processus, un travail, dans lequel l'objet est d'abord posé comme négation de la conscience (comme nature, ou être-là sensible, ou être déterminé et donc comme aliénation) et qu'ensuite, par un acte de négation de cette négation, c'est-à-dire par un travail, l'objet est nié parce que le sujet s'y reconnaît comme puissance de poser les négations. Le sujet n'est rien d'autre que le processus de poser l'être autre – c'est-à-dire l'objet en lui, en tant qu'il nie et aliène son identité immédiate- mais de se retrouver comme l'identité à partir de laquelle cette aliénation, ce devenir autre, s'est fait ; de sorte que l'autre se connaît finalement comme posé par le même, comme identité de l'identité et de la différence. L'identité de la conscience et de l'esprit est donc le produit d'un processus, d'un travail dans lequel le sujet est objectivation de soi, dans son être autre en tant que tel près de soi-même.

Mais c'est précisément sur ce point que Marx se sépare profondément, dans son concept d'objectivation, de la thèse de Hegel. Car si c'est, en dernière instance, l'identité du sujet qui a donné et posé le devenir autre qu'est l'objet, et si l'objet n'est rien d'autre que le sujet s'aliénant, cela signifie que l'objectivité n'est pas une objectivité réelle, mais seulement une objectivité pensée, une pensée s'objectivant en et pour elle-même. Pour Marx, cette objectivité, qui n'est rien d'autre qu'une subjectivité se différenciant en soi-même, équivaut à

³⁰ Cf. *troisième Manuscrit*, opus cité, p. : « La propriété privée nous a rendus si sots et si bornés qu'un objet n'est *nôtre* que lorsque nous l'avons, qu' [il] existe donc pour nous comme capital ou qu'il est immédiatement possédé, mangé, bu, porté sur notre corps, habité par nous, etc., bref qu'il est *utilisé* par nous, bien que la propriété privée ne saisisse à son tour toutes ces réalisations directes de la possession elle-même que comme *des moyens de subsistance*, et la vie, à laquelle elles servent de moyens, est la vie de la *propriété privée*, le travail et la capitalisation.

A la place de tous les sens physiques et intellectuels est donc apparue la simple aliénation de *tous* ces sens, le sens de *l'avoir*. L'être humain devait être réduit à cette pauvreté absolue, afin d'engendrer sa richesse intérieure en partant de lui-même.

L'abolition de la propriété privée est donc *l'émancipation* totale de tous les sens et de toutes les qualités humaines ; mais elle est cette émancipation précisément parce que ces sens et ces qualités sont devenus *humains*, tant subjectivement qu'objectivement. »

³¹ Marx, troisième manuscrit, Editions sociales, Paris, 1962, § 23.

une négation de l'objectivité, c'est-à-dire à une abstraction : ce n'est pas l'homme historique et déterminé qui travaille, mais seulement l'esprit.³²

Ainsi, si Hegel a bien saisi que la conscience humaine était un travail, il ne s'agit, selon Marx, que d'un travail abstrait, puisqu'il ne s'agit que de faire sortir l'objet et la nature dans son ensemble de la conscience et de la subjectivité. Le travail de la conscience hégélienne est un travail du soi sur soi-même, qui ne sort pas du cercle du sujet. L'objet hégélien est sujet positivé par lui-même, il n'est que la positivation du sujet. Ou sa position. Il est l'enfermement de la conscience dans le cercle fermé de sa représentation.³³

L'objet, tel que Marx le pense, est au contraire un objet qui existe comme une pure négation du sujet, une souffrance, c'est-à-dire la rencontre d'une objectivité qui nie la conscience réellement, une objectivité telle qu'elle est réellement en dehors de la conscience. Ici intervient l'objectivité de la souffrance. Le travail, au sens matérialiste, est une aliénation de l'humanité à partir de la nature telle qu'elle est donnée à l'homme comme une extériorité pure. Pour que l'homme soit objectif réellement et historiquement, il ne faut pas seulement qu'il s'objectivise, il faut d'abord qu'il soit objectivé, c'est-à-dire qu'il rencontre une extériorité qui le nie comme sujet, qui mette sa subjectivité en souffrance.

« Être objectif, naturel, sensible, c'est la même chose qu'avoir en dehors de soi objet, nature, sens ou qu'être soi-même objet, nature, sens pour un tien. La faim est un besoin naturel ; c'est pourquoi, pour la satisfaire, pour la calmer, il lui faut une nature, un *objet en* dehors d'elle (...) Un être qui n'a pas sa nature en dehors de lui n'est pas un être naturel, il ne participe pas à l'être de la nature. Un être qui n'a aucun objet en dehors de lui n'est pas un être objectif. Un être qui n'est pas lui-même objet pour un troisième être n'a aucun être pour *objet, c'est-à-dire* ne se comporte pas de manière objective, son être n'est pas objectif. (...) Un être qui n'est pas l'objet d'un autre être suppose donc qu'il n'existe aucun être objectif. Dès que j'ai un objet, cet objet m'a comme objet. Mais un être non *objectif, c'est* un être non réel, non sensible, mais seulement pensé, c'est-à-dire seulement imaginé, un être d'abstraction. »³⁴

C'est ici que, dans son analyse, le lien de la question de l'argent avec la logique de l'esprit se fait entendre. La qualité est l'autre sens de l'être : tout ce qui existe est déterminé, c'est-à-dire qualifié, d'une certaine manière. Si nous voulons établir, comme Marx veut le faire, l'existence irréductible d'une nature extérieure à la pensée, nous devons poser que les objets ne se valent pas tous, mais qu'ils ont des qualités entre eux irréductibles. La qualité est la marque du caractère irréductible de l'extériorité des êtres en tant qu'ils ont une existence extérieure les uns aux autres. Ainsi en est-il par exemple, de la faim : c'est une souffrance, à partir de laquelle je n'ai pas le choix des objets extérieurs que ma conscience peut saisir :

³² Cf. Marx, *Ibidem*, § 23, suite : « Le seul travail que connaisse et reconnaisse Hegel est le travail abstrait de l'esprit (...) L'idée essentielle est que l'objet de la conscience n'est rien d'autre que la conscience de soi ou que l'objet n'est que la conscience de soi objectivée, la conscience de soi en tant qu'objet. (Poser l'homme conscience de soi.) Il faut donc dépasser l'objet de la conscience. L'objectivité en tant que telle est un rapport aliéné de l'homme, un rapport qui ne correspond pas à l'essence humaine, à la conscience de soi. La réappropriation de l'essence objective de l'homme, engendrée comme étrangère, dans la détermination de l'aliénation, ne signifie donc pas seulement la suppression de l'aliénation, mais aussi de l'objectivité ; c'est-à-dire donc que l'homme est un être non-objectif, spiritualiste. »

³³ Cf. Marx, *Ibidem*, § 31 : « c'est le sujet-objet mystique ou la subjectivité qui déborde l'objet, le sujet absolu en tant que processus (le sujet s'aliène, revient à lui-même du fond de cette aliénation, mais la reprend en même temps en lui-même) et le sujet en tant que ce processus ; c'est le mouvement circulaire pur, incessant, en soi-même. »

³⁴ Marx, *Ibidem*, § 27.

l'homme qui meurt de faim « n'a pas de sens pour le plus beau spectacle »³⁵ Sa faim fait que son objet décide du sujet qu'il est, c'est-à-dire de ce qu'il va penser être un aliment. Le spectacle le plus beau n'est pas un objet pour lui, parce qu'il n'est pas libre d'être la conscience séparée des objets. Sa subjectivité est produite par l'objet de souffrance, ou par l'histoire du travail des hommes, accumulée et manifestée dans la culture.

Inversement, l'argent pousse l'homme à se comporter comme une conscience qui se penserait comme séparée de l'objet. Parce qu'avec l'argent, je peux tout acheter, tous les objets se valent, et ils ne sont plus des objets en soi, extérieurs à ma conscience, et ne sont que des objets pour moi ; ils sont « l'objet » par excellence, c'est-à-dire le sujet se contemplant lui-même dans son pouvoir. Ils sont l'objet vide d'objet. L'universalité de l'argent est donc une universalité pensée, une universalité qui résulte de ce que l'argent a transformé toutes les objets en objets de la pensée seule, ou du discours seul. Pouvoir tout acheter, c'est pouvoir tout être, c'est-à-dire pouvoir rester toujours soi malgré l'extériorité. L'argent comme valeur est donc une puissance universelle, mais c'est une puissance aliénée, c'est-à-dire abstraite, une puissance qui n'est puissance que dans la représentation. D'où le « il passe pour tout puissant ». La toute puissance de l'argent est la puissance d'abstraction, et, en ce sens, de même que la logique est l'argent de l'esprit, de même l'argent est l'esprit réduit à une logique, à un discours d'abstraction.³⁶

3. L'argent comme entremetteur et médiateur

Dans la fin de ce premier moment, Marx expose ce que l'on pourrait appeler le second paradoxe de l'argent : puisque l'argent est le moyen d'échange universel, et qu'il permet de tout acheter, il devrait apparaître comme le moyen de la société par excellence ; il devrait être le médiateur de l'humanité sociale. Or, comme nous le voyons dans les termes employés par Marx, la dimension médiatrice de l'argent est finalement retournée en son contraire : ce qui sert de médiateur à ma vie est aussi ce qui me sépare de l'autre homme. Il faut dire un mot des termes employés. Le médiateur qu'est l'argent est dit d'abord « l'entremetteur ». Or l'entremetteur est précisément un exploiteur, un proxénète : il se sert de mon besoin, non pour réaliser mon humanité, mais pour la soumettre à son avantage. Parce qu'il est l'entremetteur entre le besoin et l'objet, l'argent transforme le besoin d'objet en besoin d'argent. Je n'ai donc plus besoin de l'objet que, dans l'humanité générique, l'autre homme pourrait me donner pour assurer ma santé et ma subsistance, mais seulement d'argent. Donc ce n'est plus de l'autre homme que j'ai besoin, mais uniquement des choses que l'homme autre peut me vendre.

La médiation que constitue l'argent change profondément mes rapports avec les autres hommes, ce que Marx formule très fortement en disant : « Pour moi, l'argent, c'est l'autre homme ». Formule qu'il faut, à notre sens, comprendre ainsi : *pour moi, l'autre homme n'est plus rien d'autre qu'un rapport d'argent*. Et, de fait, le règne de l'argent est, paradoxalement,

³⁵ Marx, *Manuscrits de 1844*, Editions Garnier Flammarion, Jean Salem, Paris, 1996, p. 151.

³⁶ Cf. Marx *opus cité*, p. 211 : « L'argent, - moyen et pouvoir universels, extérieurs, qui ne viennent pas de l'homme en tant qu'homme et de la société humaine en tant que société, - moyen et pouvoir de convertir la représentation en réalité et la réalité en simple représentation, transforme tout aussi bien les forces essentielles réelles et *naturelles de l'homme en* représentation purement abstraite et par suite en imperfections, en chimères douloureuses, que d'autre part il transforme les *imperfections et* chimères réelles, les forces essentielles réellement impuissantes qui n'existent que dans l'imagination de l'individu, en forces essentielles réelles et en pouvoir. »

non un enrichissement mais un appauvrissement de l'homme. Certes, certains hommes deviennent riches par l'argent, parce qu'ils constituent un capital.³⁷ Mais ils ne deviennent pas riches en tant qu'hommes, mais en tant qu'inhumains, c'est-à-dire en tant que leur rapport aux autres est entièrement médié par l'argent. Au fond, dès que l'argent s'instaure dans les relations humaines, les rapports entre les hommes deviennent des rapports entre les choses, les rapports humains fonctionnent comme des rapports de choses.³⁸

« La dépréciation du monde des hommes augmente en raison directe de la mise en valeur du monde des choses. »³⁹

Puisque le rapport à l'autre homme est un rapport à l'argent, un rapport de choses, plusieurs conséquences s'en suivent : le rapport d'argent fait que mes besoins d'argent n'ont plus de rapport avec mes besoins en tant qu'homme naturel. Mes besoins d'hommes sont définis par ma nature d'homme générique, nature qui n'est pas reconnue dans l'échange. C'est désormais le profit qui définit les besoins réels, et non pas les besoins qui gouvernent l'échange. On va donc échanger des choses inutiles à l'homme, mais utiles au profit, des choses contraires à l'intérêt de l'homme, à la morale ou à ses besoins, mais utiles à la rentabilité devenu objective de l'échange. Tout besoin qui n'est pas accompagné de l'argent pour le satisfaire n'est plus un besoin réel. L'argent déréalise le besoin réel au bénéfice du besoin irréel d'argent.

« La *demande existe* bien aussi pour celui qui n'a pas d'argent, mais sa demande est un pur être de la représentation qui sur moi, sur un tiers, sur les autres n'a pas d'effet, n'a pas d'existence, donc reste pour moi-même irréel, sans *objet*. La différence entre la demande effective, basée sur l'argent, et la demande sans effet, basée sur mon besoin, ma passion, mon désir, etc., est la différence entre l'Être et la Pensée, entre la simple représentation existant en moi et la représentation telle qu'elle est pour moi en dehors de moi en tant qu'*objet réel*.

Si je n'ai pas d'argent pour voyager, je n'ai pas de *besoin*, c'est-à-dire de besoin réel et se réalisant de voyager. Si j'ai la vocation d'étudier mais que je n'ai pas l'argent pour le faire, je n'ai pas de vocation d'étudier, c'est-à-dire pas de vocation active, véritable.»⁴⁰

Parce que l'argent est l'entremetteur entre le besoin et l'objet, parce qu'il n'y a plus de relation immédiate entre l'homme et ses besoins, alors, sans argent, je ne suis plus rien, je ne suis qu'une représentation d'homme, qu'un homme en représentation.

Etonnant retournement, qui veut que, grâce à la médiation universelle de l'argent, ce qui était représentation, l'argent, devient réalité, et ce qui était réalité, le besoin naturel en moi, devient représentation et illusion.

Le principale retournement de la réalité générique de l'homme est là : c'est l'homme réel et déterminé qui devient illusion, désir, pensée sans effet, alors que la pensée, le discours, la médiation purement spirituelle de l'argent devient la seule réalité effective. Le médiateur devient l'être. L'être effectif devient la pensée.

³⁷ Cf. Marx, *opus cité*, p. 108 : « L'ouvrier devient d'autant plus pauvre qu'il produit plus de richesse, que sa production croît en puissance et en volume. L'ouvrier devient une marchandise au prix d'autant plus bas qu'il crée plus de marchandises. »

³⁸ Dans la valeur d'échange, diront les *Grundrisse*, le « rapport social des personnes se transforme en une relation sociale entre choses, le seul langage intelligible que nous employons les uns avec les autres » K. Marx, *Notes sur James Mill*, op. cit., p. 464.

³⁹ Marx, *Ibidem*, p. 108.

⁴⁰ Cf. Marx, *Opus cité*, p. 211.

2. L'aliénation- abstraction du sujet.

1. L'inversion du sujet et du prédicat

Nous voyons que dans le second paragraphe, les termes de Marx changent : on passe de l'analyse des qualités de l'homme aliéné, à son être, comme il le dit dans la première phrase : « Ce qui grâce à *l'argent* est pour moi, ce que je peux payer, c'est-à-dire ce que l'argent peut acheter, *je le suis* moi-même, moi le possesseur de l'argent. ». L'achat, la possession qui était de l'ordre de l'avoir, devient de l'ordre de l'être ; ce qui était de l'ordre du pouvoir – le pouvoir d'achat-, devient de l'ordre de l'essence : « je le suis » moi le possesseur de l'argent. Si nous analysons logiquement ce retournement [et rappelons-le, ce retournement est précisément d'abord un retournement logique], nous voyons que l'argent produit un renversement entre le sujet et le prédicat : le sujet n'est plus sujet, c'est-à-dire support de qualités qui lui seraient essentielles, il n'a plus d'identité, puisque tout ce qu'il peut être grâce à l'argent devient son essence ; c'est le règne universel du prédicat. Or, un prédicat est toujours général, puisqu'il peut être affecté à une multitude de sujet. Le prédicat -ou la qualité- est toujours d'une extension plus vaste que le sujet. Le prédicat est indéterminé, mais il est aussi abstrait, puisqu'il n'existe jamais en lui-même⁴¹, mais seulement dans un sujet, qui lui existe de manière singulière. Avec l'argent, la singularité et l'identité du sujet disparaissent au bénéfice de l'universalité et de l'abstraction des prédicats. Le règne de l'argent, c'est la mort du sujet concret, de l'homme comme sujet concret.

De ce point de vue, on doit analyser la progression des exemples que prend Marx (qui d'ailleurs reprennent ceux de Goethe et de Shakespeare). Toutes les qualités deviennent indifférentes les unes aux autres, et notamment les qualités physiques et les qualités spirituelles : la laideur qui se transforme en beauté, la vieillesse qui se transforme en jeunesse [qualités physiques], le mal moral qui se transforme en bien moral, et enfin, l'absence d'esprit qui devient la spiritualité. Avec cette formule qui confirme encore notre hypothèse : « l'argent est l'esprit réel de toutes choses ». La disparition du sujet est aussi la disparition de la distinction entre l'esprit et la matière. L'argent entraîne de fait le règne général de l'esprit, conçu cette fois comme la puissance de transcender toutes les réalités effectives.

Si nous reprenons l'exemple de l'homme sans esprit, nous voyons comment fonctionne la nouvelle identification de l'argent : « celui qui possède la puissance sur les gens d'esprit n'est-il pas plus spirituel que l'homme d'esprit ». Autrement dit, ce n'est pas l'action de l'homme sans esprit ou son identité qui détermine sa spiritualité, c'est le fait contingent de sa possession, de sa relation de propriétaire avec l'homme d'esprit.

L'homme sans esprit n'est donc lui-même spirituel que parce qu'une relation, voire un mode de son existence sociale sont devenus, grâce à l'argent, une réalité concrète. La destruction de l'identité est rendue possible par la destitution de substance au bénéfice de la relation. Le pouvoir de l'argent est le pouvoir devenu absolu de la médiation, sans substance. Toute relation est abstraite dès lors qu'elle n'est pas définie par un travail. Je suis tout, puisque je ne fais rien. Je suis tout, mais, en moi-même, je ne suis rien. Je ne suis rien, mais j'ai tout, et donc je suis tout ce que j'ai.

41 Aristote rappelle, dans *l'Organon*, que le prédicat n'existe pas, n'est pas une existence, car seul un être singulier existe. L'homme n'existe pas ; ce qui existe, c'est un homme singulier, un homme particulier : « Toute substance semble bien désigner un être déterminé. En ce qui concerne les substances premières, il est incontestablement vrai qu'elles signifient un être déterminé, car la chose exprimée est un individu et un être numérique. » Aristote, *Catégories*, Editions Vrin, Paris, 1977, page 14.

2. la fraternisation des impossibilités.

La fin de la seconde partie évoque la notion de puissance universelle : « je peux tout ce à quoi aspire un cœur humain. » C'est en apparence la reprise de la thèse de Méphistophélès : « Tout ce dont je jouis est à moi ». La jouissance est une consommation, et la consommation est une négation de l'identité de ce qui est consommé : jouir des êtres et des choses, c'est être tout ce dont on jouit. C'est la puissance de l'argent, qui est en même temps la puissance du désir. Avec l'argent, le désir infini devient l'effectivité infinie, la réalisation infinie du désir. Comme Faust, l'argent me fait croire à une puissance absolue, et supprime la distinction entre dieu et l'homme. Il confère à l'homme un pouvoir divin.

De pouvoir spirituel qu'il était, l'argent devient un pouvoir religieux, et devient la religion du monde aliénée. En d'autres termes, avec l'argent, tel Faust, l'homme perd sa matérialité, son historicité, son immanence : il s'oublie comme homme pour se penser lui-même comme dieu. L'argent devient la métaphore de la religion elle-même, comme puissance universelle d'aliénation, comme retrait de l'homme hors de l'histoire. Avec l'argent, l'homme peut se croire son auteur propre, il peut oublier qu'il est le produit d'une humanité générique.

Mais dans la fin du passage, nous voyons surgir une idée supplémentaire, qui sera développée dans la dernière partie : « l'argent supprime toutes les impuissances en leur contraire. » Ici, Marx en revient, en commentant le texte de Shakespeare, à la logique de l'esprit aliéné. L'argent atteint la logique elle-même dans son cœur, puisqu'il supprime le principe de non-contradiction, ce que l'on trouve mieux illustré dans le texte de Timon d'Athènes :

« Ce peu d'or suffirait à rendre blanc le noir, beau le laid, juste, l'injuste, jeune le vieux, noble l'infâme ».

En supprimant la contradiction, ce n'est pas seulement le principe de l'unité de la pensée qui est visé, mais aussi bien la possibilité même de la vérité. Car si toute chose peut-être une et son contraire, alors il ne peut plus rien être dit d'elle ; il n'y a plus de vérité du discours, et finalement plus d'horizon possible pour le savoir.

Ainsi, par un étrange retournement, la fraternisation des impossibilités constitue le triomphe de l'esprit contre la vérité du discours, de sorte qu'il donne aussi l'image d'une philosophie dont la dialectique est source d'aliénation. Car c'est d'une mauvaise dialectique qu'il faut ici parler : de même que l'argent transforme toute chose en son contraire, la dialectique idéaliste fait que l'esprit, dans son abstraction, pose son contraire à partir de son identité, rendant, selon Marx, l'objectivité de la contradiction impossible.

Face à cette négation des contradictions, on sait toute l'importance que Marx attribuera plus tard à la notion de contradiction réelle, c'est-à-dire historique et manifeste. De sorte que l'on peut dire que, dans la progression de la pensée de notre auteur, la réalité indépassable et matérielle des contradictions sera la preuve de l'effectivité d'un processus, de son historicité, de sa vérité même.⁴² Et comme le rappellera Mao Tsé-Toung, les contradictions historiques ne sont jamais des contradictions générales ou universelles, mais des contradictions réelles et déterminées.⁴³

⁴² Cf. *Idéologie Allemande*, Marx, *Philosophie*, opus cité, p. 324 : « Donc, dans notre conception, tous les conflits de l'histoire ont leur origine dans la contradiction entre les forces productives et les modes d'échanges »

⁴³ Cf. Althusser, *Pour Marx*, opus cité, p. 186. : « Mao Tsé-Toung part de la contradiction dans son « universalité », mais pour ne parler sérieusement que de la contradiction dans la pratique de la lutte des classes, en vertu d'ailleurs de ce principe, « universel » lui aussi, que l'universel n'existe que dans le particulier, principe que Mao réfléchit, à propos de la contradiction, dans la forme universelle suivante : la contradiction est toujours spécifique, la spécificité appartient universellement à son essence. »

3. L'aliénation- abstraction l'humanité générique.

C'est précisément ce renversement de méthode que Marx va pratiquer dans la dernière partie et nous livrer sa thèse ; jusqu'alors, il s'est placé sur le terrain de la conscience aliénée du capitaliste, du possesseur de l'argent. Il a montré l'illusion de divinité à l'œuvre, la puissance d'abstraction, et de déréalisation. Une déréalisation réelle, en un sens, puisqu'elle aliène le besoin réel et lui substitue le besoin fantasmagorique [faustien] d'argent.

Désormais, il va rétablir les contradictions réelles, historiques et matérielles qui sont à l'œuvre dans le règne de l'argent. Et c'est là qu'apparaissent toutes les contradictions que « l'esprit de l'argent » ou l'argent de l'esprit nous masquait derrière sa puissance. La méthode va consister à confronter ce phénomène à la puissance générique de l'homme.

1. L'argent, une médiation qui divise.

Marx reprend à nouveau la notion de médiation, de moyen universel d'échange entre toutes les identités : et il remarque que, si l'argent fait le lien entre toutes les choses dissemblables, cette puissance de liaison devient une puissance de division, eu égard à l'homme générique : car comme la liaison qu'est l'argent est une relation sans identité, sans effectivité et sans réalité, elle rend aussi bien la relation humaine irréaliste à son tour. Par exemple, la relation générique entre les hommes passe par la relation amoureuse, où ne peuvent s'échanger que des choses semblables, de l'amour contre de l'amour. Mais si cette relation est médiée par l'argent, c'est une relation qui relie des choses qui sont laissées dans leur étrangeté. Les amants ne sont liés alors que par des relations non réelles, parce qu'ils n'échangent pas des choses identiques, mais des différences indifférentes. L'amour de l'argent est toujours supérieur à l'amour de l'amour, parce que le premier donne une puissance universelle, là où le second donne une contrainte singulière, une contrainte à la singularité.⁴⁴ Mais le prix à payer de cette puissance est terrible : il faut être divisé fondamentalement de ce que l'on aime. L'argent est donc le moyen universel de séparation. En d'autres termes, l'argent est destructeur de la relation sociale dans son ensemble, qu'il transforme en relation extérieure et artificielle entre des choses. Mais la contradiction est là : le moyen d'échange et d'unification universel est en même le moyen universel de séparation. Non seulement il met l'homme générique en opposition avec son essence sociale. Mais, en outre, il recrée une autre sociabilité, une sociabilité aliénée, qui est la sociabilité économique de l'échange capitaliste.

2. La puissance aliénée, aliénante, s'aliénant de l'humanité générique.

Le texte se termine sur la thèse : l'argent est la puissance aliénée de l'humanité. Mais on voit ici que l'intérêt du texte est dans le triplement de la formulation : *aliénée, aliénante, s'aliénant*.

⁴⁴ Cf. Marx, Manuscrits, *opus cité*, p. 212 : « Si tu supposes l'homme en tant *qu'homme* et son rapport au monde comme un rapport humain, tu ne peux échanger que l'amour contre l'amour, la confiance contre la confiance, etc. Si tu veux jouir de l'art, il faut que tu sois un homme ayant une culture artistique ; si tu veux exercer de l'influence sur d'autres hommes, il faut que tu sois un homme qui ait une action réellement animatrice et stimulante sur les autres hommes. Chacun de tes rapports à l'homme - et à la nature - doit être une manifestation déterminée, répondant à l'objet de ta volonté, de ta vie *individuelle réelle*. »

L'argent est d'abord l'homme générique en tant qu'il est aliéné, parce qu'il perd, dans l'argent, le pouvoir de manifester son travail, la jouissance de soi-même dans l'objectivation et la naturalisation de l'homme. En quoi est-ce une puissance : en ce que l'homme qui a de l'argent ne dépend plus du travail, et encore moins des relations avec la nature. En quoi est-ce une puissance aliénée ? En ce que les objets qu'il achète en sont plus des objets humains, mais des objets qui nient l'humanité qui les a produit. Acheter, c'est aliéner le travailleur dans le produit, c'est faire du travail une puissance désormais hostile au travailleur. Avec l'argent, le travail lui-même est devenu un objet aliéné.

La puissance de l'argent est aussi la puissance « aliénante de l'humanité générique ». A travers cette puissance, l'homme est tout ce qu'il peut acheter. En quoi est-ce une puissance ? En ce qu'il devient un sujet universel, un sujet sans identité, sans les limitations de la détermination sociale. En quoi est-ce aliénant ? En ce que le sujet universel est un sujet abstrait, spirituel, une simple représentation, mais une représentation beaucoup plus dangereuse que les idées des philosophes, car c'est une représentation fautive qui produit pourtant des objets réels, qui produit un pouvoir réel pour le sujet. L'argent est donc une désobjectivation de l'homme générique, désobjectivation qui s'objectivise. C'est donc un pouvoir de négation de soi.

Enfin, l'argent est la puissance de l'humanité s'aliénant elle-même : l'argent est l'entremetteur universel : en ce sens, il permet l'échange de toutes les identités, et la fraternisation des impossibilités. En quoi est-ce une puissance ? En ce qu'il permet pour chaque homme d'être une chose et son contraire, d'être tout, avec rien.

En quoi est-ce une humanité s'aliénant ? En ce que le rapport à l'autre devient un rapport de choses indifférentes, un rapport où l'humanité engendre une sociabilité contraire aux besoins humains : une sociabilité dans laquelle les individus ne se voient plus comme sujet les uns des autres, mais comme substances séparées.

Conclusion.

Finalement, la puissance de l'argent nous permet de comprendre le processus du travail aliéné comme comparable à la métaphysique : une logique qui récuse les différences et l'objectivité, une universalité qui se donne comme un principe antérieur à toutes les contradictions, et à la première d'entre elle, l'opposition entre le sujet et l'objet. Une relation au monde qui nie l'histoire effective et la nature en les faisant sortir du cercle de la conscience.

Nous devons cependant saisir ce qui, dans cette belle analyse de la puissance aliénée de l'argent, reste idéaliste chez Marx lui-même : il parle encore de l'argent, et non du capital. Pour lui, au stade où il en est de sa réflexion, l'argent peut encore être saisi comme un processus à part entière, mais pas encore comme un produit des rapports de production. L'argent se donne ici comme un phénomène qui a son autonomie, alors que l'argent n'est que l'instrument du capitalisme, comme mode universel d'exploitation.

Jean Salem fait remarquer, à juste titre, que les Manuscrits contiennent plutôt le concept d'aliénation que celui d'exploitation. Or ces deux rapports sociaux ne sont pas de même nature : l'aliénation est une aliénation universelle de l'humanité, même chez le capitaliste, le possesseur de l'argent. Avec le concept d'exploitation, l'unité –fut-elle générique- de

l'humanité disparaît de l'esprit de Marx. L'exploitation est une réalité de la production, pas de l'échange. L'opposition inconciliable entre le travailleur et le capitaliste devient la contradiction qui fait que seule le prolétariat porte en lui l'avenir de l'humanité, parce qu'il est le seul à produire, et que l'exploitation dépend de la production – alors que l'échange dépend du commerce.

« C'est que l'idée de l'échange aliéné implique la non-équivalence des produits échangés et fait finalement apparaître le vol, l'aliénation, comme le résultat des opérations de circulation, alors que le concept d'exploitation naît, lui, sur le sol de la production. (...) Si, d'autre part, l'aliénation n'est pas l'exploitation, c'est que le travail, tel qu'il est analysé dans les Manuscrits, est une catégorie philosophique, non historique. »⁴⁵

Ainsi, nous avons vu à l'œuvre une critique philosophique de la philosophie, telle qu'elle est confrontée à la réalité du travail aliéné ; mais ce travail aliéné est encore, lui aussi, une catégorie de la philosophie, qui cependant, poussée jusqu'au bout de sa logique, permettra à Marx, de conserver une théorie du travail, en se passant de son approche spéculative. La catégorie du travail apparaît donc bien comme le véritable opérateur qui permettra à Marx de se libérer de la philosophie hégélienne.

Bibliographie :

- Marx, *Manuscrits de 1844*, Editions Garnier Flammarion, Jean Salem, Paris, 1996.
- Marx, *Manuscrits de 1844*, Editions sociales, Bottigelli, Paris, 1962.
- Marx, *Idéologie Allemande*, in Marx, *Philosophie*, Folio Essais, Edition Maximilien Rubel, Paris, 1982.
- Marx, *Pour une critique de la philosophie du droit de Hegel*, in *Philosophie*, Edition Maximilien Rubel, Folio Essais, Paris, 1982.
- Marx, *Contribution à la critique de l'économie politique*, in *Philosophie*, Edition Maximilien Rubel, Folio Essais, Paris, 1982.
- Marx, *Manifeste du Parti Communiste*, in *Philosophie*, Edition Maximilien Rubel, Folio Essais, Paris, 1982.
- Marx, *Philosophie*, Edition Maximilien Rubel, Folio Essais, Paris, 1982.
- Althusser, *Pour Marx*, Edition la Découverte, Paris, 1990.
- Henri Lefebvre, *Le matérialisme dialectique*, Puf Quadrige, Paris, 1990.
- Michel Henry, *Marx, une philosophie de la réalité*, Tel Gallimard, Paris 1983, Tome 1.
- Labica, *Karl Marx, Les thèses sur Feuerbach*, Puf, Paris, 1987.

⁴⁵ Jean Salem, introduction aux Manuscrits de 1844, opus cité, p. 47.

- Bachelard, *La formation de l'esprit scientifique*, Vrin, Paris 1993.
- Feuerbach, *Principes de la Philosophie de l'avenir*.