Vie et plus-value : Michel Henry et les fondements métaphysiques de l'économie

Grégori Jean

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/cps/2492>

DOI : 10.4000/cps.2492

ISSN : 2648-6334

Éditeur

Presses universitaires de Strasbourg

Édition imprimée

Date de publication : 15 décembre 2011

Pagination : 171-194

ISBN : 978-2-354100-40-7

ISSN : 1254-5740

Référence électronique

Grégori Jean, « Vie et plus-value : Michel Henry et les fondements métaphysiques de l'économie », *Les Cahiers philosophiques de Strasbourg* [En ligne], 30 | 2011, mis en ligne le 15 mai 2019, consulté le 09 novembre 2022. URL : <http://journals.openedition.org/cps/2492> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/cps.2492>

Creative Commons - Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Partage dans les Mêmes Conditions 4.0 International - CC BY-NC-SA 4.0

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>

Vie et plus-value : Michel Henry et les fondements métaphysiques de l'économie

Grégori Jean

Si le projet henryen d'une « genèse transcendante de l'économie » signe l'originalité du *Marx* dans l'histoire de la phénoménologie, il n'en reste pas moins que le geste philosophique général qu'il met en œuvre renoue à sa manière avec ce qui, chez Husserl comme chez Heidegger, *rendait possible l'ouverture phénoménologique de l'histoire*. Dès lors que, malgré tout ce qui les sépare par ailleurs, la « réactivation » husserlienne comme la « destruction » heideggérienne ont toutes deux pour fonction de reconduire une sphère « idéale » – idéalités physico-mathématiques dans un cas, catégories de la métaphysique traditionnelle dans l'autre – aux conditions transcendantes de sa constitution et de l'institution de son apparente « autonomie », comment ne pas voir en effet dans la « généalogie » mobilisée par le *Marx*, entendue comme « questionnement en retour » de l'univers économique en direction du travail vivant supposé l'engendrer, une claire et explicite « répétition » du même motif théorique ? A vrai dire, il ne saurait s'agir ici pour nous de creuser le sens d'un tel rapprochement mais, justement parce qu'il est évident, de marquer d'ores et déjà ce qui en constitue une indéniable limite : si l'un des traits essentiels du geste généalogique « classique », une fois effectué le questionnement en retour du fondé à ses conditions de possibilité, consiste en effet à y réinjecter quasi-téléologiquement l'exigence même de fondation qui rendra nécessaire cette « reconduction » – qu'il s'agisse de la *transmission* des idéalités chez Husserl en tant que, les instituant, elle en accomplit le *sens* tout en en recouvrant *l'origine*, ou de la « chute » du *Dasein* prescrite par sa structure existentielle puis par l'« histoire » de l'être

lui-même chez Heidegger¹ – *c'est au contraire à la mise en question d'une telle téléologie que conduit la «généalogie» henryenne*, pour autant qu'elle se double d'une critique frontale de l'assimilation de la phénoménalité du «naturant transcendantal» avec son propre retrait dans l'instauration du règne de l'objectivité en général. Sans doute est-ce d'abord Hegel qui, dans une telle critique, fait figure d'interlocuteur privilégié. C'est en effet «à la lumière de la téléologie de la phénoménalité» que, chez Hegel, «le mouvement qui anime l'être et le détermine comme production» – celui du *disparaître* de l'action dans l'horizon d'objectivité qu'il lui est, précisément, *téléologiquement* prescrit d'ouvrir² – se manifeste. Mais comment ne pas voir que, dans cette critique de la téléologie de la phénoménalité lui prescrivant sa propre disparition dans ses produits – quitte à rendre nécessaire, afin de les saisir *comme tels*, leur questionnement en retour —, c'est tout autant la conception husserlienne de la phénoménalité qui se trouve mise en question, tant dans sa version statique qu'historiale? Henry l'écrit très justement dans une importante note du *Marx*:

Encore chez Husserl l'objectivation de la raison signifiera sa seule réalisation possible même si l'auteur de Logique formelle et logique transcendantale et de la Krisis s'efforce (...) de surmonter les conséquences axiologiques de cette aliénation ontologique³.

Dès lors est-ce bien une telle critique qui permet de circonscrire, dans le champ des «phénoménologies de l'histoire», l'originalité du geste «généalogique» mobilisé par M. Henry. Non seulement parce qu'il s'opère au fil de la thèse opposée, selon laquelle le fondement – la vie «enfermée dans l'épreuve de son acte de pousser, de tirer, de soulever ou de prendre, (...), enfermée de la sorte en elle-même et tout entière occupée de soi»⁴ – ne porte nullement comme son *telos* sa propre objectivation; mais aussi parce qu'il acquiert par là même une portée *critique* que sa version husserlienne ne pouvait s'adjoindre que de l'extérieur, et finalement de

1 Nous nous permettons, sur ce point, de renvoyer le lecteur à notre étude: «Phénoménologie et barbarie. L'idée d'une équivocité de la culture», dans *Noesis* n°15, «La barbarie», à paraître courant 2011.

2 M. Henry, *Marx*, tome I: *Une Philosophie de la réalité*, Paris, Gallimard, 1976 (noté *Marx I*), p. 337.

3 *Marx I*, p. 141, en note.

4 *Ibid.*, p. 348.

manière philosophiquement inconsistante. Ainsi dans la critique que *La barbarie* esquissera de la *Krisis* : de même qu'au terme du « questionnement en retour » husserlien, le savoir physico-mathématique, « parce qu'il obéit comme lui au *telos* de l'évidence », se révèle être « homogène au savoir de la conscience en général » qu'il ne fait finalement que « prolonger »⁵, et de telle sorte que « la critique philosophique de la science » en perd « tout contenu repérable »⁶, c'est de même de tout contenu repérable que se verrait privée la critique philosophique de l'économie si son geste généalogique la conduisait à y voir le simple prolongement d'un processus ontologique d'objectivation du travail portant, jusque dans son apparente autonomisation, l'institution du règne de l'échange comme son *telos*. Si bien qu'*a contrario*, « c'est seulement lorsque le travail cesse d'être interprété comme un procès d'objectivation que le problème de l'échange se pose en termes apparemment insolubles »⁷ – et ce n'est que pour autant qu'il se pose dans des termes apparemment insolubles que sa mise en lumière généalogique permet d'en contester intrinsèquement le bien-fondé. Le point de départ d'une telle généalogie ne consistera donc plus à chercher les « conditions de possibilité » de l'économie, mais bien, en premier lieu, ce qui la rend *impossible* – afin de déterminer *ensuite* selon quel procédé, *en dépit* du fondement et de son mouvement purement *immanent*, elle devient *cependant* « effective ». Une déclaration synthétique du *Marx* signe ainsi cette inversion fondamentale du « motif transcendantal » :

*Construction de la possibilité de l'échange à partir de son impossibilité même, c'est-à-dire substitution au travail réel, qui ne peut s'échanger, d'une entité autre que lui, susceptible de le représenter et de s'échanger à sa place*⁸.

Mais précisément, quel est dès lors le sens de cette « substitution », si elle ne se confond avec aucune objectivation du fondement et le contraint, en quelque sorte *de l'extérieur*, à se *travestir* ? La réponse du *Marx* est à cet égard univoque : celle *d'être une aliénation, mais en tant qu'elle se fonde sur une abstraction*. Aliénation certes, parce que devenant général et anonyme, le travail vivant prend une forme autre que lui-

5 M. Henry, *La barbarie*, Paris, PUF, « Quadrige », 2004, p. 23.

6 *Ibid.*, p. 105.

7 *Marx II, op. cit.*, p. 152.

8 *Ibid.*, p. 153.

même⁹. Mais précisément, s'aliéner ne veut plus dire, comme chez Hegel et conformément au schéma « kénotique » qui, propre à l'Idéalisme allemand, trouvera dans les phénoménologies de l'histoire husserlienne et heideggérienne des échos saisissant, « devenir autre pour se retrouver soi-même ». Non seulement parce qu'au bout de l'aliénation, et loin de se retrouver, le travail se perd et se perd chaque fois, avec le « tournant capitaliste » de l'économie marchande, un peu plus ; mais aussi et surtout parce que ce n'est pas le travail réel qui, *en lui-même*, deviendrait autre, « s'objectiverait », mais *ce qui est déjà son autre* en vertu d'un tout autre procédé que celui de l'objectivation : le travail général ou « abstrait », s'objectivant effectivement dans les marchandises et leur fournissant, dans son « abstraction » même, une « valeur d'échange » n'ayant elle-même, à titre justement de « représentation idéale du travail abstrait »¹⁰, qu'une « existence formelle »¹¹. *L'aliénation n'est donc pas le devenir autre du travail réel, mais le devenir autre de ce qui est déjà son autre en vertu d'une proto-aliénation se situant au fondement même de l'économie* – celle-là même qui prend, dans le Marx, le nom d'« abstraction » :

Parce que l'aliénation ainsi entendue n'est certes pas l'aliénation du travail au sens où le travail lui-même s'aliénerait, deviendrait substantiellement autre, changerait dans sa réalité même – c'est précisément impossible –, mais signifie cependant qu'on substitue autre chose au travail réel, qu'on superpose, plus exactement, une idéalité à sa réalité, sans rien changer à celle-ci, c'est bien d'une aliénation, en ce sens, qu'il s'agit. Une telle aliénation par laquelle on substitue une idéalité à une réalité, en laissant échapper celle-ci, qui subsiste cependant intacte là où elle est, c'est ce que Marx appelle l'abstraction. L'aliénation, comme identique à l'abstraction, est l'acte proto-fondateur de l'économie et, précisément, sa genèse transcendantale¹².

Voilà pourquoi, comme l'écrit Henry dès les propos introductifs du Marx, « la thèse de la généalogie se dépasse vers une problématique plus fondamentale qui ne concerne plus seulement la relation du fondement à ce qu'il fonde mais, de façon vraiment originelle, la structure interne de ce fondement lui-même, la structure de la « subjectivité »¹³. Et c'est dans ce dépassement même que la « question en retour » ne se présentera

9 Cf. *ibid.*

10 *Ibid.*, p. 200.

11 *Ibid.*, p. 155.

12 *Ibid.*, p. 154.

13 *Ibid.*, p. 49.

plus comme celle, généalogique, d'une apparence d'objectivité à son fondement subjectif transcendantal dont toute l'essence serait, d'une manière téléologiquement prescrite, de s'y retirer, mais comme celle, «abstractive», du rapport d'une instance «abstraite» qui s'objective effectivement à l'instance réel qui ne s'objective pas, et à la question du fondement de la première dans la seconde – question dont la réponse ne consistera évidemment pas à faire de l'une l'objectivation de l'autre mais, précisément, et en un sens une fois encore tout à fait nouveau, son «abstraction».

Or un tel dépassement, que nous ne thématiserons pas ici pour lui-même, nous confronte immédiatement à un problème fondamental que neutralisaient *a priori* ses versions classiques: si la critique massive de l'objectivation rend caduque la thèse d'une ouverture de «l'objectivité» téléologiquement prescrite par le travail vivant, *qu'est-ce qui produit cette abstraction* et la rend *effective*? Si l'abstraction est une substitution qui ne se trouve pas inscrite dans le «naturant», *qui l'opère*? «On», écrit Henry, «on substitue autre chose au travail réel». Mais qui est ce «on»? Dans «La rationalité selon Marx», et après avoir dénoncé l'objectivation et l'unification d'activités vivantes en elles-mêmes invisibles et singulières, Henry se contente de noter:

Acceptons cependant cette équivalence doublement arbitraire, puisque aussi bien on ne nous demande pas notre avis et que la substitution du travail abstrait au travail réel, si elle se présente aux yeux des économistes comme un artifice d'analyse, n'en est pas moins, selon la remarque de Marx, «un procédé qui se pratique tous les jours dans tous les coins du monde»¹⁴.

Quel est donc le fondement d'un tel procédé – où «fondement» ne signifie plus le *comment* phénoménologique de l'abstraction et les modalités de sa mise en œuvre, mais bien *sa raison d'être* – et, s'il est vrai que les textes qui tentent d'y répondre semblent bien être, dans les lectures henryennes de Marx, les plus laconiques voire les plus hésitants, vers quel type de considérations la tentative de l'affronter doit-elle nous mener? Comme nous nous proposons de le montrer, elle exige à tout le moins un cheminement qui, depuis le concept d'archi-fait, nous conduira à nous saisir du problème «métaphysique» de la *plus-value*

14 M. Henry, «La rationalité selon Marx» dans *Phénoménologie de la vie*, tome III: *De l'art et du politique*, Paris, PUF, «Epiméthée», 2004, p. 82.

et bien plus, à interroger son sens et sa fonction dans l'économie de la pensée henryenne.

1. Abstraction et archi-faits

Afin de déterminer plus rigoureusement le type d'interrogation qu'il nous faut ici développer, posons d'abord un problème frontalement : ainsi circonscrite, la question du *fondement* de l'abstraction est-elle une question de fait ou de droit, et nous conduit-elle à en rechercher la *cause* ou la *raison* ? Ou plus précisément, et dans la terminologie henryenne : sommes-nous ici en quête d'une « condition historique » de l'abstraction, ou bien d'une lecture de l'abstraction comme d'une « condition de l'histoire » en elle-même « méta-historique » ?

C'est à première vue le premier terme d'une telle alternative que les textes henryens consacrés à la genèse du capitalisme nous encouragent à adopter. A tout le moins le « capitalisme » possède-t-il lui-même des « conditions historiques » identifiables, et identifiées par Marx lui-même :

Le capitalisme suppose une accumulation primitive de capital. Celle-ci ne comporte aucun mystère si elle n'est rien d'autre que l'ensemble des conditions naturelles de la production, mais arrachées à la praxis à laquelle elles sont initialement unies, arrachées au « sujet » de cette praxis, c'est-à-dire à l'individu en tant que travailleur¹⁵.

Ainsi, loin de l'engendrer, le capitalisme se contenterait de prendre acte et de « profiter » de cette rupture du « cycle vital de production » – de la *parachever* écrit Henry¹⁶ – quitte à en accentuer les traits et, précisément, à fonder sur elle un mode de production historiquement déterminé. Mais c'est dire que cette « proto-abstraction » semble posséder un caractère irrémédiablement empirique et mondain : que pourraient en effet être « l'accaparement des biens communaux par les grands propriétaires, l'expropriation des paysans, leur venue sur le marché comme travailleurs « libres » (...), dépouillés de tous les moyens de production, réduits à leur seule force de travail » – celle-là même dont « le génie du capitaliste (...) fut de l'apercevoir telle qu'elle était – et de l'acheter », – si ce n'est de simples « faits » de l'histoire ? Et pourtant, Henry précise immédiatement qu'« il s'agit d'une rupture ontologique déguisée

¹⁵ *Marx II*, p. 111.

¹⁶ *Ibid.*, p. 107, (nous soulignons).

sous l'aspect d'un événement historique»¹⁷. En ce sens, l'origine du capitalisme – la raison de l'institution de la sphère idéale de l'économie et du royaume de l'échange – ne serait pas plus le capitalisme lui-même que ses propres conditions historiques factuelles, mais la séparation interne de la praxis en tant que, équivalant à une «proto-abstraction», elle trouverait elle-même son fondement dans les conditions métahistoriques de toute histoire empirique, et constituerait ainsi une sorte de *nexus* entre ces deux dimensions du «conditionnement». Or c'est un tel *nexus* que vient traduire, dans le *Marx* et certains textes postérieurs, le concept d'«archi-fait» – dénotant justement le nœud des conditions historiques liées à un événement déterminé de l'histoire mondaine, et des conditions *de cette histoire en totalité* susceptible de l'infléchir tout autrement que ne pourrait le faire un simple événement mondain. D'où la première question à laquelle il nous faut répondre: cette proto-abstraction est-elle un «archi-fait», et dans quelle mesure un tel statut ne réintroduit-il pas dans le fondement de toute économie une téléologie que la critique henryenne de l'objectivation avait pourtant, semble-t-il, neutralisée?

Avant d'y répondre, et afin de délimiter le sens même de cette recherche, il est toutefois nécessaire de prendre garde au caractère encore unilatéral de ce diagnostic porté sur la genèse du capitalisme. Dans d'autres textes en effet, ce n'est pas dans un seul, mais à la croisée de *trois archi-faits* différents quoique intrinsèquement articulés que Henry situe une telle genèse. Un passage de *Du communisme au capitalisme*, à cet égard essentiel, le présente synthétiquement:

L'exploitation systématique et acharnée de la force de travail dans le but de satisfaire le procès économique de production d'argent n'aurait pu ni permettre à celui-ci de remplir sa finalité propre ni au procès réel de production des valeurs d'usage d'accroître de façon spectaculaire son pouvoir si un événement extraordinaire qu'on attribue trop vite au capitalisme n'était intervenu en même temps que celui-ci pour permettre son essor. (...) Un Archi-fait de ce genre, nous en connaissons déjà un: c'est la vie, historique parce qu'avec chaque individu elle semble naître et mourir dans l'histoire, méta-historique cependant dans la mesure où c'est elle – c'est en elle la répétition indéfinie du besoin et du travail qui fait à chaque instant de cette histoire ce qu'elle est, une histoire de la production et de la consommation. Le second fait méta-historique qui, à la différence de la vie, ne crée pas l'histoire mais lui impose cependant lui aussi, une fois qu'il s'est produit, une direction déterminée, c'est l'Archi-fait galiléen. Son expression historique consiste en

17 M. Henry, *Du communisme au capitalisme*, Paris, Odile Jacob, 1990 p. 135-136.

*ceci que désormais, dans un procès réel de production, cette dernière cesse d'être subjective, de s'identifier au travail vivant*¹⁸.

Ainsi ce texte nous révèle-t-il différents aspects de la genèse de l'abstraction. D'une part, il établit de nouveau le caractère second du capitalisme comme mode de production historiquement identifiable, par rapport à ce qui le rend possible. C'est « trop vite » – et donc à tort – écrit clairement Henry, qu'on fait de celui-ci un principe déterminant du « véritable tournant dans l'histoire de l'humanité ». En lui-même, bien qu'il l'exprime, le capitalisme ne serait donc pas un « archi-fait ». D'autre part, alors que c'était plus haut à la rupture du cycle vital de la production qu'était accordé ce statut, et justement comme la condition de possibilité méta-historique que le capitalisme n'aurait fait que prolonger, ce sont deux autres archi-faits de ce type qui sont ici convoqués : d'une part, la production de la plus-value et du surtravail sur lequel elle repose ; d'autre part, la vie elle-même en tant que, dans son historicité an-historique, elle se situe, habitée par une « téléologie vitale » articulant besoin, production et consommation, au fondement de toute histoire concevable. Enfin, c'est la révolution galiléenne qui se voit ici qualifiée d'archifait ou de fait « métahistorique », en tant que, comme traitement mathématique et homogénéisant de la « nature », comme calcul et technique de calcul, elle rend également possible le capitalisme en rendant possible l'abstraction – bien plus, en se présentant comme la théorie formelle de l'abstraction de toute subjectivité vivante, cette abstraction elle-même n'étant finalement rien d'autre que ce que Henry pense sous le concept de *technologie*¹⁹. Or l'importance de

18 *Du communisme au capitalisme, op. cit.*, p. 156-157.

19 Cf. *Marx II*, p. 116. À vrai dire, ce lien entre l'archi-fait galiléen et la genèse du capitalisme, peu traité dans le *Marx*, trouvera un développement apparemment ambigu dans *La barbarie* et dans *Du communisme au capitalisme*. Tantôt la science galiléenne, comme théorie et pratique de l'abstraction, est présentée comme la pure et simple condition de possibilité du mode de production capitaliste (Cf. *Du communisme au capitalisme, op. cit.*, p. 170) ; tantôt c'est le capitalisme qui apparaît, non certes comme la condition de la révolution galiléenne, mais à tout le moins comme ce qui en encourage la domination planétaire, lui fournissant les raisons – accroître la productivité – mais aussi les moyens de son développement (Cf. *Ibid.*, p. 169) ; tantôt, la technologie se trouvant dans son principe même destinée à remplacer le travail vivant, elle finit par se retourner contre lui :

tels développements, sur lesquels nous n'insisterons pas davantage ici, tient à la manière dont ils nous permettent de préciser notre propre questionnement sur le caractère «archi-factuel» de l'abstraction. Car force est de constater que le concept même d'«archi-fait» reste en lui-même, dans son extension, relativement flou. Sans doute dénote-t-il chaque fois le télescopeage des conditions historiques avec les conditions de l'histoire, mais dans des proportions variables et à déterminer dans chaque cas: il y a *des degrés d'archi-factualité*, de telle sorte par exemple que l'archi-fait galiléen, aussi différent soit-il d'une simple «condition historique», n'en diffère pas moins en nature de l'archi-fait «vital», pour autant justement qu'il ne «crée pas l'histoire», mais se contente de lui imposer «lui aussi, une fois qu'il s'est produit, une direction déterminée». Et c'est justement cette variabilité qui permet finalement de nommer également «archi-fait» le capitalisme, lors même qu'il se trouve lui-même fondé sur un archi-fait plus profond – celui de la vie elle-même. Ainsi l'ordre de ou des archi-faits implique-t-il ou du moins appelle-t-il une hiérarchisation, en fonction de la situation du «fait» considéré dans l'espace ouvert de la différence entre conditions historiques et conditions de l'histoire. D'où la question que, creusant ces conditions de l'histoire elles-mêmes et laissant de côté le problème de la «technologie», il nous faut ici poser: y a-t-il un tel ordre hiérarchique entre les trois archifaits vitaux que nos développements précédents nous ont permis de reconnaître, et justement à titre d'archi-conditions de toute histoire possible, et notamment de celle, la nôtre, du capitalisme: la rupture du cycle vital, la production de la plus-value et la téléologie vitale elle-même? Comment comprendre une telle rupture – qui, nous l'avons vu, se situe au fondement même de toute «abstraction» – dans son lien avec la téléologie vitale à laquelle pourtant elle s'impose, quel est le sens d'une telle téléologie et quelle place occupe la question de la plus-value dans son «retournement»?

En guise de réponse à cette question, nous entendons ici avancer une double thèse: d'une part, nous voudrions montrer qu'il n'y a entre ces trois archi-faits, en apparence distincts, aucune hiérarchie à établir – non pas parce qu'ils se situeraient sur un même plan, mais parce qu'ils ne sont justement qu'un seul et même fait; et d'autre part, et par là

«le développement techno-scientifique ne rend pas seulement possible le capitalisme, il le condamne à mort» (*Ibid.*, p. 170).

même, que la première abstraction, contrairement à ce que pouvait laisser penser la critique henryenne de sa version phénoménologique classique, n'est rien qui arrive *de l'extérieur* à la téléologie vitale, mais se trouve comprise en elle et dans son mouvement, dès lors précisément qu'y appartient également la production de la plus-value. Aussi la réflexion, après le dépassement de la problématique de la généalogie par celle de l'abstraction au fil d'une mise en question de la téléologie de l'objectivation, exige-t-elle bien de connaître une nouvelle mutation, conformément à laquelle l'abstraction elle-même, envisagée du point de vue et de l'intérieur même de l'immanence et de sa propre « téléologie », se voit métaphysiquement saisie, quitte à interroger en retour le rapport entre ces deux « *telos* ».

A vrai dire, un tel questionnement « métaphysique » se trouve d'abord encouragé par les quelques remarques consacrées dans le *Marx* à la question de l'intersubjectivité, destinée à effectuer une première réintériorisation du processus d'abstraction dans la téléologie même de la vie : c'est parce que la vie – et d'abord la production – est originairement intersubjective, c'est « parce que le travail prend nécessairement la forme d'une collaboration de plusieurs individus et se présente ainsi comme un co-travail, c'est parce que pour vivre, les individus agissent de concert »²⁰, qu'une première abstraction du travail se produit *nécessairement*. Un texte précis semble aller explicitement dans ce sens :

*Pourquoi faut-il appréhender la vie selon la vue d'une theoria et, plus précisément, la mesurer? Le développement interne de la vie en tant que praxis subjective tenant, maintenant et transformant l'univers selon ses exigences propres – désirs, besoins, pulsions – de façon à le rendre adéquat à ces derniers, est le procès réel de production des valeurs d'usage, procès constitutif de l'histoire et de la société mais en soi hétérogène à l'économie. Or, plus ce procès se développe et se différencie, plus se multiplient les valeurs d'usage qu'il produit, plus l'échange de celles-ci se présente comme un problème incontournable. Problème pratique, l'un des premiers sans doute que l'humanité ait eu à affronter et qui l'a contrainte à inventer la réalité économique, en tant que réalité idéale toutefois (...). Ainsi la réalité économique (...) est-elle le produit d'une genèse transcendantale ayant son origine dans la vie et prescrite par celle-ci*²¹.

20 *Marx II*, p. 119.

21 M. Henry, « Sur la crise sur marxisme », dans *Phénoménologie de la vie*, tome III : *De l'art et du politique*, op. cit., p. 137-138. Cf. aussi *La barbarie*, op. cit., p. 152-153 et p. 158.

Dès lors se dessine une réponse claire à la question du « pourquoi » de l'abstraction : si l'abstraction intervient, c'est en raison même du caractère non plus monadique mais *monadologique* – intersubjectif – du travail vivant, et pour permettre justement à cette intersubjectivité de se réaliser, d'abord sous la forme d'un échange de valeurs d'usage. A cet égard, après en avoir pourtant fourni une lecture fondamentalement critique, Henry finirait par rejoindre la *Krisis* : nous l'avons rappelé, c'est parce qu'il est téléologiquement prescrit aux institutions symboliques idéales d'être *partagées* – c'est parce qu'elles ne sont ce qu'elles sont que dans ce partage lui-même – qu'elles se sédimentent en tradition, et c'est en raison même de cette sédimentation qu'aux yeux de Husserl, elles apparaissent et sont reçues « passivement » en situation d'extériorité par rapport à leur propre fondement²². Seulement, et ce dernier texte en témoigne tout aussi clairement, Henry tente ici d'aller plus loin que Husserl en déplaçant d'un cran l'ensemble de la problématique : pour que l'abstraction naisse de l'exigence du partage de ce qui se trouve *transcendalement produit* – qu'il s'agisse des idéalités physico-mathématiques ou des valeurs d'usage – *encore faut-il que quelque chose le soit effectivement*. Mais *pourquoi* ? Et dès lors, n'est-ce pas dans cette première « production », quelque soit, après coup, sa « destination » intersubjective, que doit être saisie la raison ou l'archi-fondement de l'abstraction ? Le fondement de l'abstraction, autrement dit, ne réside-t-il pas tout simplement dans le fait que quelque chose se trouve produit par la vie et, dans cette production même, « valorisé », qui sera ensuite effectivement « transmissible » ou « échangeable » ? C'est cette question, nous allons le voir, qui nous conduit droit au problème « métaphysique » de la plus-value.

22 La « crise » des sciences trouve son origine dans le fait, pour ne citer qu'un passage décisif de la *Krisis* mais dont il faudrait fournir une analyse détaillée, que « la transmission par héritage des propositions et de la méthode, nécessaire pour la construction logique de propositions toujours nouvelles, d'idéalités toujours nouvelles, peut précisément poursuivre son cours ininterrompu à travers les temps, alors que n'a pas été hérité le pouvoir de réactivation des archi-commencements et par conséquent des cours de sens pour toute étape ultérieure. » (E. Husserl, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, trad. fr. G. Grand, Paris Gallimard, 1999, p. 416.)

2. Interprétation métaphysique de la plus-value

Certes, le problème de la plus-value ne semble pouvoir se poser que dans l'espace historique – ou archi-historique – du capitalisme lui-même, pour autant qu'elle semble d'abord exprimer le simple fait qu'une partie du travail de l'ouvrier ne lui est pas payée par le capitaliste, ne concernant donc, à première vue, que la question « factuelle » du salaire. Rappelons ici brièvement et schématiquement les coordonnées conceptuelles de l'analyse qu'en propose Marx.

Dès lors que, dans les conditions historiques que nous avons évoquées, le travail est devenu une marchandise, le salaire représente justement le prix que le capitaliste paye pour se la procurer. Or le prix d'une marchandise étant déterminé, de manière générale, par le coût de sa production, le prix du travail – et c'est ce que viendra justement concrétiser le salaire – sera assimilé au prix que coûte sa propre production. Mais produire le travail, ce n'est certes pas le créer comme l'on crée toute marchandise, c'est le rendre possible – c'est rendre possible que le travailleur l'effectue. Seulement, la possibilité pour l'ouvrier d'effectuer un travail réside uniquement dans sa capacité à rester en vie, et de telle sorte qu'il ait la force de l'effectuer. Cette capacité étant à nouveau assurée par sa consommation journalière de biens de première nécessité – nourriture, boisson, protection minimale contre le froid, etc. – c'est donc sur le prix de ces produits que le salaire sera indexé : l'ouvrier sera payé la somme qui lui est nécessaire pour rester chaque jour en vie et, restant en vie, pour continuer de travailler. Où il apparaît d'ores et déjà que le capitaliste ne paie et par conséquent n'achète pas tel ou tel travail déterminé, mais une capacité ou une *possibilité* de travailler – non pas le travail par conséquent mais *la force de travail dont le travail effectif n'est que l'actualisation*²³ – *quel que soit le travail qui sera effectivement fourni et, surtout, quelle que soit la durée* pendant laquelle il sera effectué. Et c'est justement dans cette première *différence* que s'inscrit la problématique du profit, c'est-à-dire, commente Henry, « l'inégalité entre les valeurs d'usage que la force de travail est susceptible de produire et les valeurs d'usage qui sont nécessaires à son entretien »²⁴. En effet,

23 Sur le sens de cette distinction capitale, cf. *Marx II*, p. 167-168.

24 *Ibid.*, p. 258.

La possibilité de la plus-value repose sur la différence entre ces deux quantités de travail et par conséquent entre les deux valeurs dans lesquelles elles se représentent, le taux de plus-value exprimant le rapport qu'il y a entre la quantité et le temps de travail nécessaire à l'entretien de la force de travail et, d'autre part, la quantité ou le temps de travail supplémentaire qu'elle peut produire quand, ne travaillant plus pour elle, elle travaille pour le capitaliste²⁵.

Une telle analyse, du reste bien connue, exige toutefois d'être elle-même « répétée » : sans doute la question du surtravail ne mène-t-elle à celle du profit qu'au prisme de l'idée selon laquelle le capitaliste dispose de la force de travail de l'individu pendant une certaine *durée* qu'il ne paye pas ; sans doute par conséquent le salariat est-il, à titre de condition de possibilité du profit, *un vol de temps*, vol dont le capitalisme est justement, comme mode de production, l'organisation rationnelle et « technique » ; sans doute la force de travail apparaît-elle dès lors comme cette « marchandise extraordinaire (...) dont la mise en œuvre, l'usage, [a] la capacité de produire de la valeur et par conséquent de fournir à son utilisateur une valeur d'échange plus grande que celle qu'il a donnée pour son obtention »²⁶. Mais ce constat tout extérieur — et Henry insiste longuement sur le fait que le « profit » n'est finalement que la représentation idéologique, par le capitaliste lui-même, de la plus-value²⁷ — doit être interrogé en direction de ses propres conditions : *sur quoi se fonde la possibilité même du surtravail ?* Comment est-il possible que le travailleur produise *plus* que ce qui lui est nécessaire pour vivre ? Ou plus précisément : quelle inégalité se cache derrière le fait qu'un individu peut faire *plus* que ce qu'il aurait besoin de faire pour continuer de pouvoir faire quoi que ce soit — inégalité dont fait usage le capitalisme dans le mouvement même où il la rend imperceptible, mais qui fonde métahistoriquement sa possibilité avant même qu'il n'organise son exploitation, comme il fonde à vrai dire celle de tout mode de production possible ? *Du communisme au capitalisme* répond à cette question avec toute la clarté requise :

Que la valeur créée soit supérieure à celle du salaire se traduit, hors de la sphère économique, dans celle de la vie, de la façon suivante : dans un même temps l'individu vivant est capable de créer plus de valeurs d'usage

25 *Ibid.*, p. 264.

26 *Ibid.*, p. 238.

27 Cf. *ibid.*, p. 341.

qu'il n'en a besoin pour son entretien. Nous sommes ici en présence d'une propriété absolue de la vie, sa capacité d'apporter plus qu'on ne lui a donné, de produire plus qu'elle ne consomme. Dans ce « plus » se lit l'un des traits décisifs de la vie, sa condition métaphysique en quelque sorte : celle d'être un pouvoir d'accroissement, une force qui en vertu de sa plus grande force porte toujours en elle, outre le vouloir obscur de se dépasser elle-même, de s'outrepasser, la capacité effective de le faire. C'est sur cette propriété fondamentale de la vie que repose toute société, tout développement humain, tout système économique possible – le système capitaliste aussi bien que le système socialiste²⁸.

Aussi l'analyse, quittant le champ institué de l'économie pour celui, méta-historique, de la téléologie vitale et de la structure de l'immanence, fait-elle clairement apparaître la plus-value non pas comme un certain traitement, historiquement déterminé, du travail — compris temporairement, comme une certaine organisation de sa *durée* — mais comme une propriété « métaphysique » et métahistorique de la vie elle-même, saisie non pas seulement comme sa capacité à pouvoir « plus » qu'elle n'agit effectivement, mais corrélativement, à *agir effectivement « plus » que ne le rend possible sa simple « capacité » de pouvoir*. Et à vrai dire, dans ce « corrélativement » réside la difficulté : car de l'analyse économique de la plus-value à sa répétition métaphysique, *c'est la nature de l'excès qui semble s'inverser*. Sans doute est-ce parce que la vie *peut* plus qu'elle ne fait *effectivement* que, lorsqu'elle se trouve contrainte d'effectuer ce « plus », elle produit une plus-value dont le capitalisme est l'exploitation. Mais ce vers quoi fait signe ce texte, ce n'est justement pas vers *un excès du pouvoir* sur ses effectuations, mais bien vers *un excès de l'effectuation elle-même* sur le pouvoir qui la rend possible — ce que Henry nomme, pour la première fois ici, un « accroissement ». Comment comprendre dès lors le sens de cette inversion ? Est-ce ce que *Généalogie de la psychanalyse* nommera la « plus grande force » ou l'hyperpuissance — soit la force de travail elle-même qui, donnée à elle-même sans médiation, permet à l'individu d'en prendre possession et d'agir —, qui s'avère être en excès sur le travail qui l'effectue, ou bien est-ce au contraire cette effectuation qui, *à sa manière*, excède cette hyperpuissance ? À vrai dire, il n'y a pas là deux affirmations opposées, mais une même affirmation à entendre sur deux plans différents. Certes, la force de travail est en excès par rapport au travail *déjà fait*, dans la mesure où elle peut agir *encore*, c'est-à-dire

28 *Du communisme au capitalisme, op. cit.*, p. 122.

« plus », sans en avoir toutefois *besoin* pour continuer d'être ce qu'elle est, à savoir l'essence d'un individu vivant et continuant de « vivre ». Dans ce cas, la plus-value est donc bien le surplus de valeur d'usage produit par rapport à ce qui était nécessaire au maintien de la force de travail qui le produit ; mais dans *l'acte* même de travailler et sur le plan de ce « travail vivant » lui-même, du travail « en train de se faire », *c'est au contraire l'action elle-même qui constitue un surplus par rapport à l'hyperpuissance* en tant que, celle-ci se contentant de rendre l'individu *capable* d'agir, l'individu doit s'y *arracher* pour agir *effectivement*, et éventuellement « plus » – et plus longtemps – qu'il n'est besoin pour entretenir sa propre possibilité d'agir. Un passage fondamental d'*Incarnation* explicite un tel « schème » de l'arrachement :

*Parce que l'action d'un pouvoir quelconque présuppose en lui celle du « je peux », alors c'est cette capacité originelle de pouvoir qui doit (...) s'arracher à cette passivité radicale en laquelle elle est donnée dans l'auto-donation de la vie absolue*²⁹.

Dès lors, si une même formule est susceptible de rendre compte de ces deux lectures de la plus-value – « la vie est capable de produire plus que ce dont elle a besoin » –, c'est justement l'interprétation du concept de « besoin » qui fait basculer son sens et sa portée d'un registre à un autre. Car « besoin », dans le *Marx*, signifie deux choses : ontologiquement en effet, le besoin est manque de satisfaction, précède chronologiquement l'activité et se trouve suivi – ou non –, conformément à la téléologie vitale comme « mouvement de la vie », de la jouissance propre à la « consommation »³⁰. Ontologiquement pourtant,

*Le besoin (...) ne désigne pas seulement une détermination de la vie, si privilégiée soit-elle. Il est plus profondément le lien de toutes ses déterminations, leur intériorité réciproque sur le fond de leur immanence essentielle, le mouvement même de la vie*³¹.

29 M. Henry, *Incarnation Une philosophie de la chair*, Seuil, 2000, p. 268 ; nous soulignons « *s'arracher à cette passivité radicale* ».

30 Cf. *Marx I*, p. 219 : « le besoin souffrant “veut” la jouissance de la satisfaction » ; « Là où le besoin souffrant engendre l'activité qui vise à le satisfaire, la vie au lieu d'éprouver cette satisfaction, à la place de la jouissance, fait la dure expérience de son absence, n'éprouve encore que le besoin de cette jouissance, la souffrance inhérente à ce besoin. »

31 *Ibid.*, p. 64-65.

Ainsi n'est-il plus un simple donné en marge d'autres donnés qui éventuellement pourraient ou non lui succéder, mais bien ce qui fait de ces données des déterminations de la « monade », pour autant que ce qui la caractérise et en définit l'unité *a priori* n'est autre que la manière dont elle se trouve donnée à elle-même. En d'autres termes, le besoin, entendu ontologiquement, n'est qu'un autre nom de la phénoménalité immanente elle-même en tant que, comme « hyperpuissance », elle cohere avec soi sans distance et, rivant l'individu à lui-même, le situe par rapport au toujours-déjà de cette donation passive³². Or précisément : si au sens ontique et restreint du mot « besoin », « produire plus que ce dont il a besoin » signifie pour l'individu vivant créer plus de valeurs d'usage que ce dont il « manque », par exemple plus de nourriture qu'il ne peut et doit en consommer, au sens ontologique, produire plus que ce dont on a besoin signifie justement se *libérer* de cette phénoménalité dans l'immanence même de sa cohésion, *agir* par conséquent en *s'arrachant* à la passivité ontologique originaire qui rend possible toute action. A la duplicité des « besoins » renvoie donc celle de l'action elle-même : conforme à la téléologie vitale en tant qu'elle les « assouvie » en un sens ontique, elle en est pourtant déjà, ontologiquement, une proto-inversion dès lors qu'elle provoque une première déhiscence de ce qui demeure en soi et ne veut, dans sa phénoménalité même, ne demeurer qu'en soi. Autrement dit, *tout comme l'échange lui-même quoique dans l'immanence, l'action n'est possible que de ne l'être pas, ses conditions de possibilité sont celles de son impossibilité, elle engendre, elle est le surplus, l'excès sur la passivité produit par l'impossibilité de tout excès*. Voilà pourquoi la téléologie immanente de la vie se présente d'abord comme une *contre-téléologie*, et telle est la raison pour laquelle Henry la qualifie parfois – et dès *L'essence de la manifestation* – de « dialectique » : c'est le « besoin » qui « provoque » l'action ou bien, lu ontologiquement, c'est l'être-rivé à soi du toujours-déjà passif qui rend possible l'activité ; mais celle-ci, tout en continuant à se donner dans l'immanence de l'absence de distance à soi, ouvre « en surplus » une dimension autre qui dépasse cette absence de distance, et crée un écart non pas *dans l'immanence*, mais entre l'immanence *et ce qu'elle rend possible du fait même de le rendre impossible*. Ce n'est donc qu'en donnant au concept de « condition » le

32 Cf., pour l'exposé d'une telle duplicité du « besoin », *Du communisme au capitalisme*, op. cit., p. 47 sqq., et *La barbarie*, op. cit., p. 172-173.

sens plein et fort de l'être-rivé-à-soi que l'idée selon laquelle la vie a pour propriété « d'outrepasser ses besoins »³³ – c'est-à-dire, précisément, « d'outrepasser ses propres conditions »³⁴ – se donne à entendre dans sa portée ontologique fondamentale, et tel est le sens « métaphysique » de la plus-value : la victoire de la vie sur ce qui la rend passivement possible et sur ce à quoi, pourtant, elle s'arrache pour agir, l'action n'étant finalement rien d'autre que cet arrachement même – « la réalisation et l'actualisation de la possibilité la plus ultime de la vie de l'emporter sur ses propres conditions, d'être ce pouvoir d'accroissement »³⁵. Or c'est ce trait difficile enfin – sur lequel devrait prendre appui toute volonté de répondre sérieusement à la question fondamentale du rapport de Henry au « spiritualisme »³⁶ – et la distinction de ces deux niveaux d'analyse de la plus-value, qu'illustre par exemple un texte qui, analysant l'accroissement de la productivité, ajoute :

C'est ainsi qu'un écart se creuse entre « ce dont la vie a besoin » et « ce qu'elle est capable de produire ». (...) Il n'est (...) pas indifférent de noter que la possibilité de l'écart – de produire plus que les besoins –, c'est la possibilité de la vie au sens de son pouvoir le plus propre. Pouvoir vivre repose sur ce pouvoir absolument positif. Celui-ci n'est-il que l'expression d'un fait contingent, du fait que l'individu empirique a la capacité de créer plus de choses utiles que celles qu'il consomme ? Ou bien repose-t-il sur l'essence la plus intérieure de la vie, sur son pathos – sur le fait que chacun des pouvoirs de l'individu, mais d'abord chacun de ses besoins cohère avec soi avec une force telle que celle-ci reflue sur eux, les submergeant et les exaltant, donnant à ce besoin la force de s'accomplir, au « pouvoir » qui n'est qu'un autre nom de cette force, celle de se surpasser ?³⁷.

33 *Ibid.*, p. 147.

34 Cf. *Marx II*, p. 286 et 332, « La rationalité selon Marx », *op. cit.*, p. 87, et « La métamorphose de Daphné », dans *Phénoménologie de la vie*, t. 3, *op. cit.*, p. 198.

35 *Marx II*, p. 260.

36 Car tel est précisément le propre de « l'esprit » dans la tradition du vitalisme spiritualiste. Cf. sur ce point Bergson, « L'âme et le corps », in *L'énergie spirituelle*, Paris, PUF, 1985, p. 31 : « L'esprit étant précisément une force qui peut tirer d'elle-même plus qu'elle ne contient, rendre plus qu'elle ne reçoit, donner plus qu'elle n'a ». Voir également la « Conférence de Madrid sur l'âme humaine », in *Mélanges*, Paris, PUF, 1972, p. 1203 : « L'esprit (...) est une faculté créatrice. La puissance spirituelle est une force qui peut tirer d'elle-même plus qu'elle n'enferme en soi-même. » Nous remercions Arnaud François d'avoir attiré notre attention sur ce point tout à fait décisif.

37 *Du communisme au capitalisme*, *op. cit.*, p. 152-153.

Répondre par l'affirmative à cette dernière question, c'est donc aboutir à cette conclusion qui n'est paradoxale qu'en apparence: loin que la plus-value sépare le travail de lui-même au fil de la simple question de la «durée» et du salaire, *l'activité en général est originairement la plus-value de la passivité*. Ontologiquement, ce n'est donc pas l'activité qui crée un «excédent», ou plutôt la création par l'activité d'un excédent renvoie à l'activité en tant qu'elle est elle-même l'excédent originaire. Et c'est ce qu'annonce avec simplicité une note préparatoire du *Marx*, à cet égard fondamentale: «Vie définie comme activité *i.e.* comme un excédent par rapport à elle-même»³⁸.

Or c'est justement sur un tel «archi-fait» – celui de la vie elle-même en tant qu'elle se définit par le «fait» d'excéder dans l'agir sa propre «possibilité» passive – que repose la possibilité méta-historique de l'économie, une époque de l'histoire empirique ne se déterminant, de ce point de vue, que comme une certaine manière d'en faire usage:

*Lorsque les conditions de l'actualisation de la force de travail sont remplies, lorsque le besoin vital est satisfait et que l'individu peut travailler, les modalités selon lesquelles la subjectivité vivante déploie sa propriété fondamentale de produire plus que ce qui lui est nécessaire, sont très variables*³⁹.

Ces modalités, dès lors, ne sont rien d'autre que ce que l'on appelle un «mode de production», et c'est justement comme une manière historique tout à fait originale de les organiser que se présente le capitalisme:

*D'abord très fragile quand les moyens de subsistance sont réduits et, corrélativement, la production de la force de travail encore limitée, la manifestation historique de la propriété de la vie d'apporter plus qu'on ne lui a donné trouve dans le capitalisme qui repose sur elle et la pousse consciemment à son point extrême, un accomplissement spectaculaire*⁴⁰.

Est-il dès lors possible de faire un pas de plus quant à l'élucidation de cette «propriété» et de ses enjeux quant à la question qui nous occupe? Si l'on excepte à vrai dire le § 70 de *L'essence de la manifestation*, il faut reconnaître que c'est dans quelques pages particulièrement denses de

38 Ms A 21-7-17089. Nous remercions le professeur Jean Leclercq, directeur du Fonds Michel Henry de l'Université Catholique de Louvain-la-Neuve, de nous avoir permis de consulter et de citer les manuscrits inédits de Michel Henry.

39 *Marx II*, p. 259.

40 *Ibid.*, p. 259-260.

ce texte réputé non technique et finalement « grand public » qu'est *La barbarie* – livre qui a bien des égards exhibe, mais sur un autre plan, les fondements ontologiques du *Marx* – que Henry aborde frontalement ce point. Passages difficiles cependant, à certains égards équivoques, semblant juxtaposer les deux « phases » de cette « dialectique immanente » comme deux aspects ou deux modes d'un même mouvement, et dans l'ambiguïté fondamentale d'un « et » en apparence inoffensif : « le mouvement par lequel inlassablement la vie parvient en soi et advient à soi dans la conservation *et* l'accroissement de soi... »⁴¹ ; « pour persévérer dans son être *et* pour s'accroître... »⁴². Mais précisément : ce « et » est en réalité un « ou » ou plus exactement encore *un « et » qui est un « ou »*, un « et » qui joint et disjoint, et au prisme duquel il s'agit de lire des passages tels que celui-ci :

*Dans le souffrir de la vie qui s'éprouve elle-même et qui, de la sorte, se garde et se conserve, s'accomplit identiquement, en tant que ce Souffrir est le parvenir en soi, l'accroissement de soi de ce qui surabonde de soi-même, et la souffrance de la conservation se change en l'ivresse de la surabondance »*⁴³.

C'est donc ce mouvement lui-même, et comme le lieu où il s'effectue dans l'immanence de sa phénoménalité propre, que signe l'inversion du souffrir en jouir : rivant à lui-même l'individu, le souffrir le met en possession de lui-même, et cette possession le rend capable de s'arracher à ce qui rend impossible tout arrachement et le rend *par là même* possible, le rend capable d'agir, de « jouir », c'est-à-dire de créer une dimension autre que celle de la passivité ontologique originaire de l'être-rivé-à-soi entendue comme souffrance. Mais à vrai dire, ces déclarations resteraient obscures si un tel mouvement, au lieu même où le « et » et le « ou » éclatent chacun en direction d'un des termes de cette duplicité, ne possédait une attestation phénoménologique immédiate dans une expérience qui n'est autre, pour Henry, que celle de *l'effort*. Ayant défini « cette venue en soi de l'être ou son historial », ce « mouvement de la vie », par « l'opération de se garder et de se conserver et, dans cette épreuve et en tant qu'elle est effective, de s'accroître de soi et de surabonder », Henry ajoute : « Effort désigne un tel mouvement dans son irréductibilité

41 *La barbarie*, op. cit., p. 170, (nous soulignons).

42 *Ibid.*, p. 169, (nous soulignons).

43 *Ibid.*, p. 171.

à la tautologie morte de l'étant, c'est lui qui fait de l'être en tant que Vie un conatus»⁴⁴.

Mais parce qu'il se situe à l'intersection de ce mouvement lui-même «double» – en tant qu'il est l'attestation phénoménologique de ce double mouvement –, l'effort, à l'image du conatus henryen et justement parce qu'il en définit phénoménologiquement le sens et la portée – dont il s'agirait à vrai dire de montrer qu'il inverse rigoureusement sa version spinoziste –, est lui-même habité par cette duplicité : «l'effort sans effort» de l'hyperpuissance qui cohere avec soi d'une part, d'autre part l'effort de l'activité comme arrachement à cette cohérence, effort lui-même rivé à soi pour s'opérer comme arrachement d'avec l'être-rivé-à-soi lui-même – tous deux composant l'effort qui, situé à leur fondement, comme leur point de jonction et de leur disjonction, opère la dissociation sans écart de l'immanence avec elle-même, plongeant d'un côté en soi et produisant de l'autre l'excès sur soi que viendra désigner, d'un point de vue économique, le concept de «plus-value».

*Le mouvement par lequel inlassablement la vie parvient en soi et advient à soi dans la conservation et l'accroissement de soi (...) ne résulte d'aucun effort mais le précède bien plutôt et le rend possible, il est l'être avec soi totalement et radicalement passif en lequel l'être est donné à lui-même pour être ce qu'il est (...) – pour, éventuellement, sur ce Fond préalable et prédonné, toujours à partir de lui, faire effort et agir. Ainsi le mouvement de la vie est-il un effort sans effort, ce en quoi tout effort comme aussi tout abandon est toujours déjà donné à soi sur le Fond de l'être-donné-à-soi dans la passivité absolue de l'immanence radicale de la vie*⁴⁵.

Mais c'est dire que dans l'effort effectif semble s'opérer, justement parce qu'il s'y arrache et n'est justement rien d'autre, dans sa propre dissociation, que l'opérateur d'un tel arrachement, *une première scission du «cycle vital de production», abstraction de la vie entendue comme passivité*, abstraction dans l'activité de ses propres conditions en vertu de laquelle justement la vie devient capable de «donner» plus qu'elle n'a, et de prendre possession de sa *liberté*. Que nous révèle en effet cette lecture métaphysique de la plus-value, si ce n'est le «mouvement de la vie» en tant qu'il réside dans cette «*illusion transcendantale*» consistant à *faire «abstraction» de sa passivité pour agir, et justement parce que*

⁴⁴ *Ibid.*, p. 170.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 170-171.

*l'activité, lors même qu'elle y puise sa possibilité, ne devient effective qu'en s'y arrachant et comme cet arrachement même – dans le mouvement même où s'arrachant à la souffrance, l'effort devient, « à ses propres frais », jouissance de soi, avant d'être jouissance des « valeurs d'usage » que cette action « crée » et que l'individu « consomme ».*⁴⁶ Loin de la contraindre de l'extérieur et comme un accident, l'aliénation économique – comme organisation de la plus-value – ne repose-t-elle pas dès lors dans la condition métaphysique de cette plus-value, c'est-à-dire dans cette dialectique immanente constitutive, selon Henry, de tout vivant? La raison d'être, par conséquent, du processus de l'abstraction tel que nous avons tenté de l'exhiber, ne réside-t-elle pas dans la vie elle-même? L'erreur de Marx, à cet égard – et telle sera, dans la conclusion du tome II, la critique que lui adressera *in fine* Henry – n'est pas seulement, comme l'indique une note préparatoire, d'avoir attribué « l'aliénation propre à l'économie à une économie particulière (le capitalisme) croyant que lorsque celle-ci disparaîtra, l'aliénation disparaîtra »⁴⁷, alors même qu'elle se loge dans l'économie *comme tel*, et quel que soit son organisation historique; l'erreur est de ne pas avoir saisi la *raison* métaphysique du caractère « général » de cette aliénation, en tant justement qu'elle n'est pas une raison *économique* mais se trouve au fondement *métaphysique* de l'abstraction par laquelle l'économie se trouve instituée. C'est ce que déclare sans ambiguïté une autre note préparatoire décisive :

*L'exploitation de l'homme » n'est pas un fait économique, ou si c'est un fait économique il a sa condition fondamentale dans un fait métaphysique, dans la liberté de l'homme, dans l'existence concrète (« factum existentiae », Maine de Biran) i.e. dans le fait qu'elle est un pouvoir, un je peux et que ce pouvoir absolument concret, remuer les bras, porter, etc., transcende ses conditions matérielles*⁴⁸.

Et à vrai dire, le texte publié l'exprimera clairement :

46 Sur cette image « économique » de l'accroissement de soi, cf. *Incarnation, op. cit.*, p. 268 : « En son pathos spécifique, l'effort marque comment, sa capacité originelle d'agir reconduite à sa source, au lieu de sa génération dans la vie absolue, le « je peux », donné pathétiquement à soi en celle-ci, se trouve, dans ce pathos et par lui, capable de déployer *librement* lui-même, *à partir de lui-même, par sa propre force, à ses frais en quelque sorte* – le pouvoir et la force dont il vient d'être investi » ; (nous soulignons).

47 Ms A 16-6-11618.

48 Ms A 21-7-17078.

L'inversion de la téléologie de la vie, le fait de traiter le travail comme une marchandise, n'est pas un accident qui advient à l'existence humaine dans certaines circonstances (...). Traiter le travail comme une marchandise n'est pas d'abord quelque chose de répréhensible, c'est ouvrir la dimension ontologique où l'activité humaine se propose comme réalité économique et se trouve comme telle susceptible de revêtir des déterminations économiques. (...) L'inversion de la téléologie vitale n'est pas seulement l'événement méta-théorique qui rend possible toute théorie, en l'occurrence l'avènement de l'économie politique. Elle est cet événement plus ancien, immergé dans la praxis...⁴⁹.

Or un tel diagnostic appelle une série de questions, auxquelles nous voudrions pour conclure apporter une esquisse de réponse. Et d'abord une première: reconduite à cette «dialectique vitale» que le capitalisme ne fait finalement que «prolonger», n'est-ce pas la mise en question de ce dernier comme «contraire» à la vie qui en devient finalement inconsistante? Tout au plus, et à titre de mode d'organisation historiquement déterminé de la production métaphysique de la plus-value, pourra-t-il apparaître comme la *pire* manière, eu égard aux individus vivants, d'organiser cette production – *pire* manière qui peut tout aussi bien, historiquement, se révéler être la meilleure, s'il est vrai que Henry, malgré les critiques qu'il adresse au schéma «kénotique» de l'histoire, reconnaît à la théorie marxienne du socialisme, elle-même fondée sur «la contradiction interne du capitalisme», le mérite de laisser entrevoir une société où l'individu vivant – pour autant toutefois, tel est justement le danger de la «barbarie», que son hyperpuissance trouve d'autre moyen de s'y déployer – n'aurait plus qu'à assouvir ses besoins «spirituels», assouvissement qui ne passerait plus par l'activité productive ou qui, à tout le moins, diminuerait dans l'individu vivant la part d'activité au profit de sa «persévérance passive». C'est en tout cas ainsi que Henry tente de tirer les conséquences métaphysiques de l'«idée» de socialisme: «Deux choses constamment liées au point de se confondre et d'être confondues vont se disjoindre et suivre désormais chacune son destin propre: la production, livrée à la technologie, devenue un processus naturel, la vie qui pourra enfin être ce qu'elle est, ce qui s'éprouve soi-même et trouve sa fin dans sa réalité même: en soi»⁵⁰.

49 *Marx II*, p. 93-94.

50 *Ibid.*, p. 465.

Mais si, qu'il mène ou non «nécessairement» au socialisme, le capitalisme ne saurait apparaître comme on ne sait quelle puissance obscure opposant à l'essence de la vie son anti-essence — tout au plus comme une manière déterminée, pour le meilleur ou pour le pire, de la «réaliser» — sommes-nous alors condamnés à quelque apologie téléologiquement fondée ou à une critique qui ne pourrait s'opérer qu'en demi-teinte? Précisément pas, mais pour autant que cette anti-essence — et tel est peut-être le point-limite de l'interprétation à laquelle nous avons tenté de faire droit — soit saisie comme étant le drame *de la vie elle-même*. Car si cette ultime difficulté rappelle celle à laquelle se confronte Husserl, mais aussi bien, de manière évidemment fort distincte, Heidegger, et qui peut se résumer dans la seule question: comment parler de «crise» si ce qui provoque la crise est justement compris dans le *telos* de l'instance transcendante? — il s'agit ici de bien cerner ce qui sépare le motif husserliano-heideggérien du motif henryen. Car précisément, il est finalement inexact de parler, à propos de l'activité et de son ouverture «à partir de» la passivité, de *téléologie*, qu'elle se présente ou non comme «inversée»: l'activité ainsi conçue comme ouverture du «milieu de l'agir» est beaucoup plus un «effet» qu'une «raison finale» de l'essence passive de la vie, non pas son *telos* par conséquent, pas plus que son *contre-telos*, mais bien son excès sur elle-même, un surplus, un «reste» qui, comme cette plus-value «vitale» se développant «à ses propres frais», n'appartient pas plus à cette essence que la chute au sol d'un fruit trop mur n'appartient à l'arbre qui l'a fait grandir. Ou pour le dire autrement, cette proto-séparation de l'activité et de la passivité n'appartient pas à *la passivité elle-même*, et c'est pourquoi l'apparente auto-position de l'activité qu'elle engendre, l'apparente *autonomie* de l'activité, est bien une illusion *transcendante*: non pas, en un sens kantien, que sa «nécessité» renvoie à une finalité supérieure comprise dans l'instance elle-même transcendante de sa production, mais parce qu'elle «surgit» *en marge* de la vie — et avec elle le «monde» qu'elle ouvre⁵¹ — de telle sorte que pour ou contre elle, la vie ne peut rien.

51 Que l'illusion transcendante soit ce qui ouvre l'espace du monde, c'est ce que nous avons déjà suggéré, et ce que redira avec sa force propre *C'est moi la vérité*: «La dissimulation de la Vie invisible dans l'ego, lors même qu'elle le

Il ne saurait être question, dans le cadre restreint de cette étude, de développer ces points pour eux-mêmes, notamment en montrant de quelle manière *L'essence de la manifestation* permettait déjà de les anticiper. Nous nous contenterons pour conclure de suggérer combien, à leur lumière, les objections sans cesse adressées à la phénoménologie henryenne – comment l'immanence fonde-t-elle la transcendance, que devient le monde lui-même dans une phénoménologie qui ne reconnaît de «réalité» qu'à la vie?, etc. – pourraient bien apparaître comme l'expression de problèmes mal posés. Car la fondation du monde dans la transcendance n'est aucunement un «engendrement» ou une «genèse», mais précisément, comme celle de l'économie et au même titre, une proto-séparation : le monde, c'est-à-dire la *présence*, n'apparaît comme tel que dans la séparation paradoxale de la vie avec elle-même, il est, comme corrélat de la transcendance en tant qu'elle n'est elle-même rien d'autre que l'effort ou l'activité originelle, l'excès ou le surplus, la «plus-value» de la vie, l'effet dès lors de cette première abstraction ou *division* de la passivité dans son propre accroissement de soi. Parler ne serait-ce que d'une «duplicité de l'apparaître», c'est donc se situer *après* cette proto-scission, l'apparaître n'étant double qu'en raison de cet excédent – le monde ne se «fondant» pas *dans* la vie mais *en tant qu'il s'en sépare* dans le mouvement «excessif» par lequel, dans une illusion transcendantale caractéristique, elle se sépare d'elle-même, s'en décrochant comme se décroche de l'arbre ce fruit trop mûr, si intensément gonflé de lui-même qu'il lui est désormais «donné», et «à ses propres frais», de tomber en oubliant son origine.

joint à lui-même, ouvre tout grand l'espace du monde et le laisse libre devant lui et pour lui.» (*op. cit.*, p. 179.)