

**L'aliénation entre *Critique de la Raison dialectique* et *Critique de la raison économique*.
Esquisse d'une éthique matérialiste¹.**

CHIARA COLLAMATI

A quoi bon se demander si l'histoire est faite par les hommes ou par les choses, puisque de toute évidence les initiatives humaines n'annulent pas le poids des choses, et que la 'force des choses' opère toujours à travers les hommes? C'est justement cet échec de l'analyse, quand elle veut tout rabattre sur un seul plan, qui dévoile le vrai *milieu* de l'histoire.

Maurice Merleau-Ponty, *Signes* (Paris : Gallimard, 1960), 26.

Le statut de la critique comme *expérience* pratique de la pensée (donc comme une pratique *de* la philosophie, au double sens du génitif) est au cœur de la production sartrienne des années 1960 et trouve un point de condensation dans la rédaction de la *Critique de la Raison dialectique*. Soumettre la raison dialectique au crible du geste critique doit permettre d'évaluer (et, éventuellement, de fonder) la valeur euristique du marxisme en tant que *philosophie vivante*, en tant que pensée capable d'avoir une prise transformative et une efficacité réelle dans un horizon historique spécifique. La critique sartrienne se pose ainsi comme une critique qui vise l'émancipation, qui s'efforce de saisir socio-historiquement les fondements de l'aliénation au sein d'une société donnée. Cela demande de déterminer l'usage et la genèse des catégories marxistes (et des différentes lectures que de celle-ci ont été proposées), afin de marquer aussi bien leur détermination historique que leur capacité historiquement déterminante. La critique impose de ne pas considérer la dialectique comme une loi métaphysique de la pensée, de l'histoire ou de la nature ; elle doit au contraire rendre intelligibles, par une démarche elle-même dialectique, les différentes modalités de relation, d'interaction et de transformation réciproque entre les hommes et leur milieu socio-historique. Ou encore : entre la dimension projective et créatrice de la praxis et l'ensemble des conditionnements qui agissent sans cesse sur celle-ci, en en modifiant les résultats jusqu'à les retourner contre elle et privant ainsi l'action historique de la possibilité de *se* connaître en *se* faisant. Si ce dernier point pourrait amener à décréter une dimension d'aliénation inéliminable et consubstantielle à la notion même de *praxis*, nous voudrions ici insister sur la complexité propre à la notion d'aliénation dans la *Critique de la Raison dialectique*.

C'est dans ce but que nous convoquerons la *théorie critique du travail* développée par André Gorz à partir du milieu des années 1970, selon laquelle le travail est et restera inappropriable par les travailleurs, quel que soit leur degré d'organisation et quel que soit le régime de propriété ou la forme des rapports de production. Le travail ne peut que se manifester en tant qu'extériorité, en tant que puissance du dehors, par-delà les efforts entrepris pour le maîtriser ou le socialiser. Bien que Gorz n'ait jamais cessé de souligner sa dette philosophique à l'égard de Sartre, ses analyses centrées sur le lien travail-aliénation présentent à nos yeux des nombreuses difficultés, précisément d'un point de vue sartrien. Inévitablement trop brève et incomplète, la référence à Gorz nous servira d'indicateur quant à la légitimité d'assumer la dialectique sartrienne entre *praxis* et aliénation comme base d'une critique du travail dans la configuration actuelle du système capitaliste.

On interrogera enfin, dans un troisième temps, la possibilité de repenser à nouveaux frais la catégorie de *besoin*, en tant que condition d'une action transformatrice sur le réel ou, pour le dire avec Sartre, comme racine d'une éthique matérialiste et dialectique.

L'aliénation dans la *Critique de la Raison dialectique*.

Dans les développements qu'il consacre aux collectifs et à l'être-de-classe,² Sartre considère le problème de l'aliénation moins du point de vue du passé – où, dit-il, la récurrence et l'aliénation se rencontrent en tout temps – que du point de vue de l'avenir. La question est alors de savoir *si* la disparition des formes capitalistes de l'aliénation pourrait s'identifier avec la suppression de *toutes* les formes d'aliénation. En reprenant une série de questions formulées par Hyppolite dans ses *Etudes sur Marx et Hegel*,³ Sartre demande :

Dans quelle mesure une société socialiste bannira-t-elle l'atomisme *sous toutes ses formes* ? Dans quelle mesure les objets collectifs, signes de notre aliénation, seront-ils dissous dans une véritable communauté intersubjective où les seules relations réelles seront celles des hommes entre eux, et dans quelle mesure la nécessité pour toute société humaine de rester totalité détotalisée maintiendra-t-elle la récurrence, les fuites et partant les unités-objets comme limites de l'unification vraie ?⁴

Si le philosophe ne répond pas directement à ces questions, auxquelles il ne consacre que l'espace d'une note, on peut aisément tracer les coordonnées de sa position à cet égard. Son effort pour penser le rapport essentiel de l'homme avec le monde extérieur et avec les autres par l'intermédiaire de la *matière ouvrée*, trouve dans la catégorie de *rareté* l'élément qui, transformant l'Autre en ennemi, permet de configurer la nature de l'intersubjectivité du processus de travail. Ce dernier n'est pas une coopération transparente, neutre, originelle et communautaire, qui aurait ensuite mal tourné vers l'aliénation et l'exploitation. Il s'agit, au contraire, d'un procès collectif qui est *toujours*

et déjà troué par la rareté. Les stases pratico-inertes qui lui incombent à titre d'exigences, sont historiquement définies par un régime social enté sur une situation *contingente* de rareté – bien que l'histoire humaine ne puisse aucunement faire abstraction de ce type de conditionnement. L'inhumanité de l'homme, les effets d'aliénation caractérisant les formes de travail exploité, a donc une cause historique permanente *mais* ontologiquement accidentelle. Autrement dit : cette histoire n'est pas nécessaire⁵ et c'est précisément dans un tel espace de non-nécessité que s'ouvrent des possibilités transformatrices *pour et par la praxis*.

L'aliénation produite par le système de production capitaliste n'est pas selon Sartre la seule forme d'aliénation que la *praxis* se trouve à expérimenter. Cette dernière est constamment expropriée du sens et de l'intention qui motivent ses actions, constamment obligée à faire face à des résultats imprévus et contradictoires. La *Critique* est assez claire à ce propos :

Pour que la société historique se produise elle-même comme lutte de classe, il est précisément *nécessaire* que la *praxis* détachée d'elle-même revienne aux hommes comme réalité indépendante et hostile. Non pas seulement dans le cadre du processus capitaliste, mais à tout moment du processus historique. [...] C'est à l'intérieur de ce complexe de relations dialectiques que se constitue la possibilité du procès capitaliste comme *un* des moments historiques *possibles* de l'aliénation.⁶

Si cela marque une distance fondamentale d'avec la conception marxienne qui fait commencer l'aliénation avec l'exploitation, Sartre ne fait pas pour autant de l'aliénation une étape entièrement négative que les hommes devraient s'engager à dépasser une fois pour toutes, à travers une victoire définitive sur la rareté. Pas seulement parce que sortir de la rareté voudrait dire, en quelque sorte, sortir de l'histoire ;⁷ mais aussi (et surtout) parce que le principal défi qui traverse la *Critique* consiste précisément dans la possibilité de faire des situations aliénées et aliénantes les conditions à partir desquelles entamer un processus de libération qui, sans avoir des garanties ni des termes préétablis, peut modifier en profondeur la façon dont les hommes se pensent et agissent ensemble.

Tout en reconnaissant au Marx des *Manuscrits de 1844*⁸ le mérite d'avoir distingué (contre Hegel) l'*objectivation* de l'*aliénation*,⁹ en valorisant la première comme unique forme de relation de l'homme à la nature et situant la deuxième dans une dimension proprement historique, passible d'être analysée dans toutes ses variantes structurelles, Sartre relève parmi les difficultés majeures du marxisme la prétention de supprimer, dans un futur plus ou moins lointain, la tension dialectique entre aliénation et objectivation, tension constitutive aussi bien de l'existence singulière que du mouvement historique dans son ensemble : « Chacun de nous passe sa vie à graver sur les choses son image maléfique qui le fascine et l'égare s'il veut se comprendre *par elle*, encore qu'il ne soit pas autre chose que le mouvement qui aboutit à *cette* objectivation. »¹⁰

Il faut reconnaître que la *Critique* reste ambivalente quant à la distinction entre aliénation et objectivation ;¹¹ toutefois, ce qu'on doit retenir ici est le fait qu'il ne s'agit pas, pour Sartre, de poursuivre une condition entièrement désaliénée, où la *praxis* deviendrait transparente à elle-même, capable de retrouver une essence perdue ou encore une rassurante identité avec soi et avec ce qu'elle fait. Pour décrire et analyser le procès du capital, ce qui compte est la compréhension des modalités (subjectives) à travers lesquelles les agents impliqués dans ce procès « existent leur propre aliénation », en la dépassant pour s'aliéner à nouveau dans ce dépassement même.¹² L'aliénation chez Sartre ne peut donc s'aplatir univoquement sur une condition ontologique de l'existence, ni sur un phénomène inhérent exclusivement aux rapports de production capitalistes.¹³ Elle demande d'être pensée (et vécue) au croisement de l'ontologie et de l'histoire, dans le *contrecoup* que la liberté reçoit lorsqu'elle s'engage dans la transformation de la matérialité.

Gorz ou la critique du travail comme critique de l'aliénation.

Dans un ouvrage sorti en 1988 sous le titre *Métamorphoses du travail. Critique de la raison économique*,¹⁴ Gorz consacre un chapitre à la « condition de l'homme postmarxiste » où il critique l'idée, présente dans de nombreuses interprétations de la pensée du jeune Marx, selon laquelle le plein développement des forces productives ira de pair avec le plein développement des capacités individuelles, aboutissant à une révolution qui investira *à la fois* le plan réflexif-existential et le plan économique. L'effondrement du système de production fondé sur la valeur d'échange du travail ouvrira la voie au libre développement des individualités comme véritable but de l'activité humaine, sous la forme d'un échange osmotique entre homme et nature.¹⁵ La libération *dans* le travail serait alors un préalable indispensable pour toute perspective visant à une libération *du* travail.¹⁶

Gorz, au contraire, croit que la libération du travail, tout comme le sujet historique censé la réaliser, ne peut pas advenir par le simple développement des forces productives :

Le travail cesse, grâce à la rationalisation capitaliste, d'être activité privée et soumission aux nécessités naturelles ; mais dans le moment où il est dépouillé de son caractère borné et servile pour devenir *poïésis*, affirmation de puissance universelle, il déshumanise ceux qui l'accomplissent.¹⁷

La rationalisation de la production en régime capitaliste ne produit pas seulement des marchandises ; elle produit *aussi* la figure de l'individu qui « aliéné dans son travail, le sera aussi, nécessairement, dans ses consommations, et, finalement, dans ses besoins. »¹⁸ En d'autres termes, Gorz refuse l'idée que le travail industriel soit un *progrès objectif* dans la mesure où il met des

travailleurs généraux, les prolétaires, à la place de producteurs privés, faisant ainsi naître une classe pour laquelle le travail est immédiatement travail social, déterminé dans ses contenus par le fonctionnement de la société *en tant qu'ensemble*, pour laquelle devient vital de s'emparer du procès social de production dans son intégralité.

En voulant déconstruire « l'utopie du travail chez Marx »¹⁹ (c'est-à-dire les raisons qui ont fait pénétrer dans le mouvement ouvrier la dialectique entre forces productives et rapports de production et qui, aujourd'hui encore, nourrissent l'idéologie du travail comme terrain principal de lutte politique), Gorz défend l'idée d'une complicité fondamentale entre travail et capital : la lutte des classes, immanente au système capitaliste, n'aurait en soi aucune potentialité pour le *dépasser* – d'autant plus que les travailleurs ont intérêt à maintenir le rapport de valorisation du capital, non pas à l'abolir. Le refus gorzien de la logique du travail implique nécessairement une critique de la stratégie organisationnelle du mouvement ouvrier et vise à « conquérir *le pouvoir de ne plus fonctionner comme travailleur*. »²⁰ Il s'agit, selon lui, d'exploiter les potentialités d'« une non-classe de non-travailleurs » qui, à la différence de la classe ouvrière, n'est pas produite par le capitalisme et ses rapports de production mais, au contraire, par la *crise* du capitalisme et par la dissolution de ces rapports sous l'effet de techniques productives nouvelles.²¹

Cette lecture oublie que la catégorie de classe chez Marx n'est pas réductible à un concept fixe et simplement sociologique : la classe excède la simple cartographie de la stratification socio-économique définie par la forme-travail ; elle est une catégorie dynamique, qui acquiert une portée anthropologique et politique, fonctionnant, dans chaque conjoncture historique, comme un mot d'ordre militant. Il est utile à ce propos de rappeler les analyses sartriennes sur l'être-de-classe comme dimension constitutivement *divisée* entre une connotation subjective et une connotation objective-structurale, entre les actions des hommes et les circonstances dans lesquelles ils opèrent.²²

En définissant l'aliénation comme « l'impossibilité de vouloir ce que l'on fait et de produire des actions que l'on puisse prendre pour fin dans leurs résultats comme dans les modalités de leur déroulement »,²³ Gorz voudrait proposer « un projet culturel, de société qui – comme fut le cas du projet socialiste – transforme en énergie politique l'exigence morale et le besoin de donner sens à l'avenir. »²⁴ Il fait appel à cet égard à « l'autonomie du politique » comme condition indispensable de toute action transformatrice et impliquant à son tour « l'autonomie de l'exigence éthique », laquelle vise « le libre épanouissement des individualités dans la poursuite d'activités sans rationalité économique ». Par conséquent, les sujets porteurs de cette exigence « ne sont pas engendrés par la production socialement nécessaire ni par les activités périphériques nécessaires à la production matérielle. »²⁵ Il s'agit de rompre avec ce que Gorz appelle « la moralité objective », dont la caractéristique principale est de dispenser les individus de s'interroger sur le caractère *voulu*

des modalités et des conséquences de leurs actions : en d'autres termes, de les dispenser de *se* faire sujets pour se (laisser) faire contre-hommes au nom de nécessités inéluctables.

Gorz a sans doute le mérite d'insister sur le caractère historiquement déterminé de la catégorie de travail, en mettant en garde contre le risque d'attribuer trans-historiquement au travail social les caractéristiques que Marx analysait comme historiquement spécifiques au travail en régime capitaliste. Toutefois, sa lecture semble proposer une recomposition de l'activité humaine et de la *praxis*, selon le modèle d'une « téléologie de l'objectivation individuelle non aliénante », fondée sur un paradigme de l'objectivité construit pour la satisfaction de la subjectivité.²⁶ Il serait politiquement illusoire et philosophiquement dangereux d'essayer de sortir de l'aliénation du travail salarié en faisant appel à une figure du sujet libre, *dés-objectivé*, prétendant opposer son « autonomie » à l'hétéro-détermination des activités économiques. Loin de pouvoir constituer un horizon de libération, cette figure est, au contraire, le précipité et le résultat de l'aliénation elle-même.

Aux racines de l'éthique : objectivation et besoin.

Ce genre d'objections à la critique du travail et à la lecture de Marx proposées par Gorz a été amplement formulé par Franck Fischbach dans son livre *Sans objet. Capitalisme, subjectivité, aliénation*. Notre accord avec ce dernier est toutefois seulement partiel : l'auteur, en effet, explique les faiblesses de la conception gorzienne de l'autonomie et de l'exigence éthique à la base du refus de la logique du travail, en les attribuant à l'héritage sartrien qui continue à agir chez Gorz, notamment à travers l'importance accordée au « sujet » comme puissance de subversion.²⁷ Nous croyons, au contraire, que pour soustraire le discours de Gorz à tout risque essentialiste ou de subjectivisme naïf, il est indispensable de revenir à la définition sartrienne de la *praxis* comme « passage de l'objectif à l'objectif à travers l'intériorisation » et de la pousser plus loin que Gorz ne l'a fait.

Au cours des années 1960,²⁸ Sartre cherche à reprendre à son compte les éléments fournis par Marx pour une théorie de l'action au-delà du registre de la volonté et de la conscience (de classe). Il s'agit de penser l'action historique comme transformation du donné conditionnant par ce qu'il conditionne – transformation dont la conscience et la volonté ne peuvent pas, à elles seules, être les instruments. Il s'agit, en même temps, de valoriser la transformation de l'agent par l'action que lui-même exerce sur le donné conditionnant. Dans la conférence de 1961 à l'Institut Gramsci de Rome, Sartre pose clairement la question dans les termes suivants : « Dans quelle mesure la subjectivité se fait en

créant l'objectivité ? »²⁹ La réponse est que la subjectivité n'existe que *dans et par* l'action à travers laquelle elle *se fait objet* : se faire continuellement objet est la seule façon pour la *praxis* d'opérer une transformation subjective de l'objectivité. Si déjà dans *Questions de méthode* le subjectif est défini comme « moment nécessaire du processus objectif », « passage de l'objectif à l'objectif par l'intériorisation »,³⁰ en 1961 Sartre radicalise cette conception en faisant de la subjectivité une transition momentanée entre deux moments de l'être objectif : « Il n'y a donc qu'un moment qui s'appelle *l'intériorité* et qui est une sorte de médiation [...] entre deux moments de l'être objectif. [...] Au fond, c'est le même être, qui procède à une médiation avec lui-même, qui est l'intériorité. »³¹

Dans la partie finale de cette conférence Sartre utilise la catégorie d'*objectivation* pour décrire le rapport de la subjectivité aussi bien à son propre passé individuel, qu'à son appartenance de classe. Dans un cas comme dans l'autre, c'est dans la ré-extériorisation de l'objectivité par la conduite singulière que se joue la possibilité de mettre à distance l'être objectif comme détermination conditionnante et d'ouvrir un espace d'invention pratique. Cela veut dire que la classe n'est pas pour Sartre une catégorie structurelle qu'il faudrait remplir de conscience et que, par conséquent, la lutte des classes est une catégorie éminemment politique, qui se réfère à des pratiques d'action collective capables de modifier les déterminations matérielles du système social garanti et implémenté par les pouvoirs économique et étatique. Cette capacité de déconditionner le conditionnant, de mettre entre parenthèses la facticité dans le remaniement du champ pratique en vue de l'obtention d'un fin, est sans doute liée à la structure projective de la *praxis* en général, mais Sartre confère progressivement à cet aspect une portée *proprement éthique*, car celle-ci « comme secteur particulier de l'activité humaine, ne serait même pas concevable si toute *praxis* ne se constituait pas d'abord comme *éthos*. »³²

La dimension éthique de la *praxis* historique n'est pas séparable de sa puissance transformatrice et émancipatrice ; c'est pourquoi, lorsque Sartre s'apprête à fournir une analyse phénoménologique des « conduites de moralité », il ne peut que remonter « au niveau de l'homme social au travail »,³³ pris dans l'ensemble des rapports sociaux de production. Cela signifie reconnaître que la sphère de l'éthique est marquée de manière essentielle par les conditions matérielles et que les rapports de production déterminent l'horizon même des valeurs morales.³⁴ Sartre souligne en outre le caractère matérialiste de l'éthique en situant les racines de celle-ci non pas dans un principe d'autonomie ou de volonté réflexive – comme cela semble être le cas chez Gorz – mais plutôt dans « l'animalité même de l'homme », dans le *besoin* réclamant d'être assouvi. La satisfaction du besoin, renvoyant à une épreuve originaire constituée par le besoin lui-même, ouvrirait selon Sartre une dimension qu'en tant que telle ne pourrait être *ni passive ni aliénante* :

Le besoin n'est jamais une aliénation. Bien que son intensité et son objet puissent naître des circonstances historiques, il ne peut jamais être que la revendication vivante de l'homme nu. Mieux : il est *la racine de l'autonomie*, puisqu'il se pose lui-même et s'extériorise comme négation autonome d'un manque.³⁵

Il est significatif que, pour soutenir de sa position, Sartre convoque la conception marxienne du besoin afin de montrer comment celui-ci constitue le surgissement de « la première *structure normative* » :

Marx [...] dit que le besoin se passe de toute justification. C'est en effet la seule détermination pratique, chez l'homme, qu'on n'ait pas à justifier par la médiation d'autres pratiques et d'autres fins. [...] Par le cycle besoin-travail *l'homme se constitue comme sa propre tâche*.³⁶

Il faudrait interroger la portée éthique du besoin thématiquement ici par Sartre selon deux biais : tant pour en marquer la torsion par rapport au rôle euristique-transcendantal revêtu par la catégorie de besoin dans la *Critique*³⁷, que pour en mesurer les difficultés dans un contexte socio-historique structuré selon des rapports de production de type capitaliste, où la dialectique de production et reproduction des besoins constitue un élément fondamental du fonctionnement du système lui-même.³⁸

N'ayant pas ici l'espace pour montrer les enjeux liés à ces deux questions, nous nous bornerons à faire quelques remarques en guise de conclusion. Tout d'abord, en rappelant que Sartre lui-même n'hésite pas à reconnaître, parmi les conséquences de l'exploitation de la force-travail (et Gorz le suit sur ce point),³⁹ la privation de la capacité, pour les individus, à éprouver leurs propres besoins et à revendiquer l'urgence de leur assouvissement.⁴⁰ Dans certaines conditions historiques et sociales, le besoin peut être lui-même aliéné et, plutôt que rendre manifeste la contradiction entre l'exigence vitale et l'impossibilité de la satisfaire (en fonctionnant comme détonateur de la révolte), il peut se chroniciser et produire une diminution de la puissance vitale et de la capacité d'action, en devenant ainsi un élément de passivité.⁴¹ Cela exclut toute dichotomie entre des « besoins naturels » et des « besoins socialement produits ». Il n'y a pas de besoins qu'on puisse qualifier de simplement « naturels », car cela introduirait inévitablement une conception essentialiste de la nature humaine, une vision naturaliste de l'homme que Sartre, à la suite de Marx, n'a jamais cessé de critiquer, en défendant la nécessité de pratiquer une historicisation intégrale des catégories.⁴²

Sartre nous semble cependant porté à considérer le besoin non pas comme une catégorie exclusivement économique, mais aussi comme dimension *anthropologique* qui peut, en tant que telle, acquérir une puissance éthique. Celle-ci ne peut certainement pas se donner en dehors de l'histoire : assumer le besoin comme structure normative de la *praxis* signifie, en même temps,

reconnaître que la vie sociale est déterminée par les rapports de production qui assignent une place spécifique à chaque individu au sein de cette production. Une éthique matérialiste ayant racine dans le besoin sera alors une *praxis* capable d'intervenir dans l'espace de la production matérielle de ces rapports, poussée par l'urgence des besoins dont la satisfaction ne peut advenir qu'à travers une transformation des relations entre les hommes.

1 Cet article va paraître en version anglaise sous le titre: *Alienation between the Critique of Dialectical Reason and the Critique of Economic Reason: Sketch of a Materialist Ethics*, in « Sartre Studies International », vol. 22, Spring 2016, Print ISSN: 13571559 ; Online ISSN: 15585476.

2 Cf. Jean-Paul Sartre, *Critique de la Raison dialectique*, précédé de *Questions de méthode*, Tome I : *Théorie des ensembles pratiques* (Paris : Gallimard, 1960), 286-377 (noté CRD I).

3 Cf. Jean Hyppolite, *Etudes sur Marx et Hegel* (Paris : Librairie Marcel Rivière et Cie, 1955).

4 CRD I, 349, note (Sartre souligne).

5 Voir à ce propos l'article d'André Gorz, 'Sartre et le marxisme' [1966] in *Sartre*, éd. M. Contat (Paris : Bayard, 2005), 101-125 : « Sartre écarte toute conception métaphysique ou religieuse qui ferait de l'aliénation un statut du sujet dans son rapport à l'Être ou à la nature. L'aliénation n'est ni une fatalité naturelle (bien qu'il soit pratiquement impossible de la liquider en dehors de circonstances exceptionnelles), ni une caractéristique de la nature humaine (la notion d'aliénation serait dénuée de sens dans ce cas), mais un destin négatif qui vient à la praxis par la praxis des autres, sur la base de circonstances matérielles déterminées et par la médiation de la matière ouvrée. Montrer cela, c'est montrer du même coup que l'aliénation comme nécessité a un caractère historique et non pas ontologique ou métaphysique, et donc qu'elle doit *en principe* pouvoir être liquidée. », *ibid.*, 115.

6 CRD I, 263 (c'est moi qui souligne).

7 « [...] malgré sa contingence, la rareté est une relation humaine fondamentale (avec la Nature et avec les hommes). En ce sens, il faut dire que c'est elle qui fait de nous *ces* individus produisant *cette* Histoire et qui *se* définissent comme des hommes. Sans la rareté on peut parfaitement concevoir une praxis dialectique et même le travail [...] Mais ce qui disparaîtrait c'est notre caractère d'*hommes*, c'est-à-dire, puisque ce caractère est historique, la singularité propre de notre Histoire », *ibid.*, 201 (Sartre souligne).

8 Cf. Karl Marx, *Manuscrits économique-philosophiques de 1844*, trad. F. Fischbach (Paris : Vrin, 2007).

9 La *Critique* n'est pas univoque quant à l'usage de ces catégories, comme le démontre la réponse ambivalente à la question posée par Sartre dans les termes suivants : « Reviendrons-nous à Hegel qui fait de l'aliénation un caractère constant de l'objectivation quelle qu'elle soit ? Oui et non. » On y trouve néanmoins une distinction entre *objectivation* (« l'homme agissant sur la matière »), *objectivité* (« la matière totalisée agissant sur l'homme ») et *aliénation* comme « *destin en extériorité de la liberté* », par lequel l'agent se reconnaît « comme *Autre* dans sa propre objectivation singulière à partir d'un résultat *autre* », CRD I, 284-286 (Sartre souligne). Nous y reviendrons dans la troisième partie de cet article.

10 *Ibid.*, 285 (Sartre souligne).

11 Franck Fischbach analyse la conception sartrienne de l'aliénation (en en suivant les modifications de *L'Être et le Néant* jusqu'à la *Critique de la Raison dialectique* en passant par le *Saint-Genet*), dans son essai 'L'aliénation comme réification', in *Sartre et le marxisme*, éd. E. Barot (Paris : La Dispute, 2011), 285-312. L'auteur accomplit un itinéraire précis de la façon dont Sartre thématise le lien entre aliénation et objectivation, en s'appuyant sur des passages de la *Critique* où ces deux termes peuvent être identifiés. A partir de là, Fischbach vise à critiquer d'un point de vue marxien la conception de l'aliénation chez Sartre, en la rapprochant ensuite de la dialectique hégélienne entre *Entäusserung* et *Entfremdung*. Nous partageons les remarques de Fischbach sur la nécessité de revenir à l'acceptation positive de l'objectivation proposée par Marx, sans faire du sujet une identité substantielle exerçant un contrôle souverain sur le monde objectif ; à ceci près : selon nous cette idée marxienne doit être réaffirmée *non pas contre* Sartre, mais *avec* Sartre, en suivant sa conception de la praxis comme passage entre deux moments de l'être objectif, comme modification réciproque entre praxis et matérialité. On lira aussi : E. Barot, 'Ecrire avec science comment l'Autre existe son aliénation. Sartre et les concepts fondamentaux de la sociologie', in *Etudes sartriennes*, no. 10 (2005) : 55-75.

12 Jean-Paul Sartre, *Questions de méthode* (Paris : Gallimard, 1986), 132 (noté QM).

13 Sur cette ambivalence voir Laurent Husson, 'Sartre et Lefebvre : aliénation et quotidienneté' in *Sartre et le marxisme*, 217-239.

14 Cf. André Gorz, *Métamorphoses du travail. Critique de la raison économique* (Paris : Gallimard, [1988], 2004), en particulier 46-121 et 149-273.

15 Cf. Marx, *Manuscrits de 1844*.

16 Il faut toutefois préciser que la position de Marx à cet égard n'est pas si simple ni univoque. Il suffit de rappeler comment, dans la *Critique du programme de Gotha*, trad. S. Dayan-Herzbrun (Paris : Les Éditions Sociales, 2008), Marx refuse radicalement d'attribuer au travail le rôle émancipateur vers une société plus juste, qui serait telle seulement à cause d'une distribution différente de la richesse mais qui laisserait inchangé le mode de production. L'analyse développée par Gorz à cet égard résonne avec les positions de M. Postone et des travaux de la revue allemande *Krisis* (animé par des théoriciens tels que R. Kurz, A. Jappe et N. Trenkle). Voir au moins Moishe Postone, *Time, Labour and social domination* (Cambridge : Cambridge University Press, 1993), ainsi que le pamphlet 'Manifest gegen die Arbeit', *Krisis*, 1999, consultable en ligne sur le site de la revue <http://www.krisis.org/>.

17 Cf. Gorz, *Métamorphoses du travail*, 41-44.

18 Ibid.

19 Ibid., 49.

20 André Gorz, *Adieux au Prolétariat. Au-delà du socialisme* (Paris : Galilée, 1980), 93.

21 « La condition de l'homme postmarxiste c'est que le sens que Marx lisait dans le développement historique demeure pour nous le seul sens que le développement puisse avoir, mais que nous avons à poursuivre ce sens indépendamment de l'existence d'une classe sociale capable de la réaliser », Gorz, *Métamorphoses du travail*, 158.

22 On renvoie sur ce point à Juliette Simont, 'Sartre et l'être-de-classe', in *Sartre et le marxisme*, 25-44.

23 Gorz, *Adieux au prolétariat*, 132.

24 Gorz, *Métamorphoses du travail*, 161.

25 Cf. Ibid., 162.

26 Cf. Jean-Marie Vincent, *Critique du travail. Le faire et l'agir*, (Paris : PUF, 1987), 26-27.

27 Franck Fischbach, *Sans Objet. Capitalisme, subjectivité, aliénation* (Paris : Vrin, [2009] 2012), 260, note.

28 Outre la *Critique*, on se réfère aux conférences tenues à l'Institut Gramsci de Rome en 1961 et en 1964, respectivement *Qu'est-ce que la subjectivité ?*, éd. M. Kail et R. Kirchmayr (Paris : Les prairies ordinaires, 2013, noté QQS) et le Manuscrit BNF Achat 85-22, qui sera prochainement publié, sous la direction de J. Bourgault et G. Cormann, sous le titre 'Les racines de l'éthique', in *Études sartriennes*, no. 19, (2015, noté M64). A cela s'ajoute le manuscrit préparatoire pour la conférence de Cornell [1965] publié sous le titre 'Morale et Histoire', in *Les Temps Modernes*, no. 632-634 (2005) : 268-414 (noté MH).

29 Cf. QQS, 97.

30 Cf. QM, 90-91.

31 QQS, 38. Le caractère objectivé de la subjectivité est ici une autre façon pour désigner son être nécessairement incarné : « Ce qui était pure inertie, gisement de négation, est devenu, par la conduite, une incarnation [...] La singularité ou singularisation vient précisément de là », *ibid.*, 54-55.

32 MH, 382.

33 M64, 7.

34 Voir à ce propos la longue (et fondamentale) note sur l'éthique dans CRD I, 301-303.

35 M64, 35.

36 *Ibid.*, 31 (c'est moi qui souligne).

37 Sur ce point on se référera en particulier aux analyses de Pierre Verstraeten dans *L'Anti-Aron* (Paris : Éditions de la Différence, 2008) ; voir aussi du même auteur 'Sartre/Foucault', in *Études sartriennes*, no. 5 (1991) : 179-216.

38 Comme le souligne Fischbach : «Un des effets les plus insidieux du capital est de nous priver de nos besoins, de nous soustraire la capacité même de ressentir nos besoins comme tels [...] Le capital doit nous priver de nos besoins

originels ou naturels parce que, ceux-ci une fois satisfaits pour tous, il n'aurait plus aucune perspective de valorisation ou de croissance : sa valorisation et son expansion dépendent de la production permanente à la fois des besoins artificiels et des moyens de nous faire ressentir ces besoins artificiels comme s'ils venaient de nous et comme s'ils étaient naturels. [...] Il est vital pour le capital que nos besoins croissent et qu'ils croissent comme lui, c'est-à-dire de manière indéfinie », *Sans Objet*, 258-259.

39 Il s'agit d'un aspect sur lequel Gorz aussi a beaucoup insisté, en soulignant comment : « Nos besoins ne sont plus des besoins naturels, spontanément éprouvés, ce sont des besoins *produits* en fonction des besoins de rentabilité du capital », André Gorz, *Ecologica* (Paris : Galilée, 2008), 62.

40 Par exemple lorsqu'il décrit la situation des travailleurs journaliers dans le sud de l'Italie, cf. CRD I, 178.

41 Dans un appendice ajouté au Manuscrit de Cornell Sartre souligne la détermination à la fois historique, sociale et culturelle du besoin : « Dans une société constituée [...] *la reproduction comme absolu naturel est conditionnée, pénétrée par la culture*. [...] Le besoin est un fait culturel intériorisé en tant que sur la base de la rareté, la société envisagée choisit ses sous-alimentés. Et comme elle les choisit sur un mode idéologico-éthique, la sous-alimentation introduit chez l'agent pratique une certaine *structure culturelle du besoin* », MH, 40 (c'est moi qui souligne).

42 Dans le Livre I de *Le Capital* (trad. M. Rubel, Paris: Gallimard, 2008), Marx montre comment la détermination de la valeur de la force-travail, à la différence des autres marchandises, contient un élément *historique* et *moral*. La valeur de la force-travail est déterminée par la valeur des moyens de subsistance qui sont *habituellement* (entendre : *selon les habitus*) nécessaires à l'ouvrier moyen. Sur cet aspect de la pensée marxienne, on renvoie à l'ouvrage, amplement débattu et critiqué au cours des années 1970, d'Agnès Heller, *La théorie des besoins chez Marx* (Paris : Union générale d'éditions, 1978).