

Pionnière des études de genre et de la théorie queer, notamment avec [Trouble dans le genre](#) (1990), Judith Butler a récemment consacré deux textes au jeune Marx, rassemblées par les Les Éditions sociales en un volume sorti le 17 octobre 2019, et intitulé [Deux lectures du jeune Marx](#). Elle s'y saisit notamment de la question écologique et poursuit, d'une manière nouvelle, son élaboration d'une pensée de la vie humaine dans sa matérialité.

Contretemps publie les premières pages de l'un de ces textes, issu d'une conférence sur « Le corps inorganique chez le jeune Marx ». Dans cette conférence, Judith Butler se penche sur le rapport de l'être humain et de la nature, et se demande en particulier dans quelle mesure le jeune Marx peut être considéré comme anthropocentrique.



## Le corps inorganique chez le jeune Marx

Ce que j'entends montrer aujourd'hui est relativement simple. L'objectif général de mon propos est de déterminer la meilleure façon de reconsidérer les *Manuscrits économique-philosophiques de 1844* de Karl Marx afin de savoir si, selon l'hypothèse couramment admise, Marx est anthropocentrique. La question peut être abordée à partir d'un passage très énigmatique de ces manuscrits où il est fait mention de la nature en tant que « corps inorganique » de l'homme. Cette thèse est surprenante ; je m'emploierai dans un premier temps à la situer dans le texte et à en proposer mon interprétation à la lumière des idées directrices de Marx dans ses écrits de jeunesse. La question qui m'occupe ici est en partie inspirée par les débats menés dans les années 1970 et 1980 par des universitaires britanniques, notamment John Clark, dont l'intention était de déterminer si les thèses de Marx étaient compatibles avec des considérations écologistes, ce qui a donné lieu à un questionnement sur la meilleure manière de comprendre la théorie de la nature de Marx<sup>[1]</sup>. Les conséquences sont importantes, non seulement parce que l'on considère que les manuscrits de jeunesse (1844) sont dépassés par les travaux postérieurs de Marx, notamment *Le Capital* et les *Grundrisse*, mais encore parce qu'il est communément admis que les manuscrits de jeunesse s'appuient sur une théorie de l'aliénation et sur une conception du sujet d'ordre purement spéculatif, qui trancherait avec la structure et la nature systématiques du capitalisme élaborées plus tard dans *Le Capital* et dans les œuvres postérieures de Marx. Le but de ce retour au jeune Marx est moins de reprendre ou de réhabiliter la théorie de la valeur-travail que d'interroger notre compréhension du travail et du corps au travail, de l'humain et de son rapport à la nature et à d'autres processus vivants<sup>[2]</sup>.

Nous savons que le travailleur façonne la nature, et qu'il a besoin de la nature afin de survivre. Nous savons aussi, je présume, que le corps est sensible et que son travail sur les objets naturels implique une relation sensible avec ceux-ci. Mais si la nature constitue d'une manière ou d'une autre le « corps inorganique » de l'humain, alors il existe une autre sorte de relation, une relation dans laquelle le corps humain n'est plus clairement distinct. En effet, ses limites ne sont pas connues avec exactitude et ne peuvent pas l'être. S'il existe effectivement un corps inorganique de l'humain, et si ce corps est la nature tout entière, alors le corps humain s'étend à la nature tout entière, ou, inversement, la nature tout entière comprend le corps humain. La relation qu'entretient le corps humain avec la nature tout entière est essentielle pour le corps humain, tout comme la relation qu'entretient la nature avec le corps humain s'avère essentielle pour la nature. La manière dont nous pensons cette relation est décisive pour répondre à la question suivante : les manuscrits de jeunesse défendent-ils vraiment une conception anthropocentrique ou peut-

on y trouver une critique de l'anthropocentrisme restée jusque-là largement ignorée ? Je propose d'examiner à nouveaux frais cette affirmation spéculative à propos de la nature comme corps inorganique pour répondre à cette question.

Le fait de définir la nature comme « corps inorganique » est en partie énigmatique parce que l'expression se réfère à un corps au singulier, ce qui suggère qu'il constitue d'une certaine manière une unité, bien qu'il soit différencié dans sa structure interne. En outre, la question cruciale est de savoir pourquoi la nature devrait être qualifiée d'« inorganique » plutôt que d'« organique » - quelle est la différence entre les deux qualifications ? Comment l'inorganique devient-il organique ? On pourrait s'attendre à ce que le travail transforme l'organique en inorganique, mais ici - en lien avec le problème de la subsistance - c'est en réalité le mouvement inverse qui se produit. Pour saisir le sens de ce mouvement, nous devons tout d'abord comprendre la différence entre l'organique et l'inorganique chez Marx, et ensuite saisir les implications qui découlent de leur emploi en tant que deux modalités pour décrire le corps, ou plutôt en tant que deux modalités à travers lesquelles le corps apparaît.

Je voudrais montrer que nous pouvons inférer que l'homme possède à la fois un corps organique et un corps inorganique : son corps organique est celui dont il fait l'expérience en tant qu'il est clos et distinct, séparé du reste de la nature, tandis que la nature - la nature dans son entièreté - constitue son corps inorganique. L'homme est donc un corps, distinct d'un autre, mais cette distinction est aussi vécue par lui-même. Faut-il alors penser qu'il existe deux corps, ou seulement un corps qui aurait une dimension, ou une modalité, organique et une autre inorganique ? Il semblerait que le corps organique (que Marx appelle *Leib*) est distinct, mais qu'en revanche le corps inorganique (qu'il appelle *Körper*) ne l'est pas. Dès lors, nous ne devrions pas postuler une distinction absolue entre ces deux dimensions. Ce qui est immédiatement clair, en revanche, c'est que le corps organique [*Leib*] a un caractère vivant qui le distingue du corps inorganique. Le problème se complique du fait que généralement *Leib* désigne le corps vécu, et *Körper* peut être une simple masse distincte, vivante ou morte<sup>[3]</sup>. Et pourtant, il serait faux de dire que le corps inorganique est simplement mort. Non, la nature est vivante, mais pas au même sens que le corps. L'organique n'est donc pas à l'inorganique ce que la vie est à la mort. L'organique et l'inorganique sont des possibles l'un de l'autre et le problème de la vie semble recouper cette distinction d'une manière qui reste à clarifier.

Mais pour commencer, comment cette distinction enrichit-elle notre interprétation de ce qui est en jeu dans cette expression et dans la question générale de savoir si Marx défend une conception anthropocentrique de la nature dans ses manuscrits de jeunesse ? La nature est un objet de travail ; elle offre également au travailleur une possibilité d'auto-réflexion. La nature constitue la substance sur laquelle porte son travail, et ce qui soutient son existence : parfois, l'objet sur lequel travaille le travailleur est la nourriture. La nature est bien sûr ce qui rend possibles les relations d'un être humain avec d'autres êtres humains, mais elle est aussi ce qui constitue son « être générique » (*Gattungswesen*)<sup>[4]</sup>. De fait, la créature humaine appartient à sa propre espèce. Mais il existe de nombreuses autres espèces et, en tant qu'espèce vivante, l'espèce humaine est liée à d'autres formes de vie ; il nous faut donc comprendre la nature de ce lien ou de cette relation. Comprendre cela nous permettra peut-être d'éclairer d'un jour nouveau le sens de la thèse de Marx selon laquelle « la nature est le corps inorganique de l'homme ».

Avant d'en venir à l'examen du paragraphe dans lequel Marx énonce cette idée, commençons tout d'abord par quelques remarques de contexte. Dans les années 1970 et 1980, des théoriciens marxistes, au Royaume-Uni et ailleurs, se sont intéressés à la

question de savoir si les idées de Marx étaient compatibles avec la pensée écologiste.

Plusieurs d'entre eux se sont demandé si la thèse selon laquelle « la nature est le corps inorganique de l'homme » était une thèse écologiste. Les êtres humains devraient-ils agir ou sont-ils naturellement disposés à agir comme si leur propre corps était en quelque sorte coextensif à la nature ? L'homme agit-il d'une façon telle qu'il participe organiquement à la nature ? L'action proprement humaine est-elle d'emblée une activité naturelle, ce qui aurait pour conséquence le dépassement de la distinction radicale entre action humaine et processus naturel ? John Clark remarque que Marx fait des locomotives et des voies ferrées les « organes du cerveau humain »<sup>[5]</sup>, ce qui indique que ces institutions humaines se développent à partir d'idées qui naissent de la conscience humaine, mais que ces institutions émergent aussi de la partie organique du cerveau, puisque sans le cerveau, ces idées n'existeraient pas<sup>[6]</sup>. Le cerveau n'est pas seulement la condition de possibilité de l'esprit, mais semble en un certain sens engendrer des inventions humaines telles que les locomotives et les voies ferrées. Il faut comprendre que ces dernières ne sont pas simplement produites par le cerveau/l'esprit, mais qu'elles sont des organes du cerveau humain. L'organe n'est pas exclusivement dans le cerveau ; il est aussi dans l'expression ou dans le travail lui-même. Ce n'est qu'un exemple parmi d'autres du fait que le postulat selon lequel les organes se situent à l'intérieur du corps n'est pas tout à fait juste, puisque les organes ne sont pas seulement dans les moyens de productions (les voies ferrées et les locomotives), mais ils sont ontologiquement liés les uns aux autres. Remarquez bien comment fonctionne la copule : les locomotives sont les organes du cerveau ; la nature est le corps inorganique des humains. Comment comprendre de telles équations ou de telles équivalences ontologiques ?

En outre, Carolyn Merchant signale que le terme « organique » au XVII<sup>e</sup> siècle désignait les organes et les structures du corps, ainsi que l'organisation corporelle des êtres vivants<sup>[7]</sup>. Le terme « inorganique » désignait l'absence d'organes corporels. Si l'on suit cette distinction, l'humain semblerait organique, et la nature extérieure inorganique. Mais chez Marx, comme l'expliquent John Bellamy Foster et Paul Burkett, un des sens du terme « inorganique » renvoie à l'extension du corps humain et de ses activités au moyen d'instruments et d'outils, et par-là à l'augmentation technique des pouvoirs du corps. Pourtant, comme le montrent aussi John Bellamy Foster et Paul Burkett, aucune de ces distinctions ne suffit à restituer l'arrière-plan hégélien de la distinction de Marx<sup>[8]</sup>. Cette dernière interprétation met l'accent sur l'appropriation de la nature dans le but d'élargir les puissances humaines. Comme j'espère le montrer, la distinction entre corps organique et inorganique est une distinction relative, et elle bouge selon la façon dont on comprend la relation entre le travail et les moyens de subsistance. En effet, dans le cadre de ce débat, Marx offre une autre manière de considérer le travail, qui n'est ni proprement humaniste ni conçue sur le modèle d'une domination.

Dans tous les cas, l'idée d'un élargissement technique du corps, suggérée par ces voies ferrées conçues comme les organes du cerveau, est loin du modèle du travail artisanal qui informe les développements de Marx sur l'aliénation humaine et la valeur du travail. La conscience humaine est ce qui, par l'intermédiaire du travail, tend à s'extérioriser dans un objet naturel afin de trouver dans l'objet qu'elle transforme par son travail un reflet de sa propre valeur. Toute la théorie de l'aliénation est fondée sur cette première théorie généralisée de la valeur-travail. Toutefois, la théorie de l'aliénation tend aussi à présupposer qu'il existe un ensemble d'activités essentielles à l'être humain, et que le travail est la première d'entre elles. Le travail fournit ce qui est nécessaire pour vivre ; le travail exprime également des potentialités humaines essentielles ; et le travail nous lie à d'autres êtres travaillants, ce qui rend effectif notre être générique<sup>[9]</sup>.

Les efforts déployés dans les dernières décennies pour dépasser la pensée du jeune Marx se sont appuyés sur plusieurs arguments, dont le premier consiste à pointer du doigt le caractère spéculatif et infondé de la théorie de la valeur-travail elle-même. Louis Althusser, bien entendu, proposa une puissante critique du jeune Marx. Ce dernier, selon Althusser, restait influencé par l'humanisme de Feuerbach, ce qui rendait nécessaire de substituer à la description des capacités et des besoins essentiels à l'être humain (constitutive d'une anthropologie philosophique) une analyse structuraliste de l'idéologie. Dans l'un de ses premiers essais, « Marxisme et humanisme », Althusser cite la thèse capitale de Marx dans les *Manuscrits de 1844* : « Le communisme [est] l'appropriation réelle de l'essence humaine par et pour l'homme [...]. Ce communisme, en tant que naturalisme accompli, est = à l'humanisme »<sup>[10]</sup>. Althusser oppose une conception idéologique de l'humain à une analyse scientifique, c'est-à-dire structurelle, qui explique comment le capitalisme travaille à produire le sujet. Il reproche à l'humanisme feuerbachien du jeune Marx de fonder son projet critique sur l'idée selon laquelle la réalité sociale produite à partir des cadres de l'économie politique contredit l'essence de l'homme. Bien sûr, le problème d'une telle idée est qu'elle doit présupposer ce qu'est l'essence de l'homme afin de montrer en quoi la réalité présente produit une réalité aliénée. Selon ce modèle, l'aliénation doit être comprise comme une contradiction qu'il faut résoudre. Althusser écrit ainsi :

« L'histoire, c'est l'aliénation et la production de la raison dans la déraison, de l'homme vrai dans l'homme aliéné. Dans les produits aliénés de son travail (marchandises, État, religion), l'homme, sans le savoir, réalise l'essence de l'homme. Cette perte de l'homme, qui produit l'histoire et l'homme, suppose bien une essence préexistante définie. À la fin de l'histoire, cet homme, devenu objectivité inhumaine, n'aura plus qu'à ressaisir, comme sujet, sa propre essence aliénée dans la propriété, la religion et l'État, pour devenir homme total, homme vrai »<sup>[11]</sup>.

Althusser remarque à juste titre que le recours à la nature humaine en tant que fondement de l'organisation politique et de la théorie politique suppose d'accepter un humanisme théorique sans aucun fondement. Qui est donc cet « homme » au cœur de l'organisation sociale de l'économie politique ? La grande contribution d'Althusser a été de remarquer que cet homme lui-même n'est qu'un *produit* de cette économie et qu'il n'est rendu intelligible que par la prise en compte des structures sociales qui le constituent. Au rebours de son humanisme de jeunesse, Marx, selon Althusser, en est venu à défendre un anti-humanisme théorique fondé sur l'analyse de la pratique humaine. Pour Althusser, Marx s'est détourné de l'anthropocentrisme au moment où il s'est intéressé aux « différents *niveaux* spécifiques de la *pratique humaine* (pratique économique, pratique politique, pratique idéologique, pratique scientifique) dans leurs articulations propres, fondées sur les articulations spécifiques de l'unité de la société humaine »<sup>[12]</sup>. À chaque niveau, une pratique doit être reliée à une structure sociale, plutôt qu'à une idée de l'essence humaine ou des activités essentiellement humaines. Considérer n'importe quelle activité humaine comme suffisante pour définir ce qu'est l'humain a pour effet de passer sous silence la puissance constituante des structures sociales. Pour Althusser, aucune analyse de l'action humaine ne doit être menée indépendamment de la prise en compte de la structure humaine. Selon le premier Althusser, c'est en suivant cet impératif qu'est rendu possible le passage d'une analyse idéologique à une analyse scientifique. L'humanisme, et toutes les présuppositions qui s'y rattachent, sont une idéologie. Les idéologies elles-mêmes ne sont pas des inventions de la « conscience », mais font partie intégrante de la structure des sociétés. La théorie althussérienne de l'interpellation découle de cette thèse : les sujets sont produits par les sociétés d'une manière qui reproduit, ou qui vise à reproduire, les structures de la société. Cependant, les idéologies ne doivent pas être comprises comme de purs instruments. Elles

représentent le rapport *imaginaire* des individus aux conditions de leur existence. Nous pourrions passer du temps à développer cette idée, notamment grâce au travail d'Étienne Balibar. Mais notons simplement pour le moment que l'humanisme que le jeune Marx défend de manière symptomatique est conçu par Althusser comme une idéologie, c'est-à-dire qu'il s'agit d'un rapport imaginaire aux conditions d'existence, et qu'il n'a pas le statut de science. Cet humanisme ne nous dit rien de l'essence humaine. Car, répétons-le, parler d'essence, c'est passer sous silence les structures sociales et leur relation imaginaire aux conditions d'existence. La transformation dans l'histoire de ces conditions charrie avec elle la transformation du rapport imaginaire à ces conditions. Ces conditions se transforment au cours du temps : elles sont, par définition, sujettes à la transformation et il en va de même pour le rapport imaginaire à ces conditions. Dès lors, la question « qu'est-ce que l'homme ? » ou « qu'est-ce qui est essentiel à l'homme ? », qui est une question propre à l'anthropologie philosophique dans sa version humaniste, devient « quel est le rapport imaginaire aux conditions d'existence ? », ce qui nous amène à une compréhension spécifique et complexe du sujet à travers le prisme de la psychanalyse et de l'histoire - une trajectoire fascinante, que je ne peux poursuivre ici aujourd'hui. Mais remarquez que le souci de l'aliénation est remplacé par celui de l'idéologie. Dans une certaine mesure, l'aliénation était devenue si marquée par ses conceptions humanistes que la plupart des intellectuels de gauche ont délaissé la question pendant plusieurs décennies.

Ce que je voudrais mettre en avant, c'est que la plupart d'entre nous qui travaillons dans le sillage du structuralisme et du post-structuralisme au cours des dernières décennies avons une grande dette envers le bouleversement intellectuel opéré par le geste révolutionnaire d'Althusser. Ma propre dette envers celui-ci pour le changement de perspective qu'il a fait advenir est immense, que cette dette ait été consciente ou non. Mais de même qu'Étienne Balibar a récemment cherché à réinvestir l'idée d'une anthropologie philosophique afin de savoir si nous avons considéré d'une manière exhaustive tous les sens possibles de la notion, je voudrais savoir si nous avons tout à fait raison d'attribuer au jeune Marx un humanisme sans équivoque<sup>[13]</sup>. À mon sens, Althusser avait raison d'affirmer que pour développer une critique du capitalisme, il n'est pas nécessaire de mettre en évidence une contradiction entre l'essence de la nature humaine et les conditions de vie présentes. La première raison pour laquelle cette démarche est problématique est qu'elle nécessite de s'appuyer sur une contradiction pour exposer le problème ; la deuxième est qu'elle présuppose ce que sont les activités essentielles des humains. Si nous procédons sans nous appuyer sur la contradiction ou sur l'humanisme, que nous reste-t-il ? L'imaginaire n'est pas réductible à l'imagination humaine ; en mobilisant Lacan, Althusser cherche à expliquer comment l'humain est constitué au sein de l'imaginaire sans en être l'origine. C'est un excellent sujet de réflexion, mais ce n'est pas vraiment le mien aujourd'hui.

La tentative de dépasser le jeune Marx a également été étayée, après l'interprétation géniale d'Althusser, par ceux qui affirment que le rapport qu'entretient Marx avec la nature est principalement un rapport de domination. De plus, certains auteurs soutiennent que Marx n'a pas anticipé la destruction de la nature causée par un mode de production débridé. Si l'essence de l'être humain est de travailler la nature, et si telle doit être l'essence humaine jusqu'à la fin des temps, alors pour que la réalisation de l'essence humaine soit perpétuelle, la nature doit constituer une ressource illimitée. On a pu parler à ce propos de l'« idéologie productiviste »<sup>[14]</sup> de Marx, même si celui-ci condamne explicitement les pulsions visant « à promouvoir un accroissement illimité de la production »<sup>[15]</sup>. Enfin, dans les *Manuscrits de 1844*, le travail est conçu comme une appropriation de la nature ou, pour le dire de façon plus précise, comme une expropriation de la nature. Toutefois, la question de savoir si le travail ainsi compris constitue

[1] John P. Clark, « Le corps inorganique de Marx », dans John Clark et Joël Kovel, *Nature, Sociétés humaines, Langages*, Atelier de Création Libertaire, Lyon, 1999, p. 27-43.

[2] Voir l'ouvrage d'Antonio Negri et Michael Hardt, *Labor of Dionysus: Critique of the State-Form* (University of Minnesota Press, Minneapolis, 1994) dans lequel le travail est reformulé non seulement comme mode de production, mais comme un mode performatif de production du politique.

[3] La distinction acquiert une plus grande importance durant le XX<sup>e</sup> siècle pour Merleau-Ponty et ensuite pour Helmuth Plessner. Voir sur ce point Hans-Peter Krüger, « Persons and their bodies: The Körper/Leib distinction and Helmuth Plessner's theories of excentric positionality and homo absconditus », *Journal of Speculative Philosophy*, n°24, 2010, p. 256-274. Dans sa traduction des *Manuscrits économique-philosophiques de 1844*, Franck Fischbach propose de traduire « Körper » par « corps » et « Leib » par « corps propre », cf. Karl Marx, *Manuscrits économique-philosophiques de 1844*, trad. Franck Fischbach, Vrin, Paris, 2007, p. 213, note 165. Nous suivrons néanmoins dans la suite du texte le choix de Judith Butler qui, dans sa conférence en anglais, utilise les termes allemands.

[4] Les termes de *Gattungswesen* [*species-being* en anglais dans la conférence de Judith Butler] et de *Gattung* [*species*] sont employés dans les *Manuscrits de 1844* par Marx qui les emprunte à Feuerbach. Nous suivons ici la traduction par « être générique » et « genre » qu'en propose Franck Fischbach. Toutefois, ces deux termes pouvant prêter à confusion, *a fortiori* dans la bouche d'une théoricienne du genre, nous avons précisé à chaque occurrence le terme originellement utilisé par Butler (en anglais ou en allemand selon le cas), de façon à bien distinguer le genre au sens d'espèce du genre au sens d'identité socialement construite [N.d.T] .

[5] Karl Marx, *Manuscrits de 1857-1858, dits « Grundrisse »*, trad. Jean-Pierre Lefebvre, les Éditions sociales, Paris, 2011, p. 662.

[6] John P. Clark, « Le corps inorganique de Marx », *art. cité*, p. 27 sq.

[7] Carolyn Merchant, *The Death of Nature. Women, Ecology, and the Scientific Revolution*, Harper & Row, San Francisco, 1990 [1980], p. xxiii-xxiv.

[8] John Bellamy Foster et Paul Burkett, « The Dialectic of Organic/Inorganic Relations: Marx and the Hegelian Philosophy of Nature », *Organization & Environment*, vol. 13, n°4, 2000, p. 403-425 ; John Bellamy Foster et Paul Burkett, « Marx and the Dialectic of Organic/Inorganic Relations », *Organization & Environment*, vol. 14, n°4, 2001, p. 451-462.

[9] Rahel Jaeggi, *Alienation*, Columbia University Press, New York, 2016.

[10] Karl Marx, *Manuscrits économique-philosophiques de 1844*, *op. cit.*, p. 145-146.

[11] Louis Althusser, *Pour Marx*, éditions Maspéro, Paris, 1965, p. 232.

[12] *Ibid.*, p. 235-236.

[13] Étienne Balibar, *Citoyen sujet et autres essais d'anthropologie philosophique*, PUF, coll.

[14] Jean Baudrillard, *Le miroir de la production ou l'illusion critique du matérialisme historique*, Casterman, Paris, 1973.

[15] Karl Marx, *Le Capital, Livre III*, trad. Catherine Cohen-Solal et Gilbert Badia, Éditions sociales, Paris, 1976, p. 244.