



HAL
open science

l'Humanisme marxiste est encore possible.

Loic Chaigneau

► **To cite this version:**

Loic Chaigneau. l'Humanisme marxiste est encore possible.. Repenser l'homme ?, Jean-Marc Joubert, Jan 2023, La Roche sur Yon, France. hal-04458512

HAL Id: hal-04458512

<https://hal.parisnanterre.fr/hal-04458512>

Submitted on 14 Feb 2024

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



Distributed under a Creative Commons Attribution - NonCommercial - ShareAlike 4.0 International License

L'humanisme marxiste est encore possible.

Introduction :

Dans *Le Capital*, Marx fait état à plusieurs reprises du caractère **transitoire** du rapport social marchand capitaliste. C'est le cas notamment lorsque, dans la septième section, au chapitre XXII, il évoque les conditions du dépassement de ce rapport social vers *une société supérieure dont le principe fondamental est le plein et libre développement de chaque individu*¹. De même, en lecteur attentif de Marx, Henri Lefebvre écrit en 1948 : *la véritable individualité tendra vers l'homme total, vitalité naturelle épanouie et lucidité complète, capable d'action pratique et de pensée théorique, ayant dépassé les activités mutilées, incomplètes (les travaux parcellaires et divisés). Ce sera, dit Marx, l'individu libre dans une société libre. Sous cet angle, le communisme qui se définit déjà par le dépassement de l'aliénation humaine en général se définit aussi par le dépassement de l'aliénation et des conflits internes de l'individu*².

Pourtant, le socialisme réel semble parfois avoir démenti cette lecture de Marx. C'est pourquoi d'ailleurs les représentations communes à propos de la pensée de Marx comme du socialisme y associent souvent une tendance antihumaniste. Le socialisme, tel qu'il a notamment pu être pensé par Marx, irait de pair avec une négation de l'individu et de sa subjectivité, c'est-à-dire de ce qui relève en propre de l'individu et de sa faculté de produire un imaginaire³.

Sans entrer ici dans les débats qui concernent en propre les historiens, nous voudrions d'abord montrer qu'au sein des différents courants liés à la pensée de Marx au XX^e siècle, plusieurs ont effectivement adopté un positionnement antihumaniste sur le plan théorique, qui n'est pas sans conséquences politiques. Qu'il s'agisse du marxisme-léninisme dogmatique ou *diamat* développé par Staline ou du marxisme structuraliste d'Althusser, ces deux conceptions a priori étrangères l'une à l'autre se rejoignent en réalité par leur objectivisme, teinté tantôt de positivisme pour le premier, tantôt d'autonomie relative de la superstructure pour le second, qui méconnaît, dans les deux cas, l'importance de l'individu et la subjectivité. Entre les deux,

1 Karl Marx, *Le Capital*, Livre 1, Trad. J-P Lefebvre, *Les éditions sociales*, réédition 2016, p. 575.

2 Henri Lefebvre, *Le marxisme*, Puf, Que sais-je ?, réédition 2012, pp. 78-79

³ Nous insistons ici sur le fait que l'imaginaire ne renvoie pas pour nous à l'irréel. Cf. Maurice Godelier, *L'imaginé, l'imaginaire et le symbolique*, CNRS Éditions, 2015.

l'existentialisme sartrien, a tenté d'apporter une réponse en renouant tardivement avec le marxisme.

Nous aimerions montrer ici non seulement l'existence constante d'un humanisme marxiste mais surtout son actualité, et sa capacité à prendre de revers ces conceptions qui lui ont trop longtemps fait de l'ombre. C'est un marxisme dans sa dimension pleinement humaniste, et un communisme qui n'est ni un projet utopique, ni la réalisation idéologique d'un cahier des charges politiques, mais la structuration présente d'un mouvement de sortie du capitalisme, que nous voudrions présenter ici.

Le *diamat*, une dérive idéologique, naturaliste et antihumaniste.

Mais d'abord, il faut indiquer que la théorie marxiste peut être considérée comme un antihumanisme pour des raisons bien sûr politique, liée notamment au règne de Staline. Et cela a bien un sens, mais il se trouve être antérieur aux agissements politiquement. En effet, l'action politique de Staline est le produit d'une lecture de la théorie marxiste que nous pourrions qualifier d'Engelsienne (c'est-à-dire liée elle-même à une interprétation possible des travaux de Engels).

La conception de l'histoire exposée par Staline, notamment dans les dits *Principes du léninisme (1924)*, nous apparaît comme une relecture dogmatique et antihumaniste de Marx. Mais cette lecture ne procède pas de nulle part. Elle est le fruit d'une interprétation possible, quoique superficielle, des travaux de Engels. Cette relecture, qui s'est longtemps présentée comme la plus conforme à la théorie marxiste, s'éloigne pourtant de l'humanisme qui lui est propre. Elle adopte un point de vue **naturaliste** et une vision de l'histoire se développant par **nécessité**, c'est-à-dire dans une direction donnée que rien ne pourrait arrêter. En ce sens, elle disqualifie le sujet collectif en tant qu'acteur conscient de ses intérêts de classe, pour ne plus en faire qu'un rouage d'une dialectique historique qui s'apparente en fait davantage à une dynamique voire à une mécanique historique.

Ce positionnement, que nous considérons comme une tendance typiquement engelsienne⁴, consiste en une hypothèse continuiste de la nature à l'histoire. C'est l'extrapolation de ce qui

⁴ Et que nous imputons davantage à ceux qui s'en sont fait les disciples bien plus qu'à Engels lui-même, qui tentait d'ouvrir une voie, dans une authentique démarche de recherche.

n'est qu'une tendance (tardive) chez Engels, généralisée dans une doctrine mécaniste chez Staline, que nous critiquons. Engels développe une conception de la dialectique dans la nature qui prête à être admise aussi pour l'évolution historique, ainsi écrit-il en 1883 :

La dialectique dite objective règne dans toute la nature, et la dialectique dite subjective, la pensée dialectique, ne fait que refléter le règne, dans la nature entière, du mouvement par opposition des contraires qui, par leur conflit constant et leur conversion finale l'un en l'autre ou en des formes supérieures, conditionnent précisément la vie de la nature⁵.

Cette disposition naturaliste de Engels le conduit à voir une continuité entre la nature et l'histoire, donc entre ce qui relève de la nature et de la vie politique. Cette continuité est d'ailleurs flagrante dans ses travaux anthropologiques notamment lorsqu'il aborde la question de l'État :

Engels [nous dit Lefebvre] comprend la formation de l'État selon une continuité évolutive et un enchaînement linéaire. Il y eut d'abord des chefs militaires et/ou religieux, non spécialisés. Puis les fonctions de commandement prirent une réalité autonome en se spécialisant dans la division du travail. (...) Plus précisément, il y eut d'abord, pour Engels, le clan et les « gens », communautés de sang puis territoriales qui volèrent en éclats sous l'influence de la division du travail, du commerce, de l'argent, de la division en classe. (...) Notons d'abord que pour Engels, selon son schéma linéaire, il n'y a pas de coupure politique. Alors qu'il arrive à Marx d'insister sur le fondement spécifique de l'État à Rome et ailleurs, Engels accepte l'hypothèse continuiste⁶.

Ces approches nient l'existence d'une discontinuité radicale entre la nature et le monde politique ou l'histoire, postulat pourtant fondamental de la théorie marxiste qui peut s'appuyer sur bon nombre de démonstration.

Nous voyons qu'une telle conception continuiste, qui peut être orientée vers un nécessitarisme historique, est conduite à rejeter la pleine expression des subjectivités individuelles. Les acteurs historiques, selon cette conception, ont un rôle, certes déterminant, mais leur vocation demeure l'inscription dans un schéma linéaire et préétabli du développement social. Dans cette relecture, il n'y a pas **de faisabilité de l'histoire, mais il y a une histoire à faire**. C'est cette nuance toute particulière qui confine à l'antihumanisme, quand la faisabilité historique offre au contraire une opportunité pour le plein développement des individus.

5 Friedrich Engels, *Dialectique de la nature*, 1883.

6 Henri Lefebvre, *De l'Etat, T.3 Le mode de production étatique*, 10/18, 1977, pp. 10-11.

Staline pousse cette interprétation à l'extrême, dans sa conception, les agents historiques, qu'il s'agisse de sujets ou de classes, ne peuvent plus que se conformer à l'histoire qui les emporte comme malgré eux dans une trajectoire déjà prédéfinie. Staline se fait adepte du « saut qualitatif » et cesse par là même d'appliquer le matérialisme dialectique et historique pour se réfugier dans une forme appauvrie, qui a été désignée par l'acronyme « diamat ».

Georg Lukács montre que chez Staline c'est la tactique politique qui l'emporte sur la théorie, cette dernière n'étant plus convoquée que pour légitimer la première. En ce sens, le « marxisme » tel qu'il est interprété par Staline est un dévoiement néo-positiviste de la théorie proposée par Engels et plus encore par Marx. Elle s'inscrit dans une lecture naturaliste où l'histoire n'est pas le fruit de développements antagonistes concomitants, et où son issue ne dépend pas des trajectoires prises par les hommes à l'intérieur de ces rapports avec toutes les possibilités politiques que cela comporte, mais une nécessité préétablie selon une théorisation qui ne sert plus qu'à justifier *a priori* une tactique politique parfois contestable

Le tort de Staline, et du marxisme-léninisme qui l'accompagne, a été de considérer le diamat comme un moyen de prédire avec exactitude l'avenir politique. Or faire cela, c'est déconsidérer dans le même temps et d'emblée la vocation même du politique. La contingence intrinsèque au domaine politique est la preuve même de la liberté humaine et de la volonté générale qui peut s'exprimer, parfois à tort peut-être, à travers elle. Or, le MDH s'emploie à repérer des tendances et non des schémas linéaires.

La tenaille de l'antihumanisme structuraliste et de l'existentialisme.

À rebours, a priori, de la démarche stalinienne, le marxisme a connu d'autres expressions marquantes au cours du XXème siècle. C'est le cas à la fois du structuralisme marxiste d'Althusser d'un côté et de l'existentialisme sartrien rallié au marxisme, de l'autre.

Toutefois, le premier n'a pas laissé davantage de place à l'humanisme et s'est même revendiqué comme un antihumanisme théorique, quand le second n'a pas manqué de faire une place conséquente à l'individu et à la subjectivité mais tout en enfermant celle-ci dans une idée particulière produite par la conscience propre à la bourgeoisie dominante.

D'un côté nous avons donc un nouvel objectivisme, *un stalinisme new look* (pour reprendre les termes d'Edward Thompson) où tout n'est que structure sans sujet et de l'autre l'expression subjective sans structure qui ne faisait que refléter la conscience dominante.

Althusser d'abord s'inscrit dans la démarche structuraliste de l'auteur de *La pensée sauvage* (Levi-Strauss) pour lequel *le but dernier des sciences humaines n'est pas de constituer l'homme, mais de le dissoudre*⁷. Cela signifie que la primauté explicative revient à la compréhension des structures qui organisent la société, malgré les individus qui la composent. Or, en faisant fi de l'histoire et de la praxis, pour y préférer des structures prétendument objectivables et invariables, c'est l'homme qui est évacué de la théorie et par là même de la politique. Pour réemployer une catégorie clouscardienne, nous dirons que Lévi-Strauss s'attarde davantage sur l'antéprédicatif que sur le prédicat. Il pose donc comme existantes des structures qui précéderaient chimériquement les actions humaines, et plus encore la volonté d'un peuple ou d'une nation de se constituer comme tel. L'histoire, considérée par Lévi-Strauss comme un paradigme dépassé et un mythe moderne, est évacuée et remplacée par des structures invariantes, qui ne sont telles que dans l'esprit du structuraliste et le produit d'un entendement particulier qui ne peut pas, en réalité, échapper à l'histoire. À ce titre, Clouscard ironise d'ailleurs à propos de Lévi-Strauss en montrant que c'est bien l'ethnologue déterminé par son entendement historiquement constitué qui peut expliquer les Bororos, mais qu'inversement, il ne leur est pas possible à eux d'expliquer l'immaculée conception, par exemple.

Dans la même veine, Althusser va dissoudre l'homme en déconsidérant l'histoire et les réflexions attenantes à la problématique de l'aliénation pour ne plus se focaliser que sur les questions dites idéologiques et donc, en terme marxiste, sur les superstructures. Ce qui n'est pas un apport au marxisme, mais son renversement explicatif. Pour Clouscard, Althusser pose l'interdit marxiste de la recherche marxiste. Il se présente comme le représentant du marxisme, en proposant une démarche inverse au MDH. Cela se concrétise notamment par la « lecture symptomale » proposée par Althusser du *Capital* de Marx.

Sartre, en revanche, fait un travail tout à fait différent puisqu'il s'oppose à tous ces objectivismes et qu'il ne cesse de remettre l'humanisme sur le devant de la scène. Sa *Critique de la raison dialectique* (1960) se présente d'ailleurs comme une tentative de conciliation du marxisme et de l'existentialisme. Il écrit d'ailleurs qu'il a une reconquête de l'homme à opérer à l'intérieur même du marxisme (Questions de Méthode – 1957). Sartre se refuse à noyer l'expression individuelle dans la seule détermination de classe. C'est l'exemple connu qu'il prend de Napoléon en montrant que certes, Napoléon a été le produit de circonstances historiques et de structures sociales particulières mais il n'en reste pas moins Napoléon, en tant

7 Claude Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, Ch. IX Histoire et dialectique, Plon, 1962, p. 326

qu'individu tout aussi particulier et à même de répondre de ces circonstances nous dit Sartre. Pour Sartre, il existe des mouvements centrifuges et centripètes entre les structures sociales et les existences individuelles. C'est pourquoi, critique à l'égard de l'existentialisme qu'il a d'abord pu défendre dans les premiers temps de son œuvre, il adhère par la suite à une approche philosophique marxiste qu'il préserve de tout dévoiement mécaniste. Et c'est dans l'œuvre de Henri Lefebvre que Sartre identifie d'ailleurs une méthode « progressive-régressive » qu'il détaille dans *Questions de méthode* en 1957. Celle-ci renoue avec la démarche de Marx : les hommes font leur propre histoire, mais ils le peuvent uniquement dans des conditions particulières et déterminées, que ce soit sur le plan historique, économique ou politique, entre autres :

Il n'est pas douteux en effet que le marxisme apparaisse aujourd'hui comme la seule anthropologie possible qui doive être à la fois historique et structurelle. C'est la seule et en même temps, qui prenne l'homme dans sa totalité c'est-à-dire à partir de la matérialité de sa condition. (...) ⁸

Ce pas en avant de Sartre permet d'ores et déjà de redonner au marxisme ses lettres de noblesse en matière de compréhension de l'homme, qui n'est plus réduit à être noyé dans les masses, informes, qui seraient seules les actrices de l'histoire :

Ainsi Marx a raison à la fois contre Kierkegaard et contre Hegel puisqu'il affirme avec le premier la spécificité de *l'existence* humaine, et puisqu'il prend avec le second l'homme concret dans sa réalité objective⁹.

Malheureusement, la conciliation absolue tentée par Sartre entre le marxisme et l'existentialisme se traduit moins par une extension du domaine de la subjectivité que par un repli de celle-ci. En effet, alors que la subjectivité se traduit aussi par la rencontre de l'autre, la subjectivité sartrienne traduit en fait plutôt une subjectivité de classe. Elle est, pourrait-on dire, la traduction des acquis de classe de la bourgeoisie, notamment sur le plan de la libération des mœurs. Or, cela ne se traduit pas à la manière d'un universel, mais bien d'une mise à disposition de certaines classes pour le loisir d'autres classes qui leur sont supérieures.

8 Ibid, p. 107.

9 Ibid, p. 21

En somme, l'existentialisme est un humanisme qui reconnaît moins le particulier réfléchi dans l'universel que le particularisme de l'existence sociale petite-bourgeoise et strictement individuelle. Si cela dit bien quelque chose du monde, c'est seulement depuis un certain point de vue, nécessairement partiel, et pas n'importe lequel puisqu'il s'agit de l'expression de la conscience dominante. En effet, la fonction idéologique de l'existentialisme a été la ratification de l'existence d'une conscience propre à la petite-bourgeoise émancipée. Or, celle-ci ne peut prétendre à l'universel de part cette détermination de classe bien particulière qui repose sur un développement histoire spécifique. À rebours de cela, l'humanisme marxiste se doit de proposer une conception de l'individu qui se projette dans le monde en se reflétant dans l'universel : c'est-à-dire de l'universel concret.

L'humanisme marxiste est encore possible.

À ce stade de notre réflexion, nous comprenons que la réalité d'un humanisme appuyé sur le marxisme ait pu être très largement remise en cause. Nous avons même pu constater que le plein et libre développement de chaque individu avait pu être nié politiquement bien sûr mais aussi sur le plan théorique. Quant aux tentatives réellement humanistes, elles n'ont finalement été que l'expression d'un humanisme libéral souvent très formel et partiel, jusqu'à l'existentialisme de Sartre.

De ce fait, nombreux sont tentés, plus encore aujourd'hui, de rejeter l'humanisme et de le déconsidérer en tant que force de proposition. Pourtant, rejeter l'humanisme *bourgeois* et libéral, ce n'est pas pour nous se passer de l'humanisme en tant que tel et faire table rase d'une idée qui aurait fait son temps. Au contraire, il apparaît nécessaire d'aborder la question de l'humanisme en hégélien, comme l'avait très justement déjà fait Marx dans *La Question juive*¹⁰, c'est-à-dire en considérant les apports et les limites de l'humanisme libéral. C'est ce à quoi nous enjoint encore Henri Lefebvre, lorsqu'il écrit :

10 « Aucun des prétendus droits de l'homme ne s'étend au-delà de l'homme égoïste, l'homme en tant que membre de la société bourgeoise, c'est-à-dire un individu séparé de la communauté, replié sur lui-même, uniquement préoccupé de son intérêt personnel et obéissant à son arbitraire privé. », in Karl Marx, *Sur la question juive*, 1843, trad. Jean-François Poirier, éditions La Fabrique, 2006

La crise de l'humanisme est justifiée par les limites de cette idéologie. (...) Toutefois, prenons acte d'une constatation : seul jusqu'ici l'humanisme libéral bourgeois a su donner un sens, s'adjoindre une pédagogie. Il n'est pas mauvais que l'on se débarrasse de ce mélange de philanthropie et de culture, de citations et de bonnes intentions. Est-ce pour supprimer l'humanisme ? Non, mais pour tenter de formuler et de proposer un humanisme révolutionnaire, dialectique, ouvert sur les rapports (conflictuels) du possible et du réel. (...) Par malheur, l'humanisme « socialiste » n'a pas réussi, jusqu'à maintenant, à atteindre un sens universel et concret, à se donner un contenu, à montrer une direction pratique. D'où la crise, mutation sans orientation. (...) La crise de l'humanisme est liée à celle du socialisme. Il est clair, aujourd'hui, que l'histoire n'a pas une finalité dont l'idée illumine l'ensemble (...). Il semble que la rationalité et la finalité ne préexistent pas aux faits qui les portent et dont on suppose qu'ils les apportent (ou les colportent)¹¹.

Henri Lefebvre propose ici à la fois un examen critique de l'humanisme et les conditions de possibilités d'une résurgence pleine et entière de ce concept dont la décrépitude entraîne aujourd'hui une dégradation certaine de la vie sociale. Cette résurgence de l'humanisme, appuyée par le marxisme à la fois comme philosophie et comme pratique sociale et politique apparaît plus que nécessaire à condition de remettre alors plusieurs choses au clair.

La première concerne l'orthodoxie marxiste.

Lukács, dans *Histoire et conscience de classe*, un ouvrage célèbre paru en 1922 distingue l'orthodoxie de la méthode d'une orthodoxie à la lettre.

Lukács note très justement que l'adhésion au matérialisme dialectique et historique ne se fait pas comme on entre en religion. Il ne s'agit nullement d'une lecture biblique de Marx, mais de la compréhension d'une méthode qui non seulement doit tenir compte de l'actualité historique et politique mais qui doit toujours aussi être à même de s'actualiser. Cette remarque vaut aussi bien pour les lecteurs dogmatiques et compulsifs de Marx que pour ceux qui ont pris de trop grandes libertés épistémologiques avec l'outil critique tout en continuant de s'en revendiquer. La position est claire : ni marxisme-léninisme dogmatique, ni althussérisme ou post-marxisme contemporain, en somme.

La deuxième concerne en propre l'humanisme. Il s'agit de considérer qu'il y a une discontinuité radicale entre l'ordre naturel et l'ordre politique. En ce sens que l'ordre politique est *catatreptique*¹² vis-à-vis de la nature : le politique ne se contente pas de dépasser la nature,

11 Henri Lefebvre, *Vers le cybernanthrope, contre les technocrates*, Denoël, Paris, 1967, pp. 46-47.

12 J.Y Goffi, *La Philosophie de la technique*, Paris, PUF, « Que sais-je ? », 1988, p.16

mais il la retourne. Cela s'accompagne d'une philosophie de la praxis qui ne peut que reconnaître la spécificité humaine dans la nature, par sa distinction entre la matière naturelle, régie par un déterminisme causal, et la matière historique ou politique dont la forme est donnée par les hommes. Ce qui autorise une tout autre compréhension de Marx. Il ne s'agit pas de voir dans l'histoire un sens déjà tracé, mais bien une ouverture aux mondes possibles organisées par les acteurs historiques. Et pas davantage que le biologiste ne peut indiquer la voie précise que prendra l'évolution humaine future, le scientifique qui étudie le monde social ne peut proposer de déterminisme historique précis. Au contraire, il ne peut indiquer que des tendances, souvent contradictoires – c'est cela l'apport de Marx.

Enfin, la troisième et dernière chose, très importante, concerne le fait que le communisme n'a pas à être considéré ou caricaturé comme une idée formelle à réaliser, mais il doit être compris comme le mouvement réel d'abolition du Capital et en cela il est susceptible de prendre plusieurs formes

Marx/engels : une seule définition : mouvement réel.

Il ne s'agit donc pas pour eux de concevoir le communisme à la manière d'une quelconque idéologie qui viendrait se calquer sur le réel, quitte à le tordre à sa guise. Le communisme n'est pas davantage désigné comme un cahier des charges qu'il faudrait respecter à la lettre à partir de principes valables en tout temps et lieu. Au contraire, le communisme, en tant qu'il est le mouvement réel d'abolition du rapport social marchand capitaliste, connaît diverses formes, notamment nationales, qui peuvent diverger en fonction des cultures, de l'histoire et des habitudes de chaque nation. Mais leur point de convergence consiste bien dans l'établissement d'une formation sociale qui subvertit le Capital en son sein même pour produire et acter son dépassement. Cette conception du communisme présentée ici par le jeune Marx est d'ailleurs celle qui est la plus en phase, n'en déplaise, avec les trajectoires politiques dessinées par le Marx dit de la maturité jusque dans ses dernières lettres adressées à Vera Zassoulitch en 1881¹³.

Nous avons d'ailleurs un exemple français de cela dans le rapport de force qui s'est instauré entre le mouvement ouvrier et la classe dominante entre 1945 et 1946 a justement donné lieu à

13 Karl Marx meurt le 14 mars 1883.

une nouvelle pratique de la valeur qui a pu subvertir le mode de production capitaliste¹⁴. C'est un exemple déterminant de la possibilité empirique et historique d'une voie française vers le communisme, comme il peut en exister d'autres ailleurs. En effet, et contrairement au récit dominant sur la question, le régime général de sécurité sociale, bien plus qu'une simple assurance maladie, a occasionné un bouleversement complet dans la manière dont la valeur est produite et perçue, en dehors de la seule mise en valeur d'un Capital¹⁵.

Par ailleurs, il faut encore noter, ou du moins esquisser, à ce stade le fait que cette transformation économique n'a pas manqué dans le même temps d'engendrer une transformation sociale et même sociétale, si nous nous accordons ici pour mesurer les conséquences profitables, sur les naissances et la santé notamment, auxquelles le régime général de sécurité sociale a très vite donné lieu en France¹⁶. Par le développement économique et social, c'est encore **l'épanouissement individuel**, toutes classes confondues, qui peut le mieux se réaliser¹⁷. Le positionnement (ou la détermination) social, qui n'a jamais été un déterminisme, n'est alors plus un frein à l'accomplissement de l'universel concret. Au contraire, s'il est une détermination, c'est la saisie de celle-ci, et son dépassement par le collectif, ou par le sujet trans-individuel dirait Lucien Goldmann, qui rend possible l'expression d'une subjectivité qui ne soit plus seulement le reflet de la conscience de la classe dominante

14 À ce propos, il faut lire les différents travaux de Bernard Friot et notamment, *l'Enjeu des retraites* (2010, réédition augmentée 2019), *l'Enjeu du salaire* (2012), *Vaincre macron* (2017).

15 Cf. Karl Marx, Un chapitre inédit du Capital, 1867 : « De ce qui précède, il ressort que le travail productif n'implique nullement qu'il ait un contenu précis, une utilité particulière, une valeur d'usage déterminée en laquelle il se matérialise. C'est ce qui explique qu'un travail de même contenu puisse être ou productif ou improductif. Une cantatrice qui chante comme l'oiseau, est un travailleur improductif ; dans la mesure où elle vend son chant pour de l'argent, elle est une salariée et une marchande. Mais, cette même cantatrice devient un travailleur productif, lorsqu'elle est engagée par un entrepreneur pour chanter et faire de l'argent, puisqu'elle produit directement du capital. Un même travail (par exemple, celui d'un jardinier, d'un tailleur) peut être exécuté par un même ouvrier pour le compte d'un capitaliste ou d'un usager immédiat. Dans les deux cas, il est salarié ou loué à la journée, mais, s'il travaille pour le capitaliste, c'est un travailleur productif, puisqu'il produit du capital, tandis que s'il travaille pour un usager direct, c'est un improductif. En effet, dans le premier cas, son travail représente un élément du procès d'auto-valorisation du capital, dans le second, non. »

16 D'où l'engendrement réciproque de l'économique, du social et de l'épanouissement individuel. Ce qui a pu être constaté par ailleurs dans le socialisme réel, cf. Kristen Ghodsee, *Pourquoi les femmes ont une meilleure vie sexuelle sous le socialisme, plaidoyer pour l'indépendance économique*, Lux éditions, 2020.

17 Simone de Beauvoir raconte à ce propos sa rencontre avec Simone Weil de cette façon : « Elle m'intriguait, à cause de sa réputation d'intelligence et de son accoutrement bizarre... Une grande famine venait de dévaster la Chine, et l'on m'avait raconté qu'en apprenant cette nouvelle, elle avait sangloté : ces larmes forcèrent mon respect plus encore que ses dons philosophiques. J'enviais un cœur capable de battre à travers l'univers entier. Je réussis un jour à l'approcher. Je ne sais plus comment la conversation s'engagea ; elle déclara d'un ton tranchant qu'une seule chose aujourd'hui comptait sur terre : la Révolution qui donnerait à manger à tout le monde. Je rétorquai, de façon non moins péremptoire, que le problème n'était pas de faire le bonheur des hommes, mais de trouver un sens à leur existence. Elle me toisa : « On voit bien que vous n'avez jamais eu faim » » in Simone de Beauvoir, *Mémoire d'une jeune fille rangée*, 1958.

mais bien l'expression d'une conscience possible qui cherche empiriquement à redonner un sens à l'histoire.

Conclusion :

L'humanisme marxiste est donc non seulement encore possible, mais plus encore peut-être plus nécessaire et d'actualité qu'il ne l'a jamais été dans une période où l'antihumanisme règne. Cet humanisme total, parce qu'il n'a pas la partialité et l'abstraction de l'humanisme bourgeois et libéral se révèle en capacité de poser de nouveau la question du sens dans son inscription historique, c'est-à-dire non pas comme une chimère que l'on poursuit, mais comme quelque chose que l'on construit, dans l'universalité, le progrès et l'humanité.

L'humanisme marxiste, pose le développement de chaque individu et son accomplissement dans la pleine réalisation transindividuelle, contre le repli individualiste de l'existentialisme plus centré sur l'existence individuelle et borné par ses limites, qu'ouvert à la résonance de l'universel dans le particulier – celle de l'universel concret.