

Marx l'obstiné

Jean-Marie Vincent

Paru dans M. Vakaloulis et J.-M. Vincent (dir.), *Marx après les marxismes*,
tome 1, L'harmattan, 1997, pp. 9-45

La pensée de Marx marque une césure dans l'histoire de la théorie : qu'on le veuille ou non, il y a un avant et un après Marx, et un après Marx qui ne veut pas et ne peut pas finir. Malgré l'effondrement du « socialisme réel » et la crise des organisations politiques qui revendiquent l'héritage de l'auteur du *Capital*, son œuvre est toujours l'objet de controverses et d'affrontements récurrents au-delà des phénomènes de mode. Il y a là quelque chose de paradoxal dans la mesure où Marx est un homme du passé (du dix-neuvième siècle), dans la mesure aussi où il a eu des disciples qui ont tiré de sa pensée des dogmes à prétentions universelles. Marx ne doit-il pas, comme un autre, rendre des comptes pour tous les crimes et méfaits qui ont été commis en son nom ? Ne faut-il pas, à son propos, faire le travail du deuil pour le mettre à sa juste place et montrer qu'il est dépassé ? Les réponses à ces questions qui *a priori* n'ont rien d'illégitime ne sont pas simples, mais on peut les cerner de la façon suivante : la pensée de Marx dans son inachèvement et sa tension vers d'autres façons de théoriser dérange, déstabilise aussi bien ses adversaires que ceux qui veulent en être ses sectateurs. Elle n'est jamais au repos ou satisfaite d'elle-même, parce qu'elle pose des questions inhabituelles et qu'elle remet sans cesse en chantier ses propres élaborations. Pour préciser un peu mieux cette révolution théorique on pourrait dire avec Adorno, en première approximation, que Marx conçoit la connaissance comme une réflexion du processus de travail et comme un rapport social (cf. Adorno, *Kants Kritik der reinen Vernunft*, Frankfurt, 1995, p. 260).

Il est vrai qu'avant lui, Hegel avait essayé de mettre en évidence les aspects objectifs (non transcendants au sens kantien) du penser, c'est-à-dire ses aspects processuels dans ses tentatives d'appropriation symbolique du réel. Le penser devait se mesurer à l'objectivité, non pas en restant engoncé dans sa subjectivité, mais en s'introduisant dans les rapports objectifs pour mieux les pénétrer. Mais ce travail du concept, s'il était bien pour Hegel un travail au sens fort du terme, était détaché des rapports effectifs dans la société de son temps. Le penser accédant à l'idée (au plein développement conceptuel) échappait, selon Hegel, à la division du travail, alors que, pour Marx, les processus de pensée et la production des connaissances ne pouvaient pas ne pas être articulés aux rapports de travail et de production. Comme le montrent les textes de la période d'Iéna, notamment les textes sur la philosophie de l'esprit, Hegel qui n'ignorait pas l'économie politique classique, avait longuement réfléchi sur les effets négatifs du travail subordonné et dominé dans l'économie et il en concluait que pour être véritablement libre et féconde la pensée devait s'élever au-dessus de la matérialité de ce travail. Le jeune Marx, au contraire, est très tôt persuadé, lui, que la conscience de soi, même lorsqu'elle s'est débarrassée de son subjectivisme comme le demandait Hegel, ne peut pas ne pas être affectée en profondeur par la division du travail. L'élévation de la pensée au-dessus du travail est elle-même liée à la différenciation des activités au sein de la société bourgeoise. La pratique théorique en raison (*Vernunftpraxis*) est dépendante des pratiques réelles qui

rendent son exercice possible, et elle est forcément située dans le champ des forces sociales. Il lui faut prendre position, ce que Hegel admettait fort bien, mais aussi s'interroger sur ses propres implications dans les rapports sociaux et politiques, ce qu'il n'était guère prêt à prendre en compte. Le processus de la conceptualisation, pour lui, était un procès téléologique de passage de fini à l'infini, c'est-à-dire un procès de transfiguration du travail dans la puissance de la pensée dans le but de réconcilier l'idée et l'effectivité (*Wirklichkeit*) et la société avec elle-même.

La critique de l'idéalisme hégélien à laquelle procède Marx dans les manuscrits parisiens de 1844 est très clairement d'inspiration feuerbachienne. Il réproouve nettement la dévalorisation hégélienne du monde sensible et objectif au profit de l'abstraction spéculative, mais en même temps on le sent soucieux de préserver des éléments essentiels de la critique philosophique telle que la concevait Hegel, en particulier sa volonté de penser son époque de façon rigoureuse. Il ne veut ni revenir au transcendantalisme kantien, ni accepter la surestimation activiste de la conscience de soi que l'on trouve chez les jeunes hégéliens qui croient disposer avec elle du moyen privilégié de changer le monde. Toute la charge polémique de la *Sainte famille* quelques temps plus tard vise précisément les illusions d'une critique qui ne se pose pas la question de son rôle dans la société, mais affirme d'emblée sa supériorité par rapport à cette dernière à partir de considérations normatives. La véritable pensée critique, selon Marx, doit faire la preuve de sa capacité à analyser le monde social et la façon dont les hommes y sont insérés, et cela sans opposer au réel un devoir-être abstrait qui ne peut que se révéler très vite impuissant. Il ne peut y avoir de liberté sans qu'il y ait des relations sociales qui seraient elles-mêmes porteuses de liberté. Autrement dit, la conscience de soi ne peut rester seulement conscience philosophique, mais doit se préoccuper de forger des instruments intellectuels pour l'action et simultanément essayer de déterminer les obstacles qu'elle peut mettre elle-même à la transformation de la société. On peut d'ailleurs lire les textes sur la philosophie hégélienne du droit et de l'Etat comme une remise en question de la conscience philosophique dans ses rapports avec le pouvoir et les formes de domination. Marx y dénonce avec force la complicité ou la connivence du philosophe Hegel avec les figures contemporaines du pouvoir (l'Etat rationnel hégélien), mais on ne risque guère de se tromper en avançant qu'il incrimine aussi « le matérialisme sordide » (l'acceptation du fait accompli) de la conscience philosophique en général et son incapacité à poser sérieusement ce type de problèmes.

C'est pourquoi il n'est pas très pertinent d'attribuer au jeune Marx une conception restrictive du projet de critique de l'économie politique. Dès 1844 il est multidimensionnel et polyphonique, même s'il reste marqué par une conception essentialiste et de l'homme et de l'aliénation. Différents thèmes se croisent et s'entrechoquent, se complètent et se combattent en poussant la critique marxienne de l'économie bien au-delà d'une critique des seuls rapports économiques. La critique de l'économie politique est, bien sûr, une critique de l'épistémé de l'économie classique, notamment de son traitement des rapports de travail. En même temps, elle est une critique de l'économie comme lieu où se nouent et se cristallisent des relations sociales et des relations des hommes à eux-mêmes que Marx qualifie d'abstraites. D'emblée, cette réflexion se situe au-delà des discours sur l'injustice ou l'inhumanité du capitalisme, elle se fixe plutôt comme objectif de saisir ce qui constitue et caractérise le lien social. L'agrégation des individus aux rapports sociaux est abstraite, parce qu'ils sont eux-mêmes des isolats sociaux qui, dans la concurrence, doivent faire abstraction de leurs propres présupposés sociaux (connexions aux autres et au monde social) pour s'affirmer et se préserver. On ne peut pas se produire soi-même sans la société (l'ensemble des assemblages et rapports sociaux), mais on doit le faire aussi contre elle. Il en résulte que la conscience de soi (un aspect de la production de soi-même) est elle-même abstraite et ne peut être qu'un support très problématique du travail théorique. Faire la critique de l'économie politique, c'est

donc aussi dégager les conditions d'une critique efficace de la conscience théorique et se donner les moyens de penser autrement.

Cette thématique est particulièrement apparente dans le « Saint Max » de *L'idéologie allemande*, texte souvent négligé en raison de son caractère très polémique, alors qu'il contient des développements de grande portée. Il y a en particulier des passages très éclairants sur l'exploitation mutuelle, c'est-à-dire l'utilisation que les individus font les uns des autres dans la vie sociale. Marx n'a pas peine à montrer qu'il y a là la présence d'un trait fondamental de la société bourgeoise, la relation de possession et de recherche de maîtrise que les hommes entretiennent avec le monde qu'ils produisent. Sans doute, l'exploitation mutuelle peut elle apparaître au premier abord comme une manifestation de vitalité des individus ou encore comme l'établissement des relations aux autres dans la réciprocité. En réalité, il s'agit de relations asymétriques, inégalitaires et conflictuelles qui tournent à l'avantage des uns et au désavantage des autres et qui impliquent en outre une relation utilitaire à soi-même, c'est-à-dire une relation d'auto-possession comme condition des relations de possession en général. Mais il faut encore aller plus loin et se rendre compte que l'exploitation mutuelle, au-delà de ce qu'en dit Stirner, se déploie surtout comme appropriation individuelle d'éléments de production collective. Au delà de l'utilisation des individus dans les relations intersubjectives, il y a en effet l'utilisation des individus dans la production et plus précisément dans la division du travail ainsi que dans les formes de commerce (*Verkehrsformen*), c'est-à-dire les formes de l'échange et de la communication. C'est dire que l'extension des échanges et la diversification de la production va de pair avec l'extension et l'intensification de l'exploitation et des relations utilitaires. La raison qui préside à ces développements est non seulement une raison utilitaire et calculatrice, mais aussi une raison prédatrice qui envisage les échanges, matériels et symboliques entre les hommes sous l'angle quasi exclusif de la profitabilité. Dans un tel cadre, le savoir se présente comme un ensemble de compétences unilatéralement orientées vers la production de connaissances que l'on peut mettre en valeur et qui sont utilisables dans la division du travail.

Tout ce travail critique et autocritique de Marx se donne pour but de laisser derrière lui ce qu'il appelle le « pourrissement de l'esprit absolu » et la spéculation (au sens hégélien) afin de promouvoir la « science positive ». On remarque effectivement qu'un certain nombre de développements dans *L'Idéologie allemande* ont des résonances empiristes. Il faut toutefois se garder de faire de Marx un positiviste, même si l'on peut se poser des questions sur la dialectique des rapports de production et des forces productives en tant qu'explication de la dynamique historique (qui apparaît dans le texte consacré à Feuerbach). Le Marx de 1845 retient toute une série d'éléments de la critique philosophique hégélienne, critique des oppositions rigides entre l'objectif et le subjectif, mais il les place dans un tout autre cadre de référence, celui de la mise en question des catégories économiques, de leur rigidité et de leur abstraction et de leurs effets sur les modes de pensée. A ce moment là, il ne se veut pas en possession d'une théorie – connaître ne peut pas être posséder ou disposer du monde – mais d'un mode d'appréhension et de formulation de problèmes. C'est ce qu'on voit à l'œuvre dans les thèses sur Feuerbach et un peu plus tard dans *Misère de la philosophie* et dans *Le Manifeste communiste*. Ce processus de conceptualisation critique et ouverte va être sinon arrêté, du moins déporté par la participation de Marx à la Révolution de 1848 en Allemagne. Mais, un peu plus tard exilé à Londres il reprend au *British Museum* des lectures très importantes en vue de poursuivre la critique de l'économie politique (à partir de 1850). Ce travail fréquemment interrompu par les querelles politiques de l'émigration et par des travaux alimentaires arrive à un palier très important en 1857-1858.

Marx est de plain pied dans la critique de l'économie politique et se livre à un travail minutieux de démontage des rapports économiques et sociaux du capitalisme. Il n'est plus question, pour lui, de s'en tenir à des considérations générales sur la propriété ou la division

du travail. Ce qui lui importe, c'est de cerner au plus près les déterminations formelles des mouvements du capital et de ses métamorphoses en tant qu'ils sont des manifestations de la valorisation, de la valeur qui se valorise. Comme il le dit dans les *Grundrisse*, le travail pour le capital n'est pas au premier chef un donné anthropologique, mais une activité qui pose de la valeur (*wertsetzende Tätigkeit*) et qui en tant que telle, fait partie du Capital lui-même et se trouve entraînée dans ses mouvements. Le capitalisme n'achète pas le travailleur ou son activité en général, mais une activité tout à fait spécifique du point de vue de sa valeur d'usage, une activité qui conserve et développe le capital. Autrement dit, le capitaliste achète la partie variable de son capital et entend bien que le travailleur s'adapte à cette incorporation en conditionnant lui-même sa capacité de travail en faisant abstraction de ce qu'il aimerait faire ou voudrait être. La capacité de travail (plus tard Marx dira la force de travail) n'est plus ainsi qu'un élément dans la circulation et la production du Capital avec lui-même dans ses différentes figures et dans ses différents moments. Cela veut dire que la société est dominée dans son fonctionnement et dans ses relations essentielles par le formalisme de la valeur et du Capital, et que la socialité est la circularité du Capital. Le travail objectivé, dit encore Marx, est doté d'une âme par le travail vivant, mais il se constitue en puissance étrangère face à ce dernier. La capacité de travail apparaît sans substance face à une réalité qui ne lui appartient pas : son procès d'effectuation est le procès de sa déréalisation (*Grundrisse*, p. 358).

Aussi bien, par rapport à la force productive générale des capitaux, l'habileté et l'intelligence des travailleurs pèsent-elles assez peu, comme le remarque Marx. C'est dans les machines et le machinisme, c'est-à-dire dans l'utilisation capitaliste de la technologie que se cristallise le savoir socialement apprécié et les savoir-faire. L'accumulation du savoir et des forces productives du cerveau social deviennent des propriétés du Capital (cf. *Grundrisse*, p. 586). Au sens fort du terme la réalité est posée par le Capital, elle est en quelque sorte le résultat de son être-là (*Dasein*) (*Grundrisse*, p. 364). Les formes de la valorisation dans leur mouvement (marchandise, argent, prix, concurrence, capital, salaire) s'affirment en conséquence comme les éléments formateurs des formes de vie pour les individus et les groupes. Les rapports quotidiens sont placés sous le signe des échanges marchands monétarisés, sous le signe des échanges avec les capitaux multiples et le Capital en général. Les rythmes de vie sont scandés par les rythmes de travail, l'horizon vital est délimité par ce que l'on peut atteindre dans la concurrence et par l'argent dont on dispose. Dans la circulation des marchandises et des capitaux, les individus sont bien abstraitement égaux, en tant qu'échangeurs de valeurs, mais par là même indifférents les uns aux autres. Ils sont libres dans les échanges (à concurrence de leurs moyens monétaires). L'indépendance personnelle ne peut jouer que dans les espaces ouverts par les séries de dépendances objectives auxquelles tous sont soumis. Cela n'exclut évidemment pas qu'il y ait des résistances à ce formalisme niveleur de la valorisation. On pourrait même dire que Marx l'estime inévitable, parce que le capital, laissé à lui-même, libère des forces terriblement destructrices. Il y a ainsi des résistances contre l'allongement de la durée du travail, contre son intensification, contre la stagnation des salaires, etc. dans la sphère de la production. On peut même découvrir les foyers de résistance dans la vie privée notamment les relations familiales, les relations d'amitié, les relations affectives. Ces relations constituent de fait autant de moyens de ne pas se laisser emporter ou submerger par l'indifférence et la froideur des rapports marchands. Elles permettent notamment d'avoir un minimum de relations intersubjectives et de ne pas se laisser réduire à l'état de mort-vivant ou à l'abêtissement (*Vertierung*) dans le quotidien. Il ne faut toutefois pas se dissimuler que ces multiples façons de résister sont ambivalentes dans la mesure où elles ne mettent pas directement en question les mouvements et les formes de valorisation, dans la mesure aussi où elles n'interdisent pas et même présupposent des processus d'identification aux rapports capitalistes, aux hiérarchies sociales qui en résultent ainsi qu'aux rapports de pouvoir. On peut donc dire que les oppositions et les résistances au

Capital ne sortent pas forcément de sa dialectique générale de la mise en valeur et qu'elles peuvent même agir sur lui comme un aiguillon pour se transformer.

C'est pour cela que Marx parle dans les *Grundrisse* de la subsumption des hommes et de leurs relations sous la dynamique du Capital. Leur activité s'insère effectivement dans les mouvements du capital et dans les champs qu'il structure. Les objets qu'ils produisent ou consomment sont des objets formés ou préformés par le capital et en tant que sujets ils sont les sujets du Capital. Qu'ils soient salariés ou capitalistes, importe peu, ils sont les support de processus qui les dépassent. Leur subjectivité n'est, bien sûr, pas inexistante, mais dans le moment même où elle cherche à s'exprimer dans l'objet et à le dominer elle est entraînée par lui vers les finalités du Capital. En termes hégéliens, l'auto-développement du tout, c'est-à-dire l'accession conceptuelle à l'objectivité dans le dépassement du subjectivisme et de la subjectivité particulariste, c'est littéralement l'auto-développement du capital qui le garantit. Les individus qui sont pris dans les filets de la valorisation ne peuvent se donner raison de ce qui leur advient, des déchirements qu'ils doivent surmonter qu'en acceptant les symboliques du Capital (l'enchantement de la marchandise, l'accumulation démiurgique et créatrice du Capital, le temps plein, les fantasmes de la maîtrise). La pensée qui veut laisser derrière elle le fortuit, le contingent n'a apparemment pas d'autre ressource que de suivre les voies du Capital, celles de la sublimation et de la transfiguration, c'est-à-dire de la déréalisation. Pour les individus le règne du Capital est en conséquence le règne de la schizoïde, d'une vie qui ne se vit pas (cf. Adorno, *Minima Moralia*) dans la mesure où elle est éclatée, partagée entre des exigences et des expériences incompatibles. Tous les salariés soumis à l'exploitation subissent quotidiennement l'épreuve de la violence du Capital, violence de leur incorporation dans le Capital, violence exercée sur leur corps et leur esprit dans la formation et la consommation productive de leur puissance de travail. Pourtant, cette violence omniprésente dans les rapport sociaux, est constamment niée, réduite à des contraintes objectives, c'est-à-dire « économicisées » et « naturalisées » selon des lignes de fuite vers une impossible normalité. Le capital agresseur réussit ce tour de force de culpabiliser l'agressé, obligé le plus souvent de retourner contre lui-même et contre son entourage toute ou partie de la violence à laquelle il doit faire face. En même temps, l'assujetti au Capital, guetté à chaque instant par la dévalorisation (de sa puissance de travail ou de ses possessions) doit s'engager dans un combat pour la reconnaissance sociale, c'est-à-dire pour la valorisation de soi-même aux yeux des autres et à ses propres yeux. Pour certains, l'issue de ce combat est apparemment positive et couronnée de succès, mais elle laisse un goût d'amertume parce qu'elle est achetée au prix d'automutilation et de rapports tendus et dégradant aux autres. Pour la grande majorité, ce combat qui est marqué par des espoirs et des ambitions déçus, ainsi que par les renoncements successifs, est en fait source d'humiliations sans fin. Il se termine dans la résignation et la recherche de substituts de réussite et de consolations plus ou moins illusives. Pour évacuer la souffrance, les individus qui ne peuvent pas voir ce qu'ils font et ce qu'ils sont parce qu'engoncés dans des subjectivités dissociés doivent recourir à différentes formes d'évasion et de sublimation.

Aussi, malgré l'accumulation sans cesse élargie de valeurs et de capitaux, l'individu de la société capitaliste, - constate Marx dans les *Grundrisse* (p. 448) – est-il un individu pauvre, voire sans individualité (*individualitätslos*). La société, paradoxalement, n'est pas composée d'individus, mais de rapports qui agissent par l'intermédiaire des capitalistes ou des travailleurs salariés. La transformation de la société implique par la suite que soit mis fin à cet état de chose et qu'apparaissent des individus universellement développés (cf. *Grundrisse* p. 79), mis en état d'actualiser leurs multiples connexions au monde (nature et société) en substituant leur socialité à celle du Capital et à sa subjectivité monstrueuse. Cela veut dire, entre autres, qu'il faut mettre fin au surcodage par le Capital (l'esprit objectif) et libérer les relations interindividuelles et entre groupes grâce au décodage des flux et communications de

la valorisation (pour reprendre une terminologie de G. Deleuze et F. Guattari dans *Mille Plateaux*, Paris, 1980, pp. 552-591). De ce point de vue, Marx est très éloigné de toute idée de philosophie de la praxis (dans le sens par exemple d'Antonio Labriola), entendue comme praxis de sujets créant leur monde objectif dans des relations d'auto-transformation et d'auto-réalisation à travers l'histoire (cf. Giovanni Gentile, *La filosofia de Marx in « Opere filosofiche »*, Milan 1991, pp. 97-224). Il n'accepte ni l'idée d'une histoire cumulative et finalisée, ni l'idée d'un homme en possession de virtualités qui ne demandent qu'à s'actualiser. Dans les *Grundrisse* il parle bien de l'auto-effectuation des individus, mais cette auto-effectuation est toute le contraire d'une auto-effectuation monologique, prédéterminée. Elle se présente comme auto-effectuation multiple, comme un décentrement progressif par rapport à l'unilatéralité maniaque du Capital et comme lutte contre les phénomènes de déréalisation qui en découlent. L'auto-effectuation ou auto-réalisation est aussi une socialisation individuante qu'une individuation socialisante, elle ne jaillit pas des profondeurs de subjectivités clivées, elle prend appui sur de nouvelles pratiques sociales, elles-mêmes étayées par l'efficace de nouvelles énonciations sur la société et le monde.

Tout cet acquis apparaît pourtant contredit par le retour en force que fait Hegel dans les *Grundrisse* (références, tournures, terminologie, etc.). Comme on le sait, Marx dans une lettre du 14 janvier 1858 à Engels écrit que la logique de Hegel lui a été utile pour mieux déterminer sa propre méthode et qu'il aimerait à l'occasion expliquer tout ce qu'il y a de rationnel dans la méthode hégélienne. La lettre reste très elliptique, mais les choses s'éclairent un peu mieux dans une lettre du 22 février 1858 adressée à E. Lasalle où Marx explicite sa conception de la critique de l'économie politique : « le travail dont il s'agit, est une « critique des catégories économiques » ou if you like, le système de l'économie bourgeoise représenté de façon critique. C'est simultanément une présentation-exposition du système (*Darstellung*) et par cette exposition une critique de ce système » (Marx-Engels *Ausgewählte Briefe*, Dietz Verlag, Berlin, 1953, p. 124). La logique hégélienne qui est une logique de l'action et une dynamique de la conceptualisation doit donc, après transposition, servir à déployer l'exposition critique du système des catégories économiques. Il y a entre elle et les enchaînements et mouvements de l'économie des affinités qui peuvent être significatives. Autrement dit, la processualité logique (selon Hegel) qui s'empare et s'enrichit des contenus (le fini) présente des analogies avec le formalisme du Capital qui s'incorpore les hommes et la matérialité à travers les métamorphoses de la forme de la valeur. Le *Darstellung* (l'exposition critique) peut notamment utiliser les syllogismes hégéliens parce qu'ils mettent en lumière les passages d'une forme à une autre et les médiations qui leur sont nécessaires (cf. Stavros Tombazos, *Le temps dans l'analyse économique. Les catégories du temps dans le Capital*, Société des saisons, Paris, 1994). Il est également possible de se référer aux critiques hégéliennes de la représentation (*Vorstellung*) pour mettre en question les représentations spontanées de l'économie. On peut en outre trouver de l'intérêt à la critique hégélienne de la réflexion qui met en évidence l'insuffisance des prises de distance normatives par rapport au donné.

Il reste que le *Darstellung* n'est pas la spéculation hégélienne, mais bien un contre-formalisme critique. La représentation-exposition des formes de la valeur ne fait pas qu'épouser le mouvement de ces formes, elle en montre les relations d'absorption-capture avec le monde du vivant, de la valeur d'usage et de la matérialité. Elle montre également que la dynamique des transformations de la valeur et du Capital suscite sans cesse des collisions qui nécessitent des réajustements : la valorisation (création et réalisation de valeurs) peut alors faire place à la dévalorisation (*Entwertung*) des capitaux, des marchandises et de la force de travail. Les formes et leur substrat humain et matériel mais aussi les formes elles-mêmes entre elles entretiennent en fait des relations qui peuvent être de coïncidence ou de non-coïncidence suivant les aléas de la valorisation. Cela signifie que dans sa tâche critique, l'exposition se

doit de ne jamais en rester à la superficie, c'est-à-dire au niveau de la réalité économique et sociale qui fait paraître et en même temps dissimule le fonctionnement du Capital dans ses aspects contradictoires. Il lui faut éclairer des écarts et des liaisons, par exemple entre valeurs et prix, plus-value et profit, en explicitant des quiproquos récurrents entre formes et matérialité dans les processus de la valorisation qui font que le capital est pris pour un ensemble de moyens de production. L'exposition critique est mise en relations plurielles, décloisonnement symbolique contre les ressassements monologiques du capital et de la valeur, ce qui lui permet de produire des connaissances nouvelles, et d'ouvrir la perspective d'une réappropriation de l'intelligence confisquée par les mouvements de la valorisation. La théorie – le concret de pensée pour reprendre la terminologie marxienne dans l'introduction de 1857 – ne cherche plus à gommer les aspérités de l'empirie, à tout rendre lisse pour faire ressortir les régularités, de dénouer ce qui est noué par les abstractions objectives de la valeur, ces formes de pensée cristallisées en dehors des hommes et inscrites dans les formes de la valeur. Elle donne une nouvelle vie à des expériences non réglementées, enfouies ou refoulées. Comme le dit Adorno dans *Einleitung in die Soziologie* (Frankfurt, 1993, p. 91), elle est rébellion contre l'empirie. Elle ne cherche plus à dominer les pratiques, mais à les libérer en établissant avec elles de nouveaux liens, prémisses de nouveaux rapports sociaux de connaissance.

Après les *Grundrisse* Marx se remet à l'ouvrage, en modifiant à plusieurs reprises ses plans pour trouver le mode d'exposition critique, le plus adéquat. Les choses, toutefois, traînent en longueur, non seulement en raison des activités de Marx dans la 1^{er} Internationale et d'une santé très fragile mais aussi des tensions qui marquent l'entreprise. Marx doit à la fois ouvrir un champ théorique et rivaliser avec les économistes sur leur terrain sans s'y laisser enfermer (montrer les inconsistances et les erreurs de Smith et Ricardo par exemple). Il lui faut trouver les outils théoriques pour formuler les lois du mouvement du Capital et remuer un énorme matériel empirique pour étayer ses positions. Il ne se lasse jamais de reprendre des points déjà considérés comme acquis et d'essayer de nouvelles formulations. L'exposition critique (*Darstellung*) n'est pas en effet une séquence plus ou moins relâchée d'argumentations et de démonstrations, c'est avant tout un déploiement ordonné, logique (la logique de l'anti-Capital) de dispositifs conceptuels qui déstabilisent les dispositifs conceptuels et les énoncés de l'économie. En 1867, Marx réussit à publier le livre I du *Capital* et n'obtient qu'un succès d'estime, souvent fondé sur le malentendu et la méprise. La nouveauté de cette critique de l'économie politique est si radicale que l'œuvre n'est pas comprise. Le plus souvent, on la prend, pour ce qu'elle n'est pas, un traité d'économie et on lui reproche volontiers son langage abscons (les difficultés du chapitre I sur la marchandise). En général, on attribue à l'auteur du *Capital* une conception matérialiste de la valeur qui ramène celle-ci à une substance mesurée par le temps de travail, ce qui fait disparaître toute la complexité de l'élaboration marxienne, et notamment ce que Marx dit de façon très claire dans le chapitre I du *Capital* : « Par un contraste des plus criants avec la grossièreté du corps de la marchandise, il n'est pas un atome de matière qui pénètre dans sa valeur. On peut donc tourner et retourner à volonté une marchandise : en tant qu'objet de valeur, elle reste insaisissable. Si l'on se souvient cependant que les valeurs des marchandises n'ont qu'une réalité purement sociale, qu'elle ne l'acquièrent que tant qu'elles sont des expressions de la même unité sociale du travail humain, il devient évident que cette réalité sociale ne peut se manifester aussi que dans les transaction sociales, dans les rapports des marchandises les unes avec les autres » (*Le Capital*, Livre I, Editions sociales, Paris, 1976, p. 50).

Sur de telles bases, il est évidemment impossible de saisir la portée de l'opposition entre travail concret et travail abstrait sur laquelle Marx insiste tant. Inévitablement on est conduit à n'y voir qu'une opposition d'angles de vue ou de modes de présentation de l'activité productrice alors qu'il s'agit d'une opposition-scission à l'intérieur même des activités

humaines. Le travail abstrait et le travail concret ne se trouve pas dans un espace-temps homogène. D'un côté le travail concret comme travail utile (produisant des valeurs d'usage) est exécuté par des individus de chair, par des corps et des intelligences en action en contact actif avec leur environnement (naturel et technique). D'un autre côté, ce travail vivant fait concession de lui-même au Capital en tant que travail abstrait accumulé. Il entre dans la sphère du travail abstrait où les dépenses individuelles de force de travail sont happées et traitées par des agencements multiples : despotisme d'entreprise, répartition du travail entre les branches, échelles de qualification, entrée des produits du travail dans la circulation des marchandises, combinaison des forces de travail entre elles par l'intermédiaire de la technologie et de la science appliquée. Marx souligne particulièrement ce dernier point : la journée de travail du salarié est une journée de travail combinée, aux effets multiples en raison de ses entrecroisements avec d'autres journées de travail. Le travail non payé que s'approprie le capitalisme déborde donc la fraction non payée de la dépense de travail du travailleur pris isolément. Il s'ensuit que si le travail nécessaire peut être ramené pour les salariés à des moyens de subsistance individualisés, il n'en va pas de même pour la plus-value ou survalueur qui ne peut jamais être complètement individualisée (il est vrai qu'il faut, tout de même, des individus pour le produire). Elle résulte en réalité d'une confrontation permanente entre l'ensemble des agencements et procès du Capital (procès de travail, procès de production, procès de circulation, procès de réalisation de la plus-value) et les travailleurs isolés dans leurs dépenses de force de travail.

Pour comprendre tout cela, il faut aller jusqu'au bout de l'exposition critique (*Darstellung*) pour lui permettre d'être une totalité concrète de pensée déconstruisant les généralités abstraites du Capital. Le travail dans ses manifestations immédiates, aveuglantes, doit être médiatisé, c'est-à-dire développé dans ses multiples déterminations pour ne pas être fétichisé. Or, Marx doit constater qu'on s'empresse, autour de lui, de prendre le travail pour une réalité immédiate qu'il n'y a pas à médiatiser. Il est irrité quand il voit ce que deviennent ses élaborations sous la plume de vulgarisateur zélés qui font des résumés du livre I du *Capital*. Il annote et tente de corriger dans la consternation le résumé ou abrégé de Johann Most. Il interdit d'ailleurs que son nom apparaisse d'une façon quelconque comme contributeur à une réédition de cet abrégé. Plus grave, pour lui, est le cours que prennent les choses dans la social-démocratie allemande en formation. Dans une lettre à W. Bracke en mai 1875, puis dans des notes marginales, il dit toute la colère que suscite chez lui le programme de Gotha pour l'unification des lassaliens et des Eisenachiens (Liebknecht, Bebel). Il s'insurge notamment contre le culte du travail qu'il voit à l'œuvre dans le texte. Il fait remarquer que le travail n'est pas le créateur de toutes les richesses (si l'on entend par là des valeurs d'usage) et qu'il faut prendre en compte la nature. Il critique également avec une ironie amère la reprise dans le programme de la notion lassalienne du droit du salarié au produit du travail, car cela revient à gommer les aspects sociaux les plus essentiels du travail et à réduire la théorie de la valeur à une théorisation de type ricardien (sans les subtilités de Ricardo). De façon significative, ces protestations de Marx ont peu ou pas d'effets et il lui faut se résigner à voir ses critiques mises sous le boisseau pour une assez longue période.

Au cours de cette période, Engels appuie le plus souvent Marx contre les bêtises ou les âneries des dirigeants social-démocrates pour reprendre quelque propos peu amènes proférés par l'auteur du *Capital*. Mais on ne saurait pourtant parler d'une identité des positions entre eux malgré l'étroitesse de leur collaboration et la profondeur de leur amitié. Engels est un second violon (pour reprendre sa propre expression) qui joue sa propre partition et de façon très originale. Il ne répète pas Marx, il l'interprète et l'adapte à ses propres conceptions.

Dans un article sur Marx paru en 1878 dans le *Volkskalender* de Braunschweig (cf. *MEW*, tome 19, Berlin Dietz Verlag, 1962, pp. 96-106), il souligne ce qui constitue à ses yeux les deux découvertes les plus importantes de Marx. Il y a d'abord la lutte des classes comme

moteur de l'histoire qui trouve elle-même son origine dans la nécessité pour les hommes de produire et reproduire leur vie dans des conditions et des modes d'organisation déterminés. La deuxième grande découverte est l'explication du rapport Capital-travail comme rapport entre les capitalistes possesseurs des moyens de production et de subsistance et les prolétaires qui n'ont que leur force de travail pour vivre et produisent de la valeur pour les capitalistes. Ce texte de vulgarisation montre à l'évidence que les deux amis sur des positions sensiblement éloignées, même si elles se recoupent sur bien des points, contre les simplifications outrancières des dirigeants social-démocrates. Depuis les *Grundrisse* au moins, Marx ne fait plus de la lutte des classes une clé de lecture de toutes les sociétés et ne fonde plus la notion de production sociale sur la simple production et reproduction de la vie (boire, manger, se loger), mais sur la production et la reproduction des individus et de leurs rapports sociaux (ce qui implique évidemment du matériel et du symbolique). On peut en outre constater qu'Engels, à propos de la seconde découverte, tend à substituer au rapport premier entre les formes du Capital et de la valeur des rapports dérivés entre capitalistes et salariés, ce qui leur laisse de côté des aspects fondamentaux de l'analyse marxienne.

Après la mort de Marx, les divergences vont s'approfondir, alors même qu'Engels se veut fidèle exécuteur testamentaire et se dépense sans compter pour publier ce qu'on appellera les livres II et III du *Capital*. Dans un texte intitulé *Complément et supplément au livre III du Capital* où il expose assez longuement sa conception de la valeur et ses vues sur le fameux problème de la transformation des valeurs en prix de production, il saute immédiatement aux yeux du lecteur attentif, qu'il développe une théorie historico-génétique de la valeur. Commentant des textes de Werner Sombart et de Conrad Schmidt qui font de la valeur un fait logique (Sombart) ou une fiction théorique nécessaire (Schmidt), il affirme de façon significative : « Aussi bien Sombart que Schmidt, ne tiennent pas assez compte qu'il ne s'agit pas ici d'un processus purement logique, mais historique et de son reflet explicatif dans la pensée, de la recherche logique de ses rapports internes » (*Le Capital*, Livre III, Editions sociales, Paris, 1976, p. 29). Pour justifier cette prise de position, il cite un passage, il est vrai, ambigu de Marx où celui-ci écrit : « L'échange de marchandises à leur valeur ou à peu près, nécessite un degré de développement moindre que l'échange au prix de production qui requiert un niveau déterminé du développement capitaliste » (*Le Capital*, Livre III, p. 179).

Mais si l'on regarde le texte marxien de plus près, on se rend facilement compte que Marx ¹ ne cherche pas à faire un historique de la marchandise, mais à éclairer, comme souvent, son argumentation par des raisonnements auxiliaires et des illustrations historiques. En revanche, pour Engels, comme il le montre dans la préface au livre IV, développer ce n'est pas déployer un anti-formalisme critique, épouser des formes pour en faire ressortir les contradictions. Dans un passage tout à fait étonnant, il écrit : « On voit clairement pourquoi Marx, au début du livre I part de la simple production marchande qui est pour lui la condition préalable pour en venir ensuite, en partant de cette base, au capital ; on voit pourquoi il part précisément de la marchandise simple et non pas directement de la marchandise déjà modifiée par le capitalisme qui n'est est, du point de vue conceptuel et historique, que la forme seconde » (*Le Capital*, Livre III, p. 17). Il y a là manifestement un contresens, parce qu'Engels a lu dans le texte de Marx quelque chose qui ne s'y trouve pas. Dans le livre I du *Capital*, il n'est effectivement pas question de la production marchande simple, mais de la circulation marchande simple, c'est-à-dire d'un moment du déploiement des formes de la valorisation capitaliste. En procédant comme il le fait, Engels efface tout simplement la coupure entre les modes de production pré-capitalistes où la marchandise ne renvoie pas à du

¹ De façon tout à fait univoque Marx écrit toutefois dans le livre I du *Capital* : « Ce n'est que là où le travail salarié forme la base de la production marchande que celle-ci non seulement s'impose à la société, mais fait, pour la première fois, jouer tous ses ressorts. Prétendre que l'intervention du travail salarié la fausse revient à dire que, pour rester pure, la production marchande doit s'abstenir de se développer » (p. 417)

travail abstrait et le mode de production capitaliste où la marchandise est intrinsèquement liée au travail abstrait. Il introduit de la continuité là où il y a discontinuité, ce qui ne manque pas d'avoir des conséquences redoutables. La valeur devient en quelque sorte un prolongement naturel des activités immédiates de production sans que l'on ait à poser au premier plan la question des modalités sociales, de captation de ces activités. Le travail pratiqué dans la société capitaliste ne peut plus être démonté, il devient une réalité massive, évidente et qui, dans son évidence, reste non discriminée et discrète².

Tout cela explique la sous-estimation par Engels de la portée et des enjeux du problème de la transformation des valeurs en prix de production. Pour lui, il s'agit essentiellement d'un problème technique où il faut déterminer et calculer des relations entre deux types de grandeur. Or, dans les textes laissés par Marx il s'agit indéniablement d'un problème logique, au sens où il l'entend, c'est-à-dire un problème de relation du Capital avec ses propres composantes et déterminations ainsi que de relation avec ses présupposés matériels et humains. (cf. sur ce problème Stavros Tombazos, op. cit., et Daniel Bensaïd, *Marx l'intempestif*, Paris, 1995). Il ne considère donc pas les valeurs comme des fictions théoriques ou même des hypothèses scientifiques utiles, mais bien comme des déterminations essentielles du Capital (*Daseinsbestimmungen*). Il ne peut pas en effet y avoir de renouvellement ou de reproduction élargie du Capital s'il n'y a pas des processus de création de valeur (*Wertschöpfung*), c'est-à-dire utilisation massive de la force de travail, c'est-à-dire de journées de travail pour produire des valeurs nouvelles comprenant du surtravail (ou de la survaleur). Certes, la création de valeurs, comme liaison indestructible, entre le capital et les journées de travail dans leur dynamique de métamorphose en travail abstrait (et en survaleur), n'est pas visible, mais elle produit des effets qu'on ne peut circonscrire. Plus exactement elle est une médiation en acte, une différenciation du Capital d'avec lui-même qui se manifeste dans un premier temps comme intériorisation, c'est-à-dire comme mouvement d'incorporation. Toutefois cette exploitation globale du travail par le Capital total, pour reprendre les termes de Marx, ne peut suffire au Capital, il lui faut compléter l'incorporation par l'extériorisation, c'est-à-dire par la réalisation de la plus-value et sa propre réalisation. La survaleur ou plus-value, produite socialement est, par ces mouvements, répartie proportionnellement aux capitaux engagés (capital constant plus capital variable). A ce niveau qui est celui de l'apparence ou des phénomènes par opposition à celui de l'essence (la *Wertschöpfung*), « la valeur des marchandises, dit Marx, ne se manifeste plus directement que dans l'influence qu'exerce les changements de la productivité du travail sur la hausse et la baisse des prix de production, sur leur mouvement... » (*Le Capital*, Livre III, p. 749)

Dans le procès de transformation et dans son point d'aboutissement, le Capital finit par faire oublier d'où vient et d'où il puise sa force. Il semble n'être plus confronté qu'à des problèmes de répartition entre facteurs de production. Marx écrit à ce sujet : « Les éléments composants la valeur de la marchandise s'affrontent comme revenus autonomes qu'on rapporte à trois facteurs de production tout à fait différents : le travail, le capital et la terre dont il paraissent résulter. La propriété de la force de travail, du capital et de la terre, se convertissent pour eux en revenu. Mais la valeur ne prend pas naissance du fait d'une conversion en revenu : il faut qu'elle existe avant de pouvoir être convertie en revenu et pouvoir prendre cette forme. Mais l'illusion que tout se passe à l'inverse se renforcera

² Les auteurs de Lire le Capital ont bien perçu les différences entre Marx et Engels et soulignent l'historicisme de ce dernier. Ils n'ont toutefois pas saisi dans toutes ses dimensions le problème du travail abstrait (abordé notamment par Louis Althusser). Cela les conduit à concevoir le procès de travail et le procès de production essentiellement comme des procès matériels et non comme procès de valorisation. On peut penser que cette impasse est due à une conception trop étroite du concret de pensée (simple résultat de production de connaissances) alors que chez Marx il est production intellectuelle opposée à l'abstrait de pensée (le penser pur) accroché aux formes de pensée objectives (partie des abstractions réelles). Le concret de pensée est partie prenante de l'exposition critique.

d'autant plus que la détermination de la grandeur relative de ces trois éléments sont des lois différentes : leurs liens internes avec la valeur des marchandises, leur limitation par cette valeur ne se manifeste nullement à la surface de la société capitaliste (*Le Capital*, Livre III, p. 782). La boulimie du Capital peut ainsi se dissimuler derrière la concurrence entre les revenus, c'est-à-dire derrière ce que Marx appelle des rapports de distribution en occultant simultanément les rapports de production. C'est pourquoi il y a en raison de ce chatoisement des apparences au niveau du mode d'apparaître des revenus triplement et triplicité des processus de fétichisation, c'est-à-dire après le fétichisme de la marchandise, et celui du travail (confondu, avec ses aspects immédiats) le fétichisme du mode d'acquisition des revenus. Les catégories économiques telles qu'elles se présentent aux agents de la société capitaliste sont celles de la surface ou du mode d'apparaître : elles fournissent des explications en trompe l'œil qui ne donne pas les moyens de se repérer vraiment dans la dramaturgie du capital. Dans sa production et reproduction des catégories économiques, le capital ne peut que susciter de l'inexplicable et de l'irrationnel pour ces masques de caractère en quoi sont transformés les hommes.

Cela vaut pour les capitalistes, mais aussi pour les travailleurs salariés, car le salaire dans son mode d'apparition comme prix du travail n'est, comme le dit Marx (cf. *Le Capital*, Livre III, p. 744) qu'une expression irrationnelle de la valeur de la force de travail. Faire fond sur le travail sous sa forme immédiate et sur le salaire pris comme prix du travail en tant qu'éléments d'orientation pour la construction d'organisations d'exploités, c'est en conséquence s'intégrer *molens volens* à la reproduction des rapports sociaux. En fonction de ses propres méprises théoriques, c'est cela qu'Engels ne peut percevoir clairement, et ce qui l'amène à sous-estimer les dangers d'enlèvement dans l'ordre capitaliste pesant sur les organisations du prolétariat. Il ne comprend guère les relations dubitatives, interrogatives et inquiètes que Marx entretient avec le mouvement ouvrier. Conseillé et censeur souvent écouté de la social-démocratie il n'accorde qu'un crédit limité aux attaques de Marx contre les notions « d'Etat-libre » ou d' « Etat populaire » que propage la social-démocratie allemande. Il serait injuste, bien sûr, de l'accuser de statolatrie, mais il est très éloigné des réflexions critiques de Marx sur l'étatisme, sur les liens qu'il peut y avoir avec le fétichisme du travail et l'égalitarisme abstrait. Dans *L'origine de la famille, de la propriété privée et de l'Etat* comme dans *L'Anti-Dühring*, on ne trouve pas d'analyses développées sur l'inclusion des mécanismes étatiques et politiques dans la reproduction élargie du Capital. En revanche, on y découvre des vues assez étonnantes sur la crise de la société capitaliste et sur la dynamique de la transformation sociale (ou de la révolution sociale). Le capital est conçu essentiellement comme anarchie de la production, comme absence de planification consciente des processus économiques. Dans ce cadre, les rapports de production qui créent l'anarchie sont confrontés à une révolte grandissante des forces productives et plus précisément des moyens de production. Engels va jusqu'à écrire dans *Socialisme utopique et socialisme scientifique* : « La force d'expansion des moyens de production fait sauter les liens que leur a mis le mode de produire capitaliste » (*MEW*, tome 19, p. 224). Ce que Marx dans le livre I du *Capital* appelle la subsomption réelle sous le commandement du Capital dans la grande industrie est donc pour Engels lettre morte, et il ne craint pas d'affirmer dans son texte De l'autorité qu'on ne peut supprimer l'autorité dans l'industrie (y compris l'autoritarisme des marchandises) sans supprimer la grande industrie elle-même (cf. *MEW*, tome 18, p. 307). Ce qu'il propose en substance, c'est de substituer l'organisation prolétarienne à l'organisation capitaliste grâce à la saisie de l'Etat qui passera progressivement à l'administration des choses, et cela sans que les rapports de travail soient véritablement remis en question. De ce point de vue le contraste avec Marx est on ne peut plus frappant, qui, lui, dans ses notes sur le livre de Bakounine *Staatlichkeit und Anarchie (Etatisme et anarchie)* dit que le prolétariat au cours de la période où il lutte pour renverser la vieille société, agit encore sur la base de celle-ci et par la suite se

meut dans des formes politiques qui appartiennent au passé et n'a pas en conséquence atteint sa constitution définitive (Cf. *MEW*, tome 18, p. 636).

Peut-on après cela s'étonner qu'Engels puisse au contraire qualifier les théories de Marx de « conception du monde géniale » contredisant sans s'en rendre compte, tout ce que Marx essaye de penser sous les termes de critique de l'économie ou d'exposition (*Darstellung*). Apparemment, il n'y a pas, pour Engels, d'inachèvement véritable de l'œuvre de Marx, de tensions entre projet et exécution, d'hésitations en elle sur les voies à suivre pour progresser dans la critique. A ses yeux, elle est complète, parce qu'elle semble fournir une grille d'interprétation universelle de l'histoire et de la société qu'il suffit d'alimenter en faits nouveaux et en théorisations secondaires pour la perfectionner et la rendre plus opératoire. Cette tendance à polir les aspérités, à faire disparaître des problèmes ou des difficultés se retrouve dans ce qui reste un des grands mérites d'Engels, l'édition posthume des livres II et III du *Capital* présentés comme des ouvrages quasi-achevés. Or, les chercheurs qui travaillent à la nouvelle MEGA (*Marx-Engels Gesamtausgabe*) le disent très brutalement : il n'y a pas de manuscrit quasi terminés du *Capital* mais une masse considérable de textes souvent disparates, avec de nombreuses variantes dont on ne retrouve qu'une partie dans les Livres II et III sélectionnés et arrangés par Engels. Ils préparent en conséquence non pas, une édition plus complète des livres II et III, mais une édition la plus complète possible des manuscrits de Marx en leur laissant leur caractère de travaux en cours d'élaboration (voir à ce sujet l'article d'un collaborateur de la nouvelle MEGA Rolf Hecker *Zur Herausgeberschaft des Kapitals durch Engels. Resümee der Bisherigen, Edition in der MEGA in Utopie Kreativ*, Berlin, novembre 1995, pp. 14-24). L'exposition (*Darstellung*) devrait reprendre par là toutes ses caractéristiques critiques et sans doute ouvrir de nouveaux horizons à la critique de l'économie politique.

Mais, sans attendre, rien n'empêche dans l'immédiat de tenter une nouvelle lecture des textes certainement authentiques, légués par Engels. Cela peut se révéler particulièrement intéressant pour les nombreuses notations sur les classes sociales, notamment dans le livre III. On peut faire à ce propos une première constatation : nulle part Marx n'y parle des classes comme des sujets agissants ou comme des acteurs collectifs intervenant consciemment dans les rapports sociaux. Les classes sont pour lui des complexes de processus et de mouvements sociaux qui ne peuvent être assimilés à des entités stables. Les classes ne se reproduisent jamais à l'identique parce qu'elle sont en permanence restructurées par l'accumulation et la circulation du capital. Les changements dans les rapports entre capital-marchandise, capital-argent, capital industriel déplacent sans discontinuer les rapports entre les différents segments de la bourgeoisie et les changements ininterrompus des machineries (technologies) imposant en outre des transformations rapides des modes de gestion de la force de travail et de sa reproduction. De même la classe des salariés exploités (tous ceux qui produisent du surtravail) est soumise à des mutations incessantes de sa composition (hiérarchie des tâches, qualifications, modalités de formation, modes d'insertion dans le procès de travail et dans le procès de production, etc.) et se voit renouvelé très fréquemment par des migrations et les apports de la mobilité sociale (exode rural par exemple). Bien entendu, les classes se confrontent et s'affrontent, s'articulent les uns aux autres de multiples façons en se conditionnant dans leurs relations mêmes, mais il faut faire attention que dans ces échanges, elles sont toujours en médiation avec le capital, se transmettent les mouvements du capital tout en s'y adaptant. Il n'y a d'ailleurs, à proprement parler, pas d'unité des comportements à l'intérieur des classes, parce que la concurrence entre les individus et les groupes est ma règle plus que l'exception. Sans doute y a-t-il chez les exploités et les dominés des modes spontanés de résistance à l'exploitation (contre l'intensification du travail, contre l'allongement de sa durée, contre les baisses de revenus, etc.) qui réunissent nombre d'entre

eux, mais cela reste sporadique, intermittent et cela n'exclut pas des divisions et des oppositions entre eux sur la façon de se défendre ou d'obtenir le meilleur prix pour le travail.

En tant que fonctionnaires du Capital, les capitalistes retrouvent, eux, plus facilement leur unité, parce qu'il leur suffit de se plier aux mouvements du Capital et d'accompagner ses pressions sur la force de travail pour se l'incorporer en tant que capital variable. Comme le dit Marx ils ne sont même pas obligés de comprendre ce qui se passe, car, quant au fond, ils ont seulement à surveiller le profit d'entreprise, les taux d'intérêt et les fluctuations sur le marché du travail pour se déterminer. L'irrationalité de ce qui se passe à la superficie des processus économiques ne les gêne pas, outre mesure, puisque cette irrationalité n'est pas un obstacle pour l'entretien et la reproduction du capital. Pour les exploités, en revanche, les effets dévastateurs de la dynamique du capital, leur caractère le plus souvent inintelligible à partir de la forme salaire (comme prix du travail) dans son opposition aux autres formes de revenus (revenus du capital et rente foncière) créent une situation d'« incertitude ontologique » difficile à supporter (cf. Adorno, *Einleitung in die Soziologie*, p. 130). C'est ce qui explique de nombreuses oscillations entre instabilité et rigidité existentielles : on ne sait plus à quel saint se vouer ou au contraire on s'accroche et se raccroche à des identités et des certitudes forcées. Tout cela rejaillit naturellement sur les modes d'agrégation et de solidarité et sur les formes de l'action collective. Ce sont des individus secoués par la concurrence et marqués par l'isolement face aux dispositifs du capital qui doivent agir. Au quotidien, ils se donnent souvent les moyens d'être solidaires face à la répression patronale, la maladie et l'accident, mais dès qu'il s'agit de se forger des instruments pour intervenir collectivement dans des champs plus vastes et de façon durable, ils ont tendance à construire des organisations en extériorité par rapport à eux-mêmes. Le plus souvent ils y cherchent de la sécurité contre ce qui les déstabilise et un minimum de réconfort contre les sentiments d'impuissance qui les assaillent périodiquement. Ils se projettent dans des mythes millénaristes ou des récits sur la fin du capital, ils donnent plus ou moins aveuglément leur confiance à des figures charismatiques et à de puissantes organisations bureaucratisées au niveau politique comme au niveau syndical. Dans un tel cadre, il peut sans doute y avoir une vie associative intense (associations mutualistes, associations culturelles, clubs de loisir, etc.) que tempère en partie les effets de la bureaucratisation des organisations de masse. Mais il faut bien voir que cela modifie pas fondamentalement la relation de délégation que les exploités ont avec les organisations censées les représenter et que cela ne change pas non plus les formes de vie dominées par les mouvements de la valorisation. C'est pourquoi, à sa manière aussi, le monde de l'organisation est pour eux un monde décevant et déroutant, ce qui peut conduire beaucoup à la résignation et au désarroi.

Il est vrai que, sans ces institutions, bien des batailles ne pourraient être menées et Marx, dans ses textes contre les anarchistes, ne se fatigue pas de répéter que les améliorations obtenues en matière de durée du travail, de hausse des salaires ont des effets positifs pour la vie des travailleurs en diminuant la pression que le Capital exerce sur eux. Sans luttes et sans organisations, les travailleurs salariés seraient comme individus encore plus isolés et il serait néfaste d'adopter une attitude de tout ou rien (par exemple se refuser à intervenir dans le domaine de la législation du travail). Toutefois, cela ne doit pas interdire de poser la question des relations de méconnaissance que produisent les institutions dites prolétariennes par rapport au monde du Capital. En défendant les salaires comme revenus du travail, elles occultent la captation et le conditionnement des capacités d'activité des salariés en force de travail assimilable à du capital variable, elles occultent également le fait que, derrière le travail immédiat comme dépense d'énergie individuelle, il y a un rapport social ainsi que du travail combiné et collectif. La conclusion s'impose, même si Marx ne le dit pas explicitement : le rapport social de méconnaissance doit céder la place à un rapport social de connaissance des mécanismes de captation ou de capture du travail vivant par le travail mort

(le capital). Pour cela, il faut en premier lieu faire apparaître la réalité de ce que Marx appelle le travailleur collectif et qui ne se réduit pas à la coopération dans les entreprises ou les sites industriels, mais englobe les multiples formes de combinaison d'activités et d'interdépendance dans la production sociale. Ce n'est plus la valorisation (la *Wertsetzung*) qui est l'objet de connaissance privilégié, mais ce qui la déborde, les activités poïétiques des hommes, leurs échanges symboliques et matériels. A ce niveau il faut toutefois prendre garde à une méprise ; en aucun cas il s'agit de prendre la valeur d'usage, le travail concret, les communications pour des référents solides et fiables ou pour des points d'appui déjà acquis pour la transformation sociale. En effet ils ne peuvent perdre leur caractère second par rapport au Capital que si l'on procède à la déconstruction de l'axiomatique de ce dernier, c'est-à-dire à la déconstruction et à la dénaturalisation des principes de synthèse sociale et des énoncés opératoires de la valorisation qu'il impose aux individus de la société capitaliste (voir à ce sujet G. Deleuze, F. Guattari, *Mille plateaux*). Dans ce but, ce qui se passe à la superficie des rapports sociaux doit être mis en relation avec les lois de mouvement du capital. En même temps les échanges cognitifs entre les individus et les groupes doivent se dépouiller des formes d'appropriation possessive ; d'accaparement et de hiérarchisation qui jouent en faveur de la valorisation particulariste des savoirs. En ce sens, la production de nouvelles connaissances est inséparable de la construction de nouveaux liens sociaux, de nouvelles temporalités opposées à celles du Capital pour faire remonter au jour tout ce qui est refoulé et oublié pour satisfaire aux exigences du Capital. La connaissance comme nouveau rapport social s'affirme ainsi comme dépassement de l'isolement, de la concurrence et surtout de la violence dans les relations interindividuelles.

Si l'on s'engage dans cette voie, la lutte des classes apparaît sous de nouvelles couleurs. Elle n'est plus seulement lutte contre l'exploitation économique et l'oppression politique, elle est aussi lutte pour l'affirmation d'individus associés et surtout lutte pour l'affirmation du travailleur collectif (ou du « général intellect ») contre la seconde nature établie par le Capital et plus particulièrement contre la « naturalité » du travail de surveillance et de direction. Dans le chapitre XXIII du Livre III du *Capital* Marx montre qu'un tel type de travail n'est pas intrinsèquement lié à la production de plus-value (ou survaleur) ou à la reproduction du Capital et qu'il peut être sensible à l'attraction du travailleur collectif et porté à s'y fondre. Il écrit à ce propos : « La production capitaliste, elle, est arrivée au stade où le travail de haute direction, entièrement séparé de la propriété du Capital, court les rues. Il est donc devenu inutile que ce travail soit exercé par le capitaliste lui-même. Un chef d'orchestre n'a pas besoin d'être le propriétaire des instruments ; le « salaire » des autres musiciens ne le concerne en rien et n'a rien à voir avec ses fonction de dirigeant... Affirmer la nécessité de ce travail comme travail capitaliste et fonction des capitalistes, ne signifie rien d'autre que l'incapacité du vulgaire de se représenter les formes développées au sein de la production capitaliste dégagées et libérées de leur caractère capitaliste contradictoire » (*Le Capital*, Livre III, p. 359). Cette lutte pour déposséder le capital des puissances sociales et des puissances intellectuelles de la production rencontre, bien sûr, un obstacle de taille avec la très grande différenciation des fonctions et des tâches avec la très grande différenciation des fonctions et des tâches dans l'économie. Mais il n'est pas insurmontable si l'on oppose à la différenciation capitaliste qui est une différenciation hiérarchisée (de privilèges et de prérogatives), une différenciation socialisante et associative (mobilité des fonctions et des tâches, renouvellement des formations, etc.). Le Marx de *La critique du programme de Gotha* le dit très bien : il ne s'agit pas de niveler, d'aligner tout le monde à partir de considérations égalitaires abstraites, il s'agit au contraire de permettre à chacun d'avoir des connexions multiples et riches au monde et aux autres en s'ouvrant au maximum d'échanges.

On ne risque guère de se tromper, en disant que Marx a en vue une sorte de procès d'exposition (*Darstellung*) pratique où les individus s'appuient mutuellement (par opposition

à l'exploitation mutuelle de Stirner) pour tirer le meilleur parti des situations, des événements et se sortir d'eux-mêmes. Cela fait ressortir à quel point la question des formes d'action et des formes d'organisation devient décisive. Sur ce point, Marx n'est pas très bavard, mais on peut facilement se rendre compte qu'il est très loin de ceux qui ont théorisé les formes d'action et d'organisation du mouvement ouvrier à l'époque de la II^e et de la III^e Internationale. A titre d'exemple, on peut prendre le Lukacs *d'Histoire et conscience de classe* et ses *Remarques méthodologiques sur l'organisation*. Lukacs, dans ce texte dénonce très efficacement les conceptions organicistes de l'organisation, c'est-à-dire les conceptions dominantes dans la II^e Internationale, marquées par l'idée que l'évolution de la société capitaliste conduit au socialisme par des processus quasi-naturels (concentration et centralisation du Capital). Il n'a pas de peine à montrer que cet économisme optimiste laisse faire en réalité la logique du Capital et permet beaucoup d'adaptations opportunistes. Les formes d'organisation, celles du parti de masse social-démocrate en l'occurrence, se caractérisent quant au fond par le fait qu'elles n'impliquent pas de conséquences fortes pour l'action. Plus précisément, elles n'ont pas de liens avec des pratiques révolutionnaires et peuvent à bon compte se donner des allures démocratiques en tolérant des discussions entre réformistes et révolutionnaires à condition qu'elles ne soient pas suivies d'effets déstabilisants pour l'appareil. A ces conceptions quiétistes, Lukacs oppose une conception de l'organisation comme médiation entre théorie et pratique et comme moyen de faire face à la « crise idéologique intérieure du prolétariat » due au retard de sa conscience par rapport aux tâches révolutionnaires, particulièrement lorsque la société est ébranlée dans ses fondements (cf. *Histoire et conscience de classe*, Paris, 1960, p. 343). Cette médiation, c'est le parti comme figure autonome de la conscience de classe et comme moment de la prise de conscience du prolétariat. Là où se manifestent des réactions plus ou moins chaotiques, le parti révolutionnaire introduit de la discipline et pousse à l'absorption de la personnalité dans la praxis (cf. *Histoire et conscience de classe*, p. 360).

Or, il y a là quelque chose de franchement contraire à l'idée marxienne de processus émancipatoires par rapport au contraintes du travail et se concrétisant notamment par des tendances au développement d'individualités multilatérales. Si l'on se tourne vers les textes de Marx sur la I^{ère} Internationale, on voit bien qu'il ne place pas les formes d'organisation sous l'égide d'une discipline de fer et d'une épuration quasi permanente. Dans un passage très significatif de *La Guerre civile en France* il écrit : « La multiplicité des interprétations auxquelles la Commune a été soumise et la multiplicité des intérêts qu'elle a exprimés montrent que c'était une forme tout à fait susceptible d'expansion, tandis que toutes les formes antérieures de gouvernement avaient été essentiellement répressives » (*La guerre civile en France*, Pékin, 1972, p. 73). Il loue l'union et le concours fraternel que se donnent les ouvriers, souligne l'importance de l'initiative sociale dans les processus qui se sont produits sous la Commune, initiative sociale qui doit permettre au peuple de reprendre sa propre vie sociale. Il n'entend donc pas imposer des formes d'organisation et d'action prédéterminées, il appelle au contraire de ses vœux une pluralité de formes d'organisation, complémentaires et évolutives, c'est-à-dire se transformant au fur et à mesure que les processus émancipatoires s'approfondissent et libèrent le travail « condition fondamentale et naturelle de toute vie individuelle et sociale » (ibid., p. 182). Il est certes, difficile de voir dans ces indications de Marx une théorisation élaborée de formes d'organisation et d'action, et a fortiori des formes politiques. Il faut reconnaître, en outre, qu'on reste aussi sur sa faim lorsqu'on lit les textes de Marx sur l'Etat, la bureaucratie, la dictature du prolétariat, etc. Mais on doit porter à son crédit l'obstination avec laquelle il reste jusqu'à la fin fidèle à l'exposition critique (*Darstellung*), c'est ce qui fait qu'il reste encore à découvrir et, qu'il est d'une actualité qui ne faiblit pas.

Bibliographie

- T.W. ADORNO (1993), *Einleitung in die Soziologie*, Suhrkamp verlag, Frankfurt/Main.
T.W. ADORNO (1995), *Kants Kritik der reinen Vernunft*, Suhrkamp verlag, Frankfurt/Main.
D. BENSÂID (1995), *Marx l'intempestif*, Fayard, Paris.
G. DELEUZE, F. GUATTARI (1980), *Mille Plateaux*, Editions de Minuit, Paris.
K. MARX (1953), *Grundrisse der Kritik der politischen oekonomie*, Dietz verlag, Berlin.
K. MARX (1953), *Ausgewählte Briefe*, Dietz verlag, Berlin.
K. MARX (1972), *La guerre civile en France*, Editions en langues étrangères, Pékin.
K. MARX (1976), *Le Capital*, Livres I, II, III, Editions sociales, Paris.
S. TOMBAZOS (1994), *Le temps dans l'analyse économique. Les catégories du temps dans le capital*, Cahiers des saisons, Paris.

Quelques livres de Jean-Marie Vincent

- Fétichisme et société*, éditions Anthropos, 1973.
Critique du travail. Le faire et l'agir, PUF, 1987.