



Matières, Cahiers de sémiotique

Institut d'études romanes, Aarhus, n°4, septembre 1977.

Niels Egebak

LE CONCEPT DU TRAVAIL EN GÉNÉRAL CHEZ MARX
- Vers une anthropologie matérialiste

On a pu observer une tendance à appliquer les concepts et les catégories de la critique de l'économie politique dans les réflexions de méthodes marxistes et dans le cadre de ce qu'on appelle traditionnellement les sciences humaines sans pour autant avoir changé ni remanié ces dits concepts et catégories. L'exemple le plus frappant est bien le champ de la critique littéraire. A ce titre, on peut citer l'analyse de la marchandise de Marx, dans le Premier Livre du Capital, l'analyse qui a fait date en ce qui concerne l'économie politique. Au lieu d'analyser la méthode de Marx, ses bases et ses implications épistémologiques, on en reste très souvent à une série d'analogismes plus ou moins superficiels, par exemple en partant de l'observation, en soi correcte et indiscutable, qu'une oeuvre littéraire, un livre, circule effectivement comme marchandise: production - distribution - consommation.

A ce sujet, il est cependant nécessaire de souligner que la critique de l'économie politique, malgré le caractère principal et fondamental de son objet, est - et reste - une science régionalisable, pas plus que ses concepts et ses catégories ne sont applicables à d'autres domaines, p. ex. par un effet de reflet plus ou moins dissimulé. En plus, il faut souligner que les structures socio-économiques, à leur tour, sont des structures symboliques (l'homme est le seul animal qui ait une économie!) et en conséquence elles sont définitivement déterminées par la même logicité qui intervient dans le fonctionnement de l'appareil psychique. Autrement dit: quand bien même les structures socio-économiques seraient déterminantes en dernière instance pour le mode de développement des formes de connaissance, elles ne sont pas suffisantes pour l'explication de la condition de possibilité de la conscience puisqu'elles ont, en tant que structures symboliques, la même condition de possibilité que la structure de l'appareil psychique. Pour circonscrire et décrire cette condition de possibilité, il nous faudrait une théorie et décrire cette condition de possibilité, il nous faudrait une théorie matérialiste d'une envergure plus grande qu'on pourrait appeler,

Niels EGEBAK

LE CONCEPT DU TRAVAIL EN GÉNÉRAL CHEZ MARX

Vers une anthropologie matérialiste

<http://ouvrirlcinema.org/pages/style/atable/egebak/EgebakMarx.pdf>

1

On a pu observer une tendance à appliquer les concepts et les catégories de la critique de l'économie politique dans les réflexions de méthodes marxistes et dans le cadre de ce qu'on appelle traditionnellement les sciences humaines sans pour autant avoir changé ni remanié ces dits concepts et catégories. L'exemple le plus frappant est bien le champ de la critique littéraire. À ce titre, on peut citer l'analyse de la marchandise de **Marx**, dans le Premier Livre du **Capital**, l'analyse qui a fait date en ce qui concerne l'économie politique. Au lieu d'analyser *la méthode* de Marx, ses bases et ses implications épistémologiques, on en reste très souvent à une série d'analogismes plus ou moins superficiels, par exemple en partant de l'observation, en soi correcte et indiscutable, qu'une œuvre littéraire, un livre, circule effectivement comme marchandise : production — distribution — consommation.

À ce sujet, il est cependant nécessaire de souligner que la critique de l'économie politique, malgré le caractère principal et fondamental de son objet, est — et reste — une science régionale, à savoir une **économie restreinte** qui n'est pas simplement généralisable, pas plus que ses concepts et ses catégories ne sont applicables à d'autres domaines, p. ex. par un effet de reflet plus ou moins dissimulé. En plus, il faut souligner que les structures socio-économiques, à leur tour, sont des structures symboliques (l'homme est le seul animal qui ait une économie !) et en conséquence elles sont définitivement déterminées par la même logicité qui intervient dans le fonctionnement de l'appareil psychique. Autrement dit : quand bien même les structures socio-économiques seraient déterminantes en dernière instance pour le *mode* de développement des formes de connaissance, elles ne sont pas suffisantes pour l'explication de la condition de possibilité de la conscience puisqu'elles ont, en tant que structures symboliques, la même condition de possibilité que la structure de l'appareil psychique. Pour circonscrire et décrire cette condition de possibilité, il nous faudrait une théorie matérialiste d'une envergure plus

grande qu'on pourrait appeler, comme le fait **Georges Bataille**, une économie générale¹ et qui devrait aussi comprendre la théorie de la littérature, et dans un sens plus large : la théorie de texte.

Le point généralement compris — et accepté — c'est que la science des textes ne se trouve jamais dans un vide et qu'en même temps les résultats de cette science sont la réponse à une problématique qui transgresse son propre domaine, de manière que ces résultats font partie d'une problématique plus vaste, ce qui implique, évidemment, que la conception et la description de la problématique de la science des textes comprend la conception de cette problématique plus vaste. Et, ce qui n'est pas moins important : la compréhension de leur manière d'en faire partie, et avec quel effet. On le voit déjà dans une des premières esquisses d'un programme de la sémiotique littéraire marxiste, présentée par les formalistes russes, J. Tynjanov et R. Jakobson en 1928 :

« L'histoire de la littérature (ou de l'art) est intimement liée aux autres séries historiques ; chacune de ces séries comporte un faisceau complexe de lois structurales qui lui est propre. Il est impossible d'établir entre la série littéraire et les autres séries une corrélation rigoureuse sans avoir préalablement étudié ces lois ». ²

Il est vrai qu'il y a, dans cette argumentation, un mouvement circulaire auquel Tynjanov et Jakobson n'ont probablement pas fait attention. Il est bien indiscutable qu'on ne peut pas établir, entre la série littéraire et les autres séries sociales et historiques, une corrélation rigoureuse, sans avoir préalablement étudié les lois concernant la littérature. Mais il n'est pas moins indiscutable qu'on ne peut pas, d'une manière rigoureusement conséquente, étudier les lois spécifiques concernant la littérature, sans avoir préalablement établi une corrélation avec les autres séries et avec la

¹ *L'Expérience intérieure*. L'économie générale sera la science de la symbolicité et de sa condition de possibilité.

² Citation de *Théorie de la littérature* (Paris 1965, p. 138) de Todorov.

totalité des relations entre les séries qui est également déterminante pour les relations spécifiques et propres à la série littéraire, de même que ces relations, de leur côté, déterminent les relations globales dont elles font partie. Comment sortir de ce mouvement circulaire ?

Cela demandera une théorie de la symbolicité en général. Une telle théorie pourrait prendre son point de départ dans une hypothèse stipulant que les différentes relations, celles qui sont immanentes dans chacune des séries et dans chacun des textes, et celles qui sont globales et qui concernent la totalité dont fait partie chacune des séries, sont des relations sémiotiques ou des relations textuelles : des relations à l'intérieur de différents textes et types de textes et entre ces textes mêmes. À la suite, on pourrait formuler une théorie du fonctionnement d'un texte, des processus que celui-ci présuppose ou qui le produisent, et de l'homologie ou de la parallélité entre la productivité textuelle ou la pratique textuelle, au sens plus étroit (et traditionnel) et la productivité ou la pratique qui transforme une matière première donnée en un produit de consommation et qui, de cette manière, dans le procès de travail en général, transforme le monde de choses matérielles et en fait une culture produite par l'homme.

Pour mettre en lumière cette problématique très vaste, référons-nous d'abord au concept de la pratique de Louis Althusser, qui, dans une formule très générale, semble résumer les considérations indiquées ci-dessus, et qui pourrait nous guider dans la recherche de l'indispensable théorie matérialiste des textes. Dans son livre *Pour Marx*, Althusser écrit :

« Par pratique en général nous entendons tout processus de transformation d'une matière première donnée déterminée, en un produit déterminé, transformation effectuée par un travail humain déterminé, utilisant des moyens (de "production") déterminés. Dans toute pratique ainsi conçue, le moment (ou l'élément) déterminant du processus n'est ni la matière première, ni le produit, mais la pratique au sens étroit : le moment du travail de transformation lui-

même, qui met en œuvre, dans une structure spécifique, des hommes, des moyens et une méthode technique d'utilisation des moyens ».³

Nous allons plus tard revenir à ce concept général de la pratique en examinant de plus près la conception du travail en général de Marx. Mais d'abord nous allons tenter d'établir un point de vue sémiotique plus traditionnel, tout en essayant ici de transgresser la sémiotique au sens plus étroit.

2

On trouve parfois une tendance curieuse chez ceux qui d'une manière méritoire voudraient faire entrer la littérature et la science de la littérature dans un contexte social plus vaste, dans un dessein polémique et/ou stratégique ils font abstraction d'un élément constituant, très important, de la littérature, pour ne pas parler de sa manière d'être constituante. À savoir qu'une œuvre littéraire, un texte, est, de prime abord, une structure linguistique et que toute interprétation de la fonction d'un texte dans un contexte social devrait prendre son point de départ dans ce même fait et en étudier les implications.⁴ On dirait que c'est évident. On sait pourtant, par expérience, que cela n'est malheureusement pas toujours le cas. C'est dans ce domaine que se révèle l'importance de la sémiotique littéraire, telle qu'elle a été formée depuis le début des années soixante, puisque celle-ci a sans cesse signalé le fait cité ci-dessus, en le travaillant en vue d'une théorie générale de texte.

³ Louis Althusser *Pour Marx* Paris 1968, p. 167.

⁴ Cela est valable pour tout texte et évidemment pour le texte de Marx aussi. Cela est essentiel pour la façon de lire Marx dans le texte présent.

Le linguiste danois, **Louis Hjelmslev** écrit en 1936, dans la revue *Sprog og Kultur*, que l'existence même de l'homme est structurée par la langue. Et d'ajouter :

« La langue est la forme de notre pensée. Mais la forme de notre pensée est la seule forme dont nous pouvons revêtir le monde. Nous ne pouvons concevoir aucune autre forme de l'existence que celle qui nous est donnée par la langue ». ⁵

Ainsi présentée, comme manifeste et comme programme, la formule est bien discutable. Elle peut néanmoins, sous un certain aspect, constituer le point de départ des réflexions sur la fonction de la sémiotique et de la science de la littérature dans un contexte social. En nous référant aux théories et aux résultats récents dans les sciences humaines, mais sans l'acceptation complète de Hjelmslev *post mortem*, nous pouvons avancer que si nous étendons le concept de "langue" de telle manière qu'il ne recouvre pas seulement la langue parlée et écrite au sens étroit, mais au sens généralisé et que, à la suite des recherches psychanalytiques modernes (Freud, Lacan, etc.) et de la grammatologie (Derrida), nous étendons le concept de "langue" jusqu'à y inclure la symbolicité comme fait fondamental du comportement humain, y compris bien sûr le comportement fondamentalement catégoriel ⁶ qui consiste à produire des moyens de travail en vue d'un but non directement visible — mais qu'on se représente — alors nous pouvons concevoir la portée possible de la formule de Hjelmslev déjà citée — une portée à laquelle lui-même ne fit probablement pas attention. Et pour mettre ceci en perspective, tirons une parallèle entre cette formule et un passage dans le chapitre sur le procès de travail en général du Premier Livre du *Capital*, passage auquel nous allons revenir :

⁵ *Sprog og kultur*. 5.(Aarhus 1936).

⁶ Ce que j'entends par là sera éclairci par la suite.

« Une araignée fait des opérations qui ressemblent à celles du tisserand, et l'abeille confond par la structure de ses cellules de cire l'habileté de plus d'un architecte. Mais ce qui distingue dès l'abord le plus mauvais architecte de l'abeille la plus experte, c'est qu'il a construit la cellule dans sa tête avant de la construire dans la ruche ».⁷

Qu'est-ce que cela veut dire d'avoir construit la cellule dans la tête — d'en avoir une idée avant qu'elle n'existe — et ce que cela présuppose ou ce qui en est la condition de possibilité, ceci est une question que Marx n'aborde pas, probablement parce qu'à cet endroit il était préoccupé par un problème tout autre et plus restreint. Mais il semble que c'est justement le devoir de la sémiotique d'étudier cette question.

Il va sans dire qu'on ne trouve pas chez Marx un argument en faveur de Hjelmslev, vice-versa non plus. Néanmoins, il semble que les deux citations parallélisées nous permettent d'établir, à un niveau fondamental, une corrélation entre ces deux points de vue. Car, que signifie la conception de l'existence structurée par la langue — dans le sens généralisé esquissé ci-dessus ? Elle implique d'abord le rejet de la théorie de la conscience humaine comme reflet du monde matériel et extérieur, la conscience humaine étant déterminée par la langue — toujours au sens généralisé. Et si notre existence est structurée par la langue, il suit logiquement que, par définition, la conscience ne saurait pas être le miroir des choses matérielles, non linguistiques, mais que par contre elle transforme le monde des choses, le change nécessairement — ce que Marx appelle justement les échanges matériels (le métabolisme) entre l'homme et la nature — en transformant ce monde des choses en un monde vécu et par là en objet d'une élaboration et d'une perlaboration productives ⁸, en objet d'expérience et de connaissance dans un processus dans lequel ces activités, et peut-être encore d'autres, interfèrent. Cela ne

⁷ Karl Marx: *Le Capital*. Passage cité de *Oeuvres, Economie I* (Tours 1972, p. 728)

⁸ A distinguer ici entre l'élaboration et la perlaboration, le dernier terme étant défini comme intentionnel, le premier non. Cette distinction aura une certaine importance pour la lecture suivante du compte rendu de Marx sur le procès de travail en général.

signifie évidemment pas que ce soit la conscience qui crée le monde des choses, ou bien que le monde des choses n'existerait pas indépendamment de notre conscience de celui-ci. Mais cela signifie que nous ne connaissons le monde des choses qu'en relation avec notre productivité formatrice et avec notre conscience, c'est-à-dire toujours déjà élaboré. Et cela signifie encore que l'objet de connaissance n'est pas l'objet réel, mais un concret-de-pensée, et enfin que la conscience, en produisant, au sens exact, l'objet de connaissance, s'approprie, d'une façon cognitive, l'objet réel qui, sous cette appropriation cognitive, subit une transformation. Comme l'écrit Althusser dans le passage cité ci-dessus, c'est ici le processus de transformation qui est l'élément principal, et non la matière première ni le produit. C'est à partir du processus de transformation que l'homme se manifeste d'une manière spécifique comme productivité au sens le plus général, comme processus catégoriel et transformant. Ce processus catégoriel est la manifestation fondamentale d'une rupture avec l'animalité, soit qu'il s'agisse d'une pratique matérielle dans le processus de travail par excellence, soit qu'il s'agisse de processus inconscients ou de processus de pensée et de conscience, et de leur condition de possibilité — une rupture qui établit ainsi le rapport dichotomique entre culture et nature (entre *nomos* et *physis*), et qui est la condition de possibilité même de ce rapport.

Mais la théorie de la structure linguistique de notre existence — toujours au sens généralisé et en rapport avec "le catégoriel" — implique encore autre chose, ce qui est particulièrement important pour notre discussion actuelle. Elle implique que les différentes corrélations importantes, dans lesquelles on a voulu placer, à différentes époques, les sciences humaines, et les corrélations dans lesquelles on les place aujourd'hui, sont de leur côté des corrélations linguistiques ou plus précisément : des structures textuelles, bien qu'elles soient des structures de caractères différents. Si l'on veut : elles sont comme tout ce que produit *anthropos*, depuis les processus inconscients jusqu'à la connaissance la plus différentielle — des

textes et en tant que tels, elles font partie, avec p. ex. la littérature, ou au sens plus large : la pratique poétique, d'un contexte plus vaste qu'on pourrait appeler, comme le fait Jacques Derrida, le *texte général*.⁹

C'est dans ce domaine, encore sporadiquement exploré, que la sémiotique en général, les recherches sémiotiques sous tous les aspects, doivent prendre leur point de départ. Et cela au sens double, vu qu'en prenant son point de départ ici, elle contribue à l'exploration, et à l'établissement d'une théorie du texte général.

Cela nous mènera plus loin dans la problématique, appelée ici **économie générale**, et qui entre autres impliquera une synthèse de la sémiotique, de la psychanalyse et du matérialisme dialectique. Cela impliquera encore la formation d'un nouveau concept du sujet pour remplacer le concept traditionnel du sujet, rejeté à juste titre par le structuralisme. Le nouveau concept du sujet, tout en s'appuyant sur les résultats de la psychanalyse, sera créé en relation avec la fonction symbolique et avec la socialité et l'historicité en tant qu'effets de cette fonction.

Reprenons un instant le concept de la pratique d'Althusser, sa théorie des différentes formes de pratique et la place qu'il donne à la littérature, comme faisant partie de la pratique idéologique¹⁰, et nous pouvons esquisser, comme le fait le collaborateur d'Althusser, **Pierre Macherey**¹¹, l'effet possible de cette théorie de la science de la littérature. En appliquant à la littérature, au sens de pratique idéologique, le concept de la pratique, nous voyons le texte littéraire, manifesté comme produit d'un travail ayant transformé une matière première, spécifique — appelée par Althusser la "conscience" des hommes (mise entre guillemets par

⁹ En ce qui concerne le texte général voir p. ex. Jacques Derrida: *Positions* (Paris 1962) surtout p. 66 et p. 77 et suivants. "Le texte" est ici pris dans son sens étymologique et en rapport avec la catégorialité.

¹⁰ Althusser fait une distinction entre la pratique sociale (la production au sens traditionnel) et la pratique politique, la pratique idéologique et la pratique théorique. *Op. cit.* p. 168.

¹¹ Pierre Macherey: *Pour une théorie de la production littéraire*. (Paris 1966).

Althusser). Et comme tout processus de production et de transformation, la productivité littéraire a, elle aussi, ses "dépenses" qui, en ce qui concerne le texte, s'avèrent comme la différence entre la signification manifestée par celui-ci, et la non-signification spécifique, perlaborée et nécessairement transformée par l'écriture afin de pouvoir se manifester comme texte. Il s'agit ici d'un conflit entre deux sortes de signification, soit celle qui a été la matière première dans le processus de transformation (et en faisant donc déjà partie, et étant déterminée par lui), soit celle qui a été produite avec la transformation.

Cette théorie portant sur le fait que tout texte littéraire est déterminé par un conflit de significations, a été formulée en opposition à l'herméneutique traditionnelle. Pour l'herméneutique, l'important est de savoir pourquoi (et non pas comment) une œuvre sous l'analyse a été créée. La conception qui en est la base est la conviction que l'œuvre n'est que la manifestation extérieure d'une signification existant avant la naissance de l'œuvre et indépendamment de celle-ci. Le but de l'herméneutique est donc de dévoiler cette signification. La conséquence de la théorie et de la méthode de l'herméneutique serait donc une réduction, non seulement de l'œuvre achevée, mais aussi du travail (l'écriture, le travail poétique) qui l'a produite. Faire de l'œuvre une simple manifestation d'une signification indépendante, c'est lui enlever toute signification autonome, tout en la laissant servir uniquement de moyen de communication. Considérer la production de l'œuvre comme le revêtement linguistique d'une connaissance intuitive et par là réduire la langue à n'être rien d'autre qu'un instrument de communication, c'est renier l'activité de l'écriture comme productivité, et comme production de signification nouvelle. La théorie du conflit de signification implique tout autre chose. Elle parle d'une tension ou d'un rapport contradictoire entre la signification manifestée et visible, et la non-signification que celle-là a refoulée pour

pouvoir se manifester ¹². Qu'un tel refoulement ait eu lieu, signifie qu'il y a, dans l'œuvre achevée, un manque, à savoir un manque de quelque chose, qui, par le fait même d'être refoulé, était la condition même de l'œuvre. Il s'agit d'une énonciation refoulée dans la perlaboration et la transformation de la matière première par l'écriture concrète, énonciation dont la place est maintenant occupée par le discours manifesté et visible de l'œuvre directement lisible sur la feuille comme "poésie" ou "récit", en un mot : comme fiction. Quel que soit le sujet visible de cette fiction, quelle que soit l'histoire qu'elle raconte, l'histoire de sa propre production y est toujours inscrite, et en pourra être relevée. Cette histoire de production raconte aussi l'inscription de l'idéologie implicite de l'œuvre, qui pourrait très bien différer largement de l'idéologie explicite que présente l'œuvre d'une manière visible, et qu'elle veut communiquer. L'inscription qui est l'inscription d'une signification spécifique se passe dans la rencontre de la contrainte structurale, posée par le fonctionnement de l'appareil psychique (l'activité symbolique libidinalement investie), et la contrainte des structures socio-économiques, rencontre qui se transpose et se manifeste comme signification et comme forme de conscience. Ces deux sortes de contraintes structurales fonctionnent toujours ensemble et ne sont discernables que sous l'œil théorique, elles sont des grandeurs matérielles dont l'une est liée à l'existence corporelle et concrète, et l'autre à l'existence sociale, concrète et historique.

Comment mettre en rapport cette discussion avec la théorie historique et dialectique du texte ? Nous allons essayer de l'illustrer de biais par une lecture de Marx sur le procès de travail en général.

¹² Qu'on dise de la non-signification, plus loin caractérisée comme matière première de l'écriture, qu'elle est "une sorte de signification" tient à ce que le monde humain, par définition, est un monde de signification, une élaboration toujours et déjà articulant (de par la catégorialité) sur la nature et une rupture irrémédiable avec l'animalité. La non-signification est le rapport avec cette rupture et avec cette élaboration articulante et par là un rapport avec la perte de signification. Voir plus loin les réflexions sur le concept de *Spiel* chez Marx et son rapport avec le concept de travail.

3

Parlant de la formation d'une théorie matérialiste et dialectique du texte, dans un sens plus large du *texte général*, la question de la conception matérialiste et dialectique du sujet et de la conscience prendra une importance essentielle. Il sera donc important de considérer les passages, chez **Marx** par exemple où un tel concept de conscience est mentionné ou suggéré — p. ex. dans *L'Idéologie allemande* dont le concept de conscience est pourtant suffisant et contradictoire. Il ne sera pas moins important d'essayer de dévoiler le rapport souvent complexe entre le matérialisme dialectique et historique d'une part et la psychanalyse de l'autre. Ou plus précisément, puisqu'un tel rapport n'existe guère encore : essayer de l'établir, mais non pas comme un nouveau freudo-marxisme, tel que celui de Wilhelm Reich qui n'est que la combinaison assez superficielle de deux sciences qui, d'ailleurs, gardent toute leur autonomie, ou, ce qui est encore pire, la *subordination* de l'une par rapport à l'autre (comme ceci est le cas dans la pratique de l'École de Francfort). Ce n'est pas ici le lieu pour nous occuper des péripéties bizarres qu'ont subies les non-relations entre la psychanalyse et le marxisme, ni de la méfiance et de la répugnance de beaucoup de marxistes et de marxologues envers la psychanalyse souvent considérée comme un phénomène spécifiquement bourgeois. Contentons-nous de citer sous réserve un des jeunes auteurs qui a le plus énergiquement, mais non toujours avec succès, essayé d'établir une synthèse réelle, mais jusqu'à présent très problématique, de la psychanalyse et du matérialisme dialectique et historique. Dans l'introduction à son livre : *Freud, Marx. Économie et symbolique*¹³, **Jean-Joseph Goux** formule les conditions nécessaires pour qu'une telle synthèse, d'après lui, soit possible et pour qu'elle réussisse :

« Les liens entre le matérialisme historique et la psychanalyse ne peuvent être mis à découvert que si l'on plonge jusqu'à la racine commune qui

¹³ Jean-Joseph Goux: *Freud, Marx. Économie et symbolique*. (Paris 1973)

rend raison de leur solidarité relative, à savoir que leurs “matières” respectives relèvent de la même logique générale, logique dialectique et plus spécialement logique dialectique du procès de symbolisation ».
(p. 46)

Ce n'est que par là qu'on réussit, selon Goux, à dépasser le freudo-marxisme et la psychologie sociale à laquelle celui-là a été lié, et ainsi arriver à une compréhension plus radicale du fondement commun des deux sciences et par là l'établissement d'un concept de sujet et de conscience proprement matérialiste au-delà de la philosophie de la conscience et de la psychologie sociale, traditionnelles.

Il est curieux que Marx dans son œuvre capitale, *Le Capital*, à part quelques courts passages et parties ne s'occupe pas de la question de savoir ce qu'est la conscience. On dira que l'on ne trouve pas chez Marx un concept de conscience en général comme tel. Or, comme l'a montré le marxologue danois, Anders Lundkvist dans son livre *Kapitalens bevidethedsformer*¹⁴ (Les formes de conscience dans *Le Capital*), il y a dans *Le Capital* bien des esquisses importantes d'un concept de conscience spécifique, à savoir : un concept de la conscience sous le capitalisme. Il s'agit d'un concept régional de conscience.

Cette conscience spécifique et régionale comporte deux formes principales : 1) le fétichisme et 2) l'idéologie. Un exemple de la première forme : le rendement du capital en tant qu'il se présente à une conscience fétichiste ; à savoir comme une qualité naturelle de la monnaie engendrant automatiquement des intérêts et s'accroissant, bien que ceci soit le résultat du surtravail, de l'exploitation, et par là un rapport social entre le travail salarié et le capital. En rendant fétiche la monnaie et le capital, les rapports sociaux se présentent, non seulement comme des

¹⁴ Anders Lundkvist : *Kapitalens bevidethedsformer*. - *Grundræk af bevidethedeteorien i Marx' kritiske fremstilling af den Politiske økonomi*. (Grenaa 1972). (Les formes de conscience du *Capital*. - Précis de la théorie de conscience dans l'exposé critique de Marx de l'économie politique).

objets, mais comme des objets qui, eux-mêmes, créent des objets, ce qui dissimule le travail comme source vivante de la plus-value et donc de l'accumulation du capital. Un exemple de la deuxième forme de conscience, l'idéologie : l'idée que, sous le capitalisme, les hommes sont libres et égaux bien que ce soit l'aspect déformé du fait que — au contraire — le salarié est obligé de vendre sa force de travail et de produire un surtravail (non payé) ce qui est la condition du capital et de l'accumulation du capital. En d'autres termes : en réalité "la liberté" du salarié est son manque de liberté ! Les notions de liberté et d'égalité se fondent sur la personnification de la liberté et de l'égalité des valeurs d'échange — y compris la force de travail en tant que valeur d'échange — et le fait que ceci est considéré comme liberté et égalité des hommes. Par conséquent, le rapport entre ces deux formes de conscience se manifeste, en ce qui concerne la première forme, le fétichisme, dans la présentation des rapports sociaux et humains en tant que réifiés, et en ce qui concerne la deuxième forme, l'idéologie, dans la déformation du pouvoir réel des choses en quelque chose d'humain. Par cela, l'idéologie devient même une mystification double. Le fétichisme est donc en même temps vrai et faux. L'idéologie, pourtant, n'est que conscience fautive.

Les formes de conscience du capital sont donc des formes de fautive conscience. D'un point de vue marxiste, la théorie de la conscience s'occupe alors de la conscience humaine en relation avec l'existence sociale et historique des hommes. On déplace donc du ciel bleu des spéculations métaphysiques et ontologiques le problème de conscience et on lui donne sa place propre dans l'existence sociale, historique, concrète des hommes. Cela est nécessaire pour une théorie matérialiste de la conscience. Reste savoir si cela est aussi suffisant. La problématique de la conscience sera-t-elle ainsi vraiment épuisée ? Ceci est le point de vue de Lundkvist semble-t-il. Mais ne serait-il pas possible, à partir de là, de poursuivre les réflexions, sans pour cela, de nouveau, finir dans le ciel bleu de la métaphysique et de l'ontologie. La plupart des marxistes et des

marxologues le renieront probablement en l'accusant d'"idéalisme" de poser une telle question ¹⁵. Sous ce rapport, on pourrait noter quelques commentaires la fin du livre de Lundkvist où la théorie de la conscience chez Marx est caractérisée comme une synthèse matérialiste de Kant et de Hegel :

« De Hegel, on prend la *méthode* dialectique, tandis que l'exclusion de l'élément critique de la science (l'ontologisme) est refoulée ; par là Marx fait la critique, aussi, de la thèse de l'identité entre sujet et objet, à savoir l'idéalisme. Kant essaya, par voie purement idéaliste, c'est-à-dire sans considérer l'aspect historique et empirique, de poser certaines formes de conscience nécessaires et *anhistoriques*. Il s'agit de formes dites "à priori de la sensibilité" (le temps et l'espace) et les concepts d'entendement (p. ex. la causalité). Ces formes ne naissent pas, selon Kant, de l'expérience, mais tout au contraire elles en sont la condition. Nous n'avons pas ici l'intention de discuter cette théorie ; ce qui est essentiel, c'est que Marx assume le *problème* posé par Kant : Quelles sont les formes dans lesquelles pensent les hommes et pourquoi mais il les remet dans un rapport matérialiste en considérant les formes de conscience comme des formes médiées dans l'histoire ». (*op. cit.* p. 185).

Cela est correct et indiscutable : Marx considère, d'une façon matérialiste, les formes de conscience en tant que *médiées* dans l'histoire. Mais c'est tout autre chose que de prétendre, comme on le fait souvent, que la conscience est *créée* par l'histoire ! Il est bien vrai que les formes de conscience sont médiées dans l'histoire puisque ce n'est que *dans* l'histoire que nous rencontrons quelque chose comme des formes de conscience. Par conséquent, ce n'est que là que nous pouvons poser des questions concernant leur condition de possibilité. D'autant plus que *notre* conscience de ces formes de conscience diverses est, elle-même, médiée dans l'histoire. Mais cela ne signifie nullement que la condition de

¹⁵ Le mot "idéalisme", si souvent répété et dans beaucoup de relations différentes, est devenu un concept dénué de sens. Pourtant — ou peut-être justement par là — il semble avoir gardé une efficacité polémique.

possibilité ultime de ces formes serait un phénomène historique en soi puisqu'elle est la condition de possibilité par excellence de l'historicité et de la socialité. Il est intéressant de noter que Lundkvist, au début du livre, effleure ce problème par une question dont il évite soigneusement d'en donner l'esquisse d'une réponse. Il écrit :

« Je signale un problème qui ne sera pas examiné ici : Marx dit qu'il existe des conditions économiques et anhistoriques c'est-à-dire des conditions qui, par l'abstraction de presque toutes les déterminations, sont valables pour tous les modes de production — un exemple : quand l'homme produit quelque chose, il y dépense toujours un certain travail ; reste à savoir : sera-t-il possible d'en tirer des formes de conscience extrêmement abstraites, d'une valeur absolue c'est-à-dire anhistorique ? » (*ib.* p. 27).

Lundkvist fait ici référence à l'Introduction de *Grundrisse, Fondements de la critique de l'économie politique*. Il aurait pu aussi bien se référer au *Capital*, Premier Livre, chapitre 7 : "La production de valeurs d'usage".

La question posée par Lundkvist, sans qu'il essaie d'y répondre voire dont il fuit bel et bien la réponse, porte justement sur ce que Marx, d'ailleurs, ne traite pas explicitement, et qu'une majorité des lecteurs de Marx semble pour cela avoir considéré comme hors de sujet : Qu'est-ce que la conscience et quelle est la condition de possibilité de la conscience en général ? La formulation et la formation de la question indiquent la voie par laquelle on pourrait essayer d'y méditer et de formuler l'esquisse d'une réponse : "Quand l'homme produit quelque chose, il y dépense toujours un certain *travail*". Arrêtons-nous un instant sur cette remarque de Lundkvist. Dans un passage important il s'occupe de "la possibilité de dépasser les formes de conscience du capital" (*ib.* p. 173). Il écrit, en se référant toujours à "*Geschichte und Klassentewusstsein*" de Lukacs :

« Les formes de conscience du capital naissent de la “surface” du capitalisme, à savoir le processus de circulation. Cette vérification est la base réelle et du fétichisme et de l’idéologie. La classe ouvrière est aussi soumise à ces mystifications »

« ...la classe ouvrière — seule de toutes les classes — tient son point de vue objectif hors la circulation, à savoir dans le procès de production qui est le lieu de la critique du capitalisme ; cela procure à cette classe la possibilité d’obtenir une conscience vraie ».

« La classe ouvrière *an sich* est la critique et la négation du capitalisme. »

« C’est là la position objective de la classe ; la conscience insistant, méthodiquement, sur ce point de vue, est appelée, par Lukacs, la conscience *adjudée* de classe. Cependant les mystères de la circulation font que la conscience *réelle* de la classe diffère plus ou moins de celle adjudée ».

« La contamination du processus de circulation est conditionnée par le fait que c’est ici qu’existe la réification en tant que constituée ; ce sont les formes ou les catégories achevées qui circulent. Dans le processus de production, au contraire, la réification et ses formes de conscience n’existent pas, car tout cela est *créé* ici, *provient* d’ici ; rien n’est achevé tout se constitue ou est en train de passer, tout est *processus* ».

« La dialectique immanente des catégories économiques ne saurait *indiquer* comme lieu de la critique que le travail vivant. Cela implique que le dépassement du capitalisme et de ses formes de conscience *ne* sont *pas* une nécessité dialectique, mais uniquement une *possibilité* ». (ib. p. 173-176).

Que signifient ces passages ? Ils signifient : Dans la réification en tant que valeur d’échange et travail objectivé, le travail vivant au sens de *processus* et de *pratique* est refoulé. Ce n’est que par la relève éventuelle de ce refoulement qu’un dépassement des formes de conscience du capital et du capitalisme, qui sont les effets concrets de ce refoulement (à comparer à une névrose p. ex.), serait possible. Mais cela impliquerait une *théorie de conscience en général*, en tant que condition d’une critique idéologique à tous les niveaux puisqu’une telle théorie serait la seule à

rendre possible une déconstruction des mécanismes mêmes de refoulement, au sens de mécanismes de transformation et de déformation.

Sous ce rapport, c'est le procès de travail en tant que producteur de conscience qui sera au centre des recherches. Ceci n'est pas le cas, on le sait, dans *Le Capital*. Mais de là à conclure, p. ex., que c'est mal lire Marx et même de l'"ontologiser" dans un contexte modifié (qui n'était pas le but explicite de Marx dans *Le Capital*) que de mettre le procès de travail mentionné au centre, il y a un pas. Ce n'est pas nécessairement trahir Marx. C'est peut-être, bien au contraire, lui rendre justice que d'essayer, à la suite de ses recherches sur les mécanismes du capital en général, d'établir un concept matérialiste de la production de la conscience en général dont les formes de conscience du capital ne sont que la forme de l'apparaître déformée d'une époque historique, donnée. Et il serait peut-être possible d'y trouver un point d'embranchement possible entre le matérialisme dialectique et historique d'une part et la psychanalyse de l'autre, la psychanalyse comprise au sens de la science de l'élaboration des structures pulsionnelles en conscience.

À l'époque de cette conception de l'importance centrale du procès de travail, non dans le texte achevé (et en circulation !) du *Capital*, mais bien dans les réflexions de Marx, dans l'ensemble, je citerai quelques passages des ébauches du *Capital*, à savoir les dénommés *Manuscripts parisiens* de 1844¹⁶. Nous laissons donc de côté le refus de certains marxologues à considérer ces manuscrits comme une partie valable du caractère scientifique de Marx et leur tendance à les concevoir comme exclusivement idéologiques¹⁷. Cette distinction nous semble insoutenable

¹⁶ *Oeuvres, Economie II.*

¹⁷ C'est là une distinction essentielle de Louis Althusser et de ses collaborateurs. Voir p. ex, *Pour Marx*. Et Jacques Rancière : *Le concept de critique et la critique de l'économie politique des Manuscrits de 1844 au Capital*.

et on ne peut plus idéologique ! Dans le manuscrit sur le travail aliéné, Marx écrit par exemple :

« L'animal fait immédiatement un avec son activité vitale. Il ne se distingue pas d'elle. Il est cette activité. L'homme fait de son activité vitale elle-même l'objet de sa volonté et de sa conscience. Il a une activité vitale consciente. Ce n'est pas une caractéristique avec laquelle il se confond immédiatement. L'activité vitale, consciente distingue immédiatement l'homme de l'activité vitale de l'animal. C'est par là seulement qu'il est un être générique. Autrement dit, il est un être conscient, et sa propre vie est pour lui un objet précisément parce qu'il est un être générique. C'est seulement pour cela que son activité est activité *libre*. (...) En produisant pratiquement un *monde d'objets*, en *façonnant* la nature non organique (*die Bearbeitung der unorganischen Natur*)¹⁸, l'homme s'affirme comme un être générique conscient c'est-à-dire un être qui se rapporte à l'espèce comme à sa propre nature, ou à lui-même comme être générique. (...) L'animal ne produit que sous l'empire du besoin physique immédiat, tandis que l'homme produit alors même qu'il est libéré du besoin physique, et il ne produit vraiment que lorsqu'il en est libéré. (...) C'est précisément en façonnant le monde des objets que l'homme commence à s'affirmer comme un *être générique*. Cette production est sa vie générique créatrice. Grâce à cette production, la nature apparaît comme *son* œuvre et sa réalité. L'objet du travail est donc la *réalisation de la vie générique de l'homme*. L'homme ne se recrée pas seulement d'une façon intellectuelle, dans sa conscience, mais activement, réellement et il se contemple lui-même dans un monde de sa création. »¹⁹

Autrement dit : l'homme, par le travail, prend conscience de lui-même en tant qu'être générique ; le procès de travail est producteur de conscience. Nous allons maintenant examiner de plus près comment cela pourrait se

¹⁸ **façonnant** au sens d'élaboration. Voir la note 8.

¹⁹ *Oeuvres, Economie I*, p. 63.

comprendre et ainsi nous permettre de dépasser la compréhension traditionnelle des marxologues du concept de conscience chez Marx.²⁰

4

Considérons d'abord où se situe le chapitre extrêmement court sur le procès de travail dans *Le Capital* et essayons de fournir une explication plausible de ce fait et de la brièveté du chapitre. Comme on le sait, le Premier Livre²¹ du *Capital* qui a pour titre "Développement de la production capitaliste" s'ouvre par le chapitre sur la marchandise et la monnaie. Le premier chapitre qui contient environ cinquante pages comprend l'analyse célèbre de la marchandise (au cours des années si profondément étudiée et documentée !) Le chapitre suivant comprend le procès des échanges et enfin il y a le chapitre sur la circulation des marchandises. C'est là la première section. La deuxième section a pour sujet la transformation de l'argent en capital. Ce n'est que dans la troisième section qui a pour titre "La production de la plus-value absolue", après une cent cinquante de pages qu'apparaît une partie assez courte concernant le procès de travail, à savoir la première partie du chapitre sept. Cette partie occupe une dizaine de pages, ce qui, à la lueur des passages cités des **Manuscrits parisiens** qui montre l'emplacement central du travail et du procès de travail dans les réflexions de Marx, semble stupéfiant à première vue. Ce qui est encore plus stupéfiant pourtant, c'est que cet emplacement et la brièveté du chapitre aient entraîné beaucoup de lecteurs de Marx et beaucoup de marxologues à considérer ce problème comme un problème d'intérêt secondaire.

Bien que le chapitre sur le procès de travail suive le chapitre sur la marchandise cela ne signifie nullement que le procès de travail soit d'un intérêt secondaire. Cela vient évidemment du fait que ce sont le capital en général et les mécanismes du système capitaliste qui sont le sujet du

²⁰ Il faut qu'un dépassement éventuel soit basé sur "Marx" en tant que *structure textuelle* et non comme *manuel d'enseignement* d'économie politique ou de marxisme.

²¹ *Oeuvres, Economie I.*

livre, et que justement le concept du capital (et du capitalisme), sur le niveau le plus général, est l'échange des marchandises. C'est l'échange des marchandises au sens généralisé qui caractérise la société capitaliste d'une façon négative par rapport aux autres systèmes économiques (qui connaissent l'échange des marchandises mais non au sens généralisé et supérieur). C'est, pour ainsi dire, l'échange des marchandises qui donne à la structure économique du capitalisme son identité qui la distingue des autres structures économiques. C'est pour cela qu'il faut considérer le procès de travail, dans ce contexte particulier (et il faut bien noter que c'est bien dans ce contexte particulier), comme secondaire à et déterminé par cet échange des marchandises. Car la production matérielle dans la société capitaliste est déterminée par l'échange des marchandises ce qui est justement la source vraie de ladite "aliénation" : c'est-à-dire que l'échange des marchandises détermine, dès l'abord, l'attitude et la compréhension — ou la non-compréhension — de l'ouvrier à l'égard de son propre travail et de ses produits. Donc, un ouvrage du capital en général doit évidemment et logiquement commencer par un compte rendu et une analyse du concept de marchandise étant le niveau le plus général et le plus abstrait. Mais cela ne signifie évidemment pas que le concept général du travail et celui du procès de travail comme tel soient secondaires dans le système de Marx compris dans sa totalité. Au contraire même. Comme on l'a déjà vu dans les passages du livre de Lundkvist, le procès de production ou le travail est — avant le clivage du travail en travail concret et travail abstrait dans le système économique du capitalisme — le lieu même de la critique du capitalisme. C'est aussi le lieu où et à partir duquel s'écrit *Le Capital*, où il s'écrit explicitement comme critique de l'économie politique (bourgeoise).

En d'autres termes : Le point de départ de la critique de l'économie politique et par là de l'analyse théorique de la structure économique de la société capitaliste (le capitalisme en général) et des effets produits de cette structure sur les hommes qui existent et agissent dans cette

structure, est le procès de travail en général. Après tout, dans *Le Capital*, Marx décrit tout d'abord le procès de travail sous son aspect concret et historique à une certaine époque et en corrélation avec les rapports de production historiquement donnés. Il est donc — comme la conscience — médié dans l'histoire. Mais une médiation historique n'implique pas nécessairement au sens temporel, mais de toute façon au sens logique, "quelque chose" à savoir un procès qui peut être médié. Et l'histoire même se crée explicitement selon Marx, justement en vertu de et par le procès qui s'appelle travail humain (Comparez : "C'est précisément en façonnant le monde des objets que l'homme commence à s'affirmer comme être générique. Cette production est sa vie générique créatrice. Grâce à cette production, la nature apparaît comme son œuvre et sa réalité. L'objet du travail est donc la réalisation de la vie générique de l'homme"). En d'autres termes : l'objet du travail ou plus précisément son effet, c'est l'histoire en tant que l'Apparaître de la vie générique de l'homme.

En résumé : En dernière instance, les caractéristiques générales du procès de travail sont définitivement déterminantes pour l'historicité et la socialité comme leur condition de possibilité. Bien que Marx ne le formule pas ainsi, ni dans les *Manuscrits parisiens* ni dans *Le Capital*, c'est là la seule conséquence logique de son argumentation. Et bien que ce ne soit pas Marx lui-même qui explicitement a tiré cette conclusion logique, le respect pour Marx en tant que logicien obligera le lecteur de Marx de la tirer pour lui.

Voilà donc ce qui explique que *le Capital* commence par l'analyse de la marchandise pour décrire ensuite très brièvement les caractéristiques générales du procès de travail, et enfin, montrer comment cette mise en procès en général est médiée dans l'histoire à partir du mode de production spécifiquement capitaliste, déterminé par l'échange des marchandises (qui dans un autre système économique ne serait pas

déterminant pour sa forme d'apparaître — c'est là le point essentiel : La détermination historique est une forme d'apparaître déformée !). Malgré sa brièveté, le chapitre sur le procès de travail en général est donc très important et très essentiel dans *Le Capital*. Et ce qui est encore plus important c'est le concept du travail et du procès de travail mêmes dans la méditation de Marx en tant que telle. Il n'y a donc pas de raison d'éviter ce chapitre par peur d'"ontologiser" Marx.

Au contraire il sera très raisonnable d'examiner de plus près l'argumentation de Marx du chapitre en question qu'on peut considérer comme une esquisse d'une anthropologie matérialiste en tant que base principale du matérialisme dialectique et historique — à moins que celui-ci ne soit pas seulement une science régionale du système économique du capitalisme, mais au contraire une nouvelle sorte de science historique au sens général, ainsi que beaucoup de marxistes et de marxologues, au bout de compte, prétendent que c'est déjà le cas. Et non seulement en tant qu'une telle base pour une nouvelle sorte de science historique, mais aussi en tant que lieu d'où il sera possible de lier Marx et le matérialisme dialectique et marxiste aux domaines dits "extérieurs au capital" et d'articuler par exemple ce matérialisme sur la psychanalyse pour tenter de contribuer au développement d'une "économie générale". Ici doit entrer en question, comme problème essentiel, l'économie libidinale des structures pulsionnelles et le rôle que joue cette économie au procès de travail et à l'établissement de la conscience (et à la possibilité de perte de la conscience et du sens en tant que procès complémentaire de cet établissement). Il y a donc tout lieu d'examiner de plus près la dizaine de pages concernant le procès de travail dans le Premier Livre du *Capital*.

Marx signale ici que le travail, de prime abord, est un procès auquel prennent part l'homme et la nature. C'est un procès où l'homme, de sa propre initiative, réalise, règle et contrôle les échanges matériels (le métabolisme) entre l'homme et la nature. Le but du procès serait

l'acquisition des produits naturels sous une forme adaptée aux besoins de l'homme. Sous ce rapport, on trouve le passage antérieurement cité, concernant la différence entre le travail d'une araignée ou d'une abeille et le travail au sens humain :

« Une araignée fait des opérations qui ressemblent à celles du tisserand, et l'abeille confond par la structure de ses cellules de cire l'habileté de plus d'un architecte. Mais ce qui distingue dès l'abord le plus mauvais architecte de l'abeille la plus experte, c'est qu'il a construit la cellule dans sa tête avant de la construire dans la ruche. Le résultat auquel le travail aboutit préexiste idéalement dans l'imagination du travailleur ». ²¹
(Nous soulignons.)

Voici les éléments simples dans lesquels le procès de travail se décompose :

- 1) l'activité personnelle de l'homme ou le travail proprement dit,
- 2) l'objet sur lequel le travail agit,
- 3) le moyen par lequel il agit (*ib.*).

Il donne un rapport détaillé sur ces trois éléments du procès de travail en général, indépendant des différentes formes historiques qu'ils prennent (dans lesquelles ils sont médiés) sous différents rapports de production et modes de production. Marx dit p. ex. que « Toutes les choses que le travail ne fait que détacher de leur connexion immédiate avec la terre (*Erdganzen*) sont des objets de travail de par la grâce (*vorgefundene*) de la nature » (*ib.* p. 729). Voici déjà quelque chose de général sur le travail proprement dit, à savoir qu'il détache des choses de leur connexion immédiate avec autre chose (*dem Erdganzen*). L'objet déjà filtré par un travail antérieur, s'appelle matière première : « Toute matière première est objet de travail, mais tout objet de travail n'est point matière première : il ne le devient qu'après avoir subi déjà une modification quelconque effectuée par le travail » (*ib.*) La matière première est, en d'autres termes toujours déjà élaborée. Ensuite le moyen de travail est

²¹ *Oeuvres, Economie I.*

caractérisé comme une chose ou un ensemble de choses que l'homme interpose entre lui et l'objet de son travail, et « l'emploi et la création de moyens de travail, quoiqu'ils se trouvent en germe chez quelques espèces animales » seraient ce qui « caractérisent éminemment le travail humain » (*ib.* p. 730). Selon Franklin cité par Marx, l'homme est un animal fabricant d'outils, (*a toolmaking animal*) (*ib.*), et dans le processus de travail, l'activité de l'homme effectue donc « à l'aide des moyens de travail une modification voulue de son objet (*von vornherein bezweckte Veränderung*) » (*ib.* p. 731) : Le résultat préexiste, on l'a déjà dit, dans *l'imagination* du travailleur. D'ailleurs le rapport entre le travail, ses moyens et son objet est décrit dans les termes suivants :

« Une machine qui ne sert pas au travail est inutile. Elle se détériore en outre sous l'influence destructive des agents naturels. Le fer se rouille, le bois pourrit, la laine non travaillée est rongée par les vers. Le travail vivant doit ressaisir ces objets, les ressusciter des morts et les convertir d'utilités possibles en utilités efficaces. Léchés par la flamme du travail, transformés en ses organes, appelés par son souffle à remplir leurs fonctions propres (leurs fonctions conceptuelles et professionnelles, ²² ils sont consommés, mais pour un but déterminé, comme éléments formateurs de nouveaux produits. » (*ib.* p. 734)

Donc, le travail appelle par son souffle les choses, (les objets sur lesquels le travail agit) à remplir leurs fonctions propres, *conceptuelles* et professionnelles (par là ils deviennent des objets de *travail*), il les consomme, leur fait subir un changement de forme : c'est là le point cardinal de cette argumentation qui est de plus grande envergure que le montrent les passages cités. Mais ceux-ci semblent traduire l'essentiel dans les idées de Marx et indiquer la problématique principale de notre contexte, à savoir le procès de travail en tant que producteur de conscience. Marx tire la conclusion suivante :

²² *Ibid II*, p. 728.

« Le processus de travail tel que nous venons de l’analyser dans ses moments simples et abstraits — *l’activité qui a pour but* la production de valeurs d’usage, l’appropriation des objets extérieurs aux *besoins* — est *la condition générale* des échanges matériels entre l’homme et la nature, une *nécessité physique* (*ewige Naturbedingung*) de la vie humaine, indépendante par cela même de toutes ses formes sociales, ou plutôt *également commune à toutes*. » (*ib.* p. 735, nous soulignons)

Nous n’allons pas ici rendre problématique (bien que cela soit nécessaire) cette conclusion du procès de travail comme « nécessité *physique* (et naturelle) de la vie humaine »²³. Nous n’allons pas non plus rendre problématique le point de départ de Marx, à savoir : toute production est conditionnée par la consommation et la satisfaction des *besoins*²⁴. Nous allons seulement rappeler le passage, antérieurement cité, des *Manuscrits parisiens* sur la production humaine à l’opposé d’une production animale, éventuelle — qui n’existe à proprement parler que dépourvue des besoins immédiats.²⁵ Car il est plus important ici de constater que Marx présuppose la réponse à des questions très essentielles, nulle part directement analysées, même pas suggérées, et qui se résument par la question : *quelle est la condition de possibilité du procès de travail ?* Question qu’on ne peut rejeter comme inadéquate que pour des raisons peu scientifiques, mais très idéologiques, dans le cas où l’on voudrait généraliser le matérialisme dialectique et historique (sinon, on admet implicitement que cette science est, et qu’elle reste une science régionale ; mais alors il semble qu’on trahisse les intentions véritables de Marx et d’ailleurs qu’on rende impossibles les prétentions des marxologues, de faire de Marx *the science to end all sciences*, à ne pas regretter autant que la trahison !).

²³ Cf. le texte allemand : “*ihren begriffe und berufsmässigen Funktionen*”.

²⁴ Le travail et le procès de travail sont, par définition, un phénomène culturel. Il est donc inconséquent, dans cet ordre d’idées, de parler de la nécessité physique (ou naturelle). Mais ceci est probablement d’autre part en tant que tel une inconséquence nécessaire, historiquement déterminée.

²⁵ La suspension et la transformation du besoin — des besoins — sont un moment essentiel à l’établissement d’un monde humain. Elles sont nécessaires, de prime abord, pour la réalisation même du procès de production !

Le point de départ de Marx, c'est « le travail sous une forme qui appartient exclusivement à l'homme » (*ib.* p. 728) comme il le dit juste avant le passage parlant de l'araignée et de l'abeille. Mais il ne pose pas le problème des conditions de cette forme spécifique. Son point de départ, c'est que « l'emploi et la création de moyens de travail (...) caractérisent éminemment le travail humain. ». Mais il ne pose pas le problème de ce qui rend possible cet emploi et cette création. Son point de départ, c'est que le résultat auquel aboutit le travail « préexiste idéalement » dans l'imagination du travailleur. Mais il ne pose pas le problème de savoir comment et sous quelles conditions une telle imagination idéale a été possible. Son point de départ, c'est, en d'autres termes, un univers de signification déjà établi. Or, il ne pose pas la question de la condition de possibilité de l'établissement d'un tel univers de signification. Ainsi il soulève plus de problèmes qu'il n'en résout. Et ainsi, comme signalé à plusieurs reprises, ses lecteurs ultérieurs et ses disciples éventuels héritent d'une peur pour que de telles questions soient métaphysiques ou ontologisantes, ce qui n'est probablement pas conscient de la part de Marx, mais de toute façon mystificateur. Le fait de ne pas avoir retenu son attention ou s'être imposées à cet endroit et dans ce contexte donné ne les rend pas moins essentielles pour le projet de Marx pris dans sa totalité. Au contraire même. Et il semble d'ailleurs que — déjà dans les passages cités — Marx ait au moins suggéré quelques réponses à ce problème.

Comme on l'a déjà remarqué, c'est donc la faculté d'imagination qui est spécifique au travail humain et la condition nécessaire de son effet et de ses résultats (p. ex. l'histoire, la socialité, l'économie). Marx n'examine pas de plus près cette faculté d'imagination. Mais son texte nous montre d'une façon non équivoque qu'il en est ainsi. Est-ce que cela implique la nécessité d'introduire, comme le fait Marx, il est bien vrai, l'intentionnalité ? Dans ce cas, nous n'aurons pas encore dépassé la philosophie de la conscience, p. ex. dans sa formation la plus radicale : la

phénoménologie. Marx dit que le travailleur réalise « son propre but », son travail serait une activité ajustée à une fin. Mais est-il vraiment nécessaire d'introduire l'intentionnalité à ce niveau-ci ? La faculté d'imagination est-elle, en principe, liée à l'intentionnalité et est-elle, par là, en principe, ajustée à une fin ? Un phénoménologue répondrait par l'affirmative. Mais faut-il qu'un matérialiste dialectique le fasse aussi ? Un marxologue traditionnel le prétendrait peut-être. Mais serait-ce entièrement conforme au texte de Marx ? Une lecture plus serrée révélera que Marx, à cet endroit, introduit une distinction remarquable entre la volonté et le but du travailleur, ou bien qu'il manie deux conceptions de volonté, l'une ajustée à une fin, et l'autre non. Il écrit :

« Ce n'est pas qu'il (le travailleur) opère seulement un changement de forme dans les matières naturelles; il y réalise du même coup son propre but dont il a conscience, qui détermine comme loi son mode d'action, et auquel il doit subordonner sa volonté. Et cette subordination n'est pas momentanée. L'œuvre exige pendant toute sa durée, outre l'effort des organes qui agissent, une attention soutenue, laquelle ne peut elle-même résulter que d'une tension constante de la volonté. Elle l'exige d'autant plus que, par son objet et son mode d'exécution, le travail entraîne moins le travailleur, qu'il se fait moins sentir à lui comme libre jeu (*Spiel*) de ses forces corporelles et intellectuelles, en un mot, qu'il est moins attrayant. » (*ib.* p. 728).

Marx ne dit-il pas ici que la volonté en soi n'est pas ajustée à une fin, mais qu'il faut l'y contraindre ? Ici la volonté est mise en rapport au jeu (*Spiel*) qui, d'un point de vue productif, sera inutile (non ajusté à une fin donc : pure perte) — jeu inutile qu'il faut pourtant subordonner à une fin qui est ainsi tout fait indépendante de la volonté étant quelque chose qu'il faut ajouter (suppléer) à la volonté dans (pendant) le procès de travail. En d'autres termes : la volonté et la fin ne sont pas, préalablement et dès l'abord, en rapport immédiat l'un avec l'autre, ce rapport est dérivé. D'autre part, bien que le jeu soit inutile et non ajusté à une fin, il

implique, lui aussi, une faculté d'imagination. Par exemple, le jeu implique aussi que « quelque chose » se détache de sa corrélation préalable et immédiate avec autre chose. Et de prime abord il implique que « le joueur » se détache de ses entourages en détachant un « objet de jeu ». Mais le jeu en soi n'a pas de fin productive, plutôt le contraire. Car, sous sa forme la plus générale le jeu sera, au contraire, d'un point de vue courant de la productivité, inutile, gratuit, un gaspillage même, p. ex. un détachement de l'objet de jeu et son retour à l'entité dont il a été tiré, quand cesse de nouveau le jeu. De toute façon il semble remarquable que Marx introduise, au lieu même où il parle du procès de travail en général, la notion de jeu pour illustrer ce que le travailleur doit premièrement contrôler dans le procès de travail : il doit « faire des efforts », garder « une attention soutenue » pour que sa volonté se subordonne à sa fin et ne soit pas convertie en jeu. « La volonté » sera donc indépendante de la « fin », la fin n'étant pas originelle (au sens logique, pas au sens temporel) « la volonté » et « le jeu » étant davantage « originels ».

En d'autres termes, il faut constater que l'argumentation de Marx en ce lieu devrait plutôt mener à la conclusion suivante : que le procès de travail soit bien une activité intentionnelle et pourvue d'un but et ainsi la condition générale des échanges matériels (le métabolisme) entre l'homme et la nature, mais que ceci ne signifie pas que la condition de possibilité du procès de travail — à savoir la faculté d'imagination — le soit pour autant : cette faculté est au contraire intimement liée à ce que Marx met sous les catégories « la volonté » et « le jeu » (cf. l'élaboration des structures pulsionnelles — l'économie libidinale — et son rapport avec « la volonté » et « le jeu » : l'énergie libidinale qui, dans le procès de travail sera liée et orientée vers un procès productif et ajusté à une fin). Il nous semble que là est le point crucial. Car l'intentionnalité est un phénomène de conscience (cf. « l'attention soutenue, laquelle ne peut elle-même résulter que d'une tension constante de la volonté »). Mais en tant que telle il faut que l'intentionnalité ait une condition de possibilité non

consciente. Celle-ci doit avoir quelques relations à « la faculté d'imagination » et se comprendre en rapport avec elle.

Car comment cette faculté d'imagination fonctionne-t-elle dans sa forme la plus générale ? Marx dit : « Toutes les choses que le travail ne fait que détacher de leur connexion immédiate avec la terre sont des objets de travail de par la grâce de la nature » (nous soulignons.) Ils existent de par la grâce de la nature (*vorgefundene*). Mais de par leur nature, justement, ils ne sont pas détachés de leur connexion immédiate avec la terre. Celui qui les détache de cette connexion c'est « celui » qui sera un travailleur, ne l'étant pas encore au « moment de découverte et de détachement » (*vorgefundene, loslöst*). Et qu'est-ce que c'est comme détachement, toute réflexion faite ? D'après le terme, il s'agit d'une abstraction (une extraction, un procès catégoriel qui en même temps établit et une situation générale de travail et une conscience fournie d'intentionnalité, mais qui n'est pas en soi intentionnel au sens phénoménologique.

Quelle est donc, à cette lumière, la condition de possibilité du procès de travail dont Marx ne parle pas directement mais qu'il aborde indirectement dans son texte ? Premièrement, la présence d'une force de travail n'est pas encore à caractériser comme force de travail, mais comme énergie libre (*Ausgabe, Verausgabung*, dépense). Deuxièmement, les objets (pas encore les objets de travail) entourant cette force et dont celle-ci n'est guère encore détachée. Pour qu'un procès de travail se réalise il faut que la force isole, indique, extraie, détache, abstraie un ou plusieurs objets, et par là « soi-même », de la nature extérieure (cf. *Gegen-stand*) et de cette manière établisse la possibilité d'une relation productrice entre les objets et la force, l'énergie, grâce à quoi l'énergie sera liée. À ce point il n'est pas encore nécessaire de parler d'une intention ou d'une intentionnalité au sens phénoménologique. Ce que Marx ne dit pas mais qui se trouve implicitement dans son texte, c'est que la réalisation du procès de travail a pour condition préalable la mise en relation des trois « éléments

simples » et que cette mise en relation est la condition fondamentale pour qu'ils soient effectivement de tels éléments simples du procès de travail. Un tel procès de mise en relation n'a pas encore de but sous forme d'un produit donné, et par là, non pas encore une signification fixée : c'est la phase « du jeu ». C'est un procès catégoriel par excellence qui fonctionne, pour ainsi dire, dans une abstraction, une indication, un isolement, un rangement, un détachement et une jonction. Non pas une perlaboration, mais une élaboration première, qui d'abord (au sens logique toujours) fait de l'objet du travail un objet de *travail* et du moyen de travail un moyen de *travail*. Il faut le comprendre comme une pratique gestuelle, vide, jusqu'ici sans signification propre, mais qui range et joint les objets dans une structure première et fait d'eux un monde extérieur (un monde vécu) qui, de cette manière, en même temps constitue le gesticulateur comme identité dans sa relation avec le monde extérieur et avec soi-même (l'identité implique donc un clivage). Cette élaboration est le travail, au sens le plus précis, pas encore objectivé qui est refoulé pendant l'objectification, qui a disparu dans le produit, et qui en principe n'entre pas dans le rapport économique puisqu'il en est la condition de possibilité. C'est cette faculté d'abstraction qui est la condition nécessaire du travail sous une forme qui appartient exclusivement à l'homme. C'est donc aussi cette faculté qui détermine l'homme plus que la productivité, effet de cette faculté, et encore plus que la communication (l'échange) inimaginable sans cette faculté d'abstraction. La formule d'échange même de Marx le montre, car l'échange des *marchandises* et finalement la condition de possibilité fondamentale de l'équivalence générale sont l'abstraction et la faculté d'abstraction. Qu'il s'agisse, aussi pour Marx, d'un procès catégoriel et fondamental ressort d'ailleurs du passage cité : que « la *flamme du travail* fait ressusciter les choses et leur fait remplir leurs fonctions propres » (leurs fonctions *conceptuelles* et professionnelles).

5

Je disais que le processus catégoriel ou l'abstraction, tout court — qui est la condition de possibilité du procès de travail —, est un procès de mise en relation qui met en rapport les moments simples du procès de travail les uns avec les autres. Comme tel, ce procès n'entre pas dans le rapport même. Il n'est pas relevé dans le procès de travail. (cf. Hegel : Aufhebung) Par définition, il reste dehors étant, par principe, non-relevable. Il fonctionne et son fonctionnement maintient en marche le procès de travail. Or, il n'est ni dans la force de travail, ni dans l'objet de travail, mais justement entre eux. Il est encore moins dans le procès de travail et son produit qui, tous les deux, impliquent déjà l'intentionnalité. D'autre part, on pourrait dire avec Derrida que le procès de travail et son produit sont la trace que laisse l'auto-effacement du procès de mise en relation.

Est-ce que nous sommes, par là, retombés dans la métaphysique ? À mon avis, la réponse est nécessairement non. J'en parlerai à partir d'un passage d'un livre du marxologue Jindrich Zeleny : *Wissenschaftslogik bei Marx und Das Kapital*.²⁶ Zeleny écrit que la critique faite par Marx de la raison hégélienne et kantienne est la fin de la métaphysique et de la philosophie spéculative. D'après lui, Marx les remplacerait par une science révolutionnaire-pratique s'appuyant sur une *Denktätigkeit* scientifique, notamment comme *das Begreifen der Praxis* comme « science positive » ; donc : « La science du travail pratique (*Tätigkeit*), du processus génétique pratique des hommes » (*op. cit.* p. 300). Marx souligne, dit Zeleny, que "l'être humain" est toujours un produit historique. Effectivement, Marx dit plus précisément que l'essence de l'homme est le travail et que le travail produit l'histoire et la société. « L'histoire n'est ni produite par l'Esprit Universel, dit Zeleny, ni par l'homme, mais par les hommes tels qu'ils sont réellement, et chez Marx cela veut dire : Tel qu'ils agissent et tel qu'ils produisent matériellement et intellectuellement" (*ib.* p. 303).

²⁶ Jindrich Zeleny : *Die Wissenschaftslogik bei Marx und "Das Kapital"*. Frankfurt/Wien 1972.

Soit ! La question que Marx ne pose pas est donc : Comment une nouvelle science positive qui découlerait de la « conception (*Begreifen*) de la pratique » est-elle possible ? On est presque tenté de dire que la question « brille par son absence ». À ce sujet Zeleny écrit :

« Marx ne pose pas la question de savoir quelle est la possibilité du fondement d'une telle science — du même genre que la critique de la raison chez Kant — puisque, d'après la thèse du matérialisme pratique, Marx aurait considéré la question à l'origine criticiste comme non-critique (sic !), comme un retour à la philosophie spéculative » (*ib.* p. 300 sq.)

Donc, il aurait rejeté la question — comme non-critique. Ceci est l'opinion du marxisme classique, contre laquelle j'ai tenté d'argumenter dans ce qui précède, en montrant que la question se trouve pourtant, implicitement, dans les réflexions sur le procès de travail en général, c.-à-d. la « *Tätigkeit* » pratique et « la genèse pratique des hommes » en général. Et qu'indirectement Marx répond à cette question, qu'il n'a pas posée lui-même, avec l'ambiguïté curieuse du concept de volonté avec lequel il opère ; il répond avec l'opposition effective de volonté et de fin qu'il fait et avec l'introduction du concept de jeu qui est, à cet endroit très significatif. (Entre parenthèses : la lecture de Marx que nous avons faite ici suit d'après Althusser directement la lecture que Marx a faite des économistes politiques bourgeois Smith et Ricardo quant à leur théorie de "la valeur du travail" (cf. *Lire le Capital, I*, p. 17 sq.)²⁷

C'est qu'en effet, un pur rejet de ladite question ne résoudra pas le problème. Au contraire. Il peut très bien avoir pour conséquence un retour à l'empirisme non-critique prékantien du même ordre que celui dans lequel a abouti, par exemple Lénine avec son *Matérialisme et*

²⁷ Louis Althusser/Etienne Balibar : *Lire le Capital I/II* Paris 1972.

empiriocriticisme.²⁸ Reste donc la question. Et on n’y répond pas par une simple référence au fait que le savoir humain est l’action et l’occupation (*Tätigkeit*) des hommes « réels », dans une forme spécifique, détachée de la division du travail, et que la pensée est un moment du procès d’ordre social et individuel des hommes (*ib.* p. 301). Ceci est bien incontestable — si incontestable qu’il faut le considérer comme un truisme banal, trivial, et donc peu scientifique. À moins qu’on puisse repartir de là pour poser de nouvelles questions, ainsi qu’en réalité Marx en a laissé l’espace libre, comme nous l’avons montré, bien qu’il ne fût pas lui-même cette interrogation. Il faudrait p. ex. examiner en quoi le procès vital des hommes se distingue de celui de tout autre espèce vivante et ce qui, par conséquent, est la condition de possibilité de la *Tätigkeit* humaine. Comme on vient de le montrer dans ce qui précède en examinant le texte même de Marx, la réponse pourrait se fonder sur cette faculté spécifique d’abstraction dont la pensée aussi est un moment, mais pas le seul, peut-être même pas le plus fondamental,²⁹ et dont la division spécifique du travail et l’économie y adhérente est une fonction. D’ailleurs, ceci est déjà suggéré par Zeleny lorsqu’il écrit : « Le savoir humain — et il n’existe pas d’autre savoir ... » (*ib.* p. 301).

Le problème n’est pas résolu par la seule référence à *l’Histoire*. C’est-à-dire, en soutenant que « l’essence humaine » est *toujours* un produit historique (remarquez le cercle vicieux). Car l’homme n’est-il pas le seul être vivant qui ait une histoire ? En d’autres termes, l’argumentation est tautologique et non-scientifique : l’homme est le seul être qui ait une histoire, donc l’être humain est historique. La référence incessante dans *L’Idéologie Allemande* (qui d’ailleurs, comme nous l’avons montré, opère avec deux « actions historiques primordiales » un parallèle intéressant au concept de volonté double dans *Le Capital*³⁰ à « La réalité », aux

²⁸ Lénine, Vladimir Ilich : *Matérialisme et empiriocriticisme* Paris, Editions Sociales 1948.

²⁹ La solution en impliquerait la réponse à la question, à savoir, ce qu’est “la pensée” !

³⁰ Comparer plus loin le redoublement du concept de travail dans *Grundrisse*. C’est justement cette ambiguïté curieuse de trois concepts fondamentaux de Marx et le glissement presque imperceptible dans l’argumentation de Marx à ces endroits centraux qui invitent à une lecture

« hommes réels », « Les hommes tels qu'ils sont en réalité »), évite par là le propre du problème, ce qui est justement révélé par l'insistance de Marx. Car certainement, « Les hommes tels qu'ils sont en réalité » veut dire : les hommes « tels qu'ils agissent et produisent matériellement et intellectuellement ». Or, c'était justement cela — et la condition anthropologique qu'il en fallait examiner. Le passage chez Zeleny concernant « les hommes tels qu'ils agissent matériellement et intellectuellement » continue :

« À chaque étape de l'histoire, il se produit historiquement un rapport à la nature et une interaction entre les individus. Cette interaction est exprimée par les forces productives et les rapports de production en vigueur à chaque époque déterminée. » (*ib.* p. 303)

Parler d'un rapport à la nature historiquement produit pourrait facilement mener à une nouvelle métaphysique, simplement avec l'*Histoire* comme valeur suprême — comme c'est toujours le cas dans le marxisme vulgaire. Substituer, de cette manière, l'Esprit Universel par l'Histoire ne nous avancerait à rien. (cf. la remarque de Merleau-Ponty : « Il est vrai, comme dit Marx, que l'histoire ne marche pas sur la tête, mais vrai aussi qu'elle ne pense pas avec ses pieds », *Phénoménologie de la perception*, p. XIV).³¹ Mais il faut observer la fin de la citation : il est dit que l'interaction soit *exprimée* dans les forces productives et les rapports de production en vigueur à chaque époque déterminée. En d'autres termes : l'interaction est (logiquement) primordiale ; elle est historiquement *médiée* dans les rapports de production spécifiques à chaque époque, qui, pourtant, présupposent logiquement l'interaction comme effet spécifiquement historique de celle-ci.³² Ceci est la seule conclusion

symptomale du même ordre que celle qu'a proposée Louis Althusser, inspiré par la psychanalyse. Voir aussi note 47.

³¹ Maurice Merleau-Ponty : *Phénoménologie de la perception*. Paris 1945.

³² Puisque "l'interaction" est par définition un *processus* (pas une essence) il ne faut pas la confondre avec "le signifié transcendantal" du logocentrisme : en tant que processus elle est toujours en position de signifiant. Cf. Derrida: *De la grammatologie* p.108.

philosophiquement et scientifiquement soutenable, tout le reste n'est que pseudo-science.

Le problème est donc, en même temps, le rapport entre les hommes « réels » et leurs procès vitaux historiquement déterminés et la condition de possibilité de ces procès vitaux historiquement déterminés. Et enfin comment — sans retomber dans la spéculation métaphysique — il sera possible de synthétiser ces deux moments et de comprendre dans chaque procès vital historiquement déterminé et ses résultats *les deux* moments dans leurs interactions : il n'y a que cela qui soit un matérialisme *historique* et *dialectique*.

Essayons à partir d'une nouvelle citation de Zeleny d'esquisser comment on pourrait manier le problème sans nécessairement de nouveau se perdre dans la métaphysique. Dans l'exposé de la critique de Hegel fait par Marx, Zeleny écrit que la métaphysique hégélienne repose sur le fait que

« L'histoire et les structures de mouvement spécifiques à l'histoire deviennent logicifiées par Hegel et ces structures logicifiées se voient attribuer une réalité primordiale, achronique, et privilégiée. L'histoire qui se déroule réellement dans le temps sera alors conçue comme la corporéisation (*Verkörperung*) des structures achroniques et logicifiées de l'historique » (*ib.* p. 193).

Ce qu'il faut remarquer dans ce contexte ne paraît pas être le fait que les structures de mouvement de l'histoire sont logicifiées en d'autres termes : qu'on les munit d'une certaine logicité. Marx ne saurait être en désaccord sur cela. Au contraire. Car toute la critique de Marx de l'économie politique et son exposé des *mécanismes* spécifiques de l'économie capitaliste en général, tout cela ne vise-t-il pas explicitement à mettre en évidence une telle logicité, une telle logique, une *wirkliche Bewegung* derrière les formes d'apparaître du capital et que cette logique est

considérée comme primordiale et privilégiée ? Si les marxologues nous disent que ce n'est pas le cas, ces marxologues devront alors également répondre à la question pertinente : à quoi vous servirait Marx, à la fin, en quoi nous serait-il utile, à nous non-économistes, pourquoi, après tout, perdre notre temps à l'étudier ? Et alors il faudrait éliminer les passages suivants des *Manuscripts Parisiens* :

« ...cependant, l'homme n'est pas seulement un être naturel, mais encore un être naturel humain ; c'est-à-dire un être existant pour soi, donc être générique. Comme tel il doit se manifester et s'affirmer dans son existence aussi bien que sa conscience. (...) Ni objectivement ni subjectivement la nature n'existe pour l'être humain d'une manière adéquate. Et de même que tout ce qui est naturel doit naître, de même l'homme procède, lui aussi, d'un acte générateur, l'histoire. Mais celle-ci lui étant connue, elle est un acte générateur qui s'abolit consciemment comme tel. L'histoire est la véritable histoire naturelle de l'homme ».³³

(Entre parenthèses : Il ne m'a pas échappé que la première partie du passage cité jusqu'à « (...) » inclus a été, en effet, « vertikal durchgestrichen », donc rayée par Marx. En réalité, ce qui suit n'est qu'une répétition précisant en termes plus hégéliens ce qui a été rayé. Si j'ai choisi, malgré cela, de citer aussi le passage raturé qui est donc inclus dans l'édition *MEW* ³⁴ — c'est dû au fait que c'est un excellent supplément au texte définitif, un supplément éclairant, et non falsifiant).

Ce dont il parle est justement une certaine logicité propre à l'homme et qui fait qu'il « doit être actif et s'affirmer dans son existence aussi bien que sa conscience » et que l'acte générateur de l'homme est un acte dont il a nécessairement conscience et qu'il relève donc dans l'histoire (cf. *Aufhebung*), qu'il *fait* histoire par cette *Aufhebung*. Donc, ce qu'il faut remarquer dans la citation de Zeleny, à la lumière de ce contexte, c'est

³³ *Oeuvres, Economie I*, p.131.

³⁴ *Marx-Engels Werke*, Berlin 1973.

que la logique en question est attribuée une *réalité* achronique — à savoir en tant que *l'Esprit Universel* de **Hegel**. Une *logique* particulière, qui n'est connue que dans son effet, c'est-à-dire dans l'histoire — et qui est la condition de possibilité de l'histoire et de l'historicité — est hypostasiée et devient une *réalité* (essentielle) concrète, bien qu'occultée. Un principe fonctionnant est élevé à une *existence idéale* et par cela même il est falsifié en devenant spéculatif. Ceci est le point essentiel qu'il faut avoir présent à l'esprit si l'on ne veut pas tomber dans l'autre extrémité : *l'historicisme* du marxisme vulgaire. Ce marxisme vulgaire néglige ce que Hegel a vu, mais qu'il a défiguré (et que Marx a vu chez Hegel et *utilisé* de sa manière à lui) ³⁵, à savoir qu'il n'y a que l'homme qui ait une histoire, parce qu'il n'y a que l'homme qui, par son travail concret, *produit* une histoire. Ceci est le sens manifeste d'un autre passage de sa critique de Marx :

« L'immense mérite de la *Phänomenologie* de Hegel et de son résultat final — la dialectique de la négativité comme principe moteur et créateur — consiste tout d'abord en ceci : Hegel conçoit l'homme, l'autocréation comme un processus, l'objectification comme négation de l'objectification (*die Vergegenständlichung als Entgegenständlichung*), comme aliénation (*Entäusserung*) et relève (*Aufhebung*) de cette aliénation ; de la sorte il saisit la nature du travail, et conçoit l'homme objectif, véritable, parce que réel, comme résultat de son propre travail (...) Le point de vue de Hegel, c'est en fait celui de l'économie politique moderne. Il conçoit le travail comme l'essence de l'homme, l'affirmation de sa nature".(p. 125-126) ³⁶

³⁵ Cf. "bévée" dans Althusser : *Lire le Capital I*, p.27

³⁶ Chacun des termes de cet exposé devrait être soumis à une réflexion et à une lecture plus approfondie. Ainsi devrait-on lire "*Entäusserung*" en relation avec son terme opposé "*Erinnerung*" (ou *Er-innerung*) qui signifie "souvenir" aussi bien que "internalisation" et que "prise"/ "appropriation". Ici n'est pas l'endroit de faire une telle réflexion approfondie, seulement de remarquer que la traduction marxologique courante de "*Entäusserung*" ("aliénation") est sinon incorrecte, du moins problématique puisqu'elle se fixe sur une seule des possibilités (et celle-là courante) de signification de ce terme.

L'essence du travail — qui est donc l'essence de l'homme est négation de l'objectification (*Entgegenständlichung*) aliénation (extériorisation) et relève de cette aliénation (extériorisation). Ou avec l'expression déjà utilisée plusieurs fois dans ce qui précède : le travail est un processus ou un acte catégoriel.

C'est à ce propos que le concept d'*Entgegenständlichung* devient intéressant. Ce mot est une construction de Marx, et n'existe pas en allemand officiel. En réalité, avec ce concept artificiel Marx résume la première partie de *La Phénoménologie de l'esprit* sur « la certitude sensible, ou le ceci et la visée du ceci » (*Die sinnliche Gewissheit oder das Diese und das Meinen* qu'il n'est pas l'endroit d'étudier de plus près ici), et il formule dans un concept précis le processus d'abstraction et de mise en relation dont nous avons dit qu'il était la condition de possibilité du procès de travail. Le mot est, évidemment, intraduisible. Il est composé de l'adverbe (ou de la préposition) *entgegen* (contre, en face de) et *Gegenständlichung* (objectification) et joue sur *entgegenstellen* (opposer, confronter). Il signifie le processus par lequel un objet est désigné comme objet (*Gegenstand* = quelque chose d'opposé, d'en face de) à distance de et par rapport à un désignant. Ce processus est en même temps, comme on l'a vu, une « aliénation » (ou une « extériorisation ») et une suppression (relève) de cette aliénation même, cette extériorisation, ce qui veut dire, dans l'ordre des idées de Hegel et de Marx, la première prise de conscience à travers la fondation de « la certitude sensible ». En relatant explicitement, à cet endroit, ce processus au travail comme essence du travail, contrairement à ce que fait Hegel, Marx renverse Hegel — le fait « marcher sur ses pieds » et établit la base matérialiste qui permettra de repenser Hegel.

Par là Marx indique également ce qui est la condition de possibilité du caractère spécifique du travail humain opposé à la condition de possibilité de tout être non-humain. L'histoire humaine, produite à travers le travail

spécifique à l'être humain, est un effet d'une logicité particulière, d'une logique spécifique valable uniquement pour le travail humain, mais qui n'a cependant pas réalité en soi : elle obtient une réalité uniquement par ses effets dans l'histoire, mais sans entrer dans ses effets. L'histoire n'est pas une incarnation de structures achroniques, concrètement réelles, existant indépendantes de et avant cette incarnation. Ce que la métaphysique a appelé l'Esprit Humain naît dans et à travers l'histoire, il n'est point une réalité achronique, extra-historique (anhistorique) mais l'effet même d'une médiation historique. Or, la condition de possibilité de l'histoire — et celle de « l'esprit humain » — condition qui ne peut être connue que *nachträglich* (après coup) lorsqu'elle sera réalisée dans l'histoire, elle est cette logicité particulière, qui fonctionne aussi dans la langue humaine et dans laquelle il se manifeste comme des « différences sans termes positifs » (Saussure), ou plus correctement : comme la négativité absolue (abstraite) qui est la donnée de ces différences. Cette négativité se distingue de la négation hégélienne aussi bien que de celle de Marx par le fait qu'elle se soustrait par définition à toute *Aufhebung*, parce qu'elle est le moteur et la condition de possibilité même du mouvement d'Aufhebung historique (et promoteur d'histoire). À savoir, cette ouverture, cet intervalle produit (cette *Entgegenständlichung*) cet « entre » que nous avons mentionné à propos du processus de mise en relation dans lequel la *Tätigkeit* humaine dans sa spécificité se déplace entre non-produit et produit, entre non-sens et sens dans un processus de production continu.

Vu sous cet angle, Marx a incontestablement raison lorsqu'il prétend renverser Hegel en disant que Hegel avec sa négation de la négation (*Aufhebung*) tente, au fond, de concevoir « la seule véritable positivité », à savoir : l'historicité (*die Geschichlichkeit*) (cit. d'après Zeleny p. 193). Mais cette positivité implique une négativité non-relevable, ou pas relevable sans reste, négativité qui n'est pas elle-même la négation d'une plénitude primordiale ou un moment d'un mouvement d'*Aufhebung*.

Ceci est le point essentiel et à-métaphysique³⁷ si difficile de retenir parce que, avec les concepts que nous a transmis la métaphysique et avec lesquels il nous faut toujours penser, puisque nous n'en avons pas d'autres, nous ne pouvons penser une négativité qu'en rapport à une positivité et un clivage (*Spaltung*) comme secondaire par rapport à une unité primordiale (le mot même de "clivage" nous oblige à le formuler ainsi). C'est ce point essentiel qu'il nous faut retenir lorsque maintenant nous revenons au concept de travail de Marx, cette fois tel qu'il est considéré dans *Grundrisse*.

6

Dans l'introduction à « *Grundrisse* » *Fondements de la critique de l'Économie Politique*, Marx écrit :

« Tous les niveaux de la production ont certains points communs que la pensée retient comme généraux ; mais les *conditions* dites *générales* de toute production sont des éléments abstraits qui ne permettent pas de saisir tel stade historique réel de la production » (*op. cit.* p. 40).

D'un certain point de vue — celui de Marx, à la lumière de son projet à partir de *Grundrisse* — ceci est incontestable. Mais ces « éléments abstraits » qui ne sont pas nécessairement généraux, mais qui, de toute façon, par la pensée, sont fixés comme généraux et surtout comme *abstrait*, par quoi ils sont peut-être déformés ou au moins sont-ils transformés en quelque chose d'autre, à savoir, tout littéralement, en quelque chose de « pensé » — ces éléments pouvaient aussi bien, d'un autre point de vue, qui n'est donc pas celui de Marx à cet endroit, mais qui n'est pas nécessairement contradictoire à l'ensemble de son projet, servir à l'approche de la condition de possibilité de l'historicité, c'est-à-dire, du développement d'un concept (dans une théorie scientifique) des

³⁷(n.d.r.) : Faut-il lire "a-métaphysique" ? ou "métaphysique" (correction dans la version du texte publiée sur le site de Michel Balat)

conditions des « stades historiques réels de la production » en général. Et voilà que ce sera tout autre chose.

On remarque d'ailleurs, que le point de départ non problématisé est toujours le fait que la production est production uniquement en relation avec consommation (utile) par rapport à un besoin : ceci est bien une détermination extrêmement abstraite « qui ne permet pas de saisir tel stade historique réel de la production », à savoir : l'intentionnalité abstraite. Cette intentionnalité abstraite s'exprime chez Marx par la relation immédiate entre production et consommation, lorsqu'en bon hégélien il pense en les termes suivants :

« En fait, la production est directement consommation, et la consommation directement production, chacune étant immédiatement son contraire. Ainsi donc, il s'opère entre elles un mouvement médiateur : la production est l'intermédiaire de la consommation en créant son objet et en le lui assignant, mais à son tour la consommation est l'intermédiaire de la production en procurant à ses produits le sujet pour lequel ils deviennent produits. C'est seulement dans la consommation que le produit connaît son dernier accomplissement. Un chemin de fer qu'on n'emprunte pas n'est ni usé ni consommé : c'est un chemin de fer à titre virtuel, et non réel. Sans production, pas de consommation ; mais, sans consommation, pas de production non plus, car la production serait alors inutile » (*ib.* p. 44)

Ainsi Marx ne s'imagine pas une production sans but, sans une consommation intentionnée en vue. Cela est confirmé par un passage un peu plus loin, où il dit que « la consommation pose idéalement l'objet de la production sous forme d'image intérieure, de besoin, de mobile (*Trieb*) et de but. Sans besoin, nulle production. » (*ib.* p. 45) — un passage qui correspond exactement au passage suivant dans *Le Capital* : « Le résultat auquel le travail aboutit, préexiste idéalement dans l'imagination du travailleur » (*op. cit.* p. 728). L'argumentation de Marx porte sur la

conception que la consommation produit la production de deux manières, parce que « le produit ne devient réellement produit que dans la consommation » et parce que « la consommation crée le besoin d'une production nouvelle, c'est la condition subjective et le mobile intime de la production » (*ib.*). Et à la suite de « l'argument du chemin de fer » (voir ici même page), il écrit :

"Par exemple : un vêtement ne devient véritablement un vêtement que s'il est porté ; une maison inhabitée n'est pas réellement une maison. Contrairement à l'objet qui est dans la nature, le produit ne s'affirme comme tel et ne devient produit que dans la consommation. En absorbant le produit, la consommation y met la dernière touche. » (*ib.* p. 45)

De manière analogue : La production produit la matière de la consommation, donc elle produit de la consommation. Elle détermine la manière par laquelle la consommation procède. Et elle crée le besoin de consommation, elle produit donc le mobile de la consommation.

Ceci est donc, avec la prise de position critique envers les catégories des économistes politiques antérieurs à lui et avec un réemploi critique de ces concepts, l'exposé de Marx, en cet endroit, du rapport général entre production et consommation dans leurs éléments abstraits. Il est à remarquer qu'il présuppose, de la même manière que dans le chapitre dans *Le Capital* concernant le procès de travail, un monde humain et une intentionnalité toujours déjà établies, donc une conscience. En même temps il considère les besoins (*Bedürfnis*) et la satisfaction des besoins comme moteurs immédiats de la productivité. Or il introduit explicitement une argumentation contre cette conception, problématisant en réalité ainsi son propre concept de besoin. C'est qu'il ressort implicitement de cette argumentation explicite que la productivité humaine et la production humaine impliquent justement la remise de la satisfaction du besoin, donc

en réalité la remise de la fin, éventuellement son déplacement.³⁸ Cette contre-argumentation explicite apparaît d'abord avec « l'argument du chemin de fer, du vêtement, et de la maison », qui introduit très nettement, mais implicitement, ce que l'on pourrait appeler un temps de carence entre la productivité et le produit achevé d'un côté et la consommation de l'autre, bien que Marx dise pourtant que seule la consommation confirme le produit dans sa qualité de produit. C'est justement le caractère forcé et pour le sens commun un peu involontairement grotesque dans l'argument, qu'un chemin de fer qu'on n'emprunte pas n'est pas vraiment un chemin de fer etc., qui de manière symptomatique indique ce temps de carence et introduit en même temps implicitement la conception problématique qu'un produit qui n'est pas utilisé strictement d'après son intention supposée, n'est pas vraiment un produit : la contre argumentation devient claire dans le passage suivant :

« La faim est la faim ; mais si elle est apaisée avec de la viande préparée et mangée à l'aide d'une fourchette et d'un couteau, elle est différente de celle qui est calmée en avalant de la chair crue, déchirée avec les mains, les ongles et les dents. » (*ib.* p. 46)

Autrement dit : bien qu'il n'y ait aucune différence biologique de la faim, il existe, néanmoins, une faim « naturelle » et une faim « culturelle », et entre ces deux sortes de faims il y a un abîme, il y a un saut de la même manière que celui entre par exemple la sexualité animale et humaine. Ceci suit également d'un passage des *Conférences sur le non-savoir* de Georges Bataille³⁹, passage qui pourrait se lire comme une exposition plus développée et comme une précision de la pensée de Marx citée plus haut :

« Par exemple, si quelqu'un prépare un plat, un rôti ou une grillade, il y a une coupure et même un abîme entre le moment où la viande est cuisinée et celui où elle est mangée sur la table. Il y a disproportion entre manger

³⁸ Voici un point d'embranchement possible entre la politique économique et la psychanalyse, à l'égard de l'élaboration d'une "économie générale".

³⁹ Georges Bataille : *Conférences sur le Non-Savoir*. *Tel Quel*, 10, 1962.

et cuisiner. Cette disproportion, il faut le dire, est quelque chose de très important, d'essentiel. C'est elle qui différencie l'animal et l'homme. L'animal mange immédiatement, sa façon de manger est la voracité, c'est-à-dire que l'animal ne remet rien et ne peut en principe rien remettre à plus tard. Il ne peut subordonner un moment à un autre. S'il manque de nourriture et s'il a faim, il est en quête de nourriture, il n'y a pas de différence entre avoir faim et être en quête de nourriture. La quête de nourriture n'est pas un temps subordonné au résultat pour la simple raison que la nourriture serait mangée dès qu'elle serait là. L'attitude proprement humaine se retrouve aussi bien s'il s'agit de l'expérience mystique qu'en matière de cuisine » (*op. cit.* p.15)

La « disproportion » dont parle Bataille, est la disproportion entre nature et culture, et son aspect le plus essentiel est justement la remise à plus tard du besoin et donc sa transformation en *désir*. Si Bataille parle, dans ce contexte, « d'expérience mystique », il faut évidemment le comprendre dans un contexte bataillen, non au sens métaphysique ; tout au contraire, en tant qu'expérience pure de cette logicité qu'on a appelée « la négativité absolue », et qui p.ex. en tant que négation de la chose, transforme la chose en objet de travail, l'enlève de son rapport naturel et en même temps constitue la *Tätigkeit* humaine comme travail intentionnel. Négation, en tant que mouvement d'*Entgegenständlichung*, qui n'est pas intentionnel et qui n'est connaissable que « nachträglich » dans le procès de travail comme ceci même qui a rendu possible celui-ci. Une mise en dehors, une remise à plus tard dont p. ex. un animal en quête de nourriture est incapable, parce qu'il se confond avec sa faim et ce qui la satisfait (il est incapable d' « aliénation »/« extériorisation »), mais qui est si fondamentale pour la possibilité de l'homme de se rapporter à un monde vécu et par là à lui-même et à sa propre mise en rapport. Que ce mouvement ne soit connaissable que *nachträglich* dans son effet veut dire que « l'expérience mystique » de Bataille n'est pas une expérience au sens ordinaire. Aussi l'appelle-t-il justement "mystique". Elle est une

transgression momentanée « extatique »⁴⁰, au sens propre du terme, de la réalité intentionnelle : la réalité dont parle Marx constamment, lorsqu’il se sert de l’expression « réellement », mais transgression qui n’est pas un retour à une réalité animale ou naturelle, non-culturelle. Il y est question d’une expérience momentanée de « l’aliénation »/« l’extériorisation » même, de la délimitation, pour ainsi dire, en formation, une confrontation avec ce que Goux de son côté appelle la logique spécifique du procès de symbolisation, dont le procès de travail en général aussi est une fonction. Comme on le sait, ce n’est pas l’objet de Marx d’explicitier cette logique, bien que son exposé l’implique tout le temps. Par suite de cette implication constante il sera pourtant possible de relever son fonctionnement dans son argumentation même. Pour rendre lisible ce fonctionnement, il est évident qu’il faut aborder les passages dans lesquels Marx discute la conception du travail non plus en général, ou abstraitement, mais historiquement médiée, à savoir, en rapport avec le mode de production capitaliste et avec l’insertion du procès de travail dans le capital. Ici, il s’agit pourtant de progresser avec encore plus de précaution que jusqu’à présent dans ce papier : l’argumentation de Marx est fortement comprimée, son « flirt » avec Hegel (qui était, en réalité, plus qu’un simple flirt) et avec la terminologie et le mode d’exposition (la syntaxe) particulière de Hegel le rend à plusieurs endroits très difficile à lire. Et finalement, l’acceptation de ce qui suit sera peut-être entravée davantage par les interprétations déjà consacrées et autorisées des marxologues officieux qui, comme on le sait, pour les raisons déjà mentionnées ne se sont pas tant occupés du procès de travail en général.⁴¹ Le suivant est seulement avancé comme hypothèse de travail et comme résultat d’une stratégie de lecture qui ne prétend pas être la seule possible ou la seule véritable stratégie.

⁴⁰ “Ex-stase” “être en dehors” (“de soi-même”) cf. “aliénation”/“extériorisation” et *Entgegenständlichkeit*.

⁴¹ Pourtant, accepter sans discussion ces interprétations autorisées et les poursuivre sans les problématiser a très peu à faire avec la science.

Parlant de l'échange entre capital et travail, Marx avance une double définition du travail « posé comme non-capital en tant que tel ».

Premièrement, le travail est « travail non-objectivé négativement compris ». C'est-à-dire que le travail est non-objectivé au sens absolu — contrairement au capital qui est défini précisément comme travail objectivé. Marx poursuit :

« Il n'est pas non plus matière première, ni instrument de travail, ni produit : le travail est séparé de tous les moyens et matières du travail et privé de tout objet extérieur. Le travail vivant est donc abstrait des éléments de sa propre réalité (il est par conséquent non-valeur) » (*op. cit.* tome 2 p. 73)

Nous reconnaissons les trois « éléments simples » du *Capital*. Mais le travail, le travail vivant, dont on parle ici, n'est donc pas encore entré en rapport avec l'objet du travail et l'instrument du travail. Il existe comme abstraction de ses éléments de sa réalité réelle. Il a néanmoins déjà une forme objective : il est en soi objectivé (*selbst noch gegenständlich*), mais comme le non-objectivé en soi. Et il est non-valeur. Cela veut dire qu'il n'est pas encore force de travail qui a, comme on sait, une valeur d'usage (pour le capital), et une valeur d'échange (pour le travailleur). Aussi ne peut-il être dit avoir une intentionnalité. Et tout de suite après, il est appelé « la pauvreté absolue » :

« Le travail est la pauvreté absolue, non seulement parce qu'il n'a pas de richesse matérielle, mais parce qu'il en est exclu. En d'autres termes, le travail n'a pas de valeur, il est simple valeur d'usage objective ; sans un médiateur, cette objectivité reste attachée à une personne : elle coïncide directement avec la personne du travailleur. (*Leiblichkeit*, “corporéité”). Étant purement immédiate. Autrement dit, l'individu n'a aucune objectivité en dehors de son existence immédiate (*Dasein*) ». (*ib.*)

Qu'est-ce qu'il faut entendre par une objectivité qui coïncide avec la corporéité immédiate de l'individu (du travailleur), et qui n'échappe pas à son existence immédiate ? Et qu'est-ce qu'est la pauvreté, non en tant que manque, donc non en tant qu'opposition dialectique à la plénitude, à la richesse, mais en tant qu'exclusion complète de la richesse matérielle et de tout rapport dialectique ? Nous remettons à plus tard la question pour nous occuper de l'autre définition du travail.

Deuxièmement, le travail est travail non-objectivé, et maintenant positivement compris, non-valeur positivement compris, une négativité qui est en rapport avec soi-même — ce qui veut dire qu'elle s'est refendue — et en tant que telle « l'existence même du travail non-objectivé, donc sans objet, c'est-à-dire son existence subjective » :

« Mais si le travail n'a pas d'objet, c'est une activité ; s'il n'a pas de valeur, c'est la source vivante de la valeur. La richesse générale est une réalité objectivée dans le capital, mais elle existe comme possibilité générale pour le travail, et elle se forge dans l'activité. »(ib. p. 74)

Ici on définit donc le travail non-objectivé comme une activité ! (*Tätigkeit*) la source vivante de la valeur (mais en soi non-valeur ainsi que le travail non-objectivé défini négativement) et la possibilité générale du capital. Mais c'est explicitement une activité qui s'affirme dans l'action même en tant que telle, et donc pas dans la richesse matérielle : le capital. Ceci correspond à ce qui est appelé une négativité qui se rapporte à soi-même (*sich auf sich beziehende Negativität*). Ainsi ne peut-elle pas être intentionnelle, mais doit être relatée au jeu (*Spiel*), qui dans *le Capital* s'oppose au « but du travailleur ». Une *Tätigkeit* pure qui est bien la possibilité générale du capital, mais pas (encore) son objet, en même temps qu'elle n'a pas (encore) le capital comme objet : le travail pas-encore-objectivé et pas-encore-objectivant. Bref : l'*Entgegenständlichkeit* mentionnée dans les *Manuscrits Parisiens*, et que nous avons essayé, plus

haut, d'expliciter et de commenter. Marx continue néanmoins de la manière suivante :

« Il n'est nullement contradictoire, ou bien, la phrase suivante est en quelque manière que ce soit contradictoire : que le travail ait d'une part pour objet la pauvreté absolue, et d'autre part pour sujet et activité (*Tätigkeit*) la possibilité générale de la richesse. En fait, cette contradiction dans les termes découle de la nature même du travail, de la même façon que, de manière antagonique le capital implique le travail, et celui-ci implique tout autant le capital de manière antagonique (*gegensätzliches Dasein*) ». ⁴² (*ib.*)

N'y a-t-il pas un glissement presque imperceptible pendant l'argumentation de la dernière phrase ? Marx ne commence-t-il pas soudain à opérer avec un nouveau concept de travail en tant que tel ? Quand l'essence du travail a-t-elle commencé de présupposer le capital ? Cela se passe, en effet, dans une proposition subordonnée et en employant l'expression tout à fait mal fondée (par rapport au contexte immédiat) et donc très discutable : « de la même façon que » ! Les propos des deux côtés de la virgule ne sont pas parallèles. La dernière partie de l'exposé doit concerner le travail pas-encore-objectivé, mais qui se-fait-déjà-objectiver, puisque c'est uniquement de cette sorte de travail qu'on puisse dire qu'il présuppose le capital (cela ne vaut donc pas pour l'essence du travail ou le travail en général mais pour les conditions du travail dans l'économie capitaliste.) Par contre, on ne peut pas le dire du travail en tant que richesse générale en même temps que possibilité générale de la richesse, et en tant que pauvreté absolue, c'est-à-dire, exclusion complète de la richesse matérielle : le capital, qui est justement caractérisé par son caractère objectif et comme richesse objective : une telle exclusion complète exclue en même temps le rapport dialectique de présupposition tel qu'il est avancé après la dernière virgule du passage cité. Autrement dit, en cet endroit Marx emploie implicitement deux

⁴² La traduction a été corrigée d'après l'édition allemande par moi.

conceptions du travail, ou plus exactement : deux concepts différents de travail, mais de telle manière que la première se superpose à la deuxième en l'occultant. De même qu'il emploie dans *Le Capital* deux concepts de vouloir, dont l'un se superpose à l'autre en l'occultant. Cela s'ensuit aussi nous semble-t-il de l'argumentation ultérieure de Marx rapportée aux réflexions sur le procès de travail en tant qu'absorbé par le capital :

« Nous passons maintenant au rapport du capital à sa valeur d'usage : le travail. Cela ne veut pas dire que le travail s'oppose au capital comme une valeur d'usage : il est la valeur d'usage du capital. Bien qu'il ne soit pas une valeur pour les valeurs objectivées, le travail est leur forme non objectivée, leur être subjectif. Le travail est la possibilité des valeurs : lorsqu'il est en activité, il est valorisation. En face du capital, il est une forme purement abstraite, simple possibilité de l'activité de valorisation, car c'est une capacité et une faculté existant seulement dans l'organisme du travailleur. Cependant, mis en mouvement au contact du capital, le travail devient une activité productive, créatrice de valeur — ce qu'il ne pourrait être par lui-même, étant privé de tout objet. » (*ib.* p. 76)

Nous voilà entrés dans une nouvelle phase qui nous permet en même temps une vision nouvelle, ou au moins un éclaircissement de la phase précédente. Dans cette nouvelle phase très spécifique, le travail non-objectivé entre en rapport avec le capital — en tant que travail objectivé (et mort). Par cette mise en relation, il devient *la* valeur d'usage du capital (en le ranimant). L'activité qui avant s'affirmait exclusivement par l'action en tant que telle — donc par son auto-épanouissement — se transforme maintenant en « activité de valorisation ». Il était « la simple possibilité de l'activité de valorisation ». Il devient dès maintenant « activité productive, créatrice de valeur ». Il était « privé de tout objet extérieur » (donc sans finalité), il devient maintenant activité réelle, valorisante, et productive (il aura un but), mais à l'intérieur d'un système économique spécifique, historiquement médié. Il n'est donc plus « le même travail », il n'est plus

travail non-objectivé, mais travail déjà s'objectivant. C'est ce qui ressort de la citation suivante :

« Étant argent sous toutes les formes particulières du travail matérialisé, le capital entre en contact avec le travail vivant, non objectivé : il devient procès et activité de ce travail. Il implique donc en premier lieu une différence qualitative entre la substance dont il est fait, et la forme sous laquelle il se présente *également* comme travail. C'est à la fois le procès de cette différenciation et de l'abolition de celle-ci, le capital devenant ainsi procès. Le travail est le levain jeté dans le procès productif qui entre ainsi en fermentation. D'une part, la matière composant le capital doit être travaillée, c'est-à-dire consommée par le travail, d'autre part, la pure subjectivité du travail — simple forme — doit être abolie et objectivée dans cette même matière. Le contenu du capital entre en liaison avec le capital. » ⁴¹ (*ib.* p. 76-77)

D'autre part, il s'ensuit implicitement de l'argumentation que la première sorte de travail — qui est tout à fait différente de l'autre sorte de travail — est le fondement de cette autre sorte de travail. Leur différence absolue consiste dans le fait, noté par Marx, que le premier travail est privé d'objet et par là — logiquement sans finalité, tandis que l'autre travail a, à la fois, un objet et un but. Il s'ensuit aussi que c'est la première sorte de travail (« le levain »), qui est à la base du rapport entre les trois « éléments simples », mettant d'abord en marche le processus (« fermentation ») et là ce n'est plus à un niveau général et abstrait, mais à un niveau historiquement déterminé, où c'est le capital en tant que travail objectivé qui devient matière et champ de l'objectivité du travail, en forme de matière première et instrument de travail (« le travail est le levain jeté dans le procès productif qui entre ainsi en fermentation ») : le travail mort s'anime par le contact avec « la flamme du travail », comme on dit dans *Le Capital*, donc par le contact avec la *Tätigkeit* qui, d'ailleurs,

⁴¹ La traduction a été corrigée d'après l'édition allemande par moi.

se déploie — souverainement — dans une action d’auto-affirmation (comme *Spiel*). Cf. le suivant :

« On le sait, la substance de la valeur, ce n’est pas la substance naturelle et particulière, c’est le travail objectivé. Celui-ci apparaît, en face du travail vivant, sous la forme de matières premières et des instruments de travail. » (*ib.*)

Dans le rapport qui vient d’être établi, le travail vivant n’est plus non-valeur, tout au contraire, il est « l’activité de la valorisation », donc le travail qui se fait objet. Mais, alors, qu’est-ce que la non-valeur ? ⁴³ Et qu’est-ce qui est arrivé par l’établissement même du procès de travail ? Comme nous avons montré, Marx n’est pas explicite en ce qui concerne cette question. D’autant moins qu’il confond, comme nous l’avons montré dans une citation précédente, deux sortes de travail, deux concepts de travail, à savoir, le travail non-objectivé au sens absolu, qui coïncide avec la corporéité de l’individu et avec son existence immédiate d’une part et de l’autre le travail pas-encore-mais-déjà-s’objectivant qui se trouve dans un rapport de présupposition réciproque au capital. Mais si nous maintenons qu’ici — logiquement — Marx parle de deux sortes de travail, et que l’une ne peut être la seule modification successive de l’autre, que la différence doit donc être absolue, alors nous arriverons à l’argumentation que nous avons employée en discutant le procès de travail dans *Le Capital*. Dans ce cas, la non-valeur sera l’énergie (en état libre) qui n’est pas intentionnelle en soi, et qui n’a pas en soi un objet, mais qui seulement se trouve en rapport avec soi en tant qu’énergie : l’énergie processante qui est la (condition de) possibilité générale de la mise en relation de la force de travail, de l’objet de travail, et de l’instrument de travail, mise en relation qui en fait une force de travail, un objet de travail, et un instrument de travail, déterminés par les rapports de

⁴³ La syntaxe et la logique linguistique nous forcent à employer cette phrase au fond dénuée de sens. Cette syntaxe ne peut être neutralisée qu’avec un moyen artificiel, p. ex. celui dont se sert Derrida, à la suite de Heidegger, une *kreuzweise Durchtreichung* de la copule “est”, par où on lui enlève son postulat d’existence et en fait une catégorie grammaticale pure.

production et les modes de production spécifiques à telle ou telle époque, donc : historiquement médiés.

D'appeler cette pratique la non-valeur, c'est de ce contexte encore plus précis que Marx peut-être ne s'en doutât lui-même. Car, comme telle la non-valeur ne se trouve pas en rapport dialectique avec une opposition supposée dans laquelle elle est relevée. Au contraire, elle fonctionne, en principe en dehors de tout rapport d'opposition en processus de relève dialectique en tant que le tout Autre de celle-ci, mais simultanément, par là même, en tant que force motrice. Or, la non-valeur n'est pas pour autant une énergie animale. Au contraire. Comme dit Marx : elle coïncide avec l'Existence immédiate (*Dasein*) de l'individu (à savoir : l'homme) et avec sa corporéité « immédiate ».

Si nous suppléons ici Freud à Marx ce qui nous semble admissible, voire indispensable — il nous faudra soutenir que cette corporéité immédiate, qui est donc expressément une corporéité humaine (puisque le travail est non pas seulement une catégorie humaine, mais l'essence même de l'homme) est une corporéité libidinalement investie. Elle n'est donc pas seulement une corporéité sexuée au sens animal (où la sexualisation sert uniquement à la procréation), mais une corporéité sémiotisée. C'est-à-dire, une corporéité qui perçoit par le fait même de mettre à distance, de s'aliéner, de s'extérioriser, et de renier (cf. encore une fois *Entgegenständlichung*) et elle se place dans un « ici » par rapport à un « là-bas », produisant ainsi l'ouverture dans laquelle le sensible se déploie et se manifeste en tant que représentation, et dans laquelle le désir surgit. Corporéité sémiotisée, cela veut aussi dire que la négation est ce qu'on pouvait appeler une mise à distance du « soi », une représentation du « soi » de manière que par cette refente une relation à « soi-même » est établie (les guillemets laissent deviner que « le soi » n'est établi que par le fait de cette refente et de cette représentation). Ceci correspond de

très près à la définition de travail chez Marx, comme « une négativité qui est en relation avec soi-même ».

Dans la refente⁴⁴ (et dans « l'extériorisation »/« l'aliénation ») la corporéité se pose donc à distance de soi. La refente produit — étant en même temps un procès de mise en relation — le sujet. Mais de par la refente et la mise à distance, ce sujet est toujours déjà un sujet décentré. « L'existence immédiate » de ce sujet n'est point immédiate. Son « caractère médiat » s'exprime dans un passage des *Écrits* de Jacques Lacan :⁴⁵

« Il ne s'agit pas de savoir si je parle de moi de façon conforme à ce que je suis, mais si, quand j'en parle, je suis le même que celui dont je parle (...) je pense où je ne suis pas, donc je suis où je ne pense pas. »
(*op. cit.* p. 517)

Ainsi nous avons marqué encore une fois un point possible de la synthèse du matérialisme historique et dialectique et de la psychanalyse.

7

La conclusion sera donc qu'en tant que non-valeur au sens déjà cité, le travail absolument non-objectivé ne fait pas partie du rapport économique, mais qu'il est la condition de possibilité ultime de ce rapport. Sa pratique est donc une perte non-compensée et non-compensable, une perte non-relevable. C'est ce jeu (**Spiel**) dont Marx parle en passant dans le paragraphe sur le procès de travail, mais qu'il laisse tomber aussitôt en exigeant qu'on le soumette au but du travailleur même, le but « qui détermine comme loi son mode d'action et auquel il doit subordonner sa volonté ». Un, jeu « dans lequel, écrit Marx, ses forces corporelles et

⁴⁴ Il faut souligner encore une fois que cette "refente" (*Spaltung*) ne refend pas une présence primordiale. "Présence" est comme son opposé "absence" une fonction de la refente et non l'inverse : la refente est "primordiale".

⁴⁵ "L'instance de la lettre dans l'inconscient". Jacques Lacan : *Écrits*. Paris 1966.

intellectuelles » se développent, ou bien l'activité, comme il écrit dans *Grundrisse*, qui est « la source vivante de la valeur », mais qui s'affirme dans l'action comme telle (pas dans son résultat), et qui existe comme capacité et comme force dans la corporéité du travailleur. Ce jeu n'est donc pas identique au procès de travail. Il faut, au contraire, que celui-ci soit maîtrisé et soumis à un but, le but du procès de travail.⁴⁶ Le procès de travail fait partie intégrée des rapports économiques, il est intentionnel et a son produit comme potentiel. Le jeu est ce procès de mise en relation, entre les effets duquel (pas les résultats) on trouve cette relation posée entre force de travail, objet de travail et instrument de travail. Dans cette relation posée est en même temps posée une valeur intentionnée qui détermine le procès de travail. Celui-ci n'est donc *pas* déterminé par la non-valeur, mais justement par son *résultat*, le produit à venir, dans lequel il est relevé. *La non-valeur, par contre, a disparu.*⁴⁷ Elle est perdue sans jamais avoir été présente au procès de travail.

Marx ne le dit pas. Il passe dessus. Mais cela fonctionne dans son texte. Et c'est entre autres choses ce fonctionnement implicite qui rend possible la réarticulation de Marx avec Freud et la psychanalyse qui nous mènera peut-être à l'élaboration de l'économie générale qui, dans la définition de Georges Bataille sera une science qui « envisage le sens de ces objets les uns par rapport aux autres, finalement par rapport à la perte de sens » (*L'Expérience Intérieure*, p. 282). Bataille continue :

« La question de cette *économie générale* se situe sur le plan de l'*économie politique*, mais la science désignée sous ce nom n'est qu'une *économie restreinte* (aux valeurs marchandes). Il s'agit du problème essentiel à la science traitant de l'usage des richesses. L'*économie générale* met en évidence en premier lieu que des excédents d'énergie se

⁴⁶ Cette soumission est rendue possible par le *caractère décentré du sujet*. On peut considérer ce caractère comme une aliénation "originelle" qui rend aussi possible — qui aide à déterminer — "la fausse conscience" posée historiquement.

⁴⁷ Donc, il n'est justement *pas* relevé au sens hégélien de *Aufhebung* : à la fois supprimer et conserver.

produisent qui, par définition ne peuvent être utilisés. L'énergie excédante ne peut être perdue, sans le moindre but, en conséquence sans aucun sens ». (*ib.*)

Il est probablement douteux que les marxologues orthodoxes (ou logiciens du capital) acceptent des considérations semblables. Or, à la lumière de la lecture précédente de Marx elles seraient au moins plausibles. Rapprochées de cette lecture, elles pourraient laisser entrevoir une voie possible vers la formulation — sur une base matérialiste de « la logique dialectique du procès de symbolisation » (Goux). Une formulation qui — en opposition à p. ex. la tentative de Jean-Joseph Goux qui a pour base, essentiellement, l'analyse de la marchandise — prendra comme point de départ le travail, la productivité, et le concept du travail en général chez Marx. De toute façon, il nous semble que c'est dans un tel rapport qu'on a la meilleure chance de concevoir la productivité textuelle et sa fonction dans et sa relation à la pratique économique et à la pratique en général. Comme la pratique économique — et comme les autres formes spécifiques de la pratique — elle est régionale et restreinte. C'est le cas — qu'on veuille la placer avec Althusser — comme faisant partie de la pratique idéologique ou qu'on ait la conception — comme c'est le cas p. ex. d'un point de vue répandu, en particulier en France, de la pratique textuelle moderne — qu'elle soit déjà une transgression critique et déconstruisante de cette pratique idéologique et p. ex. déjà une partie intégrante de la pratique théorique. Mais d'un certain point de vue, et dans un certain fonctionnement, elle peut en même temps indiquer la transgression possible de cette régionalité et de cette limitation et, en ce faisant, contribuer à l'établissement de « l'économie générale » en question.

Le point crucial ici est justement l'établissement d'une homologie, ou la mise en parallèle de la pratique textuelle et du procès de travail en général, proprement dit, tel qu'il a été analysé par notre lecture de Marx

dans les pages précédentes. Le travail textuel est un *travail* au sens précis que Marx, à la suite de Hegel, mais sur une base matérialiste, donne à cette catégorie qui est si fondamentale pour l'homme : il produit la conscience. Mais en même temps — et ceci est l'essentiel — il pourrait, pratiqué d'une certaine manière, qui caractérise la textualité moderne en Europe, transgresser la conscience restreinte en ouvrant vers et établissant un rapport à cela même qui produit la conscience en tant que telle et à sa condition de possibilité. Exemples de cette textualité cités au hasard : Mallarmé, Lautréamont, Joyce, Beckett, et d'autres. Ouvrant donc vers ce *Spiel* dont nous avons montré le rapport spécifique au concept de travail de Marx, cette non-valeur (ce non-sens) qui disparaît dans son effet — le procès de travail — et dans le résultat de celui-ci — le produit achevé. De cette manière, elle pourrait devenir l'ouverture menant vers *l'inscription de sens*, qui se produit par la rencontre de l'activité symbolique libidinalement investie d'une part et des structures socio-économiques historiquement médiées (comprises comme dérivation de ce fonctionnement symbolique) de l'autre. Donc vers cette *élaboration* des structures de pulsion, qui (logiquement) précède la *perlaboration* canalisant l'économie libidinale vers les processus historiquement déterminés, dans lesquels elle est changée en processus productif, intentionnel.

Par là, cette productivité textuelle obtient précisément son potentiel critique et émancipateur. Il rend possible, à l'écrivain et plus tard à ses lecteurs, une vue derrière les formes de l'apparaître historiquement déterminées et faussées de la conscience humaine, vers *die wirkliche Bewegung*, vers la conscience porteuse de sens s'élaborant du non-sens, et vers la perte de sens qui est complémentaire à ce travail. Elle est en même temps à force d'être ancrée dans la matérialité corporelle et la matérialité socio-économique, dans laquelle la corporéité s'inscrit comme dans son effet — une critique de toute pratique textuelle métaphysique. Bien qu'elle soit obligée de continuer à fonctionner dans le cadre de

l'institution littéraire bourgeoise, elle indiquerait déjà une transgression possible de cette institution par son mouvement de déconstruction même. Bien qu'elle ne puisse être appelée « populaire » [le populaire est comme son contraire : « l'élitaire » — une catégorie de l'idéologie bourgeoise (*bürgerliche Öffentlichkeit*)] elle pourrait, cependant, contribuer à l'élaboration de l'idéologie prolétaire, (*proletarische Öffentlichkeit*) qui n'existe nulle part encore, mais qui doit, de toute façon, avoir pour base l'anthropologie matérialiste que Marx a esquissée dans ses réflexions sur le travail et sur le procès de travail en général.⁴⁸

(p. 56-108)

(*Transcription corrigée (3). 25 novembre 2011*)

o0o

Ce numéro de la revue *Matières* est consultable à la bibliothèque de la MSH, Paris.
<http://www.msh-paris.fr/diffusion/bibliotheque/>

Ce texte est régulièrement cité par Jean Oury dans son séminaire de Sainte-Anne
<http://ouvrirlecinema.org/pages/reperes/JOsem.html>

Il est également disponible sur le site de Michel Balat
<http://balat.fr/Niels-Egebak-Le-concept-du-travail.html>

Pour en savoir plus sur Niels Egebak (malgré la traduction fantaisiste de Google !)
<http://www.livsverden.dk/eksponenter/egebak>

o0o

⁴⁸ Cf. Niels Egebak : *Tekst og økonomi.Træk af en materialistisk tekstteori*. Chap. I: Mod et materialistisk bevidethedstegreb. (Pour un concept de conscience matérialiste.) Vitorg 1976.