

# Le fétichisme chez Marx

---

 [cahiersdusocialisme.org/le-fetichisme-chez-marx](http://cahiersdusocialisme.org/le-fetichisme-chez-marx)

*Cahiers du socialisme*, 2010

16 mars  
2010

par **Stavros TOMBAZOS** (Université de Chypre)

(Critique du livre d'Antoine Artous, *Le fétichisme chez*

*Marx. Le marxisme comme théorie critique*, Editions Syllepse, Paris, 2006)

Cette recension n'est pas une critique complaisante du livre d'A. Artous. C'est pourquoi, je ressens le besoin de dire toute suite ce que je pense de la qualité de ce livre avant de le critiquer : il s'agit d'un excellent livre. Ma critique peut donner l'impression que je fais une lecture de Marx totalement opposée à celle d'A. Artous. Au contraire, sur plusieurs points nos lectures respectives convergent. Comme ma présentation du livre privilégie les points que je critique, les divergences de nos lectures respectives sont accentuées, alors que les convergences ne sont pas systématiquement exposées.

Les titres des sections qui suivent sont choisis à partir des thèmes dans lesquels s'inscrit ma critique. Les chiffres entre parenthèses renvoient au livre d'A. Artous.

## **Continuité-discontinuité dans l'oeuvre de Marx et dans l'histoire**

Le premier chapitre du livre est intitulé « Désenchantement du monde et fétichisme ». A. Artous précise tout d'abord que les catégories du *Capital* de Marx ne sont pas des catégories transhistoriques. Contrairement à la plupart des auteurs de son temps, Marx spécifie ses catégories d'analyse. Son point de départ n'est pas le travail, la production ou les échanges qui constituent des généralités historiques, mais les formes sociales spécifiques de la société capitaliste. Les catégories du *Capital* sont strictement réservées à la société moderne de type capitaliste.

Cette « dénaturalisation » des rapports sociaux sur laquelle insiste l'auteur et qui constitue maintenant un lieu commun des lectures non vulgaires du *Capital*, n'était pas toujours dominante. Ce sont les marxistes hétérodoxes qui l'ont mise en évidence. Les travaux de K. Korsch, de G. Lukács, de E. B. Pasukanis, de J. M. Vincent et d'autres écrivains du courant critique du marxisme y ont contribué.

La notion du « fétichisme » chez Marx est une bonne illustration de cette spécification temporelle des catégories d'analyse. Le « fétichisme » est une notion strictement réservée à la société capitaliste, même si le terme avait déjà une longue histoire à l'époque de Marx. Charles de Brosses a inventé le terme en 1757 dans le cadre d'une analyse des religions primitives. Selon Brosses les « fétiches » sont des objets matériels particuliers auxquels l'homme primitif attribuait des pouvoirs divins spécifiques. Depuis, plusieurs auteurs ont repris le « fétichisme » et les « fétiches » pour analyser les formes les plus

primitives de la religion (les Lumières, G. W. F. Hegel, A. Comte et d'autres). En revanche, dans *Le Capital*, Marx (comme aussi Freud dans son domaine) opère un « détournement » du terme pour le charger de déterminations nouvelles et l'appliquer dans le cadre de la société capitaliste.

Si, dans le *Manifeste communiste*, Marx met l'accent sur le désenchantement du monde lié à la décomposition des sociétés traditionnelles et de leurs croyances par l'avènement de la bourgeoisie, dans *Le Capital*, il met l'accent sur le nouvel enchantement du monde lié à l'opacité des rapports sociaux qui résulte de la nature mystique de la marchandise. Le « fétichisme » est chez Marx la théorie de cette nouvelle opacité des rapports sociaux. Dans les formations sociales précapitalistes, les hiérarchies sociales et politiques sont légitimées par leur inscription dans un ordre divin, alors que la société moderne se caractérise par le retrait de la religion du noyau des rapports sociaux. La religion ne disparaît pas de la vie sociale moderne, mais elle ne structure plus les liens sociopolitiques. Cependant de nouvelles formes d'opacité apparaissent qui « ne relèvent pas d'une « fausse conscience » de la réalité des rapports sociaux, ne sont pas le produit d'une illusion de la conscience – qu'elle soit individuelle ou collective – mais renvoient bien à des formes sociales objectives, reposent sur des formes sociales objectives, même si elles ne sont pas « naturelles » mais historiquement situées » (p. 25). En d'autres termes, l'« illusion » n'est pas le produit d'une action extérieure. L'« idéologie » ne peut être entièrement attribuée à la « superstructure », mais elle est inscrite dans le processus de la production et de la circulation marchandes et elle est inhérente à la nature même de cette chose « sensible suprasensible » qui est la marchandise.

Selon Artous, la théorie du fétichisme, telle qu'elle apparaît dans *Le Capital*, ne constitue pas une simple évolution de la critique de l'aliénation, notamment de celle des *Manuscrits de 1844*, qui s'inspire de la critique de la religion de Feuerbach. Le « fétichisme » du *Capital* n'est pas un simple *remake* du concept de l'aliénation de l'œuvre de jeunesse de Marx. La marchandise ne prend pas simplement la place de Dieu. Le monde religieux proprement dit des sociétés précapitalistes et capitalistes, quel que soit sa fonction pratique dans la reproduction des rapports de production et d'exploitation, est un produit du cerveau humain alors que la marchandise est un produit de la main humaine. La marchandise possède une objectivité sociale bien différente de celle du phénomène religieux dans les sociétés orientales précapitalistes par exemple, où le despote est lui-même considéré comme Dieu. La marchandise circule, elle s'échange. Elle n'est pas le produit mythique d'une simple croyance ou d'une illusion. La marchandise a donc une matérialité sociale, même si dans cette matérialité n'entre aucun atome de matière naturelle (en tous cas lorsqu'on l'envisage comme valeur). Le « social », puisqu'il n'appartient pas au monde de la « certitude sensible » des choses naturelles, relève de ce que Marx appelle parfois « imaginaire ». Mais cet « imaginaire »-ci n'a strictement rien à voir avec une simple illusion ou une simple croyance, car il indique la réalité sociale objective et non la « fausse conscience ». L'« imaginaire » dont il s'agit ici comprendrait aussi le langage commun qui existe objectivement de la même manière que la valeur de la marchandise.

L'auteur critique la vision sclérosée d'un certain marxisme orthodoxe de la deuxième et de la troisième internationale selon laquelle l'« idéologie » et l'« erreur » sont séparées de la « science » et de la « vérité » par une muraille de Chine. À juste titre, l'auteur reprend à son compte l'analyse de J. M. Vincent qui, dès les années soixante-dix, considérait l'idéologie non pas comme une simple autojustification des classes dominantes résultant directement de leurs intérêts économiques, mais plutôt comme un aveuglement généralisé ou une « myopie spontanée » inscrite dans les rapports sociaux les plus fondamentaux de la société capitaliste. La critique de l'économie politique classique par Marx n'a pas le même statut que celle de l'« économie vulgaire », car les erreurs de l'économie politique classique résultent de l'opacité réelle des rapports de production capitalistes et non pas d'une tentative de justification idéologique de l'exploitation. A. Smith et D. Ricardo se heurtent à des difficultés objectives et leur pensée reflète, malgré leurs intentions, dans une certaine mesure, le mysticisme de la marchandise lui-même.

Le capital est inséparable de la problématique du fétichisme car il constitue une forme de pensée ossifiée dans une société où les hommes sont dominés par des « abstractions sociales » selon l'expression d'A. Artous. Il a tout à fait raison d'insister sur ce point afin de démontrer que le « fétichisme » ne se réduit pas à un simple décalage entre la représentation et la réalité.

Les remarques d'A. Artous sur le rapport entre l'« idéologie » et la « science » sont correctes, mais à mon avis incomplètes. Elles portent sur un aspect central de la théorie du fétichisme, un aspect, certes, parmi les plus complexes qui mériterait un développement beaucoup plus étendu. Si le rapport entre l'« idéologie » et la « science » n'est pas un pur rapport d'opposition, qu'est-ce qu'il est ? En effaçant complètement cette opposition, on risque de tomber dans un subjectivisme postmoderne, absolument opposé à la démarche de Marx. La vérité n'est pas une « démocratie de l'opinion », mais un processus incessant de la correction de l'erreur (de l'opinion), c'est-à-dire un processus d'universalisation à travers la négation de l'erreur qui est une vérité partielle. J'ai travaillé moi-même sur cette aporie à laquelle se heurte toute tentative de compréhension approfondie de la théorie du fétichisme et je me limiterai ici à une brève remarque : le « fétichisme » apparaît chez Marx tantôt sous un « signe » positif, tantôt sous un signe « négatif ». Marx ne dénonce pas seulement les illusions ou la « fausse conscience » (l'aspect négatif de la théorie du fétichisme) que génère la marchandise, il indique aussi la fonction positive, nécessaire et indispensable du fétichisme dans la reproduction des rapports sociaux capitalistes. Cela veut dire que la réalité du capitalisme n'est pas seulement l'objectivité sociale qui produit des formes spécifiques d'échanges et d'exploitation, mais elle comprend aussi des mécanismes fondamentaux de production d'illusions (comme aussi de symboles et d'imaginations) sans lesquels la reproduction sociale capitaliste ne serait possible. En d'autres termes, la « myopie spontanée » dont parle J. M. Vincent est une réalité fondamentale de la société capitaliste produite au même titre que la plus-value. De ce point de vue, la « science », pour vaincre l'objet réel et unifier le monde, intègre l'« idéologie ». La « vérité » intègre l'« erreur » et la fait sienne. Mais ce processus d'intériorisation de l'erreur implique l'identification de cette dernière. En d'autres termes, la « science » reconnaît l'« idéologie » comme « idéologie » et l'intériorise

non pas comme idéologie simple, pure illusion, mais comme illusion constitutive de l'ordre social. Pour être donc précis, il faut bien admettre que la vérité est nettement séparée de la pure illusion (rapport d'opposition), tout en l'essentialisant par son identification comme telle et par la compréhension de sa fonction sociale ainsi que des mécanismes de sa production (rapport d'intériorisation). L'interprétation « scientifique » ne change pas le monde social, seule l'interprétation « socialisée » ou « massive » qui devient mouvement social le change. Le « fétichisme » est donc à la fois, et sous le même rapport, une « fausse conscience », une « pure illusion » dénoncée comme telle, et une dimension essentielle de la vie sociale, une réalité objective. La théorie dialectique du fétichisme est l'identité (la « science ») de l'identité (rapport d'intériorisation) et de la non-identité (rapport d'opposition).

Dans le mouvement dialectique du *Capital*, les formes phénoménales (prix, profit, salaire, coût de production, etc.) apparaissent sous une double forme : tantôt comme « pures apparences » et donc comme sources d'illusions ou de « représentations », tantôt comme formes d'apparition de l'essence. Lorsque Marx distingue la détermination quantitative du prix de la détermination quantitative de la valeur, il traite la forme prix comme une pure apparence. En revanche, lorsqu'il démontre que la forme monétaire est la forme nécessaire et unique de l'extériorisation de la valeur, il essentialise l'apparence qui devient ainsi la forme de l'apparition de la valeur. L'« apparition » est l'apparaître de l'essence en elle-même : la valeur ne peut apparaître que sous la forme-prix et si cette forme est une source d'illusion, c'est parce que la création d'illusions appartient à la nature de la valeur. Le déguisement des formes essentielles est lui-même essentiel, car ces dernières ne peuvent apparaître sans leurs masques. L'apparition en tant que manifestation parfaite de l'essence est identifiée à l'essence. L'essence parfaitement extériorisée dans l'apparition est identique à l'apparition. Ce dédoublement des catégories finit par s'auto-subsumer dans une logique supérieure qui est celle du « concept ». La logique de l'essence (opposition essence-apparence) est omniprésente dans *Le Capital*, mais elle est soumise au concept (*Begriff*).

La lecture de la théorie du fétichisme que fait A. Artous a le mérite de privilégier l'aspect « positif » des « fétiches » modernes, c'est-à-dire d'insister sur leur « positivité » ou leur objectivité sociale, ce qui est plutôt rare dans la littérature marxiste. Cependant, l'auteur semble sous-estimer la fonction négative de cette théorie, c'est-à-dire le désenchantement du monde capitaliste qu'elle propose, même si ce désenchantement n'est réel qu'au niveau de la vie intellectuelle. Certes, comme l'écrit l'auteur, les « fétiches modernes » ne sont pas de pures constructions spirituelles, la « fausse conscience » ne produit pas l'opacité des rapports sociaux. Il suffit cependant de « renverser » la formule pour retrouver la « fausse conscience ». Celle-ci ne s'inscrit pas dans une tradition de pensée classique de l'opposition sujet-objet. Le sujet ne se perd pas dans le monde du travail, le sujet ne s'aliène pas davantage dans le monde religieux. Pourquoi ? Parce qu'il n'y a pas d'homme en dehors de son rapport social spécifique dans chaque phase historique. La « nature » humaine est essentiellement sociale. Mais la « fausse conscience » existe bel et bien car l'opacité des rapports sociaux ou le « mysticisme » de la marchandise la reproduit de manière constante. L'aliénation de l'homme est universelle dans le

monde de l'objectivité économique capitaliste, car cette dernière, alors qu'elle lui appartient, apparaît comme un organisme étranger, une forme de pensée ossifiée, une volonté indépendante, qui instrumentalise le sujet individuel, l'homme économique, à sa propre fin : la reproduction de cet organisme étranger (la valorisation de la valeur) qu'on appelle « capital ». C'est pourquoi le travail, une activité humaine dans toute forme sociale, sous la forme de travail abstrait, une forme spécifique de l'ordre capitaliste, y est synonyme du capital. Chez Marx la notion du travail abstrait et celle du capital ne se distinguent que par une différence purement sémantique. Et il s'agit d'une aliénation universelle au sens où non pas seulement l'ouvrier mais aussi le capitaliste lui-même, qui est une simple « machine de calcul » aux ordres de l'abstraction réelle, est aliéné.

L'« économie vulgaire » ne fait que formaliser les représentations mystifiées des personnes, c'est-à-dire leur imaginaire idolâtre qui existe bel et bien et ressemble à plusieurs points de vue à celui de l'homme « primitif ». L'économie vulgaire, même si elle vise souvent à légitimer l'exploitation, trouve sa matière dans la « terre fertile » de l'aveuglement généralisé. Parfois, elle est elle-même aussi aveuglée que les sujets économiques ordinaires et donc « honnête » dans ses mensonges. Dans l'imaginaire idolâtre moderne, la terre est « adorée » car elle ne produit pas seulement des pommes (qui n'ont aucune valeur immédiate pour son propriétaire), mais parce qu'elle a aussi la propriété occulte de produire la rente. Comme la terre, l'argent est « adoré » car, comme une poule qui produit des œufs en or, se multiplie en apparence, aujourd'hui plus que jamais (dans nos sociétés mondialisées « dominées par la finance »), sans aucune médiation par la production : il suffit de le placer à la bourse, le dotant ainsi du pouvoir magique de l'action, du future, de l'option, du swap. Le « fétichisme » dans *Le Capital* est à la fois une démarche iconoclaste de la pensée, une démarche dénonçant l'idolâtrie moderne, toute en réhabilitant l'« obscure » et le « mystique » comme une dimension essentielle de la compréhension des temps modernes.

C'est pourquoi la critique qu'A. Artous adresse à M. Lévy par exemple ne me semble qu'en partie justifiée. A. Artous reproche à M. Lévy de lire le « fétichisme » tel qu'il apparaît dans *Le Capital* comme une nouvelle édition plus approfondie de la critique de l'aliénation et donc de la religion de l'œuvre de jeunesse et notamment des *Manuscrits de 1844*. Certes, le point de départ du *Capital* n'est pas anthropologique et A. Artous a raison d'insister sur ce point. Le « fétichisme de la marchandise » n'est pas un simple produit de la « fausse conscience », mais la « fausse conscience » dans le capitalisme, produite par lui, inscrite dans le noyau des rapports sociaux, a des racines « matérielles » qui remplacent la domination idéologique de l'église – une domination détériorée par les Lumières, les sciences de la nature et la grande Révolution. En d'autres termes, la problématique de l'aliénation de l'œuvre de jeunesse ne disparaît pas entièrement. L'homme ne s'aliène pas dans la religion, il ne s'aliène pas dans son propre rapport social, mais son rapport social, alors qu'il lui appartient en réalité (il appartient au monde de la subjectivité) échappe à son contrôle et lui apparaît comme aussi « naturel » et objectif que la loi de la gravité. C'est ce rapport qui produit une religion moderne : la religion de la marchandise. La substance (*ypostasis*) humaine chez Marx ne disparaît pas dans *Le Capital*. Elle demeure sous une forme nouvelle : comme valeur humaine à conquérir, c'est-à-dire

comme une revendication révolutionnaire, inscrite dans les contradictions générées par l'objectivité sociale (la réalité du rapport social chosifié, le travail qui, sous le règne de sa forme abstraite, perd son contrôle sur lui-même, bref la réalité du travail aliéné de sa subjectivité) qui prend la forme d'une subjectivité sociale étrangère et hostile à l'homme (le capital en tant que logique et cohérence d'ensemble de la société). S'agit-il d'une substance « métaphysique » ? Oui, si l'on considère le capitalisme comme l'horizon infranchissable de l'humanité. Non, si l'esprit de la liberté et de l'émancipation refoulé habite encore quelque part dans notre imaginaire collectif et a encore un rôle social à jouer.

L'« aliénation » est une dimension du fétichisme [1]. C'est pourquoi le communisme apparaît dans *Le Capital* de manière tout à fait explicite comme une présupposition de la démythification du monde et donc comme la fin de la « préhistoire » humaine, alors que la religion classique (le christianisme dans ses formes diverses, etc.) est diminuée à un simple « complément » des rapports sociaux modernes de type capitaliste. A. Artous connaît très bien cet aspect du travail de Marx dans *Le Capital*, car il en cite un passage très caractéristique dans son cinquième chapitre, « Fétichisme et communisme » (p. 178), qui lui pose problème (il l'admet lui-même), car il met en évidence que la continuité dans l'œuvre de Marx « résiste », malgré la discontinuité. Oui, la marchandise est une nouvelle religion moderne, d'autant plus efficace qu'elle n'est pas aussi discréditée que le Vatican, elle n'a pas un représentant officiel vulnérable. Comme Dieu, elle est en tout et partout. Et il ne s'agit pas d'une simple analogie, mais d'un véritable *Ersatz*. En bref, la discontinuité entre l'œuvre de jeunesse et celui de la maturité de Marx est réelle et presque évidente, mais elle n'est pas absolue. Il y a de la continuité dans la discontinuité et de ce point de vue quelques lectures « opposées » de la théorie du fétichisme (en l'occurrence, celle d'A. Artous et celle de M. Lévy) sont en réalité aussi complémentaires que contradictoires.

La critique de mon livre [2] par A. Artous résulte de sa thèse que le point de départ de Marx dans *Le Capital* n'est pas anthropologique, une thèse tout à fait correcte que j'ai défendu moi-même. Je me limiterai à une brève remarque portant sur cette critique, car il me semble que il s'agit d'un simple contresens de la lecture qu'il fait de mon livre. Selon A. Artous, je postule « l'existence du « temps de travail en tant que loi économique transhistorique » » et donc l'existence d'une substance transhistorique qui est le « travail abstrait ». Pourtant, mon propos était plutôt de montrer les spécificités du temps de travail et du travail abstrait dans le capitalisme par rapport aux sociétés précapitalistes. Toute mon argumentation consiste dans ceci : Marx utilise parfois le terme « travail abstrait » au sens faible : le travail indifférencié de l'homme sans qualité, le travail pris comme une simple consommation d'énergie productive. Cette définition du travail abstrait est valable pour toute société et, de ce point de vue, elle est extrêmement pauvre. Elle ne sert tout au plus que pour constater un fait naturel élémentaire. De même, en ce qui concerne le « temps de travail comme loi transhistorique » : il est évident que toute économie implique une certaine organisation du temps de travail selon l'hiérarchisation des besoins matériels, les rapports de pouvoir et de domination, etc. Je me suis efforcé à démontrer que ce type de généralités ne conduit pas loin et que les notions du travail abstrait et du temps de travail se chargent de déterminations nouvelles, se spécifient et

deviennent des concepts centraux dans l'œuvre de maturité de Marx et notamment dans *Le Capital*. Cependant, le travail abstrait pris comme une simple quantité d'énergie productive dépensée, c'est-à-dire le travail au sens naturel ou anthropologique, constitue un élément important dans les modalités fort complexes de la détermination quantitative de la valeur, mais seulement un élément qui, à lui seul, est fort insuffisant. Et il a fallu passer par la « théorie de la mesure » hégélienne pour essayer de mettre au clair que Marx ne traite pas la valeur comme une « quantité » simple, mais comme un « langage social » proprement capitaliste, qui gouverne la division sociale du temps de travail. Il se trouve aussi que l'évolution historique « privilégie » certaines « vérités anthropologiques banales » (dans notre cas le travail abstrait au sens faible) et pas d'autres. Les « banalités » n'ont pas toutes la même insignifiance, car il y en a certaines qui, intégrées dans un système d'analyse développé, sont essentielles à la compréhension du fonctionnement du système. Le travail abstrait « en soi », c'est-à-dire en tant que potentialité historique, devient « en soi et pour soi » dans le capitalisme. Il devient réalité accomplie après une longue période de gestation historique de la même manière que la marchandise du troc devient marchandise véritable (pleinement développée) après la marchandisation de la force de travail elle-même.

Dans son premier chapitre, A. Artous insiste aussi, à juste titre, sur le fait que Marx ne partageait pas l'évolutionnisme qui dominait au 19<sup>ème</sup> siècle. Cependant, le rejet de l'évolutionnisme ne signifie pas que toute démarche qui « découvre » le germe du présent dans le passé soit évolutionniste, ainsi que le suggère l'auteur. Chez Hegel, le « nécessaire » est le « possible déjà réalisé ». Et sa dialectique du « nécessaire » et du « possible » n'a strictement rien à faire avec une vision téléologique, évolutionniste ou métaphysique de l'histoire. C'est bien le présent qui est la temporalité dominante, celle qui choisit l'angle de la lumière jetée sur le passé. Une lecture rétrospective de l'histoire n'est pas nécessairement évolutionniste ou déterministe. Le développement des échanges marchands depuis le 13<sup>ème</sup> siècle a conduit à la décomposition des sociétés traditionnelles et à l'avènement du capitalisme et de son État-nation. Peut-être que cette évolution sociale n'était pas une nécessité historique mais seulement une possibilité. Cette possibilité cependant s'est réalisée, alors que certaines autres possibilités éventuelles ou postulées ne se sont pas réalisées. Elle est donc devenue nécessaire par sa réalisation qui est notre présent social. Il s'agit d'une simple constatation réaliste et rien de plus.

### **Forme-valeur et grandeur de valeur**

Le second chapitre du livre est intitulé « « Chosification » des rapport sociaux et « personification » des choses ». Le fétichisme est intimement lié à la forme-valeur des produits du travail et ne peut en aucun cas être séparé des développements de Marx portant sur la théorie de la valeur. C'est pourquoi d'ailleurs, selon Artous, cette théorie est radicalement différente de celle de D. Ricardo. Le caractère énigmatique de la marchandise provient de cette forme-valeur créée par et dans les échanges marchands généralisés. Le caractère social du travail y apparaît comme une propriété naturelle des marchandises. Le travail abstrait n'est ni une réalité purement idéale (une abstraction du

sujet pensant), ni une réalité physiologique, une dépense d'énergie musculaire et nerveuse ou une réalité « naturelle » valable en toute société. Il est la substance de la valeur. Le travail abstrait, « qui crée la valeur, est la forme sociale spécifique sous laquelle se détermine le travail social dans la société marchande capitaliste » (p. 63).

Dans ce chapitre, l'auteur souligne le fait que le fétichisme n'est pas seulement un phénomène situé dans le procès de circulation des marchandises, mais aussi un phénomène concernant le procès de production. Le travail de l'ouvrier, en tant que travail créant la valeur est un mode d'existence de la valeur-capital. Comme la valeur, la valeur qui se valorise, c'est-à-dire le capital, est une forme sociale chosifiée. La socialisation du travail se réalise sous l'égide du capital, de sorte que la forme sociale du travail devient quelque chose d'étranger pour l'ouvrier, quelque chose qui devient propriété du capital. Le « travailleur collectif » en tant que producteur isolé d'une unité de production, mais aussi en tant que producteur « global » de l'ensemble des unités de production, est le capital. Le travailleur collectif, qui incarne le savoir productif et le contrôle de la production, est né de la confiscation du savoir de l'ouvrier isolé et de sa réduction à un objet du processus de production, avant même que le savoir productif et le contrôle de la production ne soient intégrés dans les moyens matériels de la production. La socialisation du travail dans l'unité productive et dans la société est synonyme d'une aliénation du travail en tant que producteur de valeur. Celui-ci se transforme en son contraire : il devient capital. La notion du « capital variable », pourrait-on ajouter, indique cette aliénation du travail vivant qui devient objet dans les rouages de la production capitaliste, alors que les moyens matériels de la production, le « capital fixe » en particulier, se comportent à la manière d'un sujet ayant une volonté propre.

Les développements d'A. Artous concernant la forme-valeur négligent la grandeur de valeur. Alors que l'économie politique classique, selon A. Artous, s'intéresse uniquement à la mesure de la valeur et à la commensurabilité des marchandises, « Marx, lui, pose une autre question. Pourquoi la valeur comme forme sociale existe-t-elle ? Pourquoi le produit du travail existe-t-il comme forme marchandise ? » (pp. 59-60). Ces questions que A. Artous attribue à Marx ont comme objectif presque explicite d'éviter une analyse approfondie portant sur le problème de la grandeur de valeur, qui joue un rôle tout à fait essentiel chez Marx (et non seulement chez Ricardo). La problématique du fétichisme pénètre la question, en apparence purement technique, de la quantification de la valeur.<sup>[3]</sup> Il est vrai, Marx pose parfois des questions de ce type, sans pour autant, pour un seul instant, négliger la grandeur de valeur. Voici un exemple caractéristique que A. Artous n'a pas cité :

« L'économie politique a bien, il est vrai, analysé la valeur et la grandeur de valeur, quoique d'une manière très imparfaite. Mais elle ne s'est jamais demandée pourquoi le travail se représente dans la valeur, et la mesure du travail par sa durée dans la grandeur de valeur des produits. »<sup>[4]</sup>



Le refus de traiter de ce problème est à l'origine de certaines imprécisions dans le livre d'Artous portant sur le travail abstrait et la forme-valeur. Alors que A. Artous insiste sur la distinction entre valeur et valeur d'échange (p. 61), il adopte la thèse selon laquelle la valeur « ne se mesure non pas en travail, mais en monnaie » (p. 62). Pourtant, cette thèse, ainsi présentée, constitue une « résolution » du problème de la quantification de la valeur par élimination pure et simple. Si la monnaie en tant que équivalent général, c'est-à-dire en tant que valeur d'échange ou prix réalisé de la marchandise, s'identifie quantitativement à la valeur de la marchandise, toute distinction entre valeur et prix monétaire est inutile et superflue. Si on adopte ce point de vue, on ne peut expliquer ni pourquoi les prix des marchandises diffèrent, ni pourquoi ils changent, ni pourquoi Marx s'efforce à prouver l'égalité de la valeur sociale et de la somme des prix de production. La valeur ne se mesure pas en travail, car elle est travail abstrait. La monnaie ne mesure pas la valeur, elle l'incarne dans une forme phénoménale adéquate au travail abstrait et la matérialise sans s'identifier à la quantité de travail abstrait dépensée dans la production de la marchandise, c'est-à-dire à la quantité d'un travail indifférencié, générique, pris dans son sens physiologique. La valeur n'est ni le temps de travail abstrait réellement dépensé, ni le temps de travail matérialisé à chaque échange par la monnaie, mais plutôt le dialogue social entre ces deux temps, le dialogue entre les choses sociales. Plus précisément, la valeur est la langue de communication des marchandises.[5] La monnaie y joue un rôle analogue à celui de Socrate dans le dialogue platonicien. Socrate incarne la raison, mais il n'est pas la raison. Sa critique oblige ses interlocuteurs, eux-mêmes raisonnables, à se débarrasser de la « scorie » irraisonnable de leurs argumentations, de corriger ces dernières et les adapter aux exigences de l'universalité. Comme tout dialogue, celui de la valeur implique à la fois une base commune (le travail abstrait dans son sens physiologique ou la « commensurabilité ») et une divergence entre les « interlocuteurs » : la marchandise particulière n'est une chose véritablement sociale qu'à travers la critique qu'elle subit par la monnaie.[6] C'est la monnaie qui décide si et dans quelle mesure le travail abstrait dépensé pour la production de la marchandise particulière est socialement utile. Ce faisant, la dépense de travail non reconnu ne disparaît pas purement et simplement. Elle devient le motif de son déplacement d'une branche à une autre, la raison de sa différenciation pour s'adapter à la norme sociale dictée par l'argent. La valeur est le sujet universel qui se particularise toujours de nouveau dans les diverses branches productives non pas pour satisfaire des besoins, mais pour satisfaire les besoins solvables afin de se reproduire lui-même. De ce point de vue, le véritable problème n'est pas la distinction de la valeur et de la valeur d'échange, mais la distinction de la valeur et de la valeur d'usage. L'analyse de la forme-valeur finit par démontrer que la valeur d'usage, dans le capitalisme, est un moment de la valeur et qu'elle ne peut avoir aucun statut autonome.

### **Réification et rationalité du calcul**

Dans son troisième chapitre, intitulé « Fétichisme, réification, rationalité instrumentale », A. Artous entreprend une critique de la notion de réification chez G. Lukács, qui lui permet de mettre en évidence les divergences d'approche entre Marx et M. Weber.

La « réification » chez Lukács, développée notamment dans son livre *Histoire et conscience de classe*, est fondée sur l'indétermination de la distinction entre « travail » et « force de travail », distinction établie de manière tout à fait claire dans l'œuvre de maturité de Marx, ainsi que sur une interprétation du travail abstrait divergente par rapport à celle de Marx. Selon A. Artous, G. Lukács « cherche » le travail abstrait dans la réalité empirique du travail dans le procès de production mécanisée. Le machinisme réduit la complexité du travail et lui soustrait la qualité. De cette manière, le travail se réduit constamment à son aspect quantitatif, de sorte que le travail est de plus en plus homogénéisé. Dans le procès de production capitaliste, le travail d'un ouvrier particulier ressemble à celui d'un autre. Dans l'industrie capitaliste développée, le travail est soumis à la discipline du balancier de la pendule (bien avant le chronomètre) et donc à « la rationalité du calcul et de la possibilité du calcul ». Cette rationalité qui détruit l'individualité du travail, en réduisant ce dernier à son aspect quantitatif, traite l'ouvrier de la même manière que les objets. Le travailleur devient un objet du procès de production.

Artous souligne, à juste titre, que le travail abstrait n'est pas une réalité empirique mais une abstraction sociale créée par les échanges marchands généralisés. De ce point de vue, le travail abstrait précède logiquement et historiquement la réduction du travail en ces éléments simples sous l'effet du machinisme. On pourrait ajouter que le règne du travail abstrait n'est pas moins réel aujourd'hui, y compris dans des domaines d'activités où on constate une certaine polyvalence du travail.

Selon Artous, Lukács tente de relier cette réification du travailleur au fétichisme de la marchandise à travers son refus d'accepter une distinction claire et nette entre travail et force de travail. Lukács traite le travailleur lui-même comme une marchandise et non seulement sa force de travail. Chez Lukács, écrit A. Artous, le « travailleur-marchandise est soumis à un double processus de quantification. Dans la sphère de circulation, il doit se « vendre par morceau », dans la sphère de production son travail est quantifié sous l'effet du machinisme » (p. 86). Pourtant, selon A. Artous, « les mécanismes à travers lesquels les rapports sociaux se structurent en « choses sociales » ne relèvent pas d'un mouvement de quantification du social – et encore moins d'une réification du social sous l'effet du principe du calcul –, mais de procédures qui prennent d'ailleurs des formes différentes selon que l'on se situe dans la sphère de circulation ou celle de la production immédiate » (p. 94). Ainsi, dans la sphère de la circulation, « la chosification du rapport social ne se traduit pas par une réification des relations humaines [...], mais, au contraire, par une subjectivation à outrance du lien social, notamment par la construction du sujet juridique moderne et du fétichisme juridique » (p. 94).

La réification de l'ouvrier se situe donc, surtout, dans le procès de production, mais, selon A. Artous, elle ne résulte pas du calcul et de la quantification. Elle résulte de la soumission de l'ouvrier à la machine. L'ouvrier n'est pas un esclave-marchandise. Il n'est pas un objet que l'on vend et que l'on achète, seule sa force de travail est réifiée. Ainsi, conclut l'auteur, la transformation de la théorie marxienne du fétichisme en une théorie de la réification implique soit de mettre l'accent sur le « travail rationnellement mécanisé », soit

« de tirer la théorie marxienne de la valeur vers ce qui serait une version marxiste de la théorie de la valeur-travail » (p. 97). Ce faisant, G. Lukács relierait la théorie du fétichisme à celle de la réification et à travers cette dernière à celle de l'aliénation.

La critique de Lukács par A. Artous est correcte sur deux points. D'abord, le travail abstrait n'est pas le travail concret devenu abstrait sous l'effet du machinisme, il n'est pas une catégorie descriptive. Puis, Lukács distingue mal la notion du travail de celle de la force de travail. Cependant, les conclusions que Artous tire de cette critique correcte sont à mon avis erronées. Ce qu'il dit sur le procès de circulation est fondé sur un faux problème, présent d'ailleurs chez Lukács aussi. Dans la circulation simple du capital, dans laquelle Marx « découvre » le fétichisme de la marchandise, il n'est pas question du rapport d'exploitation, mais du rapport d'échange. Nous n'avons pas devant nous un rapport d'inégalité entre les classes sociales qui n'existent pas encore à ce niveau d'abstraction, mais un rapport d'égalité entre les producteurs. N'oublions pas, *Le Capital* commence par l'analyse de la circulation simple qui constitue « un capitalisme sans capital ».[7] L'ouvrier ne peut y figurer que, tout au plus, comme producteur de sa force de travail, au même titre que tout autre producteur. Dans la circulation simple, il n'y a ni maître ni esclave. Les individus sont égaux. Toute l'argumentation de Lukács qui y cherche l'esclave-marchandise tombe dans le vide. Mais les conclusions erronées qu'A. Artous tire de sa critique de Lukács résultent d'une erreur méthodologique similaire à celle de Lukács : tous les deux cherchent dans la circulation un rapport de classes. Lukács le trouve, mais en se référant à l'œuvre de jeunesse de Marx, où la distinction entre ouvrier-marchandise et force de travail-marchandise n'était pas suffisamment établie. Artous y cherche l'ouvrier-esclave à partir du *Capital* et ne le trouve naturellement pas. Il n'y trouve que des producteurs égaux à tous les points de vue, y compris juridiquement, et donc libres. Il conclut aussitôt que la « réification » est absente de la circulation simple. L'égalité-liberté du producteur face à un autre producteur est-elle synonyme de l'absence de réification ? Non, absolument pas. Dans la circulation, l'ouvrier ne devient pas l'objet du capitaliste, une sorte d'esclave moderne, mais les producteurs en général y deviennent esclaves de leur propre rapport social aliéné, qui semble posséder une volonté propre, devient une rationalité avec ses propres critères immanents, se pose face aux individus comme quelque chose d'étranger et d'hostile, comme une force violente qui manipule l'homme réduit à l'état d'un objet.[8] La réification et l'aliénation sont ainsi inséparables du fétichisme de la marchandise, elles constituent deux parmi ses trois dimensions (la mystification du rapport social en est la troisième). La liberté du producteur face à un autre producteur et leur égalité juridique constituent une modalité nécessaire et indispensable de leur assujettissement à la rationalité inhumaine née dans leur rapport social médiatisé par la marchandise. C'est ainsi que la forme-valeur devenue sujet-objet se perpétue et s'autoproduit. Dans la forme-valeur, l'aspect objectif et matériel est le producteur et le travail concret présent dans la valeur d'usage, alors que l'aspect subjectif, l'« âme », le « moi » de la conscience, la logique, est le travail abstrait, c'est-à-dire le travail aliéné en tant qu'objectivité sociale qui, sous sa forme-sujet, est le capital. Cet état de choses est à l'origine de la violence sociale généralisée dans le capitalisme, de la violence que la forme-valeur, pour s'éterniser, exerce sur les hommes en les instrumentalisant les uns contre les autres, une violence que J. M. Vincent a très bien

analysé, afin d'interpréter le nazisme en tant que forme politique issue de la forme-valeur.[9] Comme dans un certain fétichisme sexuel l'exercice de la violence implique la transformation du partenaire à un objet sans volonté propre, le fétichisme de la marchandise, qui est à l'origine de la violence sociale généralisée, transforme l'homme en objet.

La logique des échanges, comme celle de la valorisation de la valeur plus généralement, ne sont pas séparées de la logique du calcul par une muraille de Chine. Dans la circulation simple, les marchandises s'engagent dans un dialogue qui porte sur des quantités. Si la marchandise pouvait parler la langue humaine, elle aurait dit : « Moi personnellement, je me moque de ma valeur d'usage. Elle ne me concerne que d'une manière tout au plus indirecte. Ce qui m'intéresse, c'est à combien je peux me vendre ». La forme-valeur « baigne » dans le quantitatif, et c'est bien le taux de transformation du travail social en soi (le travail abstrait dépensé à la production d'une marchandise, socialement nécessaire d'un point de vue technique) en travail social en soi et pour soi (la monnaie) qui décide du sort d'une marchandise particulière et de son producteur. Ce sont donc des déterminations quantitatives, les comptes courants des marchandises dans le marché, qui réorganisent l'activité sociale globale selon l'unique critère de la reproduction de la forme-valeur. Marx est tout à fait clair sur ce point :

« Le caractère de valeur des produits du travail ne ressort en fait que lorsqu'ils se déterminent comme quantités de valeur. Ces dernières changent sans cesse, indépendamment de la volonté et des prévisions des producteurs aux yeux desquels leur propre mouvement social prend ainsi la forme d'un mouvement des choses, mouvement qui les mène, bien loin qu'ils puissent le diriger. »[10]

Nous retrouvons ici la tentative d'A. Artous pour marginaliser les déterminations quantitatives de la forme-valeur pour l'éloigner de la théorie de la valeur-travail de Ricardo. Oui, la valeur chez Marx est incompatible à celle de Ricardo, mais cela ne signifie point que la première se soit émancipée du travail et du temps de travail.

Dans la production immédiate, le calcul et la quantification jouent un rôle absolument central. Tous les développements de Marx sont centrés autour d'une question : la question de la soumission du travail à une logique qui calcule constamment le temps de travail afin de le soumettre à la rationalité de la valorisation. En d'autres termes, « la rationalité du calcul » est elle-même soumise à la rationalité du capital, elle est « instrumentalisée » par la recherche du profit et de cette manière non seulement spécifiée mais aussi déformée. La logique du capital ne s'identifie pas à une logique de calcul en général, mais elle s'identifie à une logique de calcul particulière et, à la fois, déformée par la loi de la valeur et la recherche du profit. Cette logique du calcul traite l'ouvrier comme un objet car ce qui compte pour elle n'est pas le temps de travail d'un ouvrier, mais l'épargne de temps de travail par rapport à une production donnée, qu'il s'agisse du travail vivant (capital variable) ou du travail mort (capital constant). L'ouvrier est traité comme un objet, parfois jeté dans la rue comme le reste des déchets industriels. Cette réification de l'ouvrier s'ajoute à celle que tous les producteurs subissent dans le cadre de la circula-

tion. La réification de la circulation simple se reflète aussi dans le capitaliste individuel en tant que directeur de l'unité productive. Celui-ci n'y est pas l'objet du calcul, mais il est la « machine » qui calcule, car la productivité de son unité de production est une contrainte extérieure, imposée par la forme-valeur, de laquelle dépend sa survie en tant que capitaliste individuel. Il est lui-même soumis à la violence de la forme-valeur omniprésente et il transfère, sous une forme modifiée, la violence qu'il subit lui-même, en tant « fonctionnaire » et « machine calculatrice » du capital, à ses ouvriers qui se trouvent ainsi doublement réifiés.

Dans les dernières pages de son chapitre, A. Artous rappelle la critique que J. M. Vincent a adressée à l'école de Francfort et au « marxisme weberien » inspiré par Lukács. Cependant, A. Artous ne sépare pas la rationalité calculatrice de la rationalité irrationnelle de la marchandise et du capital de la même manière que J. M. Vincent. Le dernier, à juste titre, ne considère pas la logique du capital comme une simple particularisation de la pensée instrumentale, mais aussi comme une déformation. Cela est tout à fait correct car la pensée instrumentale désigne l'activité en vue d'obtenir un résultat voulu, ainsi que le choix des résultats prioritaires et des activités qui leur correspondent, à partir d'un calcul de l'effort et du résultat voulu. Or, la rationalité du capital soumet ce type de pensée en la mobilisant à un seul et unique but qui est la valorisation de la valeur. Ainsi, le travail et les moyens de production ne sont pas neutres. Ce sont des cristallisations du rapport social : les moyens techniques, au-delà de leurs utilités dans la production de la valeur d'usage, incarnent la logique du capital qui, pour se valoriser, doit assurer la soumission du travail. Le travail mort et le travail vivant sont donc les deux pôles du rapport social de production, leur combinaison n'est pas d'un ordre purement technique. Dans cette discontinuité entre pensée instrumentale et rationalité capitaliste, il y a aussi une certaine continuité : le calcul et la quantification – dont l'objet, dans le cadre de la rationalité capitaliste, comprend la matière vivante (non pas le temps de travail d'un ouvrier, mais plutôt l'ouvrier d'un certain temps de travail) au même titre que la matière morte (moyens techniques). Puisque le but de la rationalité capitaliste n'est pas la satisfaction des besoins humains, mais la valorisation du capital, l'homme en général et l'ouvrier en particulier se transforment, dans le procès de production du capital en simple moyens, en objets sans volonté propre et sans besoins spécifiques différents de ceux des machines. Il y a donc certaines « fenêtres » de communication entre Marx et Weber. La dialectique mise en œuvre dans *Le Capital*, qui sans aucun doute doit beaucoup à Hegel et notamment à sa *Science de la logique*, se caractérise par une capacité remarquable d'intérioriser des connaissances nouvelles et parfois des analyses, sous une forme nouvelle, issues de points de vue différents de celui du *Capital*.

### **Fétichisme juridico-politique et étatique, subjectivation et réification**

Le quatrième chapitre du livre d'A. Artous est intitulé « La production de formes d'individuation : le sujet politico-juridique et le travailleur parcellaire ».

Le point de départ de cette analyse est le rapport juridique et le droit. A. Artous démontre que Marx, dans son œuvre de maturité, dérive la forme juridique moderne du procès de circulation, c'est-à-dire du rapport social entre les échangistes, qui implique une forme particulière d'individuation. L'individu indépendant, la forme-sujet des temps modernes résulte du rapport d'égalité qui caractérise les échanges marchands. Dans le procès de circulation simple, les porteurs de marchandises sont libres et égaux. L'échangiste « isolé », c'est-à-dire en tant que monade des échanges marchands, le sujet en tant qu'atome est la base du rapport juridique qui relie les individus sur une base d'égalité et de liberté. Le droit moderne ne peut donc être véritablement inscrit dans la « superstructure », car il est enraciné dans le rapport social lui-même, il fait partie de ce rapport : les individus doivent se reconnaître réciproquement comme propriétaires privés. La dialectique du maître et de l'esclave n'a donc, pourrait-on ajouter, aucune place dans le procès de circulation et dans la forme juridique moderne.

La forme juridique ainsi dérivée de la circulation implique aussi la fixation de certaines « normes » juridiques, renvoyant ainsi à un processus de « quantification ». « Par sa nature – écrit Marx – le droit ne peut consister que dans l'emploi d'une mesure égale à tous » (p. 122). Ainsi, la « peine » – pourrait-on ajouter – ne pouvant pas être fixée à partir de l'hierarchie sociale, elle doit être fixée à partir du « crime ». La peine face au crime particulier fonctionne comme la monnaie face à la marchandise particulière. Le droit normatif est l'aspect quantitatif de la forme juridique moderne.

Dans les rapports sociaux capitalistes, le politique et le juridique ont une fonction analogue. Si le droit est le « code » de circulation des individus libres et égaux, la vie politique des temps modernes consiste dans la circulation des idées et des opinions libres.

À partir de ces développements, A. Artous tente de définir « le fétichisme juridique » : tout se passe, écrit-il, « comme si les relations sociales et, plus généralement, la constitution du lien social résultaient de simples « rapports de volontés », selon une formule que Marx use beaucoup » (p. 121). Bien sûr, si on lit « le lien social » sur la base des « rapports de volontés », on produit une théorie utilitariste de la société, où chaque individu n'y voit qu'un instrument pour accroître son propre bonheur. Inutile d'ajouter que chaque fois que Marx se réfère à Bentham, qui symbolise l'utilitarisme, ce n'est que pour se moquer de lui. Le « fétichisme juridique » consiste donc dans la réduction du « lien social » à des simples « rapports de volontés », alors que, en réalité, il consiste dans.... Dans quoi en fait ? Si on « s'installe » dans la circulation simple, il est impossible de répondre à cette question de manière satisfaisante sans faire intervenir la notion de la réification. Comme A. Artous considère cette notion comme inadéquate pour tout ce qui concerne la circulation (qui conduit à une « subjectivation à outrance »), il n'arrive pas à déterminer dans quoi consiste le « lien social » au-delà de « simples rapports de volontés ». Si par contre on accepte de faire intervenir la notion de la réification dans l'analyse, il n'y a rien de plus facile que de répondre à cette question en deux mots : ces « rapports de volontés » et les activités économiques qui leur correspondent ne sont qu'une « danse de marionnettes » dont le rythme et les pas sont régis par la logique invisible de la forme-valeur. Si les hommes sont libres et égaux les uns face aux autres, c'est parce

que leur propre rapport social aliéné s'est érigé en un pouvoir supérieur « qui les mène, bien loin qu'ils puissent le diriger » selon l'expression de Marx ci-dessus reproduite. La circulation implique à la fois « une subjectivation à outrance » des rapports entre individus et une réification du sujet réduit à l'état d'un objet du devenir social autonomisé : la « subjectivation » et la « réification » s'inscrivent dans des matrices déférentes.

La dérivation des formes politico-juridiques de la circulation simple, bien que les dernières impliquent une certaine forme d'État, ne suffit pas afin d'analyser l'État moderne. Le travailleur parcellaire dans l'usine est soumis à l'autorité du capitaliste qui personnifie le capital. Plus précisément, les travailleurs y sont soumis à un pouvoir despotique fondé sur la maîtrise du savoir, elle-même en partie intégrée dans la machine. Ils ne sont pas des esclaves du capitaliste, ils sont des rouages dans un système mécanique, qui, lui, semble savoir ce qu'il fait. Mais le travail y est aussi soumis à une autorité parfaitement hiérarchisée : les travailleurs sont de simples soldats dans la structure hiérarchique de l'usine qui ressemble à celle d'une armée.

Ce modèle industriel a été employé par nombre d'auteurs critiques, afin d'analyser des modes de socialisation qui se situent hors du procès de production immédiat et, notamment, afin d'analyser l'État. Entre d'autres, M. Foucault et N. Poulantzas développent leurs théories du pouvoir et de l'État à partir du despotisme de l'usine et du travailleur parcellaire.

Tout d'abord, l'État intervient dans les modalités de la reproduction de la force de travail, c'est-à-dire dans la consommation, au sens large, de la classe ouvrière (habitation, santé, éducation, etc.). Ainsi, l'État « est constitutif des rapports de production capitaliste » (p. 126). Cela ne signifie pas que l'État sert les intérêts immédiats des capitalistes. Il a une relative autonomie par rapport à ces derniers et il est capable de rendre compte des rapports de forces entre les classes sociales. L'État-providence en est la manifestation. Le renforcement du rôle régulateur de l'État dans une société de plus en plus complexe le fait apparaître comme le promoteur de l'intérêt général face aux intérêts particuliers, ce qui est à l'origine du « fétichisme de l'État ».

Cependant, l'État crée un autre despotisme « reproduisant dans les formes d'administration de la vie sociale la séparation existante entre les producteurs et les moyens de production, sous la forme de la séparation des moyens d'administration d'avec les administrés » (p. 127). L'hiérarchie bureaucratique de l'administration publique constitue elle-même une reproduction de l'hiérarchie constatée dans l'usine.

Selon Artous, M. Foucault, à travers la catégorie de la « discipline » notamment, propose une théorie du pouvoir, inspirée par le despotisme de l'usine qui néglige la forme juridique et le travailleur libre, en considérant le sujet juridique comme une fiction idéale. La « discipline », en tant que technique de domination sur les corps, consiste, pour l'essentiel, dans une majoration de leurs forces en termes d'utilité et dans une diminution de ces mêmes forces en termes de résistance politique. N. Poulantzas, malgré les

différences de son analyse par rapport à celle de Foucault, influencé par ce dernier, produit une théorie de l'État-despote. Ces approches sont selon Artous intéressantes, mais insuffisantes.

Chez Marx, lui-même, on trouve certaines réflexions très proche à ce que Foucault écrit sur la « discipline » : selon Marx, l'ouvrier libre, contrairement à l'esclave, est responsable de la marchandise qu'il fournit et il pense qu'il est uniquement déterminé par lui-même, ce qui a des répercussions sur son investissement politique. Mais le sujet juridique chez Marx est une forme sociale inhérente aux rapports sociaux. Les travailleurs sont propriétaires de leur corps et dans le domaine politique aucune domination directe n'est possible. Le capital ne peut « capter » – selon une expression de J. M. Vincent –, que leur « pouvoir agir ». Cette « captation du pouvoir agir humain » semble pertinente à A. Artous parce qu'elle peut prendre en considération la forme juridique et, donc, parce qu'elle ne réduit pas l'ouvrier à un objet (p. 132).

En effet, A. Artous a raison. Cependant, la « captation du pouvoir agir » de J. M. Vincent ne s'inscrit pas dans le cadre de la domination économique, mais dans celui de la domination politique. Puisque, dans le cadre de cette dernière, à travers notamment la forme juridique et la forme politique, les individus sont libres et égaux, la libération de l'homme du règne du capital est pensable : elle implique la constitution d'un sujet politique. La politique peut tempérer le fétichisme économique, elle peut imposer des contraintes aux forces spontanées du marché et de cette manière protéger certains aspects de la vie économique (au sens large) du fétichisme marchand et de la réification qui lui correspond. La politique, lorsqu'elle n'est pas une simple gestion, peut exprimer une véritable volonté sociale diminuant ou abolissant le règne de la marchandise. Ce n'est pas ce que l'on constate aujourd'hui : la mondialisation est la phase du fondamentalisme de la marchandise et de la réification qui lui est inhérente. En outre, si chez Marx le prolétariat révolutionnaire (constitué en sujet politique développé) incarne l'universalité, c'est parce qu'il libère l'homme en général de la réification capitaliste. D'ailleurs, nombre de phénomènes de la décadence actuelle dus aux lois du capital, tel par exemple la catastrophe environnementale, ne menacent pas seulement la classe ouvrière, mais l'homme en général.

### **Fétichisme et réification de l'État-plan**

Dans son dernier chapitre, « Fétichisme et communisme », A. Artous met en évidence que l'« État-plan » peut être à l'origine d'un autre fétichisme et d'une autre réification. Son analyse s'inscrit dans la continuité d'une critique du « socialisme réellement existant » inaugurée par Léon Trotski. Cependant, loin de toute tentative pour traiter Trotski, Ernest Mandel ou Marx lui-même comme des « Pères de l'Église », A. Artous innove à bien des égards l'analyse critique du régime soviétique de deux premiers et ne hésite pas à questionner la pertinence de certaines conceptions du dernier portant notamment sur le rapport entre l'individuel et le collectif. Comme je suis d'accord avec l'esprit de ce chapitre, je me limite à une simple présentation de l'analyse d'A. Artous, qui me semble très intéressante.



Dans le « socialisme réellement existant », le « travailleur collectif » n'est pas le capital, mais l'État-plan lui-même : celui-ci « se donne comme « volonté réelle de la coopérative » (des producteurs associés), alors qu'il se substitue à elle, de façon plus ou moins autoritaire et plus ou moins développée. Un peu à la façon dont le capital se présente comme le représentant de l'intelligence nécessaire à l'organisation du procès de travail devenu collectif » (p. 162).

Ce type de fétichisme est naturellement fort différent de celui qui règne dans le mode de production capitaliste. Les rapports sociaux de l'État-plan n'apparaissent pas comme des rapports entre les choses. La production n'y obéit pas à des lois sociales qui apparaissent comme des lois naturelles. Elle obéit à des choix politiques. C'est pourquoi d'ailleurs les luttes sociales dans les pays du « socialisme réellement existant » mettaient en cause le pouvoir politique de manière directe. Néanmoins, l'État-plan instrumentalise et chosifie le producteur direct en fonctionnant lui-même comme l'intelligence de la production sociale. Selon une analyse de L. Trotski, la bureaucratie de l'« État ouvrier » se présente comme un « cerveau universel » qui se croit capable d'enregistrer « en même temps tous les processus de la nature et de la société » afin de « construire *a priori* un plan définitif et sans aucune faute ». Cette bureaucratie cependant, toujours selon Trotski, « se trombe foncièrement dans l'évaluation de ses forces intellectuelles » (p. 163). Les forces productives qui, en principe, sont socialisées n'appartiennent pas véritablement aux producteurs immédiats, car elles sont gérées par un État bureaucratique. Ainsi, le lien social entre les « producteurs associés » n'est pas direct. Il est médiatisé par l'État plan qui les met en tutelle. Les travailleurs y sont dominés par d'autres « abstractions réelles ».

Selon A. Arous, la notion de « valeur-indice » développée par G. Roland constitue un précieux outil d'analyse, car elle met en évidence les modalités techniques de cette médiation étatique dans la construction du rapport social de type soviétique. La quantité des valeurs d'usage produite par l'unité productive par rapport aux exigences du plan, c'est-à-dire le degré que cette première satisfait l'objectif préétabli par le plan, devient le critère de l'évaluation de l'unité productive. Ainsi, le travail productif se présente sous un double aspect : valeur d'usage et valeur-indice. La valeur-indice exprime donc « un rapport de subordination de l'organisme inférieur [les producteurs immédiats, l'unité productive] à l'organisme supérieur [le cerveau universel, la bureaucratie, le plan] » (p. 159).

Le fétichisme de l'État-plan provient en fait de la dialectique entre l'individuel et le collectif, une dialectique que Marx lui-même n'a pas suffisamment développée. La prise du pouvoir par le prolétariat n'est pas synonyme d'une fusion immédiate entre les intérêts particuliers et l'intérêt général, non seulement parce que des conditions historiques particulières (sous-développement économique, pénurie, etc.) peuvent créer de fortes tendances à une confiscation du pouvoir par une couche bureaucratique, mais parce que les différences réelles à l'intérieur du prolétariat ne permettent pas une telle fusion. C'est pourquoi d'ailleurs L. Trotski et, de manière plus radicale, E. Mandel ont tant insisté sur la nécessité du multipartisme et de la démocratie dans une société post-capitaliste.

Cependant, on ne peut se contenter d'une approche qui considère le régime politique du « socialisme réellement existant » comme quelque chose d'extérieur à la « socialisation » des moyens de production. Une « révolution politique » ne suffit pas si l'on considère que celle-ci se limite à assurer un simple contrôle ouvrier sur la production. Le fétichisme du plan ne dépend pas seulement de la dictature sur le prolétariat de type stalinien, mais aussi d'une vie sociale dominée par la production elle-même, dont l'organisation et les orientations s'autonomisent par rapport au travailleur en raison de l'impossibilité d'une fusion spontanée et automatique entre l'individuel et collectif. La révolution a contestée l'autonomie de l'économie par rapport aux autres relations sociales, mais elle a fini par encadrer ces relations dans le procès de production, lui-même soumis à la « sagesse » universel du plan. Le fétichisme du plan n'est pas indépendant de la figure dominante de *l'homo faber*. L'émancipation de l'individu ne se réduit pas à l'émancipation du travail et encore moins à la propriété commune des moyens de production. La liberté ne se situe pas dans la production, mais plutôt dans une sphère libérée du travail, qui soumet le travail immédiat à une rationalité centrée sur les besoins de l'homme, non seulement en tant que consommateur mais aussi en tant que producteur.

L'émancipation ne peut s'édifier sur un retour en arrière, sur la recombinaison des tâches productives ou sur des formes de production de type artisanal, mais sur les acquis de l'ère capitaliste. Dans ce contexte, A. Artous développe, à partir de Marx, la notion de travail en tant que « combinaison de l'activité sociale », la dialectique du temps de travail et du temps libre, l'autonomie de l'individu.

Avec le développement industriel, le travail humain se réduit tendanciellement à un travail de surveillance et de régulation de la production. Dans l'industrie développée, le travail immédiat en tant que tel ne constitue plus la base de la production. Le produit n'y est plus l'œuvre du travail isolé et direct, mais du travail en tant que « combinaison de l'activité social ». Cette indépendance de l'individu par rapport au travail collectif (le travail en tant que « combinaison de l'activité sociale »), dont le système des machines est la cristallisation, « permet l'émergence d'un « travailleur polyvalent » qui circule à travers le procès de production » (p. 171).

Le développement capitaliste des forces productives permet l'augmentation du temps libre et cette dernière peut changer le rapport d'opposition de l'ère capitaliste entre le temps de travail et le temps libre. Le temps libre en tant que loisir et activité supérieure transforme son possesseur en un sujet différent et c'est ce sujet nouveau qui dépensera une autre partie de son temps dans le processus de production.

Il tombe sous le sens que le droit sur lequel est fondée l'égalité de ces sujets nouveaux ne peut se limiter à l'égalité de leurs normes de consommation en fonction de leur temps de travail. A. Artous défend l'individualité moderne comme un acquis de la modernité capitaliste. Il ne faut pas « présupposer que les forces de travail individuelles vont fusionner harmonieusement dans « une seule et même force de travail social » ». Le droit égal spécifie les individus « hors de toute détermination social ». En d'autres termes, le droit égal est une forme de socialisation liée à l'individu de manière directe et non à travers

son insertion à un groupe social, à travers une autre forme de socialisation. Le droit égal en tant que forme de socialisation directe de l'individu lui permet une certaine « prise d'autonomie par rapport à la société » (p. 174).

Une fois qu'on se libère de la figure dominante de l'*homo faber* comme le « noyau » d'une société post-capitaliste, de l'idée naïve d'une « coïncidence spontanée » de l'individuel et du collectif, de l'hypothèse (démentie par les faits) d'une transparence parfaite des rapports sociaux, on est obligé à repenser la notion du droit et de l'État en régime socialiste, ainsi que les modalités d'un gouvernement démocratique. Loin de toute nostalgie romantique du passé, loin de toute orthodoxie, l'analyse d'Antoine Artous nous y invite de manière très pertinente.

\*\*\*

À titre de conclusion, je dirais que la plupart des problèmes du livre d'A. Artous résulte de sa tentative pour définir le « fétichisme » d'une manière restrictive, afin de le rendre plus proche à une démarche « scientifique » moins inhabituelle, où les notions sont bien « distinguées » les unes des autres et apparaissent comme autonomes. Or, la « science allemande », caractérisée par la « liquidation maîtrisée » de ses notions pour se conformer à une réalité rebelle à l'immobilisme et la fixité des notions de la « science courante », y est irréductible. La théorie du fétichisme de la marchandise et du capital constitue la théorie unique ou l'unité organique de trois « systèmes » : celui de la conscience mystifiée, celui de l'aliénation et celui de la réification des temps capitalistes modernes. Le lien, il est vrai, entre ces trois aspects de la théorie du fétichisme n'est pas encore suffisamment établi, mais il est plus difficile et moins fertile de les traiter séparément que de les traiter ensemble.

Stavros Tombazos

---

[1] Voir S. Tombazos, « Fétichisme et mondialisation », *Variations*, no 3, Syllepse, 2002, Paris, pp. 27-50.

[2] S. Tombazos, *Le temps dans l'analyse économique. Les catégories du temps dans Le Capital*, Cahiers des saisons, Paris, 1994

[3] Voir S. Tombazos, *Le temps dans l'analyse économique*, *op. cit.*

[4] K. Marx, *Le Capital*, livre I, Oeuvres de Karl Marx, Economie I, Pléiade, Gallimard, Paris, 1963, pp. 614-615.

[5] Voir S. Tombazos, *Le temps dans l'analyse économique*, *op. cit.*

[6] Voir aussi S. Tombazos, *La valeur, le temps et la langue des choses*, pp. 101-113, Mortibus, no 2, 2006.

[7] Voir R. Fausto, *Marx, logique et politique*, Publisud, Paris, 1986.

[8] Avant de s'inscrire dans une logique de rapport de classes, la théorie du fétichisme

chisme est fondée sur une analyse du rapport de la forme-valeur à l'homme, pas seulement en ce qui concerne la circulation, mais aussi en ce qui concerne la production immédiate. Cela est manifeste aussi dans la lecture de Marx par J. M. Vincent, notamment dans son dernier ouvrage *Un autre Marx. Après les marxismes*, Ed. Page deux, Lausanne, 2001. Le capitaliste n'y apparaît que comme un « fonctionnaire » du capital ». Le capitaliste joue envers le capital un rôle analogue à celui du prêtre catholique envers Dieu.

[9] Voir J. M. Vincent, « Auschwitz et la suite », *Variations*, no 2, Syllepse, 2001, Paris, pp. 179-196.

[10] K. Marx, *Le Capital*, *ob. cit.*, pp. 608-609.