

Fredric Jameson

Représenter *Le Capital*

Une lecture du livre I

Traduit de l'anglais par
Nicolas Vicillescazes

Éditions Amsterdam
2017

Titre original :

Representing Capital. A Reading of Volume One

© Verso, 2011, pour l'édition originale

© Éditions Amsterdam, 2017, pour l'édition française

15, rue Henri Regnault

75014 Paris

www.editionsamsterdam.fr

facebook.com/editionsamsterdam

Twitter : @amsterdam_ed

ISBN : 978-2-35480-153-3

Diffusion-distribution :

Les Belles Lettres

Sommaire

<i>Introduction</i>	10
1. <i>Le jeu des catégories</i>	22
2. <i>L'unité des contraires</i>	66
3. <i>L'histoire comme coda</i>	98
4. <i>Le Capital en son temps</i>	122
5. <i>Le Capital en son espace</i>	142
6. <i>Le Capital et la dialectique</i>	164
7. <i>Conclusions politiques</i>	178

Pour Maria Elisa Cevasco

Introduction

On ne devrait pas s'étonner que Marx demeure aussi inépuisable que le capital lui-même, ni qu'à chaque adaptation ou mutation de celui-ci, les textes et la pensée de celui-là acquièrent des résonances et des accents neufs – *inédits*, comme disent les Français –, eux-mêmes riches de significations nouvelles. En particulier, on pouvait prévoir que la mutation qui a conduit le capitalisme de l'impérialisme et du stade monopoliste à la structure globalisée qu'il possède aujourd'hui attirerait notre attention sur des aspects négligés des laborieuses explorations marxiennes; et si ce n'était ce nouvel élargissement du système, alors ce seraient à coup sûr ses crises et les catastrophes de ce présent-ci, qui, comme celles du passé, sont identiques à celles qui les ont précédées, mais aussi différentes et historiquement uniques.

Ces transformations ont bien sûr été marquées par un réajustement des œuvres mêmes de Marx : d'abord, dans l'originalité de son moment moderniste, une fascination nouvelle pour les aliénations théorisées par les manuscrits de 1844, alors fraîchement découverts; puis, quand les années 1960 se mirent à développer leurs

propres conséquences, une fascination pour ces cahiers de 1857 que l'on nomme *Grundrisse*, et qui, grâce à l'ouverture offerte par leur inachèvement, semblaient promettre de nous arracher à l'aride schématisme du « matérialisme dialectique » exposé dans d'innombrables manuels¹.

Mais il n'est pas du tout certain que lesdits manuels impliquent une semblable ossification du livre I du *Capital*, seul ouvrage publié de son vivant dont Marx ait passionnément mûri l'architecture, seul volume du *Capital* qu'il ait mené à son terme, et dont les *Grundrisse* n'étaient que les notes préparatoires. Contre Althusser, je dirai que la théorie de l'aliénation demeure un élan actif et créateur de formes ; mais je dirai aussi, cette fois avec Althusser, qu'elle s'est transformée, dans *Le Capital*, en une dimension non philosophique ou post-philosophique. Or ce « livre I » n'est-il pas lui-même incomplet, d'une autre manière que les notes et spéculations contenues dans les textes antérieurs, restés inédits du vivant de Marx ? Je poserai que ce n'est pas le cas, et que le feuilleté des volumes posthumes (baisse du taux de profit, rente foncière, temporalités multiples) se trouve déjà mis en place ici, et sous une forme pleinement à même de satisfaire nos besoins². Mais je poserai aussi qu'un

1. Les critiques adressées par Gramsci à des manuels comme *L'ABC du communisme* de Boukharine sont restées célèbres ; tandis qu'à notre époque, pour beaucoup, les *Grundrisse* ont paru ouvrir des lignes de fuite, dialectiques et non dialectiques, pour échapper aux orthodoxies dominantes : voir par exemple, Antonio Negri, *Marx au-delà de Marx* (2^e éd., Paris, L'Harmattan, 2000), et, pour un florilège d'études et de points de vue, Marcello Musto (dir.), *Karl Marx's Grundrisse* (Londres, Routledge, 2008).

2. Cette affirmation, évidemment polémique (et qui n'est pour moi qu'un cadre opératoire), est implicitement ou explicitement condamnée par tous ceux qui souscrivent au plan en six parties esquissé par Marx dans sa lettre à Engels du 2 avril 1858. En effet, selon Ernest Mandel, Roman Rosdolsky, dans son ouvrage pionnier *La Genèse du « Capital » chez Karl Marx*, « a isolé pas moins de quatorze versions différentes du plan du *Capital* entre septembre 1857 et avril 1868 (introduction à l'édition anglaise du livre I du *Capital*, Londres, New Left Books, 1976, p. 28). Actuellement, l'argumentation politique la plus solide en faveur de l'incomplétude du livre I est celle que défend Michael Lebowitz (voir par exemple, *Following Marx*, Chicago, Harvester, 2009, chap. 7). Je discuterai la position de Lebowitz dans le chapitre intitulé « Conclusions politiques », mais elle ne me

certain nombre de caractéristiques du marxisme sont absentes de ce volume essentiellement économique et que les marxismes de l'avenir ne pourront gagner en efficacité politique qu'en reconnaissant ces omissions.

Je montrerai en effet que *Le Capital* – j'abandonne dorénavant la mention « livre I » – est un ouvrage qui ne traite ni de politique, ni même du travail : c'est un livre sur le chômage, affirmation scandaleuse que j'entends bien justifier en étudiant de près son argumentation et les différentes étapes de son déploiement. Ce que l'on peut se représenter comme une série de problèmes ou de paradoxes entrelacés, qui, une fois qu'ils semblent avoir été résolus, donnent naissance à des paradoxes et problèmes nouveaux, totalement inattendus et de plus grande ampleur.

On doit donc imaginer ce processus comme une forme proto-narrative spécifique, dans laquelle la transformation ou le recodage d'un dilemme conceptuel en des termes neufs, potentiellement plus aisés à manier, aboutit aussi à une expansion de l'objet d'étude lui-même : les résolutions successives des énigmes ou dilemmes entrelacés mettent en place l'architecture de toute une construction ou système, celle du capital en tant que tel. C'est ce processus de construction unique en son genre, tout à fait différent de la plupart des textes philosophiques et arguments rhétoriques, que Marx appelle la *Darstellung* du matériau : je ne m'engagerai pas dans le débat sur la science (*Wissenschaft*), sauf pour rappeler qu'Althusser définit cette dernière comme un discours sans sujet (c'est-à-dire sans *doxa* ou opinions)³.

La vérité étant, comme le dit Wittgenstein, ce sur quoi l'on s'accorde à conclure, l'exposition de la structure et de la dynamique

semble pas incompatible avec l'interprétation que je propose dans ce livre. Par ailleurs, on accorde aujourd'hui une grande attention à l'édition des livres II et III réalisée par Engels (voir notamment Vollgraf et Jungnickel, « Marx in Marx's Worten? » in *MEGA-Studien*, 1994/2).

3. Louis Althusser, « Idéologie et appareils idéologiques d'État », *Positions*, Paris, Éditions sociales, 1976, p. 111.

du capitalisme ne sera achevée qu'une fois que l'on sera arrivé au bout de tous ces problèmes entrelacés. On considère généralement comme des objections à Marx ou à sa conception du capitalisme les thèmes qui ne trouvent pas place dans cette série, même si (quand ce ne sont pas des pseudo-problèmes) il peut tout simplement s'agir de problèmes d'un autre type, se rapportant à des questions tout à fait différentes. Les économistes bourgeois cherchent généralement à proposer des solutions pratiques aux crises dans le cadre du système, dans le cadre du marché (les problèmes posés par l'inflation ou la stagflation, les problèmes de croissance ou les ralentissements de l'activité) : ils désirent corriger le système de telle ou telle manière, mais non le théoriser en tant que totalité, ce qui était l'ambition de Marx (et, à sa suite, celle de la plupart des économistes marxistes).

Pareille théorisation n'est pas un projet philosophique, et elle ne vise pas non plus à formuler une quelconque conception du capital ; l'argument de Marx n'est pas de nature philosophique, il ne met en jeu aucune idée de la vérité. On peut en revanche constater que les objections adressées au marxisme sont d'ordre philosophique, parce qu'elles rejouent les objections adressés par les empiristes au déploiement de cadres comme ceux de totalité ou de système, qui sont à leurs yeux des entités imaginaires. (Il est vrai aussi qu'à leur tour, les réponses apportées à ces arguments semblent prendre une forme philosophique, forme généralement identifiée comme étant dialectique.) Mais j'affirme ici que *Le Capital* n'est ni une œuvre philosophique, entendue en ce sens précis, ni un ouvrage économique, dans l'acception spécialisée promue par la majorité des départements d'économie.

Bien sûr, je ne voudrais pas que l'on interprète les pages qui suivent comme proposant une lecture littéraire du livre. La doctrine marxienne de la base et de la superstructure n'a fait nulle part autant de dégâts qu'au sein du marxisme lui-même, où les spécialistes de la base – analystes du capitalisme, stratèges de la révolution – sont

incités à ne guère éprouver que du mépris à l'égard des travailleurs culturels des superstructures, sauf si ces derniers proposent des analyses légales et juridiques ou quelque *Ideologiekritik* dotée d'une pertinence politique. Les approches littéraires du *Capital* dont on dispose se sont donné pour projet de caractériser la forme de l'ouvrage (par exemple, est-il comique ou tragique?) ou de le lire comme un récit d'un certain type, en organisant les différentes forces qu'il contient (le capital, le travail, l'État) en un ensemble de personnages ou de motifs⁴. Mais c'est peut-être se méprendre sur la direction empruntée par la théorie littéraire ces dernières années : celle-ci a entrepris de se confronter à un dilemme qui n'est pas sans lien avec celui qui a eu tendance à discréditer la philosophie traditionnelle – à savoir le dilemme de la représentation. C'est sur la question de la représentation que doivent porter les interrogations contemporaines de la vérité, mais aussi de la totalité ou du Réel. De nos jours, le problème de la représentation ronge l'ensemble des disciplines instituées comme un virus, déstabilisant tout particulièrement la dimension du langage, de la référence et de l'expression (naguère domaine des études littéraires), mais aussi celle de la pensée (naguère domaine de la philosophie). L'économie n'y échappe pas, elle qui, d'une part, pose des entités invisibles comme le capital financier, et qui, d'autre part, se réfère à des singularités inthéorisables comme les dérivés. Dans le domaine de la théorie politique, la question traditionnelle – qu'est-ce que l'État? – s'est transformée, dans sa version post-contemporaine, en une question insoluble – où est l'État? –, tandis que cette chose du temps jadis que l'on appelait le pouvoir et qui paraissait aussi solide, aussi tangible qu'une pièce en or, ou du moins qu'un billet de banque, est devenue le jouet éthéré des mystiques et des physiologistes. C'est le problème de la représentation qui a suscité cette instabilité et cette

4. Stanley Edgar Hyman, *The Tangled Bank*; Robert Paul Wolff, *Moneybags Must Be So Lucky*; Hayden White, *Metahistory*. La meilleure étude linguistique sur Marx reste celle de Ludovico Silva, *El Estilo de Marx* (Mexico, Siglo XXI, 1971).

confusion, et l'on peut dire que c'est l'histoire elle-même qui l'a déréglé ; de sorte que si les dilemmes de la représentation sont post-modernes et historiques, on peut aussi dire que l'histoire est, en tant que telle, devenue un problème de représentation.

La théologie se serait peut-être mieux débrouillée avec le capitalisme, puisqu'elle constitue un jeu libre avec des catégories abstraites et un exercice de figuration sans référent : une interaction des dialectiques de l'Un et du Multiple, du sujet et de l'objet, de la circonférence dont le centre est partout et l'*ens causa sui*. Mais même la théologie de type spinoziste (atemporelle, comme on le sait) aurait quelque difficulté à embrasser une totalité aussi particulière que le capitalisme, où les anomalies spatiales interagissent de manière si paradoxale avec les anomalies temporelles.

Quant à la question de la représentation, je l'envisage en lien avec la conceptualisation et l'idéologie (mais aussi en tant que corollaire de la relation de la pensée ou de l'idéologie avec le récit). C'est ainsi que l'on doit comprendre, chez Marx, l'usage fréquent (et fréquemment noté) du mot *Darstellung*, et pas simplement dans un sens rhétorique ou linguistique/littéraire. À l'époque moderne, c'est Heidegger⁵ qui a remis le problème de la représentation à l'ordre du jour philosophique, tandis que sa fonction politique est aujourd'hui largement contestée dans la crise de la démocratie parlementaire (voir, par exemple, Deleuze, Foucault ou Gayatri Spivak). Heidegger conçoit la « représentation » de manière plus restreinte, comme un symptôme historique de la modernité et une conséquence de la scission sujet/objet qui la caractérise. La tradition marxiste – avec sa critique de l'épistémologie et de la contemplation, sa dénonciation de l'unidimensionnalité et, plus généralement, de la réification – enrichira cette analyse en identifiant modernité et capitalisme. Pour ma part, je préfère appréhender la représentation comme une opération essentielle de cartographie

5. Voir par exemple, Martin Heidegger, « Die Zeit des Weltbildes », *Holzwege*, Francfort, Klostermann, 1950.

cognitive et de construction idéologique (ce dernier terme étant ici entendu en un sens positif).

C'est pourquoi je souhaite aussi insister sur la relation entre représentation et représentabilité telle qu'on la trouve chez Freud⁶ : la construction inconsciente du rêve passe le signifiant en revue pour y trouver des éléments et des modules de construction susceptibles de servir à la présentation/représentation du désir et de la pulsion. Le travail de Freud présuppose donc deux choses : d'abord, toute représentation complète ou satisfaisante de la pulsion est impossible (en ce sens, toute forme de désir est déjà représentation) ; ensuite, il faut toujours examiner de près ce processus de représentabilité, qui a trait, d'une part, à la possibilité pour la pulsion de trouver une expression minimale, fût-ce en tant que simple symptôme ; et, d'autre part, au matériau disponible pour exprimer la pulsion (dans le cas de Freud, la langue et les images de la vie quotidienne). C'est ici que l'histoire intervient, car ce qui peut servir de véhicule satisfaisant pour exprimer quelque trait du désir à un moment donné de l'histoire peut très bien ne pas être disponible à un autre moment.

Mais cette idée devient plus facile à comprendre lorsque l'on passe des arcanes du psychisme et de ses pulsions à la question du capitalisme comme totalité. Personne n'a jamais vu cette totalité, le capitalisme n'est jamais visible en tant que tel, mais seulement en ses symptômes. Ce qui signifie que toute tentative de construire un modèle du capitalisme – c'est désormais ce que désignera le mot « représentation » dans ce contexte – sera un mélange de réussite et d'échec : elle mettra en avant certains éléments, négligera d'autres caractéristiques ou donnera d'elles une représentation erronée. Toute représentation est partielle, et je soulignerai aussi que toute représentation possible combine des modalités de construction ou d'expression diverses et hétérogènes, des types

6. Cf. Sigmund Freud, *Die Traumdeutung*, chap. VI, section D.

d'articulation absolument différents et qui, incommensurables les uns aux autres, demeurent un mélange d'approches qui signale que l'on doit aborder pareille totalité depuis une multitude de points de vue dont aucun ne l'épuisera jamais. Cette incommensurabilité est la raison d'être de la dialectique elle-même, qui existe pour coordonner des modes de pensée incompatibles les uns avec les autres sans les réduire à l'« unidimensionnalité », pour reprendre le mémorable mot de Marcuse. Par exemple, la classe sociale est tout à la fois une idée sociologique, un concept politique, une conjoncture historique et un slogan militant ; mais une définition de ce terme fondée sur une seule de ces perspectives serait forcément insatisfaisante⁷. On peut même aller jusqu'à dire que pour cette raison, la forme même de la définition est inacceptable. On ne peut définir la classe sociale, on peut seulement l'approcher de façon provisoire, dans une sorte de parallaxe qui la situe dans le centre absent d'un ensemble multiple d'approches incompatibles les unes avec les autres. Cela ne sera-t-il pas encore plus vrai du capitalisme, en tant que totalité dont dépend la classe sociale ?

Il ne faut pourtant pas en tirer la conclusion que, puisque le capitalisme est irréprésentable, il est ineffable, une sorte de mystère dépassant le langage et la pensée ; mais au contraire qu'à cet égard, on doit redoubler d'efforts pour exprimer l'inexprimable. Le livre de Marx est l'exemple souverain d'un effort dialectique dans cette direction – c'est pourquoi la manière dont il est finalement parvenu à le représenter possède pour nous une telle importance et une telle actualité.

Concernant l'espace capitaliste, on peut poser un panthéisme spinozien, où la force informante se trouve à la fois partout et nulle part et qui connaît pourtant, en même temps, une expansion incessante, fondée sur l'appropriation et la subsumption. Concernant la temporalité, il suffira de noter que la machine tombe constamment en panne, qu'elle se répare non en résolvant ses problèmes locaux

7. Sur l'inévitable multiplicité des « définitions » de la classe, voir par exemple Stanley Aronowitz, *How Class Works*, New Haven, Yale University Press, 2003.

mais en mutant à une échelle toujours élargie, oubliant toujours ponctuellement son passé, annihilant absolument ses futurs emboîtés (de sorte que la notion structuraliste de synchronique paraît avoir été inventée expressément pour traiter de cette étrange nouvelle réalité).

Deux problèmes spécifiquement dialectiques semblent rendre encore plus difficiles les tentatives de décrire cette réalité complexe, qui s'enveloppe dans un temps et un espace qu'elle a elle-même projetés. Premier problème, celui de la technologie en tant que telle, c'est-à-dire de la réification : est-elle une cause ou un effet, la créature de l'agir humain ou bien la maîtresse de celui-ci, un prolongement de la puissance collective ou bien son appropriation ? Ici, nous sommes conceptuellement paralysés par la nature de la technologie, objet produit et survivant à sa production sous une forme matérielle inerte ; et cette paralysie débouche soit sur le déterminisme technologique, soit sur une sorte d'allégorie humaniste. Aucune de ces issues n'est satisfaisante sur le plan conceptuel ou idéologique, toutes deux constituent des interprétations récurrentes et plausibles de Marx, et l'une semble incompatible avec l'autre. L'union des contraires offre peut-être une approche plus féconde de ce qui, chez Marx, se présente comme un mouvement d'alternance : un phénomène comme le capitalisme est, à la fois et simultanément, bon et mauvais – la force la plus productive et la plus destructive que l'on ait rencontrée jusqu'à présent dans l'histoire humaine, comme le dit le *Manifeste*. On doit se rappeler que Marx lui-même se délectait des nouvelles techniques et inventions, des nouvelles découvertes scientifiques⁸, si l'on veut apprécier le rôle terrible qu'elles jouent dans *Le Capital* mais aussi se défaire d'une tentation permanente, la nostalgie d'un passé plus

8. C'est Jacques Attali qui, dans *Karl Marx ou l'esprit du monde* (Paris, Fayard, 2005), a proposé la corrélation la plus éclairante entre la chronologie de la vie de Marx et l'éruption des grandes inventions (dans le domaine de l'art, mais aussi des sciences et de la technologie).

simple et le désir d'aller chercher refuge dans des modes de production pré-capitalistes et plus humains.

Le second dilemme concerne la médiation en tant que telle (la technologie aurait aussi pu nous permettre d'illustrer celui-ci). L'argent est ici l'élément le plus utile, car cet objet dénué de valeur, qui se trouve à mi-chemin de la production et de la consommation, de la valeur d'usage et de la valeur d'échange, ne résout aucune des apories conceptuelles engendrées par l'interférence de ces deux pôles mais permet de les oublier complètement dans le feu d'une action pratique et temporelle. La réification fait là encore partie du mélange ; mais pas de la même manière qu'avec les objets institutionnels de la technologie, les choses en quoi s'est transformé le travail emmagasiné. En tant que chose, l'argent semble plus proche de quelque contrat social exotique ; en tant que relation, c'est une équation dont chacun des pôles ou des termes nous induira fatalement en erreur : nous le confondrons avec une chose et nous en ferons un fondement de la politique, tel Thomas More qui l'abolit dans *L'Utopie*. Dans l'ordre de la pensée, la médiation n'est qu'un mot, sujet aux objections antidialectiques les plus dévastatrices ; dans la réalité, c'est un mystère qui bloque purement et simplement la pensée. Aussi doit-on la manier avec précaution et virtuosité.

Et pour finir, l'Histoire, et l'identité de l'Identité et de la Différence (à moins qu'il ne s'agisse de leur non-identité ?). Seule cette union précise des contraires sera susceptible d'apporter une réponse satisfaisante à une question très souvent posée aujourd'hui : pourquoi revenir à Marx, et surtout, pourquoi revenir à ce texte du XIX^e qui a pour nom *Le Capital* ? Si les idées de Marx restent valides, alors nous ne devrions pas avoir besoin d'une nouvelle interprétation de ce célèbre ouvrage devenu un vénérable classique. Et dans le cas contraire, pourquoi ne pas inventer de nouvelles idées et envoyer tous les slogans bien connus du livre I dans le cimetière archivistique où sont consignées les sciences naguère vraies et désormais totalement obsolètes ?

La raison se trouve dans l'identité et la différence entre les stades du capitalisme, dont chacun reste fidèle à l'essence et à la structure de celui-ci (la quête du profit, l'accumulation, l'expansion, l'exploitation du travail salarié) tout en marquant une mutation sur le plan de la culture et de la vie quotidienne, des institutions sociales et des rapports humains. Aujourd'hui, toute lecture créative du *Capital* est un processus de traduction, qui consiste à transcoder, en restant fidèle à sa construction « originelle », un langage et une conceptualité inventés pour le premier âge industriel de la société victorienne, et à assurer sa représentationalité contemporaine grâce à une saisie des dimensions ambitieuses et de la complexité structurelle de sa représentation initiale. Ernest Mandel affirmait qu'à mesure que le capitalisme élimine les éléments archaïques ou résiduels encore présents dans ses stades antérieurs, l'abstraction plus pure et plus fonctionnelle du système édifié par Marx devient plus vraie, plus adéquate à la situation contemporaine⁹. Aujourd'hui, la polarisation exacerbée, la hausse du chômage, la quête toujours plus désespérée de nouveaux investissements et de nouveaux marchés paraissent confirmer cette appréciation.

Killingworth, 2010

9. « On pourrait même soutenir que, d'un point de vue structurel, le capitalisme « concret » du dernier quart du xx^e siècle est beaucoup plus proche du modèle « abstrait » élaboré dans *Le Capital* que ne l'était le capitalisme « concret » de 1867, au moment où Marx finissait de corriger les épreuves du livre I » (Ernest Mandel, introduction à l'édition anglaise du *Capital*, *op. cit.*, p. 82).

I.

*Le jeu des
catégories*

Les trois premiers chapitres (« Première section : Marchandise et monnaie ») forment la section la plus lue, la plus étudiée, mais aussi la plus controversée du *Capital*. Le langage dialectique concentré de ces chapitres (« qui flirtent avec Hegel », comme le dira Marx) a ses détracteurs chez ceux qui estiment qu'il les rend inaccessibles aux profanes, en particulier à la classe ouvrière, mais aussi que l'hégélianisme, idéaliste par essence, est incompatible avec le matérialisme marxien, qui est bien sûr né d'une détermination à se libérer de l'emprise de Hegel. Par ailleurs, ces chapitres ramènent le marxisme à un cadre philosophique que l'économie politique de Marx (ou, plutôt, sa critique de l'économie politique) a, d'emblée, remplacé définitivement. Louis Althusser, qui fut le plus influent défenseur de cette position, recommandait de sauter cette section à la première lecture et d'observer une distance prudente entre les textes de la maturité et les méditations d'essence encore philosophique sur l'« aliénation » (les *Manuscrits de 1844*), avec lesquelles Marx a entamé son étude de l'économie politique. (Bien des années plus tôt, d'un point de vue également antidialectique mais reposant

sur de tout autres bases philosophiques, Karl Korsch préconisait une stratégie et une vigilance similaires¹.)

Les hésitations de Marx sur ce sujet confèrent une certaine plausibilité à la position althussérienne. Pour la deuxième édition du *Capital*, il réécrivit un premier exposé, plus simple, en ajoutant nombre de tours de force dialectiques auxquels Althusser trouverait beaucoup à redire ; plus tard, à l'occasion de la traduction française, il fit marche arrière et tenta de simplifier à nouveau ce même matériau. On peut aussi ajouter qu'en réalité, le texte « définitif » de ces chapitres était à l'origine une réécriture de son petit livre antérieur, *Contribution à la critique de l'économie politique*² (1859), de sorte qu'il n'est pas infondé de s'attarder sur la place incertaine de cette section dans le plan d'ensemble (sans pour autant vouloir proposer des spéculations psychologiques sur le perfectionnisme de Marx ou sur sa propension à laisser ses ouvrages inachevés).

En même temps, pour beaucoup, les trois premiers chapitres contiennent la quasi-totalité des propositions essentielles du *Capital* et cette section apparaît comme un inévitable point d'accès à l'œuvre dans son ensemble³. L'amputer de son exposé de la théorie de la valeur, ce serait réduire le reste du livre à un vulgaire traité d'économie, guère supérieur aux œuvres canoniques de l'économie politique dont il fait implacablement l'analyse et la critique. La théorie de la valeur est, en effet, quelque chose comme la dimension herméneutique du *Capital* : elle démontre que, derrière les apparences que sont le prix et l'échange sur le marché, il existe des lois plus profondes, des lois que la théorie marxienne a pour vocation

1. Voir Louis Althusser, « Comment lire *Le Capital* », *Positions*, op. cit., p. 49-60 ; et Karl Korsch, « Geleitwort zu *Kapital* » (1932).

2. Édition utilisée : *Contribution à la critique de l'économie politique*, trad. G. Fondu et J. Quétier, Paris, Éditions sociales, 2014 (désormais désignée par la lettre « C » dans le corps du texte).

3. N.d.T : les numéros de page donnés entre parenthèses et n'étant pas précédés d'un sigle renvoient au *Capital. Livre I*, éd. dirigée par Jean-Pierre Lefebvre, Paris, Presses universitaires de France, 1993.

de mettre en lumière et sans lesquelles on ne saurait comprendre grand-chose aux « violentes fluctuations » (p. 707), à l'irréversible expansion du capitalisme, à son émergence et sa dissolution. En ce sens, la version marxienne de la théorie de la valeur-travail apporte une solution spectaculaire à l'un des plus vieux mystères du marché (comment peut-on faire de l'argent dans le cadre d'un échange équitable?).

D'autre part, il convient d'indiquer que la théorie de la valeur-travail n'est pas exposée dans ces premiers chapitres et n'apparaît pour la première fois qu'au chapitre IV. La première section nous habitue, pour parler comme Hegel, à rechercher des essences derrière les apparences ; mais l'invitation à « quitt[er] cette sphère bruyante » de la circulation et du marché (« ce séjour en surface accessible à tous les regards ») et à suivre le capitaliste et le travailleur « dans l'ancre secret de la production » (p. 197) – cette invitation n'est formulée qu'à la fin du chapitre IV. La première partie, au contraire, aboutit dans l'impasse où le livre précédent nous avait laissés, à savoir à une théorie de la monnaie qui ne jouera qu'un rôle mineur dans le corps principal du *Capital* et dont l'apport le plus utile à cette immense analyse du capitalisme consistera dans la démonstration que la monnaie n'est elle-même qu'un symptôme de contradictions structurelles sous-jacentes (en d'autres termes, une « médiation », une solution de fortune qui ne résout pas les contradictions mais « crée la forme au sein de laquelle elles peuvent se mouvoir » (p. 118) : nous reviendrons plus loin sur cette formulation importante).

Par conséquent, Marx a reculé au lieu d'avancer : il a pris pour point de départ ce qui était le point d'aboutissement de la *Contribution*, qui s'arrête sur une théorie de l'argent, et il revient à ce point de départ pour l'approfondir, le complexifier et le philosopher dans la forme marchandise, dans le procès qui naît de cette nouvelle immersion dans la théorie de la valeur ; mais il n'a guère relancé la théorie du capital, qui ne démarre qu'au chapitre IV.

Voilà pourquoi je souhaite revenir à la première section sous sa forme antérieure, et considérer qu'elle constitue, comme son prédécesseur, un traité court mais complet. Gardons-nous d'établir une analogie avec l'ouverture d'un opéra, et voyons là au contraire une unité satellitaire plus réduite, à la manière de *L'Or du Rhin* (que Wagner a médité à peu près à la même époque que Marx ses chapitres) – un bref spectacle servant à inaugurer la tétralogie, de la même façon que dans la Grèce ancienne, la satire en était la conclusion. Cette solution répond aux objections d'Althusser, dans la mesure où l'on peut désormais voir dans la section I une analyse liée au reste de l'ouvrage tout en ayant une autonomie relative, une analyse qui pose les bases, dégage le terrain pour pouvoir mener à bien la principale tâche, et qui se présente comme un produit mieux fini, voire comme un objet plus soigneusement formé, plus raffiné que le *Hauptwerk* qui va suivre (et dont Marx retirait assurément une grande fierté).

Cette approche ne revient pas à rejeter brutalement les trois premiers chapitres, comme Althusser semble parfois le faire de la plus scandaleuse façon ; elle ne dédaigne pas non plus les beautés dialectiques et les richesses figurales de ces pages, qui nous livrent certains des plus intéressants secrets de la créativité marxienne. En revanche, elle nous permet de poser des questions relatives à la forme et à l'autonomie, questions susceptibles de jeter un utile éclairage et de dégager une perspective nouvelle sur la fin du *Capital* (les chapitres XXIV et XXV⁴). Elle pourra en outre nous servir lorsque nous aborderons trois énormes chapitres presque

4. N.d.T. : Le texte original dit : « Section VIII, sur la prétendue accumulation initiale ». C'est en préparant la première édition française du *Capital* que Marx a introduit une huitième section, et transformé en huit chapitres les huit parties du chap. XXIV (voir les explications fournies par les éditeurs de la Pléiade : Karl Marx, *Œuvres*, t. I, éd. M. Rubel, Paris, Gallimard, 1963, p. 1167, n. 1). L'édition Lefebvre, qui se fonde sur la quatrième édition allemande, ne compte que sept sections, à la différence de l'édition anglaise utilisée par F. Jameson. Aussi avons-nous systématiquement remplacé les mots « section VIII » par « chapitres XXIV et XXV ».

autosuffisants et qui semblent interrompre le mouvement du livre comme des îles au milieu de la mer : le chapitre VIII, « La journée de travail », le chapitre XIII, « La machinerie et la grande industrie », et le chapitre XXIII, « La loi générale de l'accumulation capitaliste ».

Une manière de lire *Capital* – c'est-à-dire de saisir la place occupée par les analyses et propositions particulières dans la construction de l'ensemble – consiste à le considérer comme une suite d'énigmes, de mystères ou de paradoxes dont la solution est livrée au moment opportun. Sans surprise, cette solution sera de nature dialectique : loin de dissiper l'étrangeté du paradoxe ou de l'antinomie de départ par le biais d'un démasquage (*unmasking*) aride et rationnel, elle conservera l'étrangeté du problème au sein de l'étrangeté nouvelle de la solution dialectique. L'élaboration de ces énigmes est d'inégale longueur : celles-ci se superposent, trouvent leur dénouement à des moments imprévisibles, dans lesquels, de temps à autre, l'identité mutuelle de certaines est révélée sans qu'on s'y attende. L'énigme des énigmes est bien sûr le capitalisme lui-même : et d'abord, comment peut-il exister, dans sa différence radicale par rapport à toutes les autres formations sociales (ou tous les autres modes de production) ?

En effet, la première section du *Capital*, à la différence de son corps principal – ainsi appellerons-nous désormais le texte qui se développe entre le début de la deuxième section et la fin du chapitre XXIII –, contient un certain nombre de références illustratives à des modes de production radicalement différents : il y a les quatre « formes de production » (chap. I) où disparaissent la marchandise et les problèmes théoriques qu'elle pose : la robinsonnade, l'Europe médiévale (féodale), la famille paysanne et l'« association d'hommes libres » (le socialisme)⁵.

5. *Capital*, p. 87-90. La quatrième forme est peut-être la plus pertinente ici : « Représentons-nous enfin, pour changer, une association d'hommes libres, travaillant avec des moyens de production collectifs et dépensant consciemment leurs nombreuses

Un peu plus loin (p. 100 *sq.*), nous rencontrons le village indien et le mode de production inca (que Marx appelait, dans les *Grundrisse*, « mode de production asiatique »)⁶. La distinction althusserienne entre domination structurale et détermination structurale apporte un éclairage utile sur ces exemples⁷. La détermination de l'ensemble

forces de travail individuelles comme une seule force de travail sociale. Toutes les déterminations du travail de Robinson se répètent ici, mais de manière sociale et non plus individuelle. Tous les produits de Robinson étaient son produit personnel exclusif, et donc immédiatement pour lui des objets d'usage. Le produit global de l'association est un produit social. Une partie de ce produit ressort comme moyen de production. Elle demeure sociale. Mais une autre partie est consommée comme moyen de subsistance par les membres de l'association. Elle doit être partagée entre eux. Ce partage se fera selon une modalité qui change avec chaque modalité particulière de l'organisme de production sociale elle-même, et avec le niveau de développement historique correspondant atteint par les producteurs. Supposons, simplement pour établir le parallèle avec la production marchande, que la part des moyens de subsistance qui revient à chaque producteur soit déterminée par son temps de travail. Le temps de travail jouerait alors un rôle double. D'un côté, sa répartition socialement planifiée règle la juste proportion des diverses fonctions de travail sur les différents besoins. D'autre part, le temps de travail sert en même temps à mesurer la participation individuelle du producteur au travail commun, et aussi, par voie de conséquence, à la part individuellement consommable du produit commun. Les relations sociales existant entre les hommes et leurs travaux, entre les hommes et les produits de leurs travaux, demeurent ici d'une simplicité transparente tant dans la production que dans la distribution » (p. 90).

6. Voir les références à l'agriculture de l'Inde antique et des Incas (p. 100). Il semble que ce soit tout ce qui reste du concept de « mode de production asiatique » que Marx a théorisé dans la section des *Grundrisse* intitulée « Formes antérieures à la production capitaliste » et qu'il approfondira plus tard dans ses carnets anthropologiques (Lawrence Krader, *Ethnological Notebooks of Karl Marx*, Assen, Van Gorcum, 1972). Lorsque Engels développera ces indications dans *Les Origines de la famille, de la propriété privée et de l'État* (1884), paru après la mort de Marx, il laissera ce concept problématique de côté. Mais l'histoire de celui-ci ne s'arrêtera pas là. On trouvera les deux extrêmes que constituent son rejet et son adoption pleine et entière chez Perry Anderson (*L'État absolutiste*, Paris, Maspero, 1978) et chez Maurice Godelier (*Sur le mode de production asiatique*, éd. F. Tokel, Budapest, Akadémiai Kiadó, 1966), respectivement.

7. C'est chez Emmanuel Terray que l'on trouvera l'exposition la plus utile de cette distinction : cf. *Le Marxisme devant les sociétés primitives*, Paris, Maspero, 1969. Mais n'oublions pas que Marx est le premier à l'avoir formulée : « Il est [...] clair que ni le Moyen Âge ni l'Antiquité ne pouvaient vivre l'un du catholicisme, l'autre de la politique. Mais inversement la façon dont ils gagnaient leur vie explique pourquoi c'est là le politique, et ici le catholicisme qui jouaient le rôle principal. Il suffit d'ailleurs d'un peu de familiarité avec l'histoire de la République romaine pour savoir que l'histoire de la propriété

de ces formations sociales est certainement économique, au sens du type de production qui a cours dans chacune d'elle. Mais chacune pourra avoir une idéologie unificatrice – une dominante – différente : diverses formes de religion, l'ethos de la *polis* ou de la cité-État antique, ou encore les rapports de pouvoir et la domination personnelle, comme dans le féodalisme (pour ne pas parler du désormais indicible mode asiatique, unifié par le Dieu-empereur qui en occupe le centre). Dans ces cas, la dominante idéologique ou religieuse est distincte de son déterminant dans le type de production qui se trouve en jeu : il n'y a que dans le capitalisme que ces deux choses sont identiques, et que le déterminant économique est aussi la dominante séculière (en d'autres termes, la société est structurée par la forme-monnaie). Si cette idée paraît déjà trop mystérieuse, nous pouvons la reformuler dans les termes de la communauté ou de la collectivité (*Gemeinschaft*) : les diverses sociétés pré-capitalistes, quelle que soit leur production technique, sont toutes organisées collectivement ; le capitalisme est la seule formation sociale – une multiplicité organisée de personnes – unifiée par l'absence de communauté, la séparation et l'individualité.

Dans le même temps, il est vrai que cette identité de la dominante et du déterminant fait en principe du capitalisme la première société transparente, autrement dit la première formation sociale dans laquelle est révélé le « secret de la production ». C'est en effet cette transparence qui fonde les prétentions du marxisme à la vérité, un savoir de la société n'étant possible que lorsque la marchandisation est devenue tendanciellement universelle, c'est-à-dire lorsque le travail salarié a, dans une large mesure, triomphé de toutes les autres formes de rapports de classe⁸. Mais cette possibilité de la

foncière constitue son histoire secrète. D'un autre côté, don Quichotte a déjà payé cher l'erreur de s'être imaginé que la chevalerie errante était également compatible avec toutes les formes économiques de la société » (p. 94, n. 33).

8. *Capital*, p. 191, n. 41 : « Ce qui caractérise donc l'époque capitaliste, c'est que la force de travail acquiert pour le travailleur lui-même la forme d'une marchandise qui lui appartient et son travail, par là-même, la forme de travail salarié. En outre, c'est seulement à

vérité dans le capitalisme est immédiatement occultée par l'idéologie, entendue au sens restreint de ce que les idéologues produisent et inventent pour dissimuler cette vérité. Ainsi, la compréhension des sociétés pré-capitalistes (et la possibilité même de leur existence en tant qu'alternatives à cette société-ci) se trouve d'emblée écartée : l'économie politique « traite des formes pré-bourgeoises de l'organisme social de production comme les Pères de l'Église traitent des religions pré-chrétiennes » (p. 93) ; ou, selon une autre formulation, les économistes croient qu'« il y a eu une histoire mais [qu']il n'y en a plus » (*ibid.*, n. 33). Ensuite, diverses versions idéologiques d'une « dominante » capitaliste sont élaborées pour simuler une société capitaliste unifiée, qui serait analogue aux sociétés précapitalistes, ou qui aurait, en d'autres termes, une apparence collective. À notre époque, cette dominante prend bien évidemment la forme du « marché », que l'on généralise au point d'en faire un principe métaphysique (ainsi qu'un trait permanent de la nature humaine) ; ensuite, on proclame que le marché (que Marx réduit à « la sphère de la circulation » ou simplement à « l'échange ») constitue un principe unificateur et une forme équivalent (mais meilleure et, d'une certaine façon, plus naturelle) de la collectivité. Par conséquent, on peut comprendre l'ensemble de la première section comme une attaque tous azimuts contre l'idéologie du marché, ou si l'on préfère, comme une critique fondamentale du concept d'échange et, bien sûr, de l'équation de l'identité en tant que telle.

Nous devons nous habituer au principe de synonymie dialectique : le processus consistant à mener une critique à plusieurs

partir de ce moment que se généralise la forme marchandise des produits du travail. » On peut prendre ce passage comme une justification fondamentale de ce que Gramsci appelait l'« historicisme absolu » de Marx ; par ailleurs, la marchandisation universelle de la force de travail, ou l'universalisation du salariat constitue une autre manière de décrire l'émergence du marché mondial (ou de la globalisation). Celui-ci se définit non par la multiplication et l'élargissement des routes commerciales, mais au contraire par la transformation des anciens modes d'exploitation (en particulier dans l'agriculture) en travail salarié, en travail marchandise.

niveaux d'implication simultanément, de sorte que la critique de l'équation débouchera (en passant par divers développements et spéculations mathématiques dont Marx se délectait et qui sont globalement absents ici, dans *Le Capital*⁹) sur une critique de l'identité cousine de l'identité hégélienne de l'identité et de la non-identité, autrement dit, cousine de la dialectique de l'identité et de la différence (où l'une ne cesse de se transformer en l'autre), mais qui, par la suite, au cours de ses multiples développements, finira par dépasser la version originellement conçue par Hegel ; une critique des théories économiques (ou politico-économiques) ou des idéologies de la dynamique de l'échange de biens et de l'équivalence de leurs valeurs ; sans parler de l'« égalité » juridique des individus « libres » de vendre leur force de travail sous le capitalisme : la critique du « contrat », donc, sans parler de l'équilibre ; le caractère factice de toute thématization de la conscience de soi en tant que reflet de la conscience ; et la critique, enfin, de l'abstraction qu'implique la mise en équation d'une chose ou d'un phénomène concret avec un autre. Une critique dialectique ou un champ de forces critique aura donc une incidence différenciée sur tous ces niveaux d'égalité ou d'équivalence apparemment synonymes – le philosophique, le politique, l'économique, l'idéologique, le productif –, sans oublier de revenir, au cours de ce processus, à l'équivalence idéologique qui les a tous identifiés les uns aux autres en soulignant la spécificité de la production par opposition à la circulation ou à la consommation. Mais il est aussi important d'insister sur la nature dialectique de ces opérations critiques de la façon suivante : le rejet des équivalences ou des identités ne débouche pas simplement sur une affirmation des différences ; car l'acte qui consiste à mettre en équivalence différents objets présuppose déjà la différence en tant que telle. En fait, nous le verrons, l'alternance entre identité et différence doit être déstabilisée d'une autre manière (plus dialectique).

9. Voir *Les Manuscrits mathématiques de Karl Marx*, Paris, Economica, 1985.

Or la tendance à procéder ainsi révèle une autre caractéristique fondamentale du processus critique : son rapport et sa dépendance aux dualités. Je suis tenté de dire qu'il s'agit d'une question pré-philosophique, et même de quelque chose comme le socle présocratique de la dialectique proprement dite. J'ai traité dans un autre livre de la parenté entre la dialectique et les oppositions binaires du structuralisme¹⁰. À présent, c'est la dualité elle-même qui entre en jeu et vient compliquer les choses, car on ne peut l'aborder par le biais des positivités simples de l'analyse structuraliste. On doit affirmer la dualité lorsqu'elle a fait l'objet d'un oubli ou d'une répression idéologique ; on doit la dénoncer lorsqu'elle est employée dans toutes sortes de stratégies obscurantistes ; mais on ne peut l'ériger en principe métaphysique (contrairement à ce que je viens d'être tenté de faire), car, loin d'être éternelle, elle est toujours ancrée dans une situation spécifique, toujours singulière, et pour cette raison, il serait obscurantiste et trompeur de la généraliser, fût-ce à titre méthodologique ou structurel, et de parler de « la dialectique ».

Néanmoins, il est inévitable de partir des dualités qui peuplent les premières pages de ce texte, quand bien même nous serions amenés à les éliminer ou à les désamorcer par la suite : la valeur d'usage et la valeur d'échange nous sollicitent d'entrée de jeu et le feront encore longtemps, bien que Marx mette apparemment (et explicitement) entre parenthèses la catégorie de valeur d'usage, qui ne reviendra supposément plus dans l'analyse du capital. L'ouvrage semble imiter en cela son objet d'étude (« Le cheminement de l'analyse impose ce déchirement de l'objet, qui correspond du reste également à l'esprit de la production capitaliste » [p. 366]) : en effet, le vendeur de marchandise ne se soucie nullement de valeur d'usage (tant que la marchandise en a une, donc tant que quelqu'un d'autre souhaite l'acheter) – « il ne faut jamais traiter la valeur d'usage

10. Cf. *Valences of the Dialectic*, Londres, Verso, 2009, p. 15-19.

comme but immédiat du capitaliste » (p. 172). On peut donc dire que la valeur d'usage est déjà présupposée au commencement du *Capital* (et que nous nous trouvons déjà dans un système fondé sur la marchandise) ; en tout cas, elle semble avoir été exclue de l'enquête par avance.

Mais cette apparence est trompeuse (comme le sont apparemment toutes les apparences). En fait, une immense dualité ou opposition binaire parcourt le livre du début à la fin – son point de départ fondamental ou catégoriel, que beaucoup dénonceront toujours comme un présupposé métaphysique : il s'agit de la grande opposition entre Qualité et Quantité, que l'on verra de temps à autre se métamorphoser en une autre opposition, plus douteuse encore, celle du Corps et de l'Esprit ou de l'Âme. (Mais comme c'est à une philosophie matérialiste que nous avons affaire, à supposer qu'il s'agisse d'une philosophie, on ne doit pas s'étonner de ce que le Corps ou la Qualité se révèle le terme positif et la Quantité, ou l'Esprit, ou l'Âme, le terme négatif, purement idéaliste.)

La valeur d'usage est par conséquent qualité : c'est la vie du corps, de l'expérience existentielle ou phénoménologique, la vie de la consommation de produits physiques, mais aussi la texture même du travail physique et du temps physique (« Ce n'est plus alors aucunement le temps de travail, mais le *temps disponible* qui est la mesure de la richesse », s'écrit Marx dans les *Grundrisse*¹¹ [p. 664]). La qualité est le temps humain lui-même, que ce soit dans le travail ou dans la vie extérieure au travail ; et c'est cette profonde constante existentielle qui justifie dans le marxisme ce courant utopique anticipant la transformation du travail en activité esthétique (de Ruskin à Morris, de Marcuse à la notion de virtuosité développée par Paolo Virno), tradition se démarquant d'une prédilection plus hégélienne pour l'activité et d'une célébration

11. Les citations des *Grundrisse* (désormais indiquées par la lettre « G », suivie du numéro de page, dans le corps du texte) proviennent de l'édition de Jean-Pierre Lefebvre (nouvelle édition en un volume, Paris, Éditions sociales, 2011).

plus orthodoxe du travail ou de la productivité comme élan central chez l'humain¹² (ces deux courants se distinguant à leur tour d'un troisième, qui met utopiquement l'accent sur l'élimination totale du travail).

Cette relation indissoluble entre la Qualité et le corps rendra donc plus saillant et plus sinistre tout ce qui, dans le « fétichisme de la marchandise », empeste le spiritualisme et les abstractions du capitalisme, abstractions dont on doit désormais rendre compte en termes de Quantité, ici identifiée, comme chez Hegel, avec l'esprit et la « théorie » en tant que telle¹³. (Dans l'idéalisme hégélien, la valorisation penche bien sûr dans l'autre sens.) Malgré tout, le matérialisme de Marx n'est pas un simple anti-intellectualisme, et son opposition catégoriale entre Quantité et Qualité, fondamentale à la réflexion qu'il mène dans *Le Capital*, ne fonctionne pas comme un dualisme simple, comme nous allons le voir immédiatement ; au contraire, elle débouche sur une étrange nouvelle entité, située par-delà l'alternance du corps et de l'âme, une dimension tout à fait distincte du troisième terme ou de la « synthèse » chers à l'hégélianisme vulgaire et que l'on aurait pu s'attendre à trouver ici.

Mais comme toujours, c'est de dualités que nous partons – dans ces pages introductives, l'oscillation entre la valeur d'usage et la valeur d'échange de ces objets que l'on nomme marchandises. (Il convient de noter ici que le mot « valeur », pris isolément, a tendance à

12. La tradition esthétique chez Marx est théorisée par Lukács dans un essai sur Schiller (*Probleme der Aesthetik*, Berlin, Luchterhand, 1969). Pour Ruskin et Morris, se reporter à Raymond Williams et E. P. Thompson. Voir également Herbert Marcuse, *Eros et civilisation*, et Paolo Virno, *Grammaire de la multitude*. Sur l'activité comme éthique, je renvoie à mon livre *The Hegel Variations*, Londres, Verso, 2010, chap. 6.

13. Cf. *The Hegel Variations*, op. cit., p. 31 ; et G.W.F. Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques*, t. 1. *La science de la logique* (trad. fr. B. Bourgeois, Paris, Vrin, 1986, Add. § 99, p. 534) : « La quantité est [...] un degré de l'idée. »

signifier « valeur d'échange ». Tout se passe comme si l'idée même de valeur n'advenait dans le monde que lorsque nous devons choisir entre les deux sens antithétiques que sont l'usage et l'échange ; si l'alternative n'existait pas encore, ou si elle avait cessé d'exister, alors le concept même de valeur disparaîtrait peut-être avec elle¹⁴.) Par ailleurs, si l'usage nous conduit dans la direction de la qualité définie comme temps humain et dimension existentielle, l'échange nous mène vers les abstractions des mathématiques, tout particulièrement vers l'équation en tant que telle.

Mais peut-être est-il important d'identifier d'emblée une source cruciale d'ambiguïté : dans ces pages d'ouverture, Marx a établi un lien synonymique entre deux niveaux de figuration distincts et susceptibles, dans certaines circonstances, de se séparer à nouveau : il a fait du mot « marchandise » un terme technique substantiel autour duquel peut s'agréger une bonne dose d'objectalité ; et en même temps, il nous a orienté dans la direction d'un processus mathématique qui pourrait se substituer à ces substances et objets, traduire leur inertie dans les lois relationnelles ou la dynamique interne de ce qui n'est statique qu'en apparence. Dans la théorie marxienne, ces deux ensembles de langages ne sont pas incompatibles l'un avec l'autre ; ils se complètent même fondamentalement. Mais par la suite, lorsqu'ils auront été prolongés par des spéculations théoriques, chacun pourra acquérir une autonomie relative et devenir un langage théorique pleinement autosuffisant. C'est ce qui explique le débat actuel (qui prolonge lui-même diverses disputes antérieures au sein du marxisme) entre les partisans de la théorie de

14. Cette tradition apparemment hérétique fait la supposition logique que *Le Capital* perdra sa pertinence après la fin du capitalisme : voir Lukács, « Le changement de fonction du matérialisme historique » (in *Histoire et conscience de classe*) ; et Gramsci, « La Révolution contre *Le Capital* ». Voir aussi, pour un autre point de vue, Jean-Paul Sartre, *Questions de méthode* : « Aussitôt qu'il existera pour tous une marge de liberté réelle au-delà de la production de la vie, le marxisme aura vécu ; une philosophie de la liberté prendra sa place » (*Critique de la raison dialectique*, Paris, Gallimard, 1960, p. 32).

la valeur-travail et les défenseurs de la théorie du capital financier¹⁵. Mon intention n'est pas d'apporter une solution à cette dispute, mais seulement d'indiquer que ses conditions de possibilité sont déjà inscrites dans la figuration originelle de Marx, et que chez lui, ce débat n'apparaît pas tel quel.

Cela dit, il semble possible de lire l'ensemble de la première section comme une immense critique de l'équation en tant que forme d'abstraction mathématique. Car c'est seulement à partir de cette forme particulière que la question plus philosophique ou catégoriale de l'Identité peut émerger comme objet de dispute. Il n'est donc pas question de cette « théorie de l'anti-identité » attribuée à Adorno et que l'on devrait plutôt classer parmi les nombreux exemples du nominalisme que ce dernier méprisait et contre lequel il nous a mis en garde : le primat du singulier, la conscience schizo-phrénique absolue des différences inassimilables de tout ce qui nous entoure. Marx ne lance pas sa polémique au nom de quelque conception philosophique de la temporalité nominaliste, présent incomparable et perpétuel dans lequel même les similarités, pour ne rien dire des identités, cessent purement et simplement d'exister.

Au contraire, cette polémique vise une forme habituelle de pensée et de langage – l'équation – qui présuppose la possibilité de cette forme, mieux, son existence naturelle et inévitable, et partant la plausibilité de toutes les idéologies qui en découlent. Si l'on peut saisir comme équivalents des objets radicalement distincts les uns des autres, cela ouvre grand la porte aux théories idéologiques du juste prix (et du juste salaire), mais aussi aux idées de contrat (entre sujets libres et égaux), aux projections d'une théorie de l'équilibre (dans laquelle les prix deviennent d'une certaine façon « la même chose » que les valeurs), et enfin, pour revenir une fois encore à la

15. Je considère pour ma part qu'une théorie du capital financier est aujourd'hui essentielle au marxisme (et à la politique marxiste), même si, comme elle ne joue qu'un rôle mineur dans *Le Capital*, je n'en parlerai pas davantage ici. On pourra se reporter à Giovanni Arrighi, *The Long Twentieth Century*, Londres, Verso, 1994, chap. 2.

philosophie, aux conceptions épistémologiques ou esthétiques du reflet, que ce soit dans la conscience de soi ou dans le domaine de l'art, où l'invention historique portant le nom de miroir¹⁶ se voit convoquée dans le but de justifier tout un programme idéologique. Cette critique concerne l'économie religieuse du Moyen Âge, les apologies du capitalisme, ou encore l'anarchisme de Proudhon (chez qui les « certificats de travail » devaient obvier à cette surcharge que le capitaliste est supposé ajouter au produit, justifiant par là le principe selon lequel « La propriété, c'est le vol »)¹⁷. Il serait faux de prêter à Marx une sorte de décisionnisme en matière de valeur, et l'idée que les travailleurs ou l'État devraient décréter ce qui est équivalent à quoi dans l'économie ; mais son point de vue critique sur ce problème présupposait sans doute une collectivité qui fixerait ses priorités en fonction de ses propres besoins et exigences, non de la simple équivalence.

En tout cas, l'équation finit par devenir le signe et le symptôme de ce dilemme, et c'est elle qui va définir les termes de l'énigme que cette section du *Capital* et les suivantes devront résoudre : comment un objet peut-il être l'équivalent d'un autre ? Et si l'on a trouvé une solution satisfaisante à ce problème, alors comment se fait-il que le capitaliste parvienne à dégager un profit de l'échange d'objets d'égale valeur ? Mais je crois qu'une hypothèse supplémentaire serait justifiée : une hypothèse qui expliquerait la prévalence, souvent remarquée, du chiasme dans le style de Marx (« l'arme de la critique ne saurait remplacer la critique des armes »). Le chiasme est, en ce sens, une forme d'équation, mais une forme dans laquelle

16. Voir Jurgis Baltrusaitis, *Le Miroir* (Paris, Éditions du Seuil, 1978), à quoi il convient d'ajouter une référence au « stade du miroir » de Jacques Lacan.

17. Cette critique implique à l'évidence une condamnation en bloc des projets social-démocrates, utopiques et libéraux. Les certificats de travail d'Owen sont cependant une autre affaire (cf. *Le Capital*, p. 107, n. 50). Marx avait une grande admiration pour Owen, comme Lénine après lui (cf. son dernier texte, « De la coopération », qui revient au cadre utopique de *L'État et la révolution*). Sur Proudhon en général, voir Karl Marx, *Misère de la philosophie*.

l'inversion des termes sert à projeter l'acte d'identification sur un plan nouveau ou supérieur, ou alors à introduire de la temporalité dans un processus notoirement sujet au mirage de la synchronicité. En effet, les premières analyses que Marx consacrera ici à la valeur feront immédiatement apparaître que l'équation en tant que telle ne fonctionne pas dans les deux sens et que, dès lors, les deux termes ne sont pas et ne sauraient jamais être réellement « la même chose » ; que, comme dans l'interprétation hégélienne du syllogisme, ces formes mathématiques conçues pour prouver l'impartialité du marché inscrivent en réalité un processus temporel irréversible. La totalité du *Capital*, que le lecteur formé aux manuels d'économie politique prend nécessairement, malgré son sous-titre, pour un exposé de la structure du capital, est hanté par la temporalité, qui fait irruption dans les moments décisifs tout en posant des problèmes particulièrement épineux à la *Darstellung* marxienne. Car il ne s'agit pas simplement de poser une structure qui ne peut exister qu'en fonctionnant temporellement, il s'agit aussi de présenter une structure (si l'on peut encore lui donner ce nom) qui est toujours en train de se détraquer (et de se réparer sur un plan nouveau et élargi). En tout cas, la fonction statique ou synchronique du signe égal est déjà minée par le fait que Marx caractérise différemment chacun des termes selon la position qu'il occupe dans l'équation : relatif *versus* équivalent (des termes techniques qu'il vaut mieux considérer comme des noms idiosyncrasiques, puisque l'emploi marxien de cette terminologie philosophique datée déconcertera bien souvent le lecteur moderne – voir plus loin).

La démonstration sera d'abord de nature figurale. En premier lieu, il y a, dans la *Contribution*, le fait que Marx juxtapose avec délectation les objets de l'équivalence : « un boisseau de blé, une main de papier, une aune de toile » ; « un volume de Properce et huit onces de tabac à priser » ; un palais et un énorme tas de boîtes de cirage (C, p. 72) ; « de l'or, du fer, du blé ou de la soie » (C, p. 73). C'est là, d'un certain

point de vue, une préfiguration du plaisir whitmanien de l'énumération que l'on trouvera dans le corps principal du *Capital* (nous reviendrons plus loin [p. 385-386] sur l'exemple de la montre et de ses composantes). Mais les énumérations de la première section ont une fonction tout à fait différente, qui annonce la définition de l'image surréaliste proposée par Pierre Reverdy, à savoir la juxtaposition de deux objets aussi éloignés que possible l'un de l'autre (« la rencontre fortuite, sur une table de dissection, d'une machine à coudre et d'un parapluie¹⁸ »). Mais alors que l'image surréaliste avait pour fonction de rendre le chaos et le mystère du monde dans lequel de tels objets coexistent, les juxtapositions marxiennes sont conçues pour sonder la matière d'un monde constitué de matériaux bruts distincts, ainsi que les qualités et textures de leurs densités et surfaces : le lisse et le strié dont parlait Deleuze, à la différence de l'orientation visuelle du surréalisme, où pareils objets sont destinés à finir sur la surface peinte. En outre, la capacité d'agir surréaliste – l'inconscient – n'est pas en jeu ici : mais au contraire le refoulement ou l'occultation de la capacité d'agir elle-même (nous verrons plus loin que la temporalité même de la production capitaliste, ainsi que l'échange marchand, consistent à oblitérer le passé). « On ne reconnaît pas au goût du blé celui qui l'a cultivé, serf russe, petit paysan français ou capitaliste anglais » (C, p. 72) : à notre époque, le « terroir » est lui-même devenu une marchandise incluse dans la valeur d'échange du vin ou des ingrédients, mais même dans cette subsumption relativement postmoderne, le travail de production est nécessairement absent du concept.

Et pourtant, ce travail oriente ici l'examen de la qualité dans une direction aussi neuve qu'inattendue : la qualité du travail mis en œuvre en tant qu'activité existentielle ou phénoménologique. « [E]xtraire de l'or, tirer du fer de la mine, cultiver du blé et tisser de la soie sont des types de travaux qualitativement différents les

18. Formule de Lautréamont, citée par André Breton dans le premier *Manifeste du surréalisme*.

uns des autres » : c'est pourquoi leurs qualités doivent être refoulées du quantitatif ou, mieux encore, pourquoi elles doivent demeurer extérieures à son cadre, rester indétectables sur ses écrans de mesure. Cette persistance absente du corps, de la qualité existentielle du travail et de l'activité physiques informeront l'ensemble du texte, même lorsque – non, surtout lorsque – elle aura été remplacée par le travail abstrait, le travail simple (que, nous rappelle Marx, « les économistes anglais [...] appellent "*unskilled labour*" » [C, p. 74, n. 5]), le travail mesurable par son temps ou sa durée. Dans *Le Capital*, ce concept de travail simple comme instrument de l'abstraction est ensuite développé davantage sur un mode figuratif : le travail abstrait devient une « troisième » chose (p. 41) commune aux deux marchandises équivalentes. Mais cette réification à l'état larvaire se trouve ensuite niée (les fabricants de métaphores cherchent toujours à renforcer leur nouveau produit figural en insistant bien sur le fait qu'il ne s'agit pas d'une métaphore !) : « Ce quelque chose de commun ne peut être une propriété naturelle de ces marchandises, géométrique, physique, chimique ou autre » (p. 42). Mais un peu plus loin, Marx parlera d'une chose « congelée », de « cristallisations de cette substance sociale, qui leur est commune » (p. 43). Impossible de faire apparaître le procès d'abstraction par rapport aux choses si on le traite lui-même comme une chose. Il ne s'agit pas d'une simple question de stylistique, de tempérament ou de préférence subjective de l'auteur pour certains tropes ou figures (la fameuse « poésie de la marchandise » dont parlait Edmund Wilson). Tout au contraire : la réification figurale est objective, elle est là, dans le monde, et c'est une dynamique fondamentale du capitalisme.

Nous voici face à un point crucial, où la logique dialectique du capitalisme recoupe les dilemmes de construction auxquels Marx s'est heurté dans son entreprise théorique et compositionnelle – un point sur lequel il faut inévitablement convoquer Hegel. Car la réalité n'est pas un simple mélange de matière et d'esprit,

qui pourrait au mieux constituer l'alternative d'une approche matérialiste ou idéaliste. Cette dualité contient aussi une « troisième chose », distincte de ces deux autres dimensions : non plus individuelle, comme elles (le corps, la conscience individuelle) le restent nécessairement, mais au contraire collective ou, si l'on préfère, sociale. Cette troisième chose, on peut aussi la nommer « objectivité » ; elle ne se confond pas avec le purement matériel : l'objectivité est en effet une forme ou catégorie distincte. On peut rappeler l'objection de Schopenhauer, sur l'absence de « l'objet » dans les catégories kantienne (l'objectivité étant elle aussi une forme imposée à la « confusion bourgeonnante et bourdonnante » d'une réalité d'abord non nommée). Par ailleurs, Marx estime également que l'objet de la valeur d'échange possède une « objectivité fantomatique », qui ne relève pas de la pure illusion subjective ou du caprice individuel, mais constitue un fait social, une réalité sociale que nous négligeons à nos risques et périls.

Par conséquent, nous sommes ici dans la sphère de ce que Hegel appelle l'apparence objective et Marx, l'*Erscheinungsform*, la « forme phénoménale » d'une réalité proprement capitaliste qui n'est dès lors ni vraie ni fausse mais tout simplement réelle. On ne peut juger et apprécier la nature de cette réalité (de manières qui pourraient susciter des questions, erronées mais fort compréhensibles, relatives au vrai et au faux), sauf si l'on peut la juxtaposer à d'autres moments de la réalité sociale : car elle est aussi historique, l'*Erscheinungsform* du capitalisme, le dominion tendanciel de la forme marchandise – c'est pourquoi apparaissent presque d'entrée de jeu, à la septième page de la *Contribution* (p. 77), d'autres modes historiques de production radicalement différents, qui feront l'objet d'une exposition hypothétique complète un peu plus tard, dans la première section du *Capital* (p. 90-93). Il sera bon de citer une assez longue remarque faite par Marx dans un autre contexte, à propos de cette même question philosophique ou hégélienne :

Il en va d'ailleurs de la forme phénoménale, « valeur et prix du travail » ou « salaire », par opposition au rapport essentiel qui se manifeste en elle, valeur et prix de la force de travail, comme de toutes les formes phénoménales et de leur arrière-plan caché. Les premières se reproduisent de façon immédiatement spontanée, comme idées reçues et formes de pensée courantes, alors que le second ne peut d'abord être découvert que par la science. L'économie politique classique touche de près le fond des choses, mais sans le formuler consciemment. Elle en est incapable aussi longtemps qu'elle reste dans sa peau bourgeoise. (p. 607)

Par conséquent, le moment est aussi venu de compléter notre exposition de la théorie de la réification ou de la marchandisation telle qu'elle est développée plus généralement dans le texte de Marx. Car il est désormais apparent que la réification, la transformation d'une expérience potentielle en marchandise, autrement dit en objet ou en chose, est un procès figural, si réel ou social qu'il puisse être par ailleurs. Les critiques qui l'emploient iront donc inévitablement dans une direction différente des utilisateurs de la théorie de la valeur, comme des lignes parallèles finissent par diverger lorsqu'elles se prolongent à l'infini. Les deux choses sont par essence des thématisations : elles traduisent et transforment certains aspects d'une analyse ou d'une réalité donnée en des termes qui, à leur manière semi-autonome, structurent une discussion des conséquences et deviennent simultanément des noms de méthodes et de codes servant à évoquer la réalité elle-même.

Dans cette même première section, la notion marxienne de fétichisme de la marchandise était déjà une version de la réification, même si sa figuration religieuse était si éloignée de la vie quotidienne profane qu'elle restait marquée comme figure – trait d'esprit ponctuel ou alors promesse d'un examen plus approfondi des deux niveaux que sont la consommation et la religion (nous verrons dans un instant que pareille figuration a souvent tendance à inclure en son sein une projection d'autres niveaux ou disciplines). Quelque cinquante cinq années plus tard, dans *Histoire et conscience de classe*

(1923), Lukács entreprendra de démontrer l'intérêt du concept de réification pour la phénoménologie de la conscience et la phénoménologie sociale, en opposant la réification inhérente à la pensée et à la philosophie bourgeoises (les limites au-delà desquelles la bourgeoisie refuse de s'aventurer, se privant ainsi de toute chance d'apercevoir la totalité sociale et sa structure antagonique) et l'aliénation propre à la conscience de la classe ouvrière, qui, vendue comme marchandise (force de travail), n'a pas un souci de protection de ses intérêts qui pourrait influencer ou biaiser (donc limiter) sa capacité à connaître le tout.

Cette extraordinaire idée de Lukács a ensuite migré dans le domaine esthétique, où Adorno, s'appuyant sur le caractère objectal des œuvres d'art, a pu théoriser leur auto-marchandisation comme un mécanisme de défense homéopathique contre la marchandisation de l'art par la société capitaliste en général (galeries, ventes, prix, marché, etc.). Enfin, dans une torsion dialectique supplémentaire, Guy Debord a entrepris de redéfinir la société de l'image, émergente dans les années 1950 (une postmodernité avant la lettre), en affirmant que l'image est la forme ultime de la réification marchande. La théorie postmoderne de la réification a ensuite généralisé ce diagnostic, en montrant que la marchandisation était une maladie se propageant à la nature et à l'inconscient, à un monde extérieur en cours d'exploitation et d'« humanisation » (par le biais de l'agriculture génétique, de la pollution et de l'extinction des espèces) et au monde des désirs individuels, entièrement colonisé par la publicité et le consumérisme. Mais si fortes que soient toutes ces critiques de la culture, il est caractéristique qu'elles soustraient l'analyse fondamentale de la marchandise proposée par Marx – la découverte que la force de travail est au premier chef une marchandise, dotée d'un prix, que la marchandisation universelle implique la transformation en travail salarié de toutes les formes de travail pré-capitalistes – à son contexte et la projettent au dehors, dans le monde social, pour qualifier la philosophie, les œuvres d'art, les

éléments naturels et sociaux. Dès lors, la théorie de la réification se réifie à son tour, au sens où elle devient une propriété des objets : sa thématization augmente son pouvoir diagnostique, mais en même temps elle limite ou spécialise sa dimension référentielle en donnant le sentiment d'exclure le niveau du travail et de la production qui en était naguère partie intégrante.

La théorie originelle de Lukács contenait aussi, à mon sens, l'analyse de la rationalisation dont, Max Weber, son maître d'alors, fut le pionnier, qui décrit la transformation catégoriale de l'ensemble des activités (les quatre causes aristotéliennes) en une opposition tranchée, celle des moyens et des fins¹⁹. Il semble que l'on puisse réactiver la théorie de la réification à travers la notion hégélienne d'utilitarisme, comprise comme transformation du monde en ensemble d'objets destinés à l'usage humain²⁰ ; à travers, aussi, l'analyse heideggerienne de l'activité en tant qu'orientée vers l'utilisation (*Zubandenheit*, l'être-sous-la-main ; par opposition à la *Vorhandenheit*, l'étant simplement inerte, là pour la contemplation)²¹. Mais ce n'est pas ici le lieu de développer plus avant ce qui n'est qu'un moment figural parmi d'autres dans l'exposition marxienne de l'échange et sa critique de l'équation.

Un deuxième type de figuration de ce processus, bien plus spectaculaire, apparaîtra lorsque Marx commencera à tirer les conséquences de la distinction positionnelle entre les deux termes de l'équation, auxquels il donnera le nom de forme relative et de forme équivalent :

Comme il n'existe pas de marchandise qui puisse se référer à soi-même comme équivalent, ni, non plus, faire de sa propre peau naturelle l'expression de sa valeur propre, il faut nécessairement que la

19. Voir mon article « The Vanishing Mediator », *The Ideologies of Theory*, Londres, Verso, 2009.

20. Voir *The Hegel Variations*, op. cit., p. 108 sq.

21. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, chap. III, §15.

marchandise se réfère à une autre marchandise comme équivalent, ou fasse de la peau naturelle d'une autre marchandise sa propre forme-valeur (p. 64).

Cette distinction est encore plus troublante, dans la mesure où le vrai troisième terme, la forme fondamentale de la réification – l'argent –, n'est pas encore apparu dans l'exposé marxien. Mais sans l'argent, tout se passe comme si la distinction marxienne entre relatif et équivalent n'était qu'une affaire de choix. Je peux décider de dire que le manteau correspond à telle longueur de toile, ou la toile à tant de manteaux : la décision semble dépendre de l'objet que je me trouve posséder à tel moment et de l'objet que je souhaite acquérir. En effet, derrière tous les échanges de ce type (et l'équivalence présumée des valeurs qu'ils impliquent), réside, dans les temps réculés, une rencontre primordiale, préhistorique, entre deux tribus indépendantes l'une de l'autre : « L'échange de marchandises commence là où se terminent les communautés, à leurs points de contact avec des communautés étrangères ou des membres de communautés étrangères » (p. 100). C'est en ce sens qu'une relation entre des choses semble dissimuler une relation entre des personnes (comme le stipule la célèbre définition du fétichisme de la marchandise), tandis qu'au sens littéral de l'argumentaire marxien, c'est l'inverse : le procès d'échange qui, en soi et en tant que tel, dicte les positions des acteurs humains, qui sont déjà dans la *Contribution* les *Träger*, les porteurs d'un procès impersonnel : « C'est ce processus d'échange que mènent les individus indépendants les uns des autres, mais ils ne le mènent qu'en tant que possesseurs de marchandises ; leur existence réciproque les uns pour les autres est l'existence de leurs marchandises, et c'est ainsi qu'ils n'apparaissent de fait que comme les porteurs conscients du processus d'échange » (C, p. 84).

Nombre des luttes politiques relatives à l'interprétation du *Capital* portent sur cette question apparemment philosophique

ou métaphysique du primat du système ou bien des êtres humains, sorte de caricature marxienne du débat philosophique entre le déterminisme et la volonté libre. Il est évident que l'émergence d'une société organisée autour de la valeur d'échange est le fait d'êtres humains ; mais toute l'histoire est, en ce sens vichien, ce que les êtres humains ont accompli. La découverte dialectique résidera dans leur sentiment d'impuissance face à leur propre produit – point qui ne sera abordé que bien plus loin dans le corps principal du *Capital*. Mais Marx ne rechigne nullement à insister sur cette impuissance, sur ce que Sartre appellera le pratico-inerte²², le pouvoir aliéné exercé par des systèmes humainement produits contre les êtres humains qui sont leurs producteurs : c'est pourquoi, un peu plus loin, dans son analyse de l'apparition historique de l'échange, il pourra écrire cette sombre proposition philosophico-historique : « C'est ici que commence le troc, et il se répercute de là à l'intérieur de la communauté, sur laquelle il a un effet de décomposition » (*C*, p. 91). L'équivalence et/ou l'alternance hégéliennes du sujet et de la substance reviennent en force, rejouées sous la forme d'une alternance antagonique où la réification de l'activité humaine dans les institutions fait retour sur les acteurs de la génération suivante en produisant des effets désastreux. Ce retour de la réification à ses origines hégéliennes, comme objectivation et extériorisation, constitue peut-être un déploiement plus productif de ce concept que ne le sont ses formes figurales, dans la mesure où il les dissout et se dissout à nouveau dans l'histoire en tant que telle.

Quoi qu'il en soit, c'est seulement sur ces frontières primordiales, où la pénurie de sel conduit une tribu à faire du troc avec une autre et à offrir en échange ses fruits ou son minerai de fer, que les deux termes de l'équation sont parfaitement équivalents. Mais ils ne le sont que dans le sens où ils sont totalement arbitraires, tout comme ces navires arrivant de manière imprévue dans les ports

22. Jean-Paul Sartre, *Critique de la raison dialectique*, op. cit., t. I, livre I, D (« Les collectifs »).

européens, chargés d'épices dont personne ne connaît la « valeur » mais qui sont l'objet d'un manque ou d'un désir. Mais, même dans ce cas, il est faux d'affirmer, comme Proudhon dans sa phrase célèbre, que « la propriété, c'est le vol » : mieux vaut dire que le vol est implicite à l'acte d'échange lui-même – mais seulement dans des conditions où cet acte tombe en dehors de chaque société, dans le *no-man's-land* qui la sépare des autres.

C'est à ce moment que fait soudain surface un mythe hégélien tout aussi primordial, qui suscite l'un des développements figuraux les plus stupéfiants du texte de Marx : la grande scène de la reconnaissance, non dans sa version hégélienne, où les futurs maître et esclave luttent pour la reconnaissance, mais au contraire celle dans laquelle – comme dans un magasin de jouets magique – les choses inertes, devenues des marchandises, s'animent, avec cette table qui se transforme « en une chose sensible suprasensible. Elle ne tient plus seulement debout en ayant les pieds sur terre, mais elle se met sur la tête, face à toutes les marchandises, et sort de sa petite tête de bois toute une série de chimères qui nous surprennent plus encore que si, sans rien demander à personne, elle se mettait soudain à danser » (p. 81). Toutefois, elle ne danse pas encore (nous verrons dans un moment ce que signifie l'authentique « table tournante ») ; à présent que les *Träger* humains ont été supprimés, et leurs propriétés humaines transférées sur les marchandises jusqu'alors inertes, ces dernières se mettent à s'inspecter mutuellement, à échanger des regards, à développer les relations humaines auxquelles elles ont désormais droit et dont se sont privés leurs complices humains.

S'ensuit une *anagnorisis* assez comique entre l'habit et la toile, qui rejoue, dans un registre sinistre et parodique, la lutte tragique pour la reconnaissance entre le Maître et l'Esclave mise en scène par Hegel :

Dans la production de l'habit, il y a eu effectivement une dépense de force de travail humaine, sous la forme de la confection. Il y a donc en

lui du travail accumulé. Sous cet aspect, l'habit est « porteur de valeur », bien que cette qualité qui lui est propre, serait-il usé jusqu'à la trame, ne se laisse pas apercevoir. Et dans le rapport de valeur de la toile, il ne vaut que sous cet aspect : comme valeur incorporée, comme corps de valeur [*Wertkörper*]. Derrière son apparence bien boutonnée, la toile a reconnu sa belle parente, l'âme valeur. L'habit pourtant ne peut représenter de valeur face à la toile, sans que pour cette dernière la valeur ne prenne en même temps la forme d'un habit. C'est ainsi que l'individu A ne peut se rapporter à l'individu B comme à une Majesté, sans que la Majesté prenne en même temps pour A la forme corporelle de B, et change donc de forme de visage, de chevelure et de bien d'autres choses encore, chaque fois qu'on change de bon père du peuple (p. 59).

Là où les personnages hégéliens luttent pour l'honneur féodal, autrement dit pour la reconnaissance comme être humain et liberté, là où l'un devait du même coup reconnaître l'autre comme son supérieur, à qui il devait soumission et obéissance, ici au contraire ce sont les positions distinctes de l'équivalent et du relatif qui sont en jeu. Certes, la toile et l'habit, en tant que produits humains ou valeurs d'usage, sont exactement « la même chose » que les animaux humains anonymes au début du combat hégélien (« cet habit [...] simple valeur d'usage [...] exprime aussi peu de valeur que le premier morceau de toile venu » [p. 58]). Mais chez Marx nous arrivons après la chute, les positions sont déjà décidées – nous en sommes au deuxième stade, celui de la « forme-valeur relative » –, et tandis que l'on attend la solution définitive que constituera l'arrivée de l'argent en tant que tel, l'habit a provisoirement reçu les honneurs de la forme relative : il « signifie beaucoup plus à l'intérieur de son rapport de valeur à la toile qu'à l'extérieur de ce rapport, de la même façon que bien des hommes ont plus d'importance à l'intérieur d'un habit galonné qu'en dehors de celui-ci » (*ibid.*).

Chez Hegel, la reconnaissance, si elle ne véhiculait pas déjà une signification métaphysique, portait encore la marque de la contingence. Le tempérament des combattants, leur force

physique, leur intelligence innée (Marx remarquera plus loin que « le sauvage exerce tout art de la guerre à la façon d'une ruse personnelle » [p. 406]), et enfin leur idéologie propre (le culte samouraï de la mort et de l'honneur, la lâcheté brechtienne liée à un attachement au corps et à la simple vie), telles sont les contingences qui déterminent l'issue du combat et l'acte de soumission (d'un autre côté, Marc Bloch nous a appris qu'au début du système féodal, un noble était tout simplement quelqu'un qui possédait un cheval !). Mais l'« équation » hégélienne peut aussi s'interpréter comme une leçon de tolérance et d'égalité universelles, une reconnaissance de cette égalité de naissance qui a mis un terme à la hiérarchie féodale et au système de castes de l'Ancien Régime – ou, pour le dire autrement, la doctrine ou l'idéologie métaphysique de la révolution bourgeoise et des droits civils.

Pour le matérialisme marxien, cette leçon historique est, telle quelle, métaphysique :

Le premier travail que j'entrepris pour dissiper les doutes qui m'assaillaient fut une révision critique de la philosophie du droit de Hegel, un travail dont l'introduction parut dans les *Annales franco-allemandes* éditées à Paris en 1844. Ma recherche aboutit au résultat suivant : les rapports juridiques pas plus que les formes étatiques ne doivent être saisis par eux-mêmes, ni par ce qu'on nomme le développement général de l'esprit humain, mais trouvent au contraire leur racine dans les rapports matériels qui conditionnent la vie et dont Hegel résume l'ensemble, à la suite des Anglais et des Français du XVIII^e siècle, sous le nom de « société civile bourgeoise », et l'anatomie de cette société civile bourgeoise doit être cherchée dans l'économie politique (C, p. 62).

Même si le système (ou le mode de production) féodal était le cadre où se déterminait l'inégalité hégélienne, la scène de l'habit et de la toile montre clairement que le cadre de l'échange et la dynamique universelle de la valeur d'échange déterminent désormais une inégalité différente, tout aussi systématique que la précédente, mais autre

dans ses effets et perpétuée par le biais du marché et des relations pseudo-humaines entre choses plutôt que par la force brute, les armes et l'idéologie.

Mais le moment est venu d'évaluer le degré de figuration contenu dans ce passage. La figuration pourrait n'être, à première vue, qu'une manière frappante de dramatiser et de traduire la curieuse relation unissant valeur relative et valeur équivalent, mais aussi le jeu de ces catégories (primaires et secondaires, voire centrales et marginales), sans parler de l'opposition entre qualité et quantité (que l'on retrouve en fait dans les deux objets). Je hasarderai la proposition suivante : la figuration tend à apparaître lorsque l'ambiguïté structurelle de l'objet de conceptualité est d'une certaine façon irreprésentable, même s'il semble important de noter que cette forme d'expression particulière touche à l'expression elle-même – elle tente de dramatiser la manière dont l'habit ou la toile « exprime » sa valeur en tant que telle :

Dans la mesure où la forme-valeur d'une marchandise, la toile par exemple, exprime son être de valeur comme quelque chose d'absolument différent de son corps et de ses qualités propres, par exemple comme quelque chose d'égal à un habit, cette expression elle-même nous suggère qu'elle cache un rapport social. Avec la forme-équivalent, c'est l'inverse. Celle-ci consiste précisément en ceci qu'un corps de marchandise, comme l'habit, cet objet-ci tel qu'il est, exprime de la valeur, possède donc par nature la forme-valeur. (p. 65)

Il y a donc là, dans ces complexités dialectiques dont Marx semble pour l'heure se délecter, une autoréférentialité de la figure, qui se désigne elle-même comme expression de l'expression. Grâce à cette autoréférentialité ou à cette « réflexivité », l'auteur signale un changement de braquet, le passage à un autre type de discours ou de pensée que l'on peut au fond qualifier de dialectique.

Mais dans un second temps, il est important de saisir la particularité de l'objet de ce discours, qui est précisément relation plutôt

que substantialité. Ainsi, nous ne sommes pas partis d'un objet individuel, ni même de la marchandise comme « forme élémentaire » du mode de production capitaliste (p. 39) : ou, si l'on préfère, l'individualité de la marchandise individuelle s'est révélé une illusion dissimulant la qualité et, en fin de compte, la relation en tant que telle. Ni l'habit ni la toile n'a pour nous une grande importance ; c'est leur relation mutuelle qui se trouve ici dramatisée et celle-ci ne sera réduite et renvoyée au statut d'objet unique que lorsque nous aborderons la forme-monnaie, réification plus définitive de ces oppositions changeantes et apparemment interminables dans l'équivalent universel proprement dit.

Par ailleurs, c'est seulement avec l'introduction de l'argent que s'arrête le jeu catégoriel entre l'Un et le Multiple (ou la chaîne infinie de substitutions qui caractérise la valeur à l'état sauvage et « dans la nature », pour ainsi dire). En effet, on peut tout à fait considérer que c'est la singularité d'un objet défini non comme objet mais comme relation qui rend nécessaire les singularités de la dialectique en tant que telle (Marx y fait allusion dans une note de ce passage, en évoquant les « déterminations de la réflexion », titre du chapitre qui ouvre l'examen de l'essence dans la *Logique* de Hegel).

Je crois cependant que toute exploration de la figuration dans *Le Capital* doit aussi emprunter deux autres directions. La première concerne la totalité, ou plus exactement ces moments dans lesquels Marx peut prendre conscience de la totalité de son argumentaire, regarder simultanément dans les deux directions et, en quelque sorte, unifier provisoirement l'objet immense dont il tente de nous exposer la structure, à savoir la dynamique d'accumulation du capital. Nous percevrons bientôt plus clairement cette fonction de figuration, à la fois jubilatoire et expressive, lorsque, dans le corps principal du texte, l'argumentation marxienne se sera pleinement déployée. Ici, dans cette première section, nous observons simplement ce moment dans un cadre limité (comme je l'ai expliqué) et nous assistons soudain à la saisie cohésive, dans un paradoxe central

et décisif, de l'impossible énigme posée par l'équation (comment une chose peut être « la même » qu'une autre) et sa résolution, voire sa solution, dans la « cristallisation » ultime que constitue la forme-monnaie (dont l'unité rassemble ensuite les divers « cristaux » de travail).

L'insistance de Marx sur le mot « forme » mérite notre attention, car il est à lui seul destiné à sauver la monnaie de sa chosification ou réification ; et ce, d'une manière parfaitement cohérente avec l'opposition déjà décrite, dans laquelle la valeur d'usage est matérielle et physique, charnelle et qualitative, tandis que la valeur d'échange est très précisément mentale, sinon spirituelle : autrement dit, pure forme plutôt que contenu. Nous ne devons pas négliger les ressources propres à cette opposition – déjà riche d'implications chez Hegel, elle continue de résonner chez Marx, par exemple dans une phrase comme celle-ci : « la machine ne libère pas l'ouvrier du travail, mais ôte au travail son contenu » (p. 474).

Mais il reste maintenant à évoquer la seconde direction ou implication du discours figuratif, car ce nouveau registre nous permet d'entrevoir la possibilité que ce discours recèle différents niveaux – des niveaux que je suis tenté de qualifier d'extra-économiques et qui, soudain, deviennent momentanément visibles dans ce qui n'est d'abord qu'une tentative métaphorique de rendre les complexités de l'économie pur. Car le drame figural de la reconnaissance est littéralement de nature politique, et la reconnaissance est ici admission d'une hiérarchie. Nous sommes ici dans une version moderne ou profane de la féodalité, sorte de survivance contemporaine que l'on trouve dans les cours du xix^e siècle, ou, mieux encore, chez les tsars, où toutes les hiérarchies sont définies par la bureaucratie, où les différentes positions civiles équivalent à des grades militaires, par exemple, où l'ensemble de la société s'organise prosaïquement en fonction de systèmes de caste ou de systèmes archaïques, et où les uniformes modernes et les grandes tenues d'Occident continuent de transmettre les antiques signaux du pouvoir sacré ou

impérial. Mais Marx a doté d'implications beaucoup plus complexes cet exercice apparemment léger et littéraire auquel il s'adonne avec joie.

On aurait tort de penser que la substitution du langage politique (uniformes, hiérarchie) à un langage économique (marchandises) vise ici à clarifier la sphère inconnue de l'économie en faisant référence au domaine bien connu de la politique et du social. C'est en fait l'inverse qui est vrai : le pouvoir social est lui-même construit et clarifié, doté d'une sorte d'infrastructure causale, par le biais des particularités des relations marchandes. Ici, par conséquent, le Multiple d'une foule de biens individuels et qualitativement différents, bouche bée de stupeur et d'adoration, s'agrége autour de l'Un de l'équivalent. Celui-ci devient alors véritablement « le corps de valeur », dont les traits contingents changent à chaque succession dynastique, mais dont le mystère et le pouvoir symbolique sont ratifiés par la position qu'il occupe dans l'équation. Jean-Joseph Goux a su admirablement exposer le pré-requis soigneusement mis en place par Marx : afin d'effectuer la quadrature du cercle, de faire en sorte qu'un élément d'une série infinie puisse servir d'équivalent à la série entière (y compris de lui-même, dans cette fameuse « classe dont il est un membre »), l'objet désormais sacré doit être définitivement retiré de la circulation, de la même façon que l'on isole le dieu-roi monarque ou despote – dans la cité interdite²³. Par ailleurs, la nécessaire contingence du terme sacralisé préfigure l'idée des deux corps du roi développée par Kantorowicz, tout en restant conforme à l'analyse marxienne de la valeur d'usage et de la valeur d'échange en général, puisque pour avoir une valeur d'échange, la marchandise doit avoir une valeur d'usage, mais une valeur d'usage dont le contenu est absolument indifférent. Seule est requise l'existence d'une valeur d'usage, de sorte que le contenu de cette dernière fonctionne plutôt comme un signe vide : une chose dénuée de valeur

23. Voir le texte classique de Jean-Joseph Goux, « Nusmismatique », dans *Économie et symbolique*, Paris, Éditions du Seuil, 1973.

et décisif, de l'impossible énigme posée par l'équation (comment une chose peut être « la même » qu'une autre) et sa résolution, voire sa solution, dans la « cristallisation » ultime que constitue la forme-monnaie (dont l'unité rassemble ensuite les divers « cristaux » de travail).

L'insistance de Marx sur le mot « forme » mérite notre attention, car il est à lui seul destiné à sauver la monnaie de sa chosification ou réification ; et ce, d'une manière parfaitement cohérente avec l'opposition déjà décrite, dans laquelle la valeur d'usage est matérielle et physique, charnelle et qualitative, tandis que la valeur d'échange est très précisément mentale, sinon spirituelle : autrement dit, pure forme plutôt que contenu. Nous ne devons pas négliger les ressources propres à cette opposition – déjà riche d'implications chez Hegel, elle continue de résonner chez Marx, par exemple dans une phrase comme celle-ci : « la machine ne libère pas l'ouvrier du travail, mais ôte au travail son contenu » (p. 474).

Mais il reste maintenant à évoquer la seconde direction ou implication du discours figuratif, car ce nouveau registre nous permet d'entrevoir la possibilité que ce discours recèle différents niveaux – des niveaux que je suis tenté de qualifier d'extra-économiques et qui, soudain, deviennent momentanément visibles dans ce qui n'est d'abord qu'une tentative métaphorique de rendre les complexités de l'économie pur. Car le drame figural de la reconnaissance est littéralement de nature politique, et la reconnaissance est ici admission d'une hiérarchie. Nous sommes ici dans une version moderne ou profane de la féodalité, sorte de survivance contemporaine que l'on trouve dans les cours du xix^e siècle, ou, mieux encore, chez les tsars, où toutes les hiérarchies sont définies par la bureaucratie, où les différentes positions civiles équivalent à des grades militaires, par exemple, où l'ensemble de la société s'organise prosaïquement en fonction de systèmes de caste ou de systèmes archaïques, et où les uniformes modernes et les grandes tenues d'Occident continuent de transmettre les antiques signaux du pouvoir sacré ou

impérial. Mais Marx a doté d'implications beaucoup plus complexes cet exercice apparemment léger et littéraire auquel il s'adonne avec joie.

On aurait tort de penser que la substitution du langage politique (uniformes, hiérarchie) à un langage économique (marchandises) vise ici à clarifier la sphère inconnue de l'économie en faisant référence au domaine bien connu de la politique et du social. C'est en fait l'inverse qui est vrai : le pouvoir social est lui-même construit et clarifié, doté d'une sorte d'infrastructure causale, par le biais des particularités des relations marchandes. Ici, par conséquent, le Multiple d'une foule de biens individuels et qualitativement différents, bouche bée de stupeur et d'adoration, s'aggrave autour de l'Un de l'équivalent. Celui-ci devient alors véritablement « le corps de valeur », dont les traits contingents changent à chaque succession dynastique, mais dont le mystère et le pouvoir symbolique sont ratifiés par la position qu'il occupe dans l'équation. Jean-Joseph Goux a su admirablement exposer le pré-requis soigneusement mis en place par Marx : afin d'effectuer la quadrature du cercle, de faire en sorte qu'un élément d'une série infinie puisse servir d'équivalent à la série entière (y compris de lui-même, dans cette fameuse « classe dont il est un membre »), l'objet désormais sacré doit être définitivement retiré de la circulation, de la même façon que l'on isole le dieu-roi - monarque ou despote - dans la cité interdite²³. Par ailleurs, la nécessaire contingence du terme sacralisé préfigure l'idée des deux corps du roi développée par Kantorowicz, tout en restant conforme à l'analyse marxienne de la valeur d'usage et de la valeur d'échange en général, puisque pour avoir une valeur d'échange, la marchandise doit avoir une valeur d'usage, mais une valeur d'usage dont le contenu est absolument indifférent. Seule est requise l'existence d'une valeur d'usage, de sorte que le contenu de cette dernière fonctionne plutôt comme un signe vide : une chose dénuée de valeur

23. Voir le texte classique de Jean-Joseph Goux, « Nusmismatique », dans *Économie et symbolique*, Paris, Éditions du Seuil, 1973.

d'usage ne peut devenir marchandise ; mais toute chose dotée de valeur d'usage peut, presque par définition, être marchandisée, dans la mesure où la valeur d'usage implique que d'autres personnes, un public, quelque part, veulent et/ou ont besoin de l'acquérir.

Mais la *Contribution* déploie une bonne dose d'inquiétude dialectique sur la question de la valeur d'usage de l'équivalent général, laquelle valeur se trouve résider – qu'il s'agisse d'or ou d'argent – dans la possibilité de l'utiliser comme moyen d'échange. Toutefois, dans notre *analogon* politique, les traits humains, nécessaires mais indifférents, du monarque servent à rendre possible l'acte de reconnaissance proprement dit (« la toile a reconnu sa belle parente » [p. 59]) : un stade politique du miroir dans lequel affluent un certain nombre de théories de l'investissement libidinal ou de l'identification freudienne à un groupe. Le phénomène demeure une faiblesse humaine aussi mystérieuse que l'amour ou la haine ; le charisme wébérien est un exemple éclatant de non-concept, inventé pour nommer un problème plutôt qu'une solution ; et la notion hégélienne de monarchie comme chiffre purement positionnel, marqueur d'un centre vide, est aussi satisfaisante qu'une autre, tout en ayant l'utilité de désigner le point aveugle ou l'omission structurale de la théorie politique démocratique.

La comparaison filée par Marx a par conséquent ouvert le cadre disciplinaire soigneusement délimité de cette recherche sur l'économique, sur la dynamique capitaliste de l'échange économique (dont la qualité ou la valeur d'usage sont elles-mêmes exclues d'entrée de jeu, en tant que phénomènes extra-économiques) ; ainsi, elle nous a offert un aperçu précis et articulé de ce tout autre niveau de la réalité sociale que constitue le politique en tant que tel. Malgré les ambitions démesurées affichées par Marx dans son premier plan d'ensemble (sept volumes, dont un consacré à l'État), ce niveau n'a techniquement pas sa place ici. Je profite de cette première occasion pour avancer une opinion scandaleuse : *Le Capital* n'est pas un ouvrage politique et n'a pas grand-chose à

voir avec la politique. Marx était, sans le moindre doute, un être profondément politique, doté d'un sens aigu de la stratégie et de la tactique de pouvoir, comme l'atteste un grand nombre de ses autres écrits. Mais dans *Le Capital*, le mot « révolution » désigne toujours une révolution technologique, l'introduction de nouvelles machines toujours plus productives et destructives. Il lui arrive au mieux de noter, mais en aparté, que les associations de travailleurs sont susceptibles d'accroître la capacité de résistance politique. Enfin, à un endroit crucial sur lequel nous reviendrons, on entend sonner au loin le tocsin de l'expropriation des expropriateurs – qui rappelle le grandiose appel du clairon dont l'écho affaibli annonce dans *Fidèle* le salut de Florestan qui attendait la mort dans sa geôle.

Cela mis à part, pas un mot ou presque sur la politique prolétarienne (de la politique bourgeoise, en revanche, il est beaucoup question, dans les analyses consacrées à la fermeture idéologique des économistes politiques ou à la lutte entre les grands propriétaires de l'aristocratie et les hommes nouveaux du capitalisme industriel). La figuration a donc pour fonction d'ouvrir ces nouveaux niveaux qui ne sauraient trouver place dans les limites structurelles que Marx s'est imposé : tel est le gain décisif de contenu que l'on ne peut techniquement obtenir qu'en laissant libre cours à la passion des figures et ornements littéraires.

En même temps, le niveau politique est ici incomplet et doit être figurativement élargi à un autre niveau qu'il nous permettra d'apercevoir et de poser mentalement : la religion, question fondamentale pour le jeune Marx et ses camarades jeunes-hégéliens. Car c'est encore sous la forme de la critique de la religion héritée des Lumières – la critique supérieure, la vie de Jésus – qu'une Allemagne provinciale s'exprime politiquement à l'époque de la Sainte Alliance (et que l'Angleterre, au faîte de sa puissance coloniale et industrielle, traduira ses débats darwiniens et éthiques). Mais Marx a déjà réglé ses comptes avec la religion dans son essai sur la question juive, où il a démystifié l'exclusion religieuse par la

citoyenneté et la participation politique ; tandis que, nous le verrons plus loin, l'histoire naturelle de Darwin en vient à désigner à ses yeux l'Histoire tout court.

La religion n'en reste pas moins un phénomène humain curieux, et tout à fait digne d'attention : la toile « acquiert [...] une forme valeur différente de sa forme naturelle. Son être de valeur se manifeste dans son égalité avec l'habit, tout comme la nature bêlante du chrétien se manifeste dans son égalité avec l'Agneau divin » (p. 59). Il serait plaisant mais laborieux de ramener cette nouvelle version de la dialectique de l'Un et du Multiple à Feuerbach et son analyse séminale de Dieu comme projection et hypostase de la puissance productive de l'homme ; mais il est également évident que la note sur laquelle ce chapitre s'achève – l'ornement figural par lequel Marx assimile le concept de fétichisme développé par le président de Brosses à l'idéalité formelle de ces objets pas si physiques que l'on nomme marchandises – est elle aussi d'ordre religieux, voire pré-théologique et animiste²⁴. Mais la formidable note en bas de ce passage (« On se souvient que la Chine et les tables se mirent à danser quand tout le reste du monde semblait rester immobile – *pour encourager les autres* » [p. 81, n. 27] – quintessence de la figuration jubilatoire marxienne) introduit une tonalité plus sombre, comme un avertissement. Marx met ici en équivalence les délires spirites de l'Europe des années 1860 – oui-jas, photos de spectres, séances de spiritisme, etc. – et l'immense révolution populaire qui se déroulait alors de l'autre côté de la planète, le soulèvement chrétien des Taïping, la plus grande révolution que le monde avait jusqu'alors connue, dans un régime révolutionnaire qui dura environ 13 ans, jusqu'à sa dissolution par les canonnières britanniques. Cette construction humoristique (*witty*) d'une base « religieuse » et d'une superstructure d'ampleur mondiale n'est en

24. Voir le texte pionnier de William Pietz, « The Problem of the Fetish », publié en trois parties (*Rex*, n° 9 [1985], n° 13 [1987], n° 16 [1988]).

outre pas sans intérêt pour explorer d'autres niveaux sociaux, même si, techniquement, elle ne peut servir à l'étude du capitalisme.

La *Contribution* nous permet aussi de voir dans la texture de la première section du *Capital* (livre I) un palimpseste, dans les surcharges successives duquel est inscrite, puis effacée, la séquence complète des spéculations économiques de Marx depuis les *Manuscrits de 1844*. Ce processus n'explique pas seulement les explosions figuratives qui se produisent lorsque Marx approche de la limite externe d'un ouvrage qu'il a mille fois remis sur le métier ; il nous aide aussi à apprécier la destinée de la théorie de l'aliénation qui en fut le commencement plus purement philosophique, et qui, comme nous le verrons bientôt, loin de disparaître avec son langage abstrait dans le texte final, en vient progressivement à se matérialiser et à se réaliser (si l'on me permet de proposer des termes contraires au verbe fort utile qu'est « sublimer »). En effet, *Le Capital* en tant que texte constitue au moins une manière dont, conformément aux thèses sur Feuerbach, la philosophie s'achève en se réalisant ou en devenant effective (même si, dans ce cas, *Le Capital* ne la « change » pas vraiment).

Partant, la *Contribution* nous offre un utile aperçu de la situation de laboratoire dans laquelle s'effectuent ces transformations. Il y a d'abord le passage déjà cité, où il est question des « porteurs conscients » : expression qui, à mon sens, ne désigne pas ici des porte-parole, conscients de l'être, des segments du procès d'échange qui les concerne, mais tout simplement des corrélats humains, vivants, de processus impersonnels ordinairement conçus en termes chosaux (les marchandises). Ce possible malentendu explique que, dans *Le Capital*, Marx ait ajusté cette terminologie des « porteurs » ou *Träger* : geste qui semble rétroactivement corroborer l'insistance d'Althusser sur le système au détriment du sujet, et qui tend donc à évoquer davantage des réflexes inconscients que des idéologues cyniques (rôle réservé aux économistes eux-mêmes, après le flot de travaux et d'études

inspirés par Ricardo²⁵.)] Néanmoins, il convient de préciser que, dans la *Contribution*, nous demeurons dans la situation de l'échange et qu'il s'agit de possesseurs et d'acheteurs, ou, bien sûr, d'achat et de vente entre possesseurs de différentes marchandises, et non de possesseurs de capital. Or ce sera pour qualifier ces derniers que Marx introduira le mot lourd de sens de *Träger* au début de la deuxième section : « porter » le va-et-vient statique qui caractérise l'échange n'est évidemment pas la même chose que d'être emporté vers l'avant par la dynamique et le mouvement d'expansion constante du capital. Ici l'individu humain (de même que sa personnification linguistique) est bien plus susceptible de se laisser porter, de se laisser pousser, que dans une situation de marché où les commerçants possèdent des traits de caractère et une présence physique. Marx fait donc subir un déplacement considérable au procès figural, déplacement dans lequel on peut aussi voir l'émergence d'un type moderne d'allégorie²⁶.

Toutefois, la théorie contemporaine de l'allégorie se distingue de son ancêtre traditionnel moins par l'opposition entre allégorie et symbole qui le fondait que par la disparition du primat qu'il accordait à la personnification²⁷. Dans les allégories antérieures, c'était essentiellement le personnage anthropomorphique qui

25. Marx analyse la dégénérescence de l'économie en idéologie, consécutive au triomphe du capitalisme, dans la postface à la deuxième édition allemande du *Capital* : « Dans la mesure où elle est bourgeoise, c'est-à-dire où, au lieu de concevoir l'ordre capitaliste comme un stade de développement historiquement transitoire, elle en fait au contraire la figure absolue et ultime de la production sociale, l'économie politique ne peut demeurer une science qu'aussi longtemps que la lutte des classes demeure latente, ou ne se révèle que dans des manifestations isolées » (p. 11).

26. Ici, par exemple, le vocabulaire de l'aliénation fait une surprenante réapparition : « L'advenir des marchandises comme valeurs d'usage suppose leur aliénation généralisée » (C, p. 85). Marx ne reprendra pas cette analyse de l'« émergence » des valeurs d'usage dans *Le Capital* (le texte apparemment définitif), où il les considérera comme point de départ (voir ci-dessous).

27. Plus haut, dans son analyse de l'or qui se transforme en objet autoréférentiel, Marx mentionne de façon brève mais significative le mot « symbole » : « l'or et l'argent [...] deviennent leurs propres symboles » (p. 146, n. 85 – trad. modifiée).

« représentait » quelque chose, idée ou valeur, dont il portait le nom inscrit sur son dos, comme pour annoncer : « Je suis la Cupidité ! Je suis la Vertu ! » La tendance moderne à la dépersonnalisation entraîne la dissolution de ces subjectivités centrées, de la même façon que, pour Marx, le remplacement de l'outil par la machine a transformé l'ouvrier, auparavant maître, en serviteur d'un procès impersonnel. Ce renversement est déjà bien engagé dans cette pratique discursive, où les capitalistes fonctionnent en tant que simples porteurs de la logique et de l'expansion accumulative du capital (de même, ces derniers cesseraient d'être des capitalistes et seraient voués à la faillite s'ils arrêtaient, ne serait-ce qu'un instant, d'accumuler et de se développer).

Par ailleurs, dans notre texte original (la *Critique*), le mot « porteur », pas encore employé dans ce sens mais déjà riche de son avenir sémiotique, se trouve bizarrement et prudemment associé à la valeur d'usage : « en tant que porteur actif de la valeur d'échange, la valeur d'usage devient moyen d'échange » (*C*, p. 84) : renversement de l'ancien système de troc, qui aboutit effectivement à l'exclusion pure et simple de la valeur d'usage de ce système, hormis comme signe nécessaire mais insuffisant de sa propre existence. Nous sommes donc déjà arrivés à la première page du *Capital* : c'est à ce moment que dans l'ouvrage antérieur, Marx fait quelque chose qui sera omis du texte final : il s'inquiète de ce qui se passe ensuite, en se demandant comment la marchandise, valeur d'usage transformée en valeur d'échange, peut redevenir valeur d'usage après avoir été vendue. Ce problème (la consommation) n'a en effet pas sa place dans *Le Capital*, qui se donne au contraire pour objet d'étude l'accumulation du capital et la manière dont l'argent de la vente peut se transformer en cette deuxième chose, d'une nature radicalement autre, qui donne son titre à l'ouvrage.

Aussi est-il stupéfiant de voir le mot clé des *Manuscrits de 1844* faire une fugace réapparition : l'« aliénation » possède assurément, entre autres significations, celle, juridique, de transfert de

propriété. Mais dans ce texte, son usage premier touchait au sort des ouvriers (leur fameuse quadruple aliénation : des moyens de production, de leur produit, de leur activité en tant que travail et artisanat – l'« être générique » ou l'essence de l'homme –, et enfin des autres ouvriers²⁸). En effet, quiconque revient sur les premiers manuscrits et, au-delà, sur les articles que Marx publie au début des années 1840 ne pourra qu'être surpris par la différence radicale du contenu politique : ce sont des textes enfiévrés qui dénoncent le capitalisme et exposent vigoureusement la condition de la classe ouvrière (que l'on vient de découvrir et d'appeler le « prolétariat »). Ces œuvres « de jeunesse », dont le point culminant sera un texte vraiment politique, le *Manifeste*, parlent de révolution sociale dans des termes totalement étrangers aux textes « de la maturité » : le fait que, dans ces derniers, le terme et concept d'« aliénation » retrouve le sens fade et purement juridique de titre et de propriété constitue un signe de cette transformation. Dans la *Contribution*, c'est la marchandise qui est aliénée, non l'ouvrier qui la produit (il n'y apparaît pas et n'apparaîtra que plus tard dans *Le Capital*) : « L'advenir des marchandises comme valeurs d'usage suppose leur aliénation généralisée » (C, p. 85). Autrement dit, elles doivent vendues à quelqu'un qui en a envie ou besoin. En effet, les traces de travail qu'elles contiennent se trouvent de l'autre côté : « la marchandise est bien valeur d'échange dans la mesure où un quantum déterminé de temps de travail est contenu en elle » (*ibid.*). Dans cette reconfiguration aussi bizarre qu'instable, l'acheteur et le vendeur en viennent à représenter le consommateur et le producteur (ou l'ouvrier), et la lutte de classe disparaît complètement de l'analyse.

Ce n'est pas une critique de Marx, mais une démonstration de la stérilité et de la circularité auxquelles on est condamné lorsque l'on tente de rester dans les limites structurelles du marché (de la circulation, de la situation d'échange). La conclusion de Marx consiste

28. Karl Marx, *Critique de l'économie politique. Manuscrits de 1844*, trad. fr. K. Papaioannou, Paris, Allia, 2007, p. 104-117.

à réaffirmer la grande opposition de la quantité et de la qualité, qui structure d'une manière ou d'une autre l'ensemble de sa réflexion économique, mais qui est ici réduite à une opposition entre égalité et inégalité, des termes qui, ainsi posés, « s'excluent mutuellement ». Marx conclut en des termes qui ne sont pas encore dialectiques mais appellent la dialectique comme solution :

Ainsi se présente non seulement un cercle vicieux, puisque la résolution d'un problème présuppose la résolution de l'autre, mais également un ensemble d'exigences contradictoires, puisque la satisfaction d'une condition est immédiatement liée à la satisfaction de son contraire (C, p. 86).

Pour paraphraser ce que disait Sartre à propos du cogito, tout commence avec la situation de marché, à condition que l'on arrive à en sortir. Marx n'en sortira pas dans la *Contribution*, et il n'y parviendra, dans *Le Capital*, qu'avec le nouveau départ de la deuxième section.

Dès lors, et pour revenir au texte final de la première section du *Capital*, nous nous trouvons confrontés à trois « solutions » possibles, trois climax argumentatifs, sinon trois solutions distinctes à l'énigme de la valeur, dont aucune ne nous entraîne dans la direction où nous avons besoin d'aller.

La première, c'est la théorie de la réification, ou le célèbre « fétichisme de la marchandise », qui remplit ici au moins deux fonctions. D'abord, comme nous l'avons déjà dit, elle identifie l'« apparence objective » du capitalisme, ce que l'on est tenté d'appeler sa dimension existentielle, le « sens commun » gramscien, ou les illusions idéologiques de la vie quotidienne. La richesse des sociétés capitalistes « apparaît, nous dit Marx dans la première phrase, comme une "gigantesque collection de marchandises" » (p. 39) ; mais nous pouvons désormais souligner de manière décisive l'ambiguïté du verbe philosophique « apparaît » (*erscheint*). Il n'y a là rien d'autre

qu'une apparence, mirage de surface du système de marché : on verra que la valeur réelle réside, non dans les objets produits par le capitalisme, mais dans le capital que ce procès de production particulier est capable d'accumuler.

En même temps, une mystérieuse « rétention d'image », ou peut-être faudrait-il parler d'une pédale maintenue enfoncée, d'une prolongation des harmonies précédentes – en tout cas, une persistance de l'opposition entre Qualité et Quantité –, implique que l'ornement figural que constitue l'introduction théorique du fétichisme donne à la marchandise un net caractère spiritualiste, voire superstitieux, par opposition à la consommation matérielle de la valeur d'usage. Comme nous l'avons vu, le mot « forme », repris de Hegel, implique toujours un primat du mental ou du spirituel sur le corps et la sensation. Mais en outre, nous y avons déjà fait allusion, Marx cherche à déstabiliser ce vieux dualisme en ajoutant un troisième terme, qui est en fait une troisième réalité et non une quelconque synthèse de ses éléments constitutifs, le corps et l'âme, la matière et l'esprit, etc. Cette notion, c'est le social, qui confère un caractère collectif et historique à la réalité du fétichisme de la marchandise (par opposition à son irréalité spirituelle et aussi à sa simple inanité physique). Cette apparence est elle aussi réelle, non pas parce qu'elle serait matérielle, ni parce qu'elle serait subjective et existentielle en un sens individuel, mais parce qu'elle est collective et historique. Elle correspond au mode de production spécifique en tant que tel ; et l'émergence de ce troisième terme nous fait sortir des complexités labyrinthiques de la théorie de la réification pour nous conduire sur un tout autre terrain d'analyse.

Par conséquent, la deuxième conclusion de la première section coïncidera avec l'apparition ou la réapparition momentanée – pour mémoire, en quelque sorte – de formations sociales ou de modes de production radicalement différents, à la fois passés et futurs, des modes soustraits à l'emprise de la forme marchandise, ou si l'on préfère une autre formulation, des modes qui ne sont pas organisés

autour du marché. La quadruple énumération de ces sociétés (p. 87-90), unique écho des spéculations pionnières des *Grundrisse* sur les sociétés pré-capitalistes (G, p. 432-474), sort en fait du cadre que *Le Capital* s'est fixé, à savoir l'analyse d'un unique mode de production, celui-là même dont toutes ces autres sociétés se distinguent. « Représentons-nous », écrit Marx ; mais nous verrons que dans le corps principal du *Capital*, il arrivera au cœur du problème – la production collective – par des chemins bien différents et bien plus tortueux. Quoi qu'il en soit, c'est là le moment décisif pour quiconque souhaite trouver dans *Le Capital* une leçon politique et un appel à la révolution, entendue comme transformation totale ou comme remplacement du mode de production capitaliste. Ce deuxième climax est donc, pour ainsi dire, un *Luft aus anderen Planeten* : une fugitive brise venue du futur (mais pas encore la tempête dont parlait Benjamin), un message affaibli et brouillé venu du dehors d'un système qui semble hermétiquement clos.

Reste le troisième climax, qui est explicitement celui de la première section et de la *Critique*, le terminus logique de toute analyse du marché ou de l'échange : la théorie de la monnaie. C'est aussi la solution d'un faux problème, mais, il faut le préciser, la solution *réelle* d'un faux problème. Car la monnaie constitue une cristallisation de la contradiction, non son effacement : elle rend la contradiction praticable ; grâce à elle, nous pouvons l'habiter et vivre au sein de ses dualités. La monnaie n'a pas résolu l'énigme de l'équation – comment des choses différentes peuvent être la même chose – mais elle l'a transformée en ouvrant cette sphère qui nous permettra de l'oublier et de vaquer à nos affaires. Elle finira à coup sûr par soulever des problèmes qui lui seront propres : sur le plan théorique, quand, aux prises avec les prix, nous tenterons de définir leur relation à la valeur ; sur le plan pratique, quand, en cas d'inflation ou de dépression, l'institution de la monnaie entrera elle-même en crise. Il y a par ailleurs la question du crédit, à peine esquissée dans le livre I du *Capital*, et principalement

par Engels²⁹; il y a enfin la vaste question du capital financier, qui a retrouvé de nos jours une actualité brûlante³⁰.

Mais la monnaie est à la fois le contraire et la réalisation de la théorie de la réification : car elle est elle-même authentiquement réifiée et, devenue un objet, elle ne nous confronte plus à rien de paradoxal dans le procès de réification, désormais introuvable en son sein. Elle est de plus la source de toutes les mauvaises solutions utopiques apportées au dilemme du capitalisme. De Thomas More, qui voulait tout simplement l'abolir, à Proudhon, qui envisage de la contrôler et de l'assainir sous forme de certificats de travail, juste prix du temps de travail³¹. Ces illusions anticapitalistes sont aussi pernicieuses que la propagande corrélatrice des économistes politiques en faveur du système : toutes deux découlent du fait que la réalité de l'argent occulte et refoule la loi de la valeur dont il provient. L'obsession de l'argent comme cause et maladie nous condamne à rester dans le système marchand, la sphère de la circulation, horizon fermé de notre savoir comme de nos questions et explications scientifiques. Il est donc paradoxal que les recherches majeures de Marx sur l'échange trouvent leur point culminant dans ce qui, par excellence, nous empêche de voir le capital, de même que les descriptions qu'il en donne ont tendance à empêcher de lire le reste du *Capital*, à quoi nous allons désormais nous consacrer.

29. *Capital*, p. 702-704. [N.d.T. : Bien que ce ne soit pas indiqué dans l'édition française utilisée, le passage allant de « qui s'installe au début en catimini » (p. 702) à « déjà amassés grâce au mouvement centralisateur » (p. 704) est un ajout d'Engels à la quatrième édition allemande, lui-même fondé sur un ajout fait par Marx pour la première édition française du livre I du *Capital* (cf. Karl Marx, *Le Capital. Livre premier, Œuvres*, t. I, op. cit., p. 1138-1141).]

30. Voir Giovanni Arrighi, *The Long Twentieth Century*, op. cit. ; et l'analyse que j'en propose dans *The Cultural Turn*, Londres, Verso, 1998.

31. Voir ci-dessus, la note 6. La tradition qui voit dans l'argent la racine du mal, et qui est bien plus ancienne que *L'Utopie* de Thomas More, a connu une résurrection politique sous le capitalisme, avec une foule de théories de la fausse monnaie, de Henry George au Major Douglas (qu'Ezra Pound affectionnait tant) : or le livre I vise précisément à substituer à cette fétichisation de la monnaie l'analyse de tout autre chose : le capital.

2.

*L'unité des
contraires*

La valeur d'usage et la valeur d'échange étaient assurément des contraires ; de même que la qualité et la quantité. Néanmoins, aucune de ces oppositions n'était assez unifiée pour constituer une véritable contradiction. Comme l'équation de l'équivalence marchande n'était pas encore une véritable opposition, elle ne constituait qu'un faux problème, auquel la réification de l'argent devait apporter une fausse solution. Le problème réel, la contradiction réelle, apparaît seulement lorsque l'équation ou l'équivalence marchande rencontre son véritable contraire. Il ne survient pas quand on affirme la similitude de deux choses qualitativement dissemblables ; mais uniquement lorsque la marchandise est égale à une valeur qui lui est supérieure. Si, dans la première section, l'énigme avait trait au mystère de l'équivalence entre deux choses radicalement différentes sur le plan qualitatif, la nouvelle énigme, qui se fait jour dans la section II et traverse l'ensemble du *Capital*, implique le mystère de l'accroissement de valeur, l'énigme d'un tout final plus grand que la valeur de ses parties constitutives. Sous sa forme la plus simple, forme qui prête encore à confusion : comment

peut-on tirer un profit de l'échange de valeurs égales? Comment peut-on sortir du marché et de la sphère de la circulation pour entrer dans une autre dimension, bien plus dynamique et expansive, historique et non statique comme le bazar ou la foire saisonnière, le poste de traite, le quartier commercial? Comment l'argent peut-il se transformer en capital, et pourquoi ces deux entités sont-elles distinctes, voire contraires?

La première section était complexe parce qu'elle tentait de résoudre un faux problème, qui engendrait un certain nombre de fausses solutions au moins aussi vraies que leur apparence objective. Ces solutions opéraient à deux niveaux, l'idéologie et la réalité économique. Nous verrons qu'au fil du livre, Marx s'intéressera tantôt à l'une, tantôt à l'autre de ces dimensions spinoziennes parallèles : si toutes deux impliquent des illusions, d'un côté, il s'agit d'illusions élaborées par des économistes propagandistes, porte-parole d'un capitalisme émergent fondé sur le libre-échange, tandis que de l'autre, on a affaire à la perpétuation de réalités illusoire, comme la capacité d'agir subjective ou les décisions politiques prises par des législateurs et des régulateurs que l'on imagine jouer un rôle fondamental dans l'incessante expansion du capital.

La deuxième section va en revanche droit au but et pose un problème réel qu'elle finit par résoudre. Problème qui est le suivant : comment l'échange d'égaux ou d'équivalents peut-il produire un profit, ou pour le dire plus simplement encore, comment l'argent peut-il engendrer plus d'argent? Marx suggère que l'argent qui se trouve dans ce cas n'est plus le même que celui auquel nous avons affaire dans notre vie quotidienne (et qu'impliquent les échanges sur le marché), mais qu'il s'est transformé en tout autre chose, à savoir en capital; en même temps, il note dûment la présence, dans ce procès, d'une marchandise d'un genre unique, la force de travail. Nous avons là les éléments essentiels de la solution, solution qui pose clairement un nouveau problème, mais cette fois, seulement au lecteur : pourquoi *Le Capital* ne peut-il s'arrêter ici? N'avons-nous

pas saisi l'essence de notre sujet ? Qu'y a-t-il d'autre à dire que Marx n'ait déjà dit (avec son grand prédécesseur Ricardo) ?

Cette interrogation n'est guère atténuée par l'invitation sur laquelle se conclut la deuxième section – « nous quitterons cette sphère bruyante [de la circulation ou du marché] en compagnie du possesseur d'argent et du possesseur de force de travail, pour les suivre tous deux dans l'ancre secret de la production » (p. 197) ; mais elle nous met sur la piste des motivations de Marx et nous oblige à relire d'un œil neuf les affirmations catégoriques qui avaient pu nous échapper dans les pages précédentes : « La circulation ou l'échange de marchandises ne crée pas de valeur » (p. 184). « Le capital ne peut [...] pas naître de la circulation ». « Par son travail, le possesseur de marchandises peut former des valeurs, mais pas des valeurs qui se valorisent » (p. 186).

À l'évidence, le déploiement de cette marchandise d'un genre unique qu'est la force de travail tient ici une place fondamentale ; pourtant, ni son achat et sa vente, ni sa consommation ne semblent suffire à expliquer l'émergence de cette valeur nouvelle, et tout aussi unique, qui porte le nom de capital. L'échange – l'achat-vente – paraît nécessaire mais il est insuffisant : pour compléter l'une des phrases que l'on vient de citer, « [l]e capital ne peut donc pas naître de la circulation, et il ne peut pas plus en provenir. Il faut, à la fois, qu'il provienne et qu'il ne provienne pas d'elle » (*ibid.*).

Il doit provenir de la circulation, puisque la force de travail ne peut devenir marchandise qu'en étant achetée et vendue (comme toutes les autres marchandises – la « valeur d'échange » est par définition déterminée de cette façon), donc en devenant travail salarié. D'où la nécessité de l'analyse approfondie de l'échange, du marché, de la circulation, qui nous a retenus si longtemps dans la première section. Mais pour compléter ces analyses, nous devons à l'évidence étudier un autre aspect – la production en tant que telle ; c'est pourquoi, pour reprendre la syntaxe dialectique de Marx, notre nouveau problème est et n'est pas résolu dans cette

deuxième section. En outre, nous devons à présent prendre note d'une question périphérique, qui s'impose en passant mais occupera sans doute impérieusement le devant de la scène par la suite, à savoir l'histoire de cette singulière marchandise nommée force de travail (mais « provisoirement [cette histoire] nous intéresse tout aussi peu » [p. 190] qu'elle intéresse son acheteur). Comme le bref excursus consacré aux autres modes de production dans la première section, ce rappel historique contenu dans la première approche de la force de travail est appétissant mais n'occupe pas encore le cœur de l'argumentation, qui, évitant même le sujet des salaires, y reviendra avec force dans le long traité du travail sur quoi s'ouvre la troisième section.

Ce chapitre, qui compte parmi les plus riches du *Capital*, débouche sur la question fondamentale de la production de valeur et préfigure son évolution ultérieure en productivité (mot que Marx n'utilise pas encore ici). Mais il inaugure aussi un nouveau niveau thématique – le temps et la temporalité –, niveau demeuré implicite dans la première section, qui affirmait l'irréversibilité de l'équation. C'est désormais un flot de figures nouvelles qui se trouvent libérées, en particulier des figures décrivant l'effacement de la valeur passée dans le travail présent. Avec la temporalité et sa « mobilité » (*Unruhe*) resurgit une dialectique évoquant celle de Hegel, une dialectique rappelant inévitablement l'aliénation et l'extériorisation, l'objectivation et d'autres éléments que Marx avait déjà repris à Hegel dans ses manuscrits de jeunesse.

Dans le même temps, la distinction entre le travail vivant et ses matériaux bruts dans le procès de travail nous permet soudain de résoudre un problème crucial et que nous avons oublié : non pas tout à fait la question de savoir comment quelque chose peut naître du néant, mais comment le tout peut avoir davantage de valeur que la somme de ses parties, ou plus succinctement, comment la valeur du produit peut être supérieure à la valeur du capital avancé. (Marx nous livre ici une petite comédie, dans laquelle l'acheteur de force

de travail fait mine de partager notre perplexité – « Notre capitaliste en reste bouche bée » [p. 216] – et avance toutes sortes d'arguments pour expliquer qu'il mérite de retirer un profit de cet échange d'égaux – « Doit-il ne pas comptabiliser ce service ? » –, jusqu'à ce qu'« avec un large sourire, [il reprenne] sa physionomie antérieure » : il connaissait déjà la théorie de la valeur-travail, qui n'a pas encore été dévoilée au lecteur innocent [p. 215-218]).

Dans cette théorie, qui produit elle-même le problème, nous retrouvons nos vieilles amies la valeur d'usage et la valeur d'échange, mais sous une forme nouvelle. Et nous avons là une autre occasion de constater combien la dualité est féconde aux mains de Marx, qui la retrouve partout et l'arrache sans cesse à la staticité sans issue de l'antinomie binaire pour la réinvestir des pouvoirs de la créativité dialectique. Dans ce cas précis, la valeur d'usage de la marchandise possédée par le travailleur, la force de travail, est dissociée de sa valeur d'échange et se voit soudain dotée du pouvoir de produire plus de valeur qu'elle n'en avait :

le travail passé que contient la force de travail et le travail vivant qu'elle peut fournir, autrement dit le coût journalier de son entretien et sa dépense journalière sont deux grandeurs tout à fait différentes. [...] La valeur de la force de travail et sa valorisation dans le procès de travail sont [...] deux choses différentes (p. 217).

Ainsi il semble que nous ayons enfin la réponse à l'énigme posée dans la deuxième section, où manifestement elle n'avait pas reçu un traitement satisfaisant : comment A peut-il devenir A', comment l'argent peut-il engendrer plus d'argent ? N'est-ce pas suffisant ? Ne sommes-nous pas arrivés au terme de l'enquête, et Marx n'a-t-il pas achevé son analyse du capital ? Qu'est-ce qui doit nous retenir plus longtemps ?

Sans doute faut-il encore ajouter quelques détails, identifier des éléments constitutifs : capital constant et capital variable, par

exemple, survaleur ou survaleur (oui, c'est ici qu'elle est nommée pour la première fois) ; il faut aussi revenir sur des questions laissées sans réponse, comme le calcul de cette dernière (problème pompeusement nommé « taux de survaleur »), etc. Or voilà que, contre toute attente, survient une explosion de nouveaux problèmes.

De même que l'analyse a fait surgir la temporalité (qui implique, entre autres choses, le changement et, en dernière instance, l'histoire elle-même), de même le mot « taux » ouvre une boîte dont jaillissent, comme un diable, les mathématiques – ratios, proportions, calculs, ces mathématiques dont Marx se régalaient dans son temps libre¹ –, qui soulèvent une lourde question, pratique et politique : celle des heures de travail. Soudain, le cliquetis des machines dans la sphère souterraine de la production (il ne deviendra assourdissant que dans la quatrième section) cède la place aux bruyants cris des parlementaires et à leurs interminables débats sur la réduction des horaires de travail. Voici le formidable chapitre sur la journée de travail (chapitre VIII) : nous l'étudierons plus loin.

Mais ce chapitre VIII ne réfute-t-il pas définitivement notre affirmation selon laquelle *Le Capital* n'est pas un livre politique ? À la fin du chapitre, Marx appelle en effet les ouvriers à « se rassembler en une seule troupe et [à] conquérir en tant que classe une loi d'État, un obstacle social plus fort que tout, qui les empêche de se vendre eux-mêmes au capital en négociant un libre contrat, et de se promettre, eux et leur espèce, à la mort et à l'esclavage » (p. 338). Toutefois la section suivante (IV), qui exposera les manières dont le capital peut s'adjuger davantage de survaleur même après l'adoption d'une telle loi, expliquera que cette politique constitue une stratégie syndicale plus que révolutionnaire (mais sur un mode dialectique plutôt que sur celui de l'exclusion logique : les deux stratégies ne sont pas identiques tout en l'étant).

1. Voir chap. 1, n. 9.

Par ailleurs, Marx sème à nouveau, et malicieusement, le doute en conclusion de cette section. C'est cela qui décidera de la nécessité d'ajouter d'autres chapitres à cet ouvrage déjà volumineux, et qui aurait pu s'achever ici, avec ce plaidoyer pour des lois sur le travail. L'énigme est la suivante : seul le travail est producteur de valeur, or le capitaliste semble vouloir réduire le nombre de travailleurs à qui il paie un salaire. Marx énonce alors « la tendance du capital [...] à réduire autant que faire se peut le nombre de travailleurs qu'il emploie (sa composante variable convertie en force de travail), tout en produisant la plus grande masse de survaleur possible – ce qui est en contradiction avec son autre tendance » (p. 342). Aussi ne sommes-nous pas du tout au bout de notre longue enquête : l'aventure doit se poursuivre.

En fait et de bien des manières, c'est dans la quatrième section que nous arriverons au cœur du sujet : d'abord parce que l'argumentation atteindra là le premier des doubles climaxes qui caractériseront le reste de l'ouvrage – positif et négatif, optimiste et pessimiste, héroïque et tragique. L'unité marxienne des contraires trouve, dans ces alternances parallèles, son expression formelle, pour ne pas dire musicale. Toutefois, on peut aussi les considérer comme les solutions longtemps reportées d'énigmes et de problèmes laissés en suspens, des réponses qui se prolongent mutuellement, tout en générant, comme on pouvait s'y attendre, de nouvelles questions ou en se transformant en solutions plus complexes.

Toutes ces questions ne sont au fond que des déclinaisons et des dérivés du problème qui nous occupe depuis la fin de la première section : comment la survaleur est-elle possible ? Malgré la nomenclature d'apparence technique qui donne son titre à cette section et qui montre clairement pourquoi l'adjectif « absolu » désignait auparavant cette méthode assez rudimentaire et évidente consistant à extraire de la survaleur en allongeant au maximum le nombre d'heures travaillées, l'introduction de son pendant, l'adjectif « relatif » ne nous prépare en fait guère aux nouvelles

et complexes procédures qui définissent une modernité proprement capitaliste et font du capitalisme un mode de production et d'extraction de survalueur dialectiquement différent et distinct de toute autre *Produktionweise* apparue jusqu'à présent dans l'histoire humaine.

Par conséquent, cette section nous réserve quelques surprises décisives. Mais celles-ci sont habilement contenues dans une question différente, une observation apparemment inoffensive faite par l'abbé Quesnay, qui, par une innocente interrogation – « pourquoi le capitaliste, qui ne s'intéresse qu'à la production de valeur d'échange, s'efforce constamment de faire baisser la valeur d'échange des marchandises » (p. 360)? –, déclenche une violente tempête de contradictions et nous ramène au secret de la marchandise force de travail, tout en rendant inévitable un regard panoramique sur les dysfonctionnements tangibles du système, en particulier sur les mécanismes susceptibles d'entraîner son autodestruction.

Et voici qu'à présent nous atteignons sans avertissement le centre philosophique du *Capital*, bien dissimulé dans l'enquête que mérite sans doute un tel problème, l'affirmation la plus retentissante de l'histoire et de la production que l'on puisse trouver dans toute l'œuvre de Marx, ce moment où l'on serait tenté de voir une métaphysique, voire une proposition sur la nature humaine : l'analyse de la collectivité proposée dans le chapitre sobrement intitulé « Coopération ».

Les propositions que Marx y formule peuvent s'interpréter de différentes manières. C'est à ce moment que les catégories individuelles et individualistes que nous avons dû employer depuis la présentation initiale du marché et de l'échange entre acheteur individuel et vendeur individuel sont balayées et remplacées (ou *aufgehoben*, relevées) par celles de la collectivité, les seules adéquates pour comprendre quelque chose à l'« animal politique » que nous sommes. Le prétexte technique à cette analyse se trouve dans la première réponse, assez restreinte, au problème

de savoir comment obtenir une « survaleur relative » : en augmentant le nombre de travailleurs. Mais sa justification historique est bien plus vaste, car la « production capitaliste ne commence en fait [...] que là où le même capital individuel emploie simultanément un nombre relativement important d'ouvriers » (p. 362). En outre, la collectivité « engendre dans la plupart des travaux productifs un esprit de compétition, une excitation propre des esprits vitaux (*animal spirits*) qui augmentent l'efficiencia des individus » (p. 367) : s'agit-il là de psychologie du travail ou bien d'une proposition existentielle plus générale (et charriant, par-dessus le marché, les relents douteux de l'ethos compétitif) ? *Le Capital* ne traite pas de personnes, mais d'un système : son véritable climax est donc – préfiguré par ces monuments lointains, tels les pyramides ou les grands travaux hydrauliques du Proche-Orient – la révélation de « la création d'une force productive qui doit être en soi la force d'une masse » (*ibid.*). Cette force nouvelle, écrit Marx dans un moment de triste exultation, « ne coûte rien au capital » (p. 375). Elle contredit aussi ces économistes, surtout les néo-smithiens et Proudhon, qui ont été tentés de fétichiser la division du travail et d'en faire une sorte d'absolu : la collectivité acquiert ici un primat ontologique ; avec sa découverte et son développement par le capitalisme, le marxisme exclut toute régression nostalgique à des modes de productions plus simples et plus humains.

Mais nous ne pouvons nous attarder sur ces accents positifs, qui se font menaçants sitôt que nous nous mettons en quête des incarnations concrètes de cette nouvelle force productive. Celles-ci ne tardent pas à arriver : un stade intermédiaire, ayant pour nom « manufacture », dans lequel les capacités humaines semblent trouver une structure à leur mesure ; et enfin, une mutation (ou une contre-finalité sartrienne), sorte de caricature monstrueuse de la collectivité comme de la division du travail – la machine elle-même, dont l'analyse visiblement sobre et contrôlée suscite malgré elle le

déchaînement de l'imagerie la plus apocalyptique que l'on trouve chez Marx :

C'est comme système articulé de machines de travail qui ne reçoivent leur mouvement que d'un automate central par l'entremise de la machinerie de transmission que l'exploitation mécanisée a sa configuration la plus développée. La machine isolée y a fait place à un monstre mécanique dont le corps emplit des corps de bâtiment entiers de la fabrique, et dont la force démoniaque, un temps dissimulée par le mouvement précis et presque solennel de ses gigantesques membres, éclate dans la fébrile sarabande de ses innombrables organes de travail proprement dits (p. 428).

Écho de la grande salle des machines de l'Exposition universelle voulue par Napoléon III, où des homoncles venus de toutes les nations du monde restaient stupéfaits d'admiration devant les gigantesques constructions mécaniques qui les dominaient, et qui semblaient ressusciter les exploits des Anciens en matière d'ingénierie. Machines cyclopéennes, au sens propre du terme – en deux pages, Marx utilise cette épithète à trois reprises (p. 431-432), dans ce mélange d'admiration, d'horreur et d'enthousiasme qui caractérise l'« union des contraires » de sa dialectique personnelle et émotionnelle. Cette nouvelle technologie du capitalisme n'en est pas moins un monstre, qui concentre toute la fascination morbide que les humains ont traditionnellement éprouvée à l'égard des automates, robots, androïdes et autres reflets humanoïdes de leur espèce : un automate mécanique dans lequel « les ouvriers, organes conscients, sont simplement adjoints à ses organes inconscients et subordonnés avec eux à la force motrice centrale » (p. 470).

Concernant cet énorme chapitre sur la machinerie (deuxième longue extrapolation sur laquelle nous reviendrons plus en détail), nous nous contenterons pour l'heure de noter ceci : tout d'abord, il semble apporter une réponse décisive à notre question sur la survaleur « relative », car c'est la machine qui assure son accroissement,

même dans les limites imposées par la journée de travail statutaire. La seconde observation qui s'impose à ce stade touche au déterminisme technologique.

En plusieurs endroits du livre, Marx appelle de ses vœux une histoire, et même une histoire matérialiste, de la technologie : déplorant qu'il n'existe pas d'« histoire critique de la technologie » (p. 417, n. 89), il nous donne une ébauche de ce que Sartre appellera la méthode progressive-régressive². Il a déjà noté, à propos de la périodisation historique, que « les historiens ont pratiquement ignoré le développement de la production matérielle » (p. 203, n. 5). Et nous avons déjà commenté le fait, peut-être surprenant à nos yeux, que le prophète de la révolution réservait ce dernier mot aux innovations dans le procès de production. Ici enfin, on pourrait être tenté de prendre ces deux éloges – celui de la collectivité, celui de la machinerie – comme le convexe et le concave d'un unique processus (que Hegel appellerait système ou sujet) dans lequel le technologique constituerait la réalisation concrète du collectif tout en renversant sa signification humaine : loin d'être l'allégorie ou la réification de la coopération, tout se passe comme s'il était le destin funeste à quoi cette dernière est condamnée.

Je serais d'accord pour dire qu'en ce sens, le marxisme risque toujours de basculer dans le déterminisme technologique. C'est là, en quelque sorte, l'autre face de son terme contraire, la tentation d'une sublimation dans des catégories hégéliennes, d'une métaphysique dialectique où se dissoudraient les contingences de l'histoire et de la production. En ce sens, ce n'est pas Hegel qui est idéaliste ; au contraire, c'est la manie de juxtaposer Hegel et Marx, de débusquer patiemment les hégélianismes de Marx, qui engendre l'alternative idéaliste. Et c'est précisément dans l'ouvrage où Marx fait la plus violente caricature de ce type d'idéalisme – *Misère de la philosophie* – qu'il formule un avertissement fondamental sur le concept

2. Cf. Jean-Paul Sartre, *Questions de méthode*, in *Critique de la raison dialectique*, op. cit., p. 41-42.

de technologie : « Les machines ne sont pas plus une catégorie économique que ne saurait l'être le bœuf qui traîne la charrue. Les machines ne sont qu'une force productive. L'atelier moderne, qui repose sur l'application des machines, est un rapport social de production, une catégorie économique³. »

Mais cette mise au point nous amène un problème représentationnel plus fondamental encore : on est tenté de dire que la machine constitue la « forme phénoménale » du rapport de production, qui sans elle resterait une entité irreprésentable (au sens où, pour commencer, une relation n'est jamais une entité ; au sens où la relation est en tant que telle irreprésentable). À tout le moins, il est évident que l'idée marxienne de production a souvent été obscurcie et stéréotypée par son association avec l'industrie lourde de la fin du XIX^e siècle, aujourd'hui remplacée par la cybernétique et la technologie de l'information.

Pour reprendre le fil de notre histoire, longuement interrompu par ce chapitre « cyclopéen », on peut dire que celui-ci semble résoudre à moitié notre énigme de départ, puisqu'il montre comment il est possible de réduire la valeur des marchandises et, du même coup, la valeur de la force de travail qu'elles reproduisent. La baisse du coût des biens de consommation (de pair avec le libre-échange et des céréales moins coûteuses) diminue clairement le prix socialement nécessaire du temps de travail ouvrier ; mais la production machinique entraîne deux conséquences aussi inattendues qu'antithétiques, des conséquences qui vont nous poser de nouveaux problèmes. En effet, nous pouvons désormais parler d'un plus ample développement de la dialectique elle-même, dont jusqu'à présent, nous n'avons pu percevoir la nature profondément antagonique. Ce qui paraissait statique et inoffensif dans l'opposition de concepts ou de valeurs désincarnés comme le bien et le mal – qui permettait à un Proudhon de faire un tri judicieux dans

3. *Misère de la philosophie*, in *Œuvres*, t. I, *op. cit.*, p. 99.

son analyse de la production, d'additionner les bons côtés de cette dernière tout en rejetant ses éléments indésirables – tourne à la sauvagerie dans le *Manifeste*, qui la concrétise dans des formes et des effets nettement plus mortifères. Dans le *Manifeste* comme ici, dans *Le Capital*, le progrès engendre une authentique misère, et la richesse, un indicible dénuement. Ce développement n'est pas sans rapport avec l'émergence plus persistante de la temporalité proprement dite dans le chapitre sur la machinerie : une présence thématisée du temps et de ses paradoxes qui nous accompagnera jusqu'à la fin de l'ouvrage, mais qui mérite une analyse séparée (voir le chapitre 4, ci-dessous).

Il suffira pour l'heure d'isoler deux étranges phénomènes que ce chapitre nous donne à méditer : d'abord, la machinerie, qui doit, selon l'idéologie stéréotypée du sens commun et des apologistes bourgeois, remplacer le travail humain et réduire le temps de travail, mais qui conduit en réalité à leur accroissement. Marx reviendra plus longuement et plus explicitement sur cette négativité du progrès et de la productivité dans le dernier des trois longs chapitres contenus dans *Le Capital* (chap. XXIII, « La loi générale de l'accumulation capitaliste »). Ici nous pouvons nous contenter de citer la dernière phrase du chapitre en cours : « la production capitaliste ne développe la technique et la combinaison du procès de production social qu'en ruinant dans le même temps les sources vives de toute richesse : la terre et le travailleur » (p. 566-567).

L'autre énigme est celle de la production de valeur : nous savons que seul le travail vivant de l'ouvrier produit de la valeur (Marx nous a prévenus qu'elle ne pouvait découler de la circulation sur le marché, mais uniquement de cette drôle de nouvelle marchandise, la force de travail). Or voici maintenant que les machines, elles-mêmes produites par la force de travail vivante, s'interposent entre le travailleur et la marchandise finale, qu'elles permettent en fait de produire à moindre coût. D'où cette nouvelle question : quelle relation la machine entretient-elle avec la production de valeur ?

On peut s'attendre à un retour en force de la figuration, si l'on se rappelle que Marx n'a pas pu s'en passer pour analyser ce que l'on peut appeler la valeur simple (les cristaux de travail humain, le travail « figé » dans l'objet). Pourtant la leçon ne devrait présenter aucune complexité : « Comme toute autre composante du travail constant, la machine ne crée aucune valeur » (p. 434). Alors, quel est leur avantage ? La simple production de marchandises supplémentaires ? Pourtant la machine, économe en force de travail, était censée remplacer en partie le travail manuel mais vivant de l'ouvrier, et sans doute, du même coup, supprimer une part de la valeur que le travail vivant aurait lui-même produite. Quoi qu'il en soit, c'est par l'accroissement du nombre collectif d'ouvriers (la « coopération ») que la valeur se démultiplie. Et pourtant – nous retrouvons ici le paradoxe fondamental auquel la machine nous confronte –, la conséquence logique de l'introduction de nouvelles machines, c'est la mise au chômage des ouvriers qu'elles remplacent.

Il faut noter ici que dès 1847, dans *Misère de la philosophie*, Marx a insisté sur une cause politique spécifique du changement technologique : ce n'est pas l'ingéniosité des inventeurs, mais la contestation ouvrière qui conduit à l'introduction de nouvelles machines, même quand ces dernières sont techniquement possibles depuis longtemps. La nouvelle machine est la réponse du capitaliste à la grève, à la revendication de hausses de salaire, à l'efficacité croissante de l'organisation – ou de la « combinaison » – ouvrière. D'où cet autre paradoxe dialectique : si le progrès du capital accroît la misère ouvrière – enseignement sur lequel Marx insistera davantage dans la suite de l'ouvrage –, alors on doit aussi dire que la lutte des classes – la résistance de plus en plus articulée et consciente des travailleurs – est elle-même responsable de la productivité croissante du capitalisme. Comme nous le verrons, Marx reformulera plus loin cette sombre conclusion sur un mode quasi ontologique.

Pour le moment, toutefois, nous sommes renvoyés à une autre dualité que nous avons négligée dans la troisième section, au

moment où nous étions absorbés par notre progression vers cette première forme concrète de temporalité ayant pour nom « journée de travail » : cette distinction apparemment terminologique entre capital constant et capital variable, où nous n'avons vu que la hausse du taux d'exploitation du capital variable (les ouvriers), la bruyante controverse relative à la limitation statutaire de la journée de travail, et la polémique qui l'accompagne (le « brillant » argument que constitue la « dernière heure » de Senior – voir ci-dessous). Nous sommes passés trop vite sur ces analyses qui semblent excessivement pointilleuses, et dans lesquelles Marx se demande s'il faut dire que le travail emmagasiné (« conservé ») dans la machinerie est « transféré » au nouveau produit ou bien « reproduit » en lui (il opte pour la première solution). Or à l'évidence, la figuration antérieure – les cristaux et le travail humain figé – ne saurait plus suffire ici. C'est que le travail productif humain a pris une forme « double » : « l'ajout de nouvelle valeur à l'objet du travail et la conservation des anciennes valeurs dans le produit » – « deux résultats entièrement différents » qui suggèrent le « caractère double de son travail lui-même. Dans le même laps de temps, le travail doit créer de la valeur en sa première qualité propre et, en une autre qualité propre, conserver ou transférer de la valeur » (p. 224). Or la création de nouvelle valeur était en même temps consommation de force de travail, consommation de cette curieuse marchandise et d'autres marchandises nommées matériaux bruts. Voilà qui non seulement pose un processus temporel plus complexe, mais qui débouche également sur le recoupement de deux axes figuratifs distincts.

En effet, l'énergie des figures associées à la consommation (qui détruit effectivement son objet, comme le suggère son étymologie même) va désormais s'attacher au processus temporel proprement dit : « Mais dans ce procès lui-même, il importe peu que le lin et les broches soient les produits d'un travail passé, pas plus qu'il n'importe à l'acte de nutrition que le pain soit le produit du travail passé du paysan, du meunier, du boulanger, etc. [...]

Dans le produit bien réussi, le travail passé dont l'intervention a produit ces propriétés utiles s'est effacé » (p. 205-206). À présent, ce n'est pas la force de travail qui s'efface dans sa consommation, ni même les matières premières, mais au contraire le temps du processus en tant que tel. C'est le passé du travail qui se trouve ici aboli, tout en investissant paradoxalement une figure nouvelle, la résurrection des morts (complexe d'images organiques liées à ces passages fameux où Marx qualifie le capital de vampire qui suce le sang du travail vivant). La résurrection implique aussi à coup sûr l'effacement du passé de la mort, dans une biblique négation de la négation où l'on tue la mort elle-même⁴. Mais il y a ici une inévitable contradiction de tonalité entre la célébration de la résurrection et l'« effacement » du passé. Contradiction qui, je crois, exprime la profonde ambivalence de Marx à l'égard du sujet qui l'occupe immédiatement – l'enthousiasme figural, qui exalte la puissance productive ou régénératrice du travail, s'accompagne d'une appréciation posée de la temporalité capitaliste, qui efface implacablement le passé du procès de travail afin de s'approprier le présent comme marchandise : qui oublie ce passé qualitatif, la nature existentielle de l'objet produit, ses origines, ses contextes, « les traces du travail sur le produit », au profit du présent quantitatif et exclusif dans lequel il sera vendu, sous une forme immaculée et elle-même « consommée ». Or cette dualité de la productivité est bien sûr la dualité fondamentale, non pas simplement de la marchandise (qui réunit qualité et quantité, valeur d'usage et valeur d'échange, selon des modalités particulières, désavantageuses au premier terme de ces binômes) mais aussi du capitalisme lui-même, dont le *Manifeste* exaltait déjà les forces simultanément productives et destructives.

À présent donc, dans le long chapitre sur la machinerie, nous pouvons mesurer les immenses conséquences de la distinction

4. John Donne : « *And death shall be no more; Death, thou shalt die* » (« Et la mort ne sera plus ; Mort, tu vas mourir »).

établie bien plus tôt par Marx : « C'est seulement dans la grande industrie que l'homme apprend à faire fonctionner pour rien, sur une grande échelle, comme une force de la nature, le produit de son travail passé, déjà objectivé » (p. 435). Voici que la résurrection célébrée dans la précédente citation se présente à nous comme résurrection des zombies, dont on dit à Haïti qu'ils sont les corps des anciens maîtres, désormais privés d'âme et contraints de travailler sans relâche au service des vivants. Mais à la longue, ce miracle – qui génère dans un premier temps un lot appréciable de nouveaux profits (p. 498-501, p. 505-507) – commencera à révéler sa véritable identité de contradiction fondamentale du capital, dans cette fameuse « baisse du taux de profit » où le transfert de la valeur contenue dans la machine se mettra à excéder la production de nouvelle valeur à cause du nombre toujours plus réduit de travailleurs qu'elle nécessite (ce processus n'est pleinement développé que dans le livre III du *Capital*, volume posthume compilé par Engels).

Nous n'en avons pas encore fini avec les ambiguïtés dialectiques de la technologie capitaliste, qui suscite une fois de plus la tentation de voir en Marx un luddite et de lire dans son diagnostic une critique de la machinerie en tant que telle : à cette tentation, nous devons résister, même si les réifications représentationnelles des passages que nous avons commentés nous incitent à y succomber.

Néanmoins, les deux sections suivantes (V et VI), qui tenteront de souligner à nouveau le caractère relationnel de ce matériau, constituent sans doute le moment le plus aride du *Capital* (ou plutôt, de ce premier livre) : car, comme l'a dit Valéry, le nécessaire est toujours en art la chose la moins intéressante. C'est en effet ici que Marx exprime (voire donne libre cours à) son penchant pour les mathématiques, qu'il calcule les différents ratios entre survaleur relative et survaleur absolue, les effets de la variabilité des salaires, et enfin les « différentes formules du taux de survaleur », et c'est ici qu'il réexpose les différents types de salaires et leur rapport à la

valeur (un examen approfondi nous attend aux chapitres XIII-XV du livre III). C'est aussi ici que Marx s'essaie à une nouvelle terminologie : il aborde le concept de « productivité », entendu dans le sens de « travail productif » (point douloureux que les débats sur la théorie marxiste ne parviendront jamais vraiment à soigner, malgré l'analyse plus élaborée que l'on trouve dans les *Théories sur la survalueur*, livre IV du *Capital*). Personne n'aime être accusé d'effectuer un travail improductif, et l'apparition récente du « secteur des services » semble avoir rendu désuète ou inutile cette terminologie. Par ailleurs, Marx emploie un nouveau terme – « subsumption » – qui ne sera pleinement défini et exposé que dans les années 1960, lorsque paraîtra le supplément ou « chapitre inédit » du *Capital*⁵. En effet, la nature fait ici une rapide apparition, en tant que source supplémentaire de valeur, bien distincte de la productivité humaine.

Mais ces hésitations et indécisions ne nous préparent nullement à ce qui va suivre : car voici qu'au début de la septième section, qui constitue sans doute le climax et, selon mon interprétation, la conclusion du *Capital*, voici qu'au bout de quelque 600 pages de cette œuvre qui en compte plus de 800, soudain, sans qu'on s'y attende le moins du monde, Marx nous met dans la confidence en présentant le plan d'ensemble du *Capital*, le contenu qu'il entend donner aux deux prochains livres (p. 633-634) ainsi qu'un court résumé des résultats jusqu'à présent obtenus. Ainsi, en un sens, l'annonce du sujet des livres II et III (la circulation, pour l'un, les différents types de capital, pour l'autre) ne fait que confirmer l'affirmation assez brutale de Jacques Attali, pour qui Marx répugnait à finir quoi que ce soit (c'est-à-dire à « s'aliéner » un produit fini). Or en réalité, si l'on envisage la chose dialectiquement, cette prévision inattendue nous permet d'appréhender le livre I comme étant à la fois achevé et inachevé. Ce qui veut dire que l'on peut s'attendre simultanément à des limites et à des lignes de fuite, à

5. Cf. Karl Marx, *Manuscrits de 1863-1867. Le Capital, livre I. Le chapitre VI*, trad. fr. G. Cornillet, L. Prost et L. Sève, Paris, Éditions sociales, 2010.

des climax et à des affaires laissées en plan : on peut saisir le mécanisme du capital tout à la fois comme structure et comme développement historique ouvert – l'une et l'autre seront, nous le verrons, subsumés sous la notion d'expansion –, tandis que l'on peut comparer la structure du capitalisme à la fameuse machine de Rube Goldberg, toujours sur le point de se détraquer et se réparant par ajout de nouveaux « axiomes » ptolémaïques (pour employer le mot de Deleuze⁶) qui la rendent plus incontrôlable et dysfonctionnelle encore.

Quoi qu'il en soit, dans cette septième et dernière section dominée par le chapitre escarpé intitulé « La loi générale de l'accumulation capitaliste », commence la course vers la ligne d'arrivée et la coda (les chapitres XXIV et XXV), dans un très althussérien « procès sans sujet » qui connaît en cours de route un certain nombre de dénouements textuels explosifs. Nous en isolerons trois : l'ère humaine, la dialectique de l'accumulation, l'armée de réserve des travailleurs.

Le sujet de départ, la « reproduction simple », montre clairement que nous sommes désormais dans le temps (sinon dans l'histoire), dans le temps de la population ouvrière et dans la temporalité du système : l'un et l'autre étant sujets à d'irréversibles soubresauts et soulèvements. La philosophie contemporaine a isolé et thématiqué la forme fondamentale à l'œuvre ici – la répétition – au point de la rendre théoriquement omniprésente : mais le traitement marxien est déjà frappant de modernité. Dans le capitalisme, rien n'arrive pour la première fois ; il n'y a pas de commencements : « ce qui n'était au début que le point de départ est constamment produit de nouveau par la seule entremise de la continuité du procès, de

6. Cf. Gilles Deleuze et Félix Guattari, *L'Anti-Édipe*, Paris, Minuit, 1972, chap. 3, « Sauvages, barbares, civilisés », dont le titre provient d'*Ancient Society* de Morgan. L'idée est qu'un « code » inclut une sorte de signification symbolique tandis que l'axiomatique n'est qu'une règle procédurale dénuée de contenu ou de signification. Voir aussi Robert Blanché, *L'Axiomatique*, Paris, Presses universitaires de France, 1955.

la reproduction simple, et pérennisé comme résultat propre de la production capitaliste » (p. 640). Marx désigne au passage un piquant effet secondaire de cette perpétuelle conversion de la temporalité linéaire en temporalité circulaire : en un sens, c'est l'ouvrier qui prête au capitaliste son capital, en acceptant de différer le paiement de son salaire à la fin de la semaine travaillée. (Il y a là plus qu'il n'y paraît, nous y reviendrons.) Mais d'une manière générale, ce que l'on aperçoit ici, c'est que la totalité gigantesque de la reproduction capitaliste, lorsqu'on l'approche de très près, tend à se diviser en une multitude de reproductions de longueurs et de dimensions étourdissantes, qui annoncent du même coup les complexités proprement inhumaines du livre II. Il y a néanmoins une constante : « la reproduction simple transforme [...] nécessairement à plus ou moins brève échéance tout capital en capital accumulé ou en survalueur capitaliste » (p. 639). Ce que Marx ne nous dit pas ici, c'est que, comme nous le verrons, le capitalisme fait cela à une échelle constamment élargie. Car la concurrence implique, d'une part, que les travailleurs doivent satisfaire à la norme « socialement nécessaire » de la productivité du travail ; et, d'autre part, que les capitalistes doivent, comme leurs concurrents, accroître la taille et la productivité de leurs investissements : les deux bords se trouvent déjà enchaînés à ce processus, à cette machine infernale, à ce tigre dont il est impossible de descendre.

Ce n'est pas un hasard si c'est à ce stade précis que réapparaissent les idées philosophiques du jeune Marx sur l'aliénation. Marx a déjà recouru à leur version hégélienne (*Entäusserung*, extériorisation ou objectivation) dans plusieurs autres contextes, où il était question d'argent ou de valeur et de production. Ici, pour la première fois (p. 640), il s'intéresse directement à l'aliénation de l'ouvrier, dans une situation où il s'agit de reproduire non seulement le capital et la valeur, mais aussi l'ouvrier et sa force de travail : il doit être reproduit, et il doit en même temps être maintenu en place (« ce procès, écrit Marx, pourvoit à ce que ces

instruments de production conscients ne s'enfuient pas » [p. 643 – trad. modifiée]).

L'ouvrier n'est donc pas seulement reproduit, il est d'abord produit : ce déplacement d'accent nous conduira non pas simplement aux limites des questions historiques relatives à l'origine et à la périodisation (les chapitres XXIV et XXV, ou ce que j'appelle la coda du livre I), mais aussi à un grand paradoxe ontologique qui touche l'ensemble de l'œuvre de Marx, sans parler d'un nouveau et curieux renversement interne au concept même de « loi ». Car, en laissant de côté la terre et l'écologie proprement dite (Foster a bien montré que Marx avait conscience que la planète était non seulement source de richesse mais aussi objet d'exploitation et de dégradation⁷), il devient de plus en plus évident que l'ouvrier lui-même est le moteur du système et la source inépuisable de ses valeurs accumulées. Par conséquent, le capitaliste n'est pas et n'a jamais été le « sujet de l'histoire » : et un long excursus comique, portant sur une théorie qui explique le développement capitaliste par l'abstinence – moment wébérien ou calviniste, où le capitaliste émergent doit réfréner sa propre consommation et accroître son capital putatif en économisant (se distinguant tout à fait, sur ce plan, de la forme historique de l'avare) – correspond ici, avec son contraire mandevillien – la théorie selon laquelle le luxe et la coupable consommation excessive nourrissent utilement le système –, à des stades historiques distincts du processus d'ensemble. Quoi qu'il en soit, nous nous souvenons que Marx, avec le sens de l'allégorie qui le caractérise, nous a dès le départ avertis de ce que les capitalistes devaient seulement être considérés comme des *Träger* de ce processus, et non comme ses sujets (chose qu'il ne dit jamais à propos du prolétariat), même s'ils en étaient aussi les bénéficiaires.

7. John Bellamy Foster, *Marx's Ecology*, New York, Monthly Review Press, 2000 ; trad. fr. partielle, *Marx écologiste*, trad. A. Blanchard, J. Gross et Ch. Nordmann, Paris, Amsterdam, 2011.

Il y a ici un grandiose pressentiment ontologique, proche de l'avertissement adressé à Feuerbach (dans *L'Idéologie allemande*) : si la production s'arrêtait, ne serait-ce qu'un mois ou qu'un an, la « civilisation » et l'histoire humaine disparaîtraient comme dans un coup de tonnerre⁸. Ici (bien que le spectre de Feuerbach hante le passage), le climax ontologique trouve une expression plus tempérée : « De la même façon que dans la religion l'homme est dominé par une fabrication de son propre cerveau, dans la production capitaliste il est dominé par une fabrication de sa propre main » (p. 696). Et Marx d'évoquer avec approbation l'effarement d'un économiste allemand de son époque, qui fait cette remarque naïve : « Si nous revenons maintenant à notre premier examen [...] où nous montrions que le capital proprement dit n'est qu'une production du travail humain [...] il semble tout à fait incompréhensible que l'homme puisse tomber sous la domination de son propre produit – le capital – et y demeurer subordonné » (*ibid.*, n. 77a). Le capital, conclut Marx, est « la chaîne d'or que le salarié s'est lui-même déjà forgée » (p. 693). La réponse à ce paradoxe (elle sera donnée dans la coda) compte moins que son implication – l'affirmation brechto-vichienne selon laquelle les êtres humains peuvent défaire ce qu'ils ont fait ; ainsi que la vieille conviction optimiste

8. Karl Marx et Friedrich Engels, *L'Idéologie allemande* (in Karl Marx, *Philosophie*, Paris, Gallimard, 1994, p. 336-337 : « [...] voilà pourquoi Feuerbach ne voit, à Manchester par exemple, que fabriques et machines là où, pendant des siècles, on ne voyait que rouets et métiers à tisser, ou qu'il ne découvre, dans la campagne romaine, que pâturages et marais là où il n'aurait trouvé, au siècle d'Auguste, que des vignobles et des villas des capitalistes romains. Feuerbach parle surtout de la conception des sciences naturelles, mentionnant des secrets qui ne se dévoilent qu'aux yeux du physicien et du chimiste. Mais où serait la science de la nature sans industrie ni commerce ? Son but, comme ses matériaux, cette « pure » science de la nature les tient elle-même, en premier lieu, du commerce, de l'industrie et de l'activité concrète des hommes. Cette activité, ces incessantes besognes et créations de nos sens, cette production est à ce point le fondement du monde réel tout entier, tel qu'il existe à présent, que si on l'interrompait, ne fût-ce que pour une année, Feuerbach trouverait non seulement une immense transformation dans le monde naturel, mais il regretterait bien vite la disparition de l'humanité tout entière et de sa propre faculté intuitive, voire de sa propre existence. »

et têtue selon laquelle « l'humanité ne s'assigne [...] jamais que des tâches qu'elle peut résoudre » (C, p. 63), et qu'il n'existe pas de questions sans réponse. Ici donc, et malgré tout le mal que certains ont récemment pu dire à son sujet, l'ontologie devient d'emblée politique.

Mais le système, lui aussi d'un optimisme têtue, va répliquer à cela : l'introduction de la temporalité lui en donnera l'occasion. Car si la reproduction implique dialectiquement qu'il n'y a pas de commencement, elle se ruine du même coup au cours du processus, puisqu'elle implique aussi qu'il n'y a pas non plus de « deuxième fois », que la deuxième fois n'est pas la même chose que la première, ni la troisième, et ainsi de suite à l'infini (avec toutes les variations infinitésimales répertoriées par Deleuze dans *Différence et répétition*). La solution de ce paradoxe était déjà implicitement contenue dans la première distinction entre l'accumulation de capital et l'échange simple, dans la formule $A-A'$. Car l'accumulation de capital implique aussi un élargissement : Marx, en introduisant une complexité supplémentaire et une nouvelle nomenclature sous la forme de l'idée de « composition organique » du capital (p. 686), inscrit ce processus temporel dans l'idée de structure, dont le ratio change à cause de ses proportions et de sa dynamique. Ici, la composition ne désigne pas seulement le fait que le capital constant – la machinerie – finit inexorablement par l'emporter sur le capital variable, même si Marx a jusqu'à présent insisté sur l'analogie entre la structure de ce dernier et une multiplicité d'ouvriers. Il va introduire dans ce même chapitre un contrepoids à cette loi apparente. Il ne tirera pas explicitement les conséquences fatales de ce déséquilibre croissant pour le capital – la baisse du taux de profit ; à ce stade néanmoins, il thématise le processus temporel dans deux termes, la concentration et la centralisation, qui articulent ce que l'on retrouvera plus tard, d'un seul tenant, sous l'idée de monopole et que l'économie bourgeoise progressiste traite en déformation presque contre-nature qu'il faut de temps en temps corriger, voire interdire.

Mais pour Marx (et ses successeurs en politique), le monopole, loin d'être une aberration, constitue une tendance (une « loi générale ») inscrite dans la configuration génétique du capitalisme : la concentration est un aboutissement de la concurrence que se livrent les nombreux capitaux pour obtenir une plus large part de l'investissement ; et la centralisation, l'amalgamation d'un certain nombre de ces capitaux déjà élargis (p. 700-702). Ces deux processus articulent l'inévitable dynamique expansive qui permet au capitalisme de résoudre ses problèmes immédiats et de repousser ses contradictions dans le temps.

C'est à ce moment que, prématurément, Marx introduit un supplément – devenu fondamental – à ses analyses, avec le phénomène du crédit, sujet longuement développé par Engels dans la quatrième édition (p. 702-704⁹) et nécessitant d'être complété par une théorie du capital financier. Ainsi quand, dans *The Long Twentieth Century*, Arrighi voudra théoriser l'histoire du capitalisme comme expansion discontinue, il jugera nécessaire de la doter d'une extraordinaire conception cyclique de la persistance du capital financier, dorénavant considéré comme un stade historique fondamental à chaque moment du développement capitaliste¹⁰.

Nous avons donc ici un autre climax et une autre conclusion : la possibilité que le capitalisme, déjouant les pronostics, se reproduise et traverse toutes les crises possibles. C'est l'expansion qui annonce l'impérialisme et qui, en attendant le marché mondial et la globalisation, condamne d'avance toute perspective de « socialisme dans un seul pays » ; c'est encore l'expansion qui justifie la temporalité bien plus longue joyeusement anticipée par les *Grundrisse*, où Marx estime qu'une révolution socialiste ne deviendra possible que lorsque la marchandisation universelle (l'universalisation du salariat) sera devenue la règle et qu'aura enfin été atteinte l'ultime

9. N.d.T. : voir ci-dessus, chap. 1, n. 29.

10. Voir ci-dessus, chap. 1, n. 15.

limite de l'expansion capitaliste, à savoir le marché mondial¹¹. Le dernier obstacle à l'expansion capitaliste, c'est donc ce moment où ses contradictions ne peuvent plus être provisoirement résolues et reportées grâce à une stratégie d'élargissement. Cette thèse demeure implicite dans *Le Capital*, qui ne se prive par ailleurs pas de faire des recommandations et des prophéties, mais elle peut aussi justifier les prémonitions toujours renouvelées du système quant à son avenir immédiat (« après moi le déluge ! »).

Je suis tenté de lire dans l'explosion fameuse du chapitre précédent un déplacement de ces sentiments historiques, devenus indéchiffrables en tant qu'affects, sauf par l'énergie inhérente à leur expression :

Accumulez, accumulez ! C'est la loi de Moïse et des Prophètes ! [...] Accumuler pour accumuler, produire pour produire, c'est dans ces termes que l'économie classique formulait la vocation historique de l'époque bourgeoise. À aucun moment, elle ne s'est fait d'illusions sur les douleurs de l'enfantement de la richesse, mais à quoi bon se lamenter face à une nécessité historique ? Si pour l'économie classique le prolétaire n'est qu'une machine à produire de la survaleur, le capitaliste n'est également qu'une machine à transformer cette survaleur en surcapital » (p. 666-667).

Un certain nombre de sentiments contradictoires se mêlent dans ce passage, qui déplore la fin de la grande époque de l'économie bourgeoise et de sa lucidité : en effet, la conquête du pouvoir par la bourgeoisie « sonna le glas de l'économie bourgeoise scientifique. La question n'était plus de savoir si tel ou tel théorème était vrai, mais

11. *Grundrisse* : « Dans le *marché mondial*, la connexion de l'individu singulier avec tous, mais en même temps aussi l'indépendance de cette même connexion par rapport aux individus singuliers eux-mêmes, a atteint un tel degré de développement que sa formation inclut déjà en conséquence, simultanément, les conditions de transitions permettant d'en sortir » (p. 119-120). Voir aussi *ibid.*, p. 188-189. La distinction entre barrière et limite, que Marx emprunte à Hegel, est à l'œuvre dans ce passage précis : le capitalisme s'élargit en surmontant les barrières, mais le marché mondial constitue sa limite absolue. (Voir aussi, sur ce point, Lebowitz, *Following Marx*, *op. cit.*, p. 107-115.)

s'il était utile ou nuisible au capital, s'il lui causait de l'agrément ou du désagrément » (postface à la deuxième édition allemande, p. 12).

En même temps, Marx réaffirme que le capitaliste est le simple *Träger* ou porteur du système, tout en différenciant subtilement le rôle de l'ouvrier comme objet réifié de l'exploitation. Or cette appréciation du statut des individus humains par rapport au pouvoir du système de les transformer en cas (*tokens*) allégoriques de son mouvement et de ses tendances trahit une profonde ambivalence interne au *Capital*. L'émergence du système (puis son renversement révolutionnaire) est-elle le fait de forces impersonnelles ou bien de sujets collectifs de l'histoire ? La fin du capitalisme sera-t-elle le produit de ses propres dysfonctionnements ou celui de l'action commune ? On peut discerner dans cette grande exclamation biblique le langage de l'aliénation religieuse ; pourtant, elle trahit une modulation figurative qui est toujours le signe de ce que le texte marxien s'est élevé à une certaine conscience de soi, qu'il a atteint une hauteur lui permettant d'embrasser pendant un moment la totalité de son objet et le système dans son ensemble : mémoire à long terme de l'intégralité de son argumentation, plutôt que travail à court terme de déchiffrement des détails et de la dynamique des rouages internes du capitalisme. Dans le cas qui nous occupe, la présence de ce type de figuration annonce que nous avons atteint un moment où le texte s'apprête à résoudre l'une des énigmes qu'il a posées, à apporter une réponse décisive à l'une des questions qui l'organisent.

Toutefois, il refuse de trancher sans équivoque, ce qui explique l'énorme embardée effectuée par cette septième et dernière section¹². Il est en effet essentiel, à ce moment précis, de comprendre que l'expansion – la concentration et la centralisation – n'est pas ce que Marx entend par son titre décisif : « La loi générale de l'accumulation capitaliste ». La dynamique expansive – par

12. N.d.T. : Section qui exclut, selon l'interprétation proposée par l'auteur, les chap. XXIV et XXV, qui forment la « coda » du livre I.

laquelle le capitalisme, comme la Reine rouge dans *De l'autre côté du miroir*, doit aller de plus en plus vite pour rester au même endroit – est certes une propriété fondamentale du capitalisme en tant que système : il s'agit d'une tendance irréversible et inévitable que l'on pourrait très bien qualifier de loi, au sens où les économistes classiques parlaient de loi de la valeur (Marx le fait lui-même [p. 600]). Or Marx parle surtout de cette dernière comme d'un « secret » et de la première (au départ) comme d'une « formule ». Hegel avait tourné en dérision le concept de lois de la physique parce que celui-ci ajoutait un intérieur à l'extérieur et produisait le mirage d'un monde inversé¹³ ; quant à Marx, il n'oublie jamais la variété des permutations et des issues possibles dans ce qui reste à ses yeux un ensemble de ratios et de relations, plutôt que des lois physiques. Mais les « lois éternelles » du capitalisme sont les mythes et les fictions de ses idéologues ; et l'un des rares moments où Marx perd son sang-froid, où sa colère perce sous la maîtrise de soi qui donne normalement à ses observations leur tension et leur force, réside dans le ras-le-bol qu'il exprime à l'égard des économistes classiques, aveugles sur la question des salaires : « une telle contradiction qui s'abolit elle-même, conclut-il au terme d'une énumération d'erreurs de raisonnement, ne peut absolument pas être simplement exprimée ou formulée comme loi » (*ibid.*). Le capitalisme est donc cette « contradiction qui s'abolit elle-même » : une machine dont le développement coïncide avec ses crises et ses pannes ne saurait avoir de « lois » au sens ordinaire du mot.

Ses paradoxes prennent certes la forme de régularités dialectiques :

Puisque donc la machinerie en soi raccourcit le temps de travail alors qu'elle prolonge la journée de travail dans son utilisation capitaliste, puisqu'en soi elle soulage le travail alors qu'elle accroît son intensité dans

13. G.W.F. Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit*, trad. J.-P. Lefebvre, Paris, Aubier, 1991, chap. III ; voir aussi *The Hegel Variations, op. cit.*, p. 70-71.

son utilisation capitaliste, puisqu'elle est en soi une victoire de l'homme sur les forces naturelles, alors que dans son utilisation capitaliste elle asservit l'homme par l'intermédiaire des forces naturelles, puisqu'en soi elle augmente la richesse du producteur alors qu'elle l'appauvrit dans son utilisation capitaliste, etc., pour toutes ces raisons l'économiste bourgeois explique simplement que le fait de considérer la machinerie en soi prouve de manière éclatante que toutes ces contradictions tangibles ne sont que pure apparence de la réalité vulgaire, mais qu'en soi, et donc aussi en théorie, elles n'existent pas du tout. Plus besoin, donc, de continuer à se casser la tête plus longtemps ; il se paie même le luxe d'imputer à son adversaire la sottise de ne pas combattre l'utilisation capitaliste de la machinerie, mais la machinerie elle-même (p. 495).

Mais Marx refuse d'employer le terme « loi », fût-ce pour désigner ce type d'union dialectique des contraires.

Aussi est-on frappé de le voir mettre ce mot en italiques lorsqu'il finit par l'énoncer dans le chapitre climactique dont le titre le contient : « *Ceci est la loi générale et absolue de l'accumulation capitaliste* » (p. 723). Certes, nous savons que chez Marx, le mot « absolu » se mine lui-même en annonçant un dualisme où il s'oppose à « relatif ». Sans doute est-ce aussi le cas ici, et sans doute la situation qu'il décrit connaît-elle des issues qui couvrent toute la gamme d'un schéma de permutation.

Néanmoins, cette affirmation a tout l'air d'être catégorique. Aussi devons-nous prendre au sérieux le déplacement qui arrache la dialectique aux contradictions du capitalisme pour l'exercer sur le rapport du capitalisme à ses travailleurs et, plus particulièrement, au fait qu'il produit une force de travail largement en excès sur ses besoins immédiats. Nous savons déjà que l'invention de machines économes en force de travail augmente le travail en tant que tel : mais ce n'est que l'un des nombreux paradoxes internes à ce système. Par ailleurs, le capitalisme produit-il sa force de travail, ou ne fait-il que la présupposer ? Voilà qui peut désormais s'énoncer sous la forme d'une question historique, question illicite dans une

analyse structurelle du capitalisme et qui ne pouvait se poser qu'en dehors d'un tel cadre (dans celui, tout à fait différent, de la coda historique que constituent les chapitres XXIV et XXV). Elle nous conduit à une situation inconfortable, vers cette limite par-delà laquelle nous pouvons apercevoir les effets extra-économiques du système en question. De tels aperçus violent-ils le plan du *Capital* proprement dit (et risquent-ils d'enfreindre la discipline et les contraintes affectives extraordinaires que, nous l'avons vu, Marx s'est imposées)? S'agit-il de moments de sentimentalisme, de passages démagogiques faisant appel au pur sentiment plutôt qu'à la démonstration rigoureuse, de phases de relâchement préfigurant la Deuxième Internationale, où l'analyse proprement marxienne du système cède la place à des jugements éthiques à la Kant? Ces accusations, souvent formulées, font pièce avec la « contextualisation » de Marx comme penseur victorien : sur cette toile de fond dickensienne, il s'avance comme un philanthrope parmi d'autres, armé de révélations et de témoignages scandaleux sur la misère et l'inhumanité. Nous reviendrons sur ce point au chapitre 5.

Ce qui est irréfutable, c'est que la loi générale énoncée ici a trait au non-travail : non à la production d'un prolétariat laborieux (encore moins à sa reproduction), mais à une « armée de réserve » composée d'individus qui ne travailleront jamais et en sont même incapables. En voici la formulation :

Plus grandissent la richesse sociale, le capital en fonctionnement, l'ampleur et l'énergie de sa croissance, et par conséquent aussi la grandeur absolue du prolétariat et la force productive de son travail, et plus grandit l'armée industrielle de réserve. La force de travail disponible se trouve développée par les mêmes causes que celles qui développent la force expansive du capital. La grandeur relative de l'armée industrielle de réserve croît ainsi avec les potentialités de la richesse. Mais plus cette armée de réserve est grande par rapport à l'armée ouvrière active, et plus la surpopulation consolidée, dont la misère est inversement proportionnelle aux tourments infligés par le travail, est massive. Enfin, plus la

couche des Lazare de la classe ouvrière et l'armée ouvrière de réserve est importante, et plus le paupérisme officiel augmente. *Ceci est la loi absolue et générale de l'accumulation capitaliste*. Comme toute loi, elle se trouve modifiée dans ses applications concrètes par divers facteurs, dont l'analyse n'a pas sa place ici (p. 723).

Voilà la fameuse doctrine de la paupérisation, qui a pour conséquence visible la polarisation de la société en deux classes : d'un côté, un groupe toujours plus restreint de très riches capitalistes ; de l'autre, une part croissante de la population dont les revenus s'approchent du seuil de pauvreté officiel, quand ils n'y sont pas déjà inférieurs. Dans la période de prospérité que furent les années 1950 et 1960, on s'est beaucoup moqué de cette « loi » marxienne – « au fur et à mesure que le capital est accumulé, la situation des travailleurs, quelle que soit la somme qu'on leur paie, qu'elle soit élevée ou non, ne peut pas ne pas s'aggraver » (p. 724). Aujourd'hui, il n'y a plus matière à rire. Ces analyses, de même que l'anticipation marxienne de la globalisation, paraissent renouveler l'actualité du *Capital* à l'échelle mondiale. Elles désignent, en un autre sens, un stade de « subsumption » dans lequel l'extra-économique ou le social ne réside plus à l'extérieur du capital et de l'économie ; au contraire, il y a été absorbé : de sorte que ceux qui sont au chômage ou dénués de fonction économique ne sont plus exclus du capital mais restent en son sein. Lorsque tout a été subsumé sous le capitalisme, rien ne saurait plus lui être extérieur ; et les chômeurs – ou, dans ce cas, les miséreux, les pauvres – sont en quelque sorte employés par le capital pour ne pas être employés ; ils remplissent une fonction économique par leur non-fonctionnement même (même s'ils ne sont pas payés pour le faire).

Cet élargissement fatal de l'accumulation capitaliste s'accompagne à présent d'un élargissement de l'étendue couverte par cet ouvrage et de son plan. Tout comme l'agriculture précapitaliste, les grands seigneurs féodaux et leur rente foncière, luttant

âprement contre les nouveaux capitalistes de l'industrie et leurs ouvriers d'usine, se voient désormais absorbés dans le capitalisme, de sorte que les pauvres des campagnes sont eux aussi absorbés dans la misère du paupérisme capitaliste; *Le Capital* s'intéressera aussi à leur triste sort : non pour en faire un objet de pathos, mais au contraire comme produit historique et conséquence structurelle du développement capitaliste, comme résultat qu'il s'agit de documenter pour restituer la logique de ce système en pleine expansion.

Cette section, et avec elle le corps principal du *Capital*, se conclut sur deux notes historiques. La première adopte en quelque sorte un point de vue rétrospectif, en inscrivant la famine irlandaise dans le cadre de l'analyse du capitalisme que Marx vient de proposer : c'est ce que l'on peut déduire du diagnostic formulé par Lord Dufferin, pour qui « [l']Irlande est toujours surpeuplée et le flot de l'émigration s'écoule avec encore trop de mollesse. Pour être tout à fait heureuse, l'Irlande devrait encore être ponctionnée d'au moins 1/3 de millions de personnes en mesure de travailler » (p. 800)¹⁴.

Dans un second temps, nous nous trouvons soudain face à l'évocation d'une némésis située de l'autre côté de l'Atlantique, l'Amérique, alors terre d'accueil de la population excédentaire de l'Europe, mais qui deviendra plus tard la concurrente et le vraisemblable successeur de l'hégémonie mondiale britannique. Car comme le prouvera une analyse ultérieure, Marx sait parfaitement que l'Amérique de cette frontière est désormais, après la guerre civile, un pays capitaliste comme les autres.

14. Nous savons aujourd'hui que sir Charles Trevelyan a refusé d'intervenir pour mettre fin à la famine irlandaise précisément parce qu'il était convaincu de la vérité de ce principe – ce qui constituait techniquement un génocide.

3.

*L'histoire
comme coda*

Les dernières pages du chapitre XXIII nous replongent dans l'histoire – et dans l'histoire contemporaine, par-dessus le marché. Les deux derniers chapitres n'auront pas seulement une dominante historiographique (discours que les sections précédentes n'ont employé que localement), ils vont aussi soulever des problèmes de périodisation et de causalité historique mis entre parenthèses au cours de l'enquête qui a précédé (de la même façon que l'analyse de la valeur d'échange, dans la première section, avait mis entre parenthèses la question de la valeur d'usage). « Mais il faut bien pourtant que ce procès [la production capitaliste] ait commencé quelque part et à un moment donné. Du point de vue qui a été le nôtre jusqu'à présent, il est donc vraisemblable qu'à un moment quelconque le capitaliste est devenu possesseur d'argent grâce à quelque accumulation initiale indépendante d'un travail d'autrui non payé et qu'il a donc pu mettre le pied sur le marché en tant qu'acheteur de force de travail. Cependant [...] » (p. 638). C'est très vraisemblable, en effet ! La petite plaisanterie de Marx souligne une différence importante entre le discours structural et le discours

historique, entre le démontage d'une machine, la démonstration de la fonction remplie par chacune de ses parties constituantes, et le récit de la naissance d'un phénomène et de son évolution. Voilà qui justifie ma proposition, par ailleurs scandaleuse, de traiter ces deux derniers chapitres du *Capital* comme un bloc autonome, et comme une rupture de grande ampleur, bien plus importante qu'un simple changement de registre au sein du développement discursif, si hétérogène que celui-ci puisse être par ailleurs. L'analogie musicale avec laquelle nous avons entamé l'examen de l'autonomie relative de la première section, *Vorspiel* du *Capital*, nous autorise peut-être à voir dans ces chapitres conclusifs, non pas un drame satyrique à proprement parler, mais sans doute une sorte de coda musicale, dans laquelle, une fois achevé le développement principal, des réflexions thématiques d'après-coup viennent clore l'ensemble dans un bouquet final¹.

Néanmoins, au vu de sa richesse philosophique, il est tentant de voir cette dernière section comme un traité autonome – non dans le sens où elle développerait une argumentation conceptuelle (nouvelle), mais au sens où c'est là que convergent un certain nombre de thèmes et de problèmes. Mais comme, pour employer un langage d'antan, ces derniers sont de nature diachronique plutôt que synchronique (et qu'ainsi, ils se distinguent du texte principal), ils méritent notre attention. Le moment est donc venu de distinguer la question du temps et de la temporalité (que j'examinerai plus loin) de celle du récit historique. La temporalité est synchronique, même si elle englobe une catégorie désignée comme « passé » et une autre nommée « changement » : comme le dit Althusser, chaque mode de production secrète sa temporalité propre, son propre

1. Le roman connaît lui aussi des codas de ce type, sorte de chambre de décompression où la situation s'apaise, où s'ouvre la perspective temporelle d'une vie ultérieure, où la caméra prend de la distance – que l'on songe à Natacha devenue mère de famille ou aux amants de Keats s'effaçant dans le passé lointain (« *And they are gone: aye, ages long ago...* » [« Ils sont partis, oui, depuis si longtemps »]).

système d'ek-stases temporelles – nous étudierons plus loin celle du capital.

Les deux derniers chapitres sont plutôt le lieu où se déploie ce discours stigmatisé sous le nom de « philosophie de l'histoire » – autrement dit, un récit des différents modes de production, une histoire des histoires (*a history of histories*), en quelque sorte, où les situations historiques fondamentales se succèdent tout en se modifiant structurellement et où tendent inévitablement à se poser les grandes questions interdites : quant aux origines de l'histoire, à son sens, à sa « fin » ou à son but, son destin, son télos. On peut très bien refuser d'y répondre, on peut parfaitement les discréditer sur le plan conceptuel, comme Kant l'a fait avec la question de l'origine ; mais on ne peut les empêcher de surgir ou, plus exactement, on ne peut les empêcher de se poser et de se reposer, sous des formes et des aspects toujours neufs. En outre, on pourra soupçonner que le fait de les rejeter comme autant de faux problèmes soit encore, secrètement, une manière d'y répondre.

Marx apporte des réponses à toutes ces questions, des réponses qui conservent leur actualité, même formulées dans un vocabulaire philosophique qui n'est plus toujours le nôtre. Par exemple, s'agissant des origines, il propose une généalogie – en pratique mais sans lui donner ce nom – et distingue les origines des préconditions. Les bribes de récits qu'il nous livre – ainsi de la terrible histoire de l'expropriation des paysans anglais – ne sont pas exactement présentées comme des causes : il s'agit plutôt de la mise en place des conditions nécessaires à l'émergence de cette chose nouvelle que l'on appelle le capitalisme. De ce point de vue, elles s'apparentent à la spéculation sur la présence de vie ou d'autres espèces sur d'autres planètes. Y a-t-il de l'eau ? Ou d'autres composés organiques que nous associons à la vie ? Les préconditions nécessaires à la vie sont-elles suffisantes pour développer une théorie adéquate ? En comparaison des autres modes de production historiquement attestables, le capitalisme est une espèce aussi étrange que les extraterrestres et

dont l'existence ne peut exactement s'expliquer par ce que la doxa assimile d'ordinaire à la théorie de l'évolution².

Une chose au moins semble claire : à ces histoires (philosophiques ou idéologiques) d'ordre général, Marx préfère un cadre différent, que l'on a par la suite appelé « transition », ou plutôt problème des transitions, en extrapolant à partir de celui qui occupe ici le cœur de ses analyses, la transition du féodalisme au capitalisme – manière de poser le problème dont les implications diffèrent des questions relatives aux origines du capitalisme, ou même à son commencement³. La question des transitions permet de poser séparément les « préconditions » du capitalisme, sans supposer que chacune d'entre elles correspondait à une faiblesse structurale du féodalisme et contribuerait donc à expliquer l'effondrement de ce mode de production. Il n'est en effet pas du tout évident que cet effondrement – impliquant bien sûr qu'il puisse exister un concept général du « mode de production » et que des lois comparables régissent chacun d'entre eux, notamment leur disparition ou leur dissolution – soit du même ordre que l'énumération cumulative des contradictions suggérant que capitalisme lui-même s'effondrera, à court ou long terme. Pour construire un concept satisfaisant de la transition au capitalisme, il n'est absolument pas nécessaire d'avancer une description unifiée du féodalisme – et ce, pour des raisons qui tiennent à la temporalité et que nous aborderons plus loin. C'est en tout cas l'idée que le capitalisme est né d'une période de transition qui explique que l'on intègre un chapitre

2. Notons que Darwin apparaît dans deux longues notes du *Capital* (p. 384, n. 31 ; p. 417, n. 89). Bien que son autorité serve à insérer l'histoire humaine dans l'histoire naturelle, elle se trouve associée à la multiplicité des autres espèces et à l'idée hégélienne de « *geistiges Tierreich* », la multiplicité des activités et vocations profanes, des talents productifs, plutôt qu'à des fables évolutionnistes de type « survie du plus adapté ».

3. Sur la question des « transitions », voir Étienne Balibar, « Concepts fondamentaux du matérialisme historique », in Louis Althusser, Étienne Balibar, Roger Establet, Pierre Macherey, Jacques Rancière, *Lire Le Capital*, Paris, Maspero, 1968, t. II, p. 178-226. On notera que récemment, avec la transition du socialisme au capitalisme, est née une nouvelle « discipline » sociologique ou historique, la « transitologie ».

antérieur auquel nous n'avons pas accordé l'attention qu'il mérite, le chapitre XII, consacré à la manufacture. Car de la même manière qu'il n'est pas évident de déterminer le commencement du « capitalisme » – l'intégration de l'industrie et de la machinerie serait un autre candidat à ce titre –, il n'est pas facile de dire quand s'achève ce que l'on peut désormais appeler le « précapitalisme ». D'où le caractère déterminant du stade manufacturier, dans toute son ambiguïté : difficile d'affirmer avec certitude que la manufacture mérite pleinement le qualificatif de « capitaliste » ; tout juste peut-on dire que le véritable capitalisme le supprime et en élimine toute trace, de la même façon que Cro-Magnon a supplanté Neandertal, dont il a ensuite effacé le souvenir.

C'est pourquoi, avec le problème de la transition, nous sommes encore, nous sommes plus que jamais, dans la situation embarrassante des philosophies de l'histoire. Ici en effet, l'ennuyeux problème de la périodisation pointe le bout de son nez, qui nous oblige à parler de coupures et de transformations, de « premières fois » et de limites « au-delà desquelles » : bref, à énoncer des choses que nous savons déjà que nous regretterons, lorsque quelqu'un formulera une contre-hypothèse mieux documentée. Ma position, selon laquelle ce type de proposition n'est jamais qu'un choix représentationnel impossible à prouver ou à falsifier, qui correspond à un point de départ situé dans le vide, dénué de présupposé, autrement dit, qui ne peut être vrai ou faux, et dont la seule motivation possible est d'ordre politique, et sans doute pas « factuel », ne fera sûrement pas l'unanimité.

Enfin il y a la question de l'avenir, ou, pour le dire de but en blanc, la question du socialisme. Que le capitalisme soit d'une inventivité hors du commun, qu'il dispose de moyens historiquement inédits de surmonter ses contradictions, on peut supposer – sur la foi des *Grundrisse* – que Marx n'en a jamais douté. Qu'il puisse aussi se dissoudre dans un « temps des troubles », voilà qui apparaît dans les mots lourds de menace du *Manifeste* au sujet de cette lutte

époquale entre deux parties, qui se solde par « une transformation révolutionnaire de la société tout entière ou par la ruine commune des classes en lutte⁴ ». Que l'association et l'auto-organisation des travailleurs puissent faire pression sur le système et entraîner des changements petits et grands, c'est bien ce qui apparaît dans certains passages du *Capital*; et que l'on puisse au moins imaginer « une association d'hommes libres » (p. 90), c'est ce dont témoigne le livre tout entier. Mais comme je l'ai dit, *Le Capital* n'est pas politique en ce sens; sa forme diffère de celle du *Manifeste*. Hayden White nous a fortement recommandé d'adopter la forme comique comme mode de lecture narrative des « philosophies de l'histoire » de Marx et de Hegel : peut-être la notion de « fin heureuse » est-elle plus une catégorie narrative qu'historique. En tout cas, cette coda historique livrera non pas une, mais deux fins heureuses à ce récit putatif du *Capital* – deux climax, que l'on pourrait qualifier, respectivement, d'héroïque et d'idyllique. Du moins nous donnent-ils un répit après le panorama de misère sur lequel s'est conclu le corps du texte (au chapitre XXIII).

Pour que puisse se produire ce big bang – l'émergence du capitalisme –, il doit exister au moins deux substances dont la combinaison produira une molécule d'un nouveau genre : « il faut que deux sortes très différentes de propriétaires de marchandises se présentent face à face et entrent en contact, d'un côté les propriétaires d'argent, de moyens de production et de subsistance, pour qui il s'agit de valoriser par l'achat de la force de travail d'autrui la somme de valeurs qu'ils possèdent; de l'autre côté, les travailleurs libres, vendeurs de leur propre force de travail et donc vendeurs de travail » (p. 804). Inutile de dissimuler le fait évident que cette analyse pleinement satisfaisante des préconditions de notre nouvelle espèce sociale n'explique en réalité rien du tout et se meut dans un cercle vicieux. Car nous savons déjà que la marchandise,

4. Karl Marx et Friedrich Engels, *Manifeste du parti communiste*, trad. É. Botigelli, rev. G. Raulet, Paris, Garnier-Flammarion, 1998, p. 74.

sous cette forme, est déjà un produit du capitalisme, alors qu'elle n'est, dans d'autres modes de production, qu'un accident ou qu'un élément secondaire, contingent et subordonné. Par conséquent, Marx présuppose cela même qu'il était censé expliquer, en nous demandant de remonter encore plus loin en arrière pour suivre la généalogie de deux préconditions historiques distinctes : la richesse et le travail.

Toutefois, dans le cas du capitaliste, une sorte de mystère demeure, qu'aucune explication ne viendra dissiper tout à fait : voici que, par quelque action à distance, la première section affirme à nouveau sa présence et impose une distinction radicale entre richesse et capital, entre argent et capital, qui établit entre les premières et le second un fossé presque infranchissable, comme dans une des métamorphoses racontées par Ovide. On saisira plus aisément le problème en l'envisageant à partir des acteurs du processus, les fameux porteurs ou *Träger* du capital, auquel Marx ne s'intéresse guère. Or l'idée est qu'il ne s'agit pas des mêmes personnes ! Les possesseurs de richesse ne sont pas identiques aux capitalistes, le premier groupe ne devient pas le second, leurs personnels respectifs sont absolument différents, il faut convoquer une nouvelle troupe d'acteurs. Ainsi, il se trouve que seule une poignée de grands marchands deviennent des maîtres du capital. Ils n'en ont pas besoin (du moins, au début et « à la création ») ; mais alors d'où viennent les autres ? Il est plus facile de voir une sorte de « gambit du cavalier » dans l'émergence du fermier capitaliste (avec cette conséquence qu'il occupe une très courte portion du livre) : car tandis que le grand seigneur féodal reste égal à lui-même et survit assez longtemps pour livrer bataille aux industriels naissants, jusqu'au début du XIX^e siècle, où s'opère le véritable changement, le fermier proprement capitaliste apparaît dans un personnage jusqu'alors mineur, le *bailiff* (bailli) des grands domaines. Comme les managers postsocialistes d'aujourd'hui, c'est lui qui transforme l'activité de supervision en statut de propriété et qui, à partir de là,

exploite la terre conformément à la nouvelle « loi de la valeur ». Mais la « genèse du capitaliste industriel ne s'est pas déroulée de manière progressive, comme celle du fermier » (p. 842). Marx abandonne alors cette personnification pour livrer une autre énumération des préconditions : « un système colonial, un système de la dette publique, et un système moderne d'imposition et de protection douanière » (c'est-à-dire de protection étatique des intérêts industriels nationaux) (p. 843). Les particularités du développement agricole s'expliquent en tout cas par les problèmes ontologiques posés par la transformation de la terre en propriété privée⁵.

Quant au capitaliste, Marx dit clairement qu'il naît des horribles convulsions de la concurrence entre les puissances capitalistes émergentes de l'Europe des xvi^e et xvii^e siècles, mais aussi qu'elles reposent sur un moment de péché originel :

La découverte des contrées aurifères et argentifères d'Amérique, l'extermination et l'asservissement de la population indigène, son ensevelissement dans les mines, les débuts de la conquête et du sac des Indes orientales, la transformation de l'Afrique en garenne commerciale pour la chasse aux peaux noires, voilà de quoi est faite l'aurore de l'ère de la production capitaliste. Ces processus idylliques sont des moments majeurs de l'accumulation initiale. Dans la foulée suit la guerre commerciale des nations européennes, qui a la planète pour théâtre. Elle s'ouvre sur la sécession des Pays-Bas révoltés contre l'Espagne, prend une ampleur gigantesque avec la guerre antijacobine de l'Angleterre et se poursuit encore de nos jours avec les guerres de l'opium contre la Chine, etc. (p. 843).

Rosa Luxemburg souligne plus encore le fait que le capitalisme a pour origine l'expropriation du tiers monde – et c'est encore un euphémisme –, et les travaux postérieurs à la décolonisation affirment cette précondition plus catégoriquement encore, ainsi que

5. Pour l'examen le plus exhaustif des complexités de la rente foncière, voir l'admirable ouvrage de David Harvey, *The Limits to Capital*, Londres, Verso, 2006.

l'énorme part qu'a eu la force de travail non européenne dans la construction de ce que l'on considère à tort comme l'exception européenne⁶. Le débat sur l'antériorité historique de l'Europe a été ravivé par le développement extraordinairement rapide du capitalisme en Chine et dans d'autres pays non occidentaux, et la prépondérance des discussions sur l'armement indique les difficultés idéologiques inhérentes à cette approche. Car dès le départ, Marx recourt à une explication extra-économique, à savoir la violence qui accompagne le pillage des ressources en or et en argent et le travail forcé imposé aux « indigènes ». Or notre situation nous rappelle, si nécessaire, que la « violence » est toujours une catégorie idéologique, à laquelle on a inmanquablement recours dans les disputes politiques : non seulement c'est (dans ce cas, presque par définition) un facteur extra-économique et extérieur à la catégorie de système mais elle ne saurait être un concept historique fiable. Le chemin que nous avons emprunté nous conduit donc à un impénétrable fourré idéologique ; la notion d'« accumulation primitive » se révèle une sorte de mythe, comme du reste le péché originel, ainsi que Marx le fait d'emblée remarquer (p. 803). Nous devons revenir sur nos pas et prendre une autre route : celle de la production de l'autre moitié de notre combinaison, la population ouvrière. On est d'autant plus fondé à la suivre que, rappelons-le, c'est l'ouvrier qui a bâti le capitalisme.

En examinant cette autre précondition, qui précise dans quelles conditions sera disponible une population ouvrière adéquate au développement capitaliste, on découvre que Marx récolte ici les bénéfices du travail auquel il a consacré sa vie entière, puisqu'il revient (p. 804 *sq.*) aux fondamentaux de l'analyse de l'aliénation proposée dans les *Manuscrits de 1844*⁷. Mais cette nouvelle et ultime version clarifie les avantages qu'il y a à transformer le cadre

6. Cf. Rosa Luxemburg, *L'Accumulation du capital* ; et le travail du philosophe de la libération Enrique Dussel.

7. Voir ci-dessus, chap. 1, n. 28.

de la discussion, et à passer du travail en général – tous les modes de production reposent sur, et présupposent, d'une manière ou d'une autre, l'extraction de survaleur et de surtravail – à la situation historique particulière que constitue la transition au capitalisme. Elle devrait aussi nous dire, enfin, quel avantage présente le passage du registre philosophique à celui de l'économie politique. Cette dernière nomenclature est préférable à celle, plus spécialisée, de l'histoire ou de l'économie, puisque sa force résidait dans le fait qu'elle englobait ces deux domaines (bien que Marx ne se soit pas privé de critiquer les limites de ses formes bourgeoises) ; en même temps, il semble également préférable de substituer à la sempiternelle déploration de l'hégélianisme marxien des premiers manuscrits une description plus directe, qui condamne les abstractions générales de la philosophie en tant que telle, notamment son attitude intéressée et le fait qu'elle détourne la pensée dans sa direction propre, c'est-à-dire vers la production de « concepts ».

Ce qui permet à Marx de ramener ici ses propres abstractions à leur situation concrète (ou, pour reprendre sa formulation, de « s'élever de l'abstrait au concret⁸ »), c'est contre toute attente la figuration elle-même, et plus particulièrement la figure de la séparation, qu'il explore dans les années 1840 et que nous avons abordée plus haut. Le trope de la séparation et les différents termes connexes ou synonymes sont chez Marx ce que la figure de l'extériorisation et du retour ou de la reprise en soi est pour Hegel. Ce trope présente donc un avantage sur son équivalent hégélien : non pas tant de retarder le moment stéréotypé de la « synthèse », si souvent attribué à ce dernier, que plus généralement de laisser ouverte la question du contenu, d'une proposition affirmative ou positiviste, tout en exposant la dynamique purement formelle du processus. Perspective atteinte par la négativité même de ce terme, qui insiste sur la soustraction et la distance : Marx n'a pas à préciser

8. *Grundrisse, op. cit.*, p. 57.

quels éléments étaient présents dans le procès de travail avant que ne commence la séparation, il lui suffit d'énumérer les différentes séparations (séparation d'avec les moyens de production, le produit, l'énergie de l'activité humaine, les autres travailleurs). De la même façon, la substitution de la formule marxienne devenue un stéréotype – la négation de la négation – au terme triadique pseudo-hégélien de « synthèse » laisse le contenu du processus ouvert à sa spécification par l'histoire : il est inutile de spéculer sur la nouvelle situation produite par la négation du moment antérieur, et tout aussi inutile d'écrire un récit historique dans lequel la transformation ou la métamorphose progressive d'une situation en une autre serait conçue comme le but de la représentation historique (d'abord, comme Marx l'observe dans ses premières critiques de Hegel, on ne peut représenter la réalité, mais seulement la métamorphose des idées et des images au sein de l'esprit). Mais la possibilité de récits historiques plus localisés ouvre un champ généalogique d'une grande richesse : car on peut tout à fait tenter de montrer comment les travailleurs ont été « séparés » de leurs outils et de leur terre (cette histoire sera même racontée au chapitre XXIV, sous la rubrique de l'expropriation).

Mais si la figure de la séparation constitue un moyen nouveau et plus fécond de représenter la transition, dans la mesure où elle traduit l'expérience vécue des travailleurs, elle nous permet aussi de revenir à l'autre pôle, celui des préconditions fondamentales du capital et des capitalistes. Ici, il ne s'agira plus des fortunes supposément amassées et susceptibles de trouver de nouveaux débouchés d'investissement (le mythe de l'accumulation initiale), mais au contraire des préconditions institutionnelles qu'il fallait remplir pour que les nouvelles institutions (et leur « loi de la valeur ») puissent devenir dominantes dans telle ou telle formation sociale.

Ici, un retour sur le chapitre XII et l'analyse de la manufacture se révélera utile : c'est là, en effet, que Marx a exposé dans le plus grand détail la lutte sur deux fronts que les capitalistes ont dû

mener pour accaparer l'espace de la production et le réorganiser : il leur a fallu supplanter non seulement « les seigneurs féodaux qui étaient en possession des sources de richesse », mais aussi « les maîtres de métiers des corporations » (p. 805). Il ne s'agissait pas simplement de les supplanter : on peut en effet poser que chaque mode de production (chaque institution particulière, même) est animée par un principe d'autoconservation, par un *conatus* au sens spinozien du terme : ici, la dynamique institutionnelle (ainsi que la tâche spécifique qu'elle a été créée pour remplir) en contient une autre, celle qui consiste à assurer sa survie et à préserver son existence (sorte d'équivalent institutionnel de la dimension d'auto-référentialité ou d'autodésignation dans le domaine esthétique, voire du narcissisme, dans la dimension psychanalytique de la vie humaine). Cette autoconservation n'est pas qu'une « valeur » ou qu'un vain souhait : elle doit inclure des barrières internes et des défenses structurelles contre les forces stratégiquement conçues pour la désagréger et la miner⁹.

Tel est justement le statut des réglementations des corporations : « La loi des corporations [...] empêchait délibérément que le maître de corporation se transforme en capitaliste, par une limitation draconienne du nombre de compagnons qu'il avait le droit d'employer. De la même manière, il ne pouvait employer des compagnons que dans le métier, et exclusivement où il était lui-même maître. La corporation repoussait jalousement tout empiètement du capital marchand, seule forme libre du capital à lui faire face » (p. 403-404). Dans ce cas, la séparation implique des techniques particulières, de nature juridique ou autre, pour neutraliser les traditions et réglementations

9. Dans *La Société contre l'État* (Paris, Minuit, 1974, p. 99), Pierre Clastres nous donne un exemple paradigmatique de ce principe d'autoconservation du mode de production, avec l'interdiction de manger des animaux que l'on a tués soi-même : la société tribale se protège ainsi contre l'accumulation et l'émergence du pouvoir (les richesses, les « grands hommes » et leurs serviteurs, et, en fin de compte, l'État lui-même). Le *conatus* structurel et l'autojustification des institutions modernes et de leurs membres comptent bien sûr parmi les thèmes centraux de l'œuvre de Pierre Bourdieu.

des corporations, et ainsi ouvrir la voie à des formes historiquement émergentes de production capitaliste.

Le moment est venu de revenir sur l'entité qui a remplacé les corporations – la manufacture – pour se demander si elle constitue un premier stade du capitalisme ou bien le dernier stade de ce qui l'a précédé. Marx ayant intitulé une partie de ce chapitre « Le caractère capitaliste de la manufacture », la réponse devrait tomber sous le sens. Or ce n'est pas le cas, pour une raison fondamentale : « le travailleur partiel ne produit pas de marchandise » (p. 399). Celui-ci est en effet le nouvel élément qui caractérise et définit la manufacture ; mieux, ce nouveau type de travailleur est le produit de ce qui définit exclusivement le stade de la manufacture, à savoir le fait qu'elle s'organise autour de la division du travail. (Rappelons le contexte de ces analyses : d'une part, Marx progresse vers le nouveau phénomène, la machinerie industrielle, qui a pour originalité de donner corps à la division du travail en son sein même, et de réduire les ouvriers, qu'ils aient été jusqu'alors spécialisés ou non, au statut de main-d'œuvre non qualifiée ; d'autre part, ces arguments ont une visée polémique et entendent corriger la théorie d'Adam Smith, pour qui la division du travail est précisément le trait distinctif du capitalisme.)

Mais il faut désormais introduire la précision faite par Marx : « Seul le produit commun des travailleurs partiels se transforme en marchandise » (*ibid.*). Tout ce passage corrobore donc l'analyse de la « période de transition » proposée par Balibar (ou, selon ses propres termes, de mode de production transitionnel). Autrement dit, dans cette période, des structures non capitalistes coexistent avec des structures capitalistes ou, mieux encore, elles se surchargent les unes les autres et sont mutuellement interconnectées sur un mode unique, qui ne disparaîtra que lorsque les fonctions capitalistes auront été séparées des fonctions non capitalistes ou précapitalistes¹⁰. Tel est le cas ici de la manufacture : l'atelier

10. Voir ci-dessus, n. 3.

produit des marchandises en tant qu'ensemble opérationnel dont les parties ne produisent pas encore de marchandises.

Enfin, le nouveau mode rompt l'« enveloppe » qui le recouvre et développe de nouveaux rapports de production qui lui sont adéquats :

À partir du moment où [la coopération fondée sur la division du travail ou, si l'on veut, la manufacture] a acquis une certaine consistance et une certaine extension, elle devient une forme consciente, planifiée et systématique du mode de production capitaliste. L'histoire de la manufacture proprement dite montre comment la division du travail, qui est sa caractéristique propre, acquiert d'abord empiriquement, pour ainsi dire dans le dos des acteurs concernés, ses formes adéquates, mais comment ensuite, comme le fait l'artisanat corporatif, elle cherche à conserver par la tradition cette forme une fois acquise, et dans certains cas la conserve figée des siècles durant (p. 409).

Marx ajoute immédiatement une idée décisive pour son association du capitalisme et de la machinerie industrielle : « Si cette forme change, elle ne le fait, à l'exception de cas d'importance secondaire, qu'à la suite d'une révolution dans les instruments de travail. » Au vu du chapitre suivant, on peut interpréter cette révolution comme réification de la division humaine du travail dans la machine (machine dont Marx explique alors, avec force détails techniques, en quoi elle se distingue de l'outil).

La manufacture prolonge donc le travail spécialisé des corporations, désormais réorganisé au sein d'un nouvel espace, celui de l'atelier collectif, lui-même transformé pour devenir l'espace de la nouvelle fabrique où la machine remplace la division du travail incarnée par les ouvriers dans l'ancien espace. L'histoire dialectique s'écrit ainsi sur le mode discontinu d'une succession de négations, de soustractions, de séparations et d'omissions : elle est structurale, mais seulement dans la mesure où les structures successives nous permettent de lire la continuité absente entre ces dernières, qui

révèle qu'elles sont travaillées par une unique force, loi ou tendance, et que l'on peut maintenant identifier et nommer. (Nous traiterons au chapitre suivant de la temporalité de ce processus, et plus particulièrement de l'effacement progressif de toutes les traces de l'ancien système).

Toutefois, Marx ne se montre pas toujours fidèle à cette méthode : par exemple, le mot « expropriation » le conduit à commettre l'imprudence de poser un stade antérieur, en donnant une définition positive de ce qui tenait lieu de « propriété » avant l'expropriation : cette dernière constitue « la dissolution de la propriété privée fondée sur le travail personnel » (p. 854). Définition maladroite, cependant, compte tenu de la longue tradition de débat sur la propriété privée au sein du socialisme, avant Marx comme après lui. Aussi se voit-il obligé de distinguer l'ancienne « propriété privée » de sa nouvelle forme capitaliste : « La propriété privée, en tant qu'antithèse de la propriété sociale, collective, n'existe que là où les moyens de travail et les conditions extérieures du travail appartiennent à des personnes privées » (p. 854). Mais on se demandera alors si la propriété « fondée sur le travail personnel » était nécessairement identique à cette « propriété sociale, collective » ; ou si, tout simplement, la distinction entre possession et propriété n'était pas plus adéquate pour traiter de la « propriété » en tant que catégorie juridique dotée d'une histoire propre.

Après les débats suscités par la thèse de Robert Brenner, qui ont ravivé, d'un nouveau point de vue, la controverse entre Dobb et Sweezy sur la transition, il semble possible de hasarder une nouvelle description de la méthode historique marxienne¹¹, description suggérée par le fait que, selon Brenner, la concurrence est la force qui finit par donner naissance au mode de production capitaliste. Mais, d'autre part, le fait de nommer cette force constitue une

11. Maurice Dobb et Paul M. Sweezy, *Du féodalisme au capitalisme : problèmes de la transition*, trad. fr. F. Gauthier et F. Murray, Paris, Maspero, 1977 ; T. H. Aston (dir.), *The Brenner Debate*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987.

produit des marchandises en tant qu'ensemble opérationnel dont les parties ne produisent pas encore de marchandises.

Enfin, le nouveau mode rompt l'« enveloppe » qui le recouvre et développe de nouveaux rapports de production qui lui sont adéquats :

À partir du moment où [la coopération fondée sur la division du travail ou, si l'on veut, la manufacture] a acquis une certaine consistance et une certaine extension, elle devient une forme consciente, planifiée et systématique du mode de production capitaliste. L'histoire de la manufacture proprement dite montre comment la division du travail, qui est sa caractéristique propre, acquiert d'abord empiriquement, pour ainsi dire dans le dos des acteurs concernés, ses formes adéquates, mais comment ensuite, comme le fait l'artisanat corporatif, elle cherche à conserver par la tradition cette forme une fois acquise, et dans certains cas la conserve figée des siècles durant (p. 409).

Marx ajoute immédiatement une idée décisive pour son association du capitalisme et de la machinerie industrielle : « Si cette forme change, elle ne le fait, à l'exception de cas d'importance secondaire, qu'à la suite d'une révolution dans les instruments de travail. » Au vu du chapitre suivant, on peut interpréter cette révolution comme réification de la division humaine du travail dans la machine (machine dont Marx explique alors, avec force détails techniques, en quoi elle se distingue de l'outil).

La manufacture prolonge donc le travail spécialisé des corporations, désormais réorganisé au sein d'un nouvel espace, celui de l'atelier collectif, lui-même transformé pour devenir l'espace de la nouvelle fabrique où la machine remplace la division du travail incarnée par les ouvriers dans l'ancien espace. L'histoire dialectique s'écrit ainsi sur le mode discontinu d'une succession de négations, de soustractions, de séparations et d'omissions : elle est structurale, mais seulement dans la mesure où les structures successives nous permettent de lire la continuité absente entre ces dernières, qui

révèle qu'elles sont travaillées par une unique force, loi ou tendance, et que l'on peut maintenant identifier et nommer. (Nous traiterons au chapitre suivant de la temporalité de ce processus, et plus particulièrement de l'effacement progressif de toutes les traces de l'ancien système).

Toutefois, Marx ne se montre pas toujours fidèle à cette méthode : par exemple, le mot « expropriation » le conduit à commettre l'imprudence de poser un stade antérieur, en donnant une définition positive de ce qui tenait lieu de « propriété » avant l'expropriation : cette dernière constitue « la dissolution de la propriété privée fondée sur le travail personnel » (p. 854). Définition maladroite, cependant, compte tenu de la longue tradition de débat sur la propriété privée au sein du socialisme, avant Marx comme après lui. Aussi se voit-il obligé de distinguer l'ancienne « propriété privée » de sa nouvelle forme capitaliste : « La propriété privée, en tant qu'antithèse de la propriété sociale, collective, n'existe que là où les moyens de travail et les conditions extérieures du travail appartiennent à des personnes privées » (p. 854). Mais on se demandera alors si la propriété « fondée sur le travail personnel » était nécessairement identique à cette « propriété sociale, collective » ; ou si, tout simplement, la distinction entre possession et propriété n'était pas plus adéquate pour traiter de la « propriété » en tant que catégorie juridique dotée d'une histoire propre.

Après les débats suscités par la thèse de Robert Brenner, qui ont ravivé, d'un nouveau point de vue, la controverse entre Dobb et Sweezy sur la transition, il semble possible de hasarder une nouvelle description de la méthode historique marxienne¹¹, description suggérée par le fait que, selon Brenner, la concurrence est la force qui finit par donner naissance au mode de production capitaliste. Mais, d'autre part, le fait de nommer cette force constitue une

11. Maurice Dobb et Paul M. Sweezy, *Du féodalisme au capitalisme : problèmes de la transition*, trad. fr. F. Gauthier et F. Murray, Paris, Maspero, 1977 ; T. H. Aston (dir.), *The Brenner Debate*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987.

thématisation (ou une réification) susceptible d'avoir des conséquences indésirables. Pour honorer l'admiration que Marx vouait à Darwin, je propose de rebaptiser la représentation du changement historique donnée par Brenner, principe de « sélection négative ». Ce principe se prête moins à la vulgarisation idéologique que la notion de « survie du plus adapté », par exemple, dans la mesure où la sélection négative souligne, sur un mode plus structural et combinatoire, la fermeture systématique de toutes les autres possibilités (« d'évolution »). Par le concept encore psychologisant de concurrence, Brenner veut dire que les paysans privés de leur terre et de leurs outils agricoles sont implacablement contraints de « reproduire leur existence » ou de « gagner leur vie ». Ils ne peuvent plus labourer leur champ, ni payer leur seigneur en nature ; toutes les issues de secours, tous les moyens de survie que leur offrait le féodalisme ont purement et simplement disparu, et c'est cela qui les conduit nécessairement vers la seule option restante : le salariat. Ce type d'évolution sociale s'opère non en vertu d'une essence hégélienne désincarnée qui aurait pour nom « le capitalisme » ou « le marché », ni d'une pulsion psychologique enracinée dans la nature humaine, mais à cause de la négation systématique de toute autre possibilité. C'est en ce sens que même Marx peut encore parler de ses effets corrosifs et destructeurs sur les sociétés et modes de production précapitalistes. Mais il s'agit encore d'une représentation figurale de ce processus – semblable à la figure du capitalisme comme virus, par exemple –, d'une représentation qui n'a d'utilité historique que lorsqu'elle est signalée comme telle.

Or ces questions historiographiques – ces problèmes, d'apparence technique, de causalité et de périodisation – n'ont rien d'innocent et ne sauraient se dissoudre dans la documentation sans créer dans leur sillage de nouvelles turbulences théoriques. La formulation la plus naïve de la question que Marx a soulevée ici, dans la coda, la question de la transition, est la suivante : « comment est-on parvenu, dans la vieille Europe, à exproprier le

travailleur de ses conditions de travail et comment, partant de là, furent donc créés capital et travail salarié » (p. 860-861)? Cette question en amène fatalement une autre, qui concerne le futur. En d'autres termes, ce qui est fondamental, dans un esprit heideggérien, ce n'est pas la réponse mais l'intensité avec laquelle la question se pose à nous et se rappelle à notre souvenir; ou l'intensité avec laquelle elle est retrouvée, ravivée, après avoir été longtemps oubliée ou refoulée. Même la plus ridicule des réponses apportées par les économistes classiques – le consentement ou le contrat, reformulés par Marx dans la proposition selon laquelle « la masse de l'humanité s'est expropriée elle-même en l'honneur de l'accumulation du capital » (p. 861) – est porteuse de légitimes inquiétudes, dans la mesure où elle laisse entendre que l'humanité peut très bien accepter de défaire ce qu'elle a accepté de faire.

Il ne fait aucun doute que la vieille tension interne à la tradition politique marxiste, entre fatalisme et volontarisme – entre l'attente du moment opportun et l'intervention active pour causer la tant attendue crise du système –, est profondément inscrite dans le texte marxien, où, nous l'avons vu, l'idée de système semble non seulement concurrencer l'action humaine, mais aussi, bien souvent, la supplanter. Marx se trouve lui-même déjà prisonnier du dilemme formel de l'appel à l'action qui échoue parce qu'il réussit : soit la situation actuelle est si bien façonnée dans sa clôture oppressive qu'aucune action n'y semble possible; soit ses contraintes de fer et ses limites matérielles sont négligées par idéalisme au point que la simple réalité de la volonté semble tout rendre possible :

*Did that play of mine send out
Certain men the English shot¹²?*

12. William Butler Yeats, « Man and the Echo » : Yeats médite sur le désastre héroïque de l'insurrection de Pâques 1916, et sur le rôle que sa pièce *Katleen ni Houkiban* a pu avoir dans son déclenchement.

Nous l'avons vu, il y a chez Marx une fatale alternance entre, d'une part, l'implacable construction d'un système qui, devenu autotélique, commande son processus invincible et totalisant d'expansion, et, d'autre part, la conviction ontologique profonde que tout relève du travail et de la production collectifs (ou « coopératifs ») de l'humanité, et que « [l']ouvrier lui-même ne cesse de produire de la richesse objective comme capital, comme puissance qui lui est étrangère, qui le domine et qui l'exploite » (p. 640-641).

La quadrature du cercle se trouve alors dans la découverte suivante : non seulement le capitalisme est une machine infernale, mais c'est une machine qui se détraque constamment et qui ne se répare que grâce aux convulsions laborieuses de l'expansion. Convulsions dont nous avons eu un aperçu avec l'autodévoration du capital, sous la forme de la concentration et de la centralisation, ou, en d'autres termes, avec le mouvement de monopolisation. Mais à présent, nous rencontrons une nouvelle caractéristique de ce processus, défini bien plus explicitement comme dynamique d'expansion, de sorte que l'hypothèse rétrospective sur l'accumulation initiale se conclut sur une « théorie moderne de la colonisation ».

Nous devons en faire une lecture exacte : Marx ne conclut pas son ouvrage sur une théorie de l'impérialisme, même si c'est clairement de cela qu'il s'agit dans l'analyse de l'Irlande, à la fin du chapitre XXIII, et si l'analyse de la violence liée à l'expansion de la Renaissance montre sans ambiguïté que Marx avait parfaitement conscience de ce processus, que l'on ne désignait pas encore par le mot « impérialisme »¹³. Mais la « colonisation » à laquelle il pense ici est cette antique tradition consistant à envoyer une population surnuméraire fonder de nouvelles villes sur des terres supposées

13. Anthony Brewer, *Marxist Theories of Imperialism*, Londres, Routledge, 1990. Le mot « impérialisme » apparaît à la fin du XIX^e siècle pour décrire la rivalité entre les grandes puissances ; ce n'est que plus tard, après la Première Guerre mondiale, qu'il en vient à s'appliquer au colonialisme et à la structure des « empires » capitalistes modernes.

vierges (comme Athènes a envoyé ses colons en Italie et en Sicile). L'ironie, à propos de la distinction entre la colonisation entendue en ce sens et l'impérialisme proprement dit, c'est qu'ici la population indigène, insignifiante, est simplement exterminée, alors que que dans l'expansion impériale, elle se voit réduite en esclavage et exploitée dans le but de produire davantage de richesse. Les colonies auxquelles Marx s'intéresse ici (l'Australie et l'Amérique du Nord) correspondent à ce que l'on appelle aujourd'hui des « colonies d'implantation » : elles se justifient par la production de chômage et de paupérisme dont Marx a montré, au chapitre précédent, qu'elle était la conséquence nécessaire et inévitable du développement capitaliste, et en aucun cas une conséquence accidentelle ou aveugle.

Mais c'est alors que les deux grands climax que nous avons promis surgissent comme une sonnerie de cloches : un climax héroïque et un climax comique, qui annoncent, chacun à sa façon, la fin du système et de la loi de la valeur, mais aussi une ouverture sur cet avenir imprévisible que Marx appelle ailleurs « la fin de la préhistoire ».

Le plus célèbre de ces climax nous arrive à la fin de l'avant-dernier chapitre, où la dynamique autodestructrice du capitalisme (le monopole) se combine avec l'appauvrissement, d'une part, et, d'autre part, avec la dynamique de plus en plus improductive de cette forme de productivité au départ inédite dans l'histoire (la baisse tendancielle du taux de profit) :

Le monopole du capital devient une entrave au mode de production qui a mûri en même temps que lui et sous sa domination. La centralisation des moyens de production et la socialisation du travail atteignent un point où elles deviennent incompatibles avec leur enveloppe capitaliste. On la fait sauter. L'heure de la propriété privée capitaliste a sonné. On exproprie les expropriateurs. [...] C'est la négation de la négation (p. 856).

Tel est le résultat implicite de l'analyse structurale du capital construite par Marx : la maigre prédiction sur laquelle se sont

fondées toutes les conceptions de la révolution socialiste jusqu'à nos jours, et la présupposition que le socialisme naîtrait d'un régime à forte productivité. Beaucoup ont souligné le fait qu'au ^{xx}^e siècle, les socialismes qui ont alimenté, pour le meilleur ou le pire, cette vision utopique d'un avenir débarrassé du capitalisme étaient des régimes de modernisation plutôt que de forte productivité, même lorsqu'ils sont parvenus à industrialiser leur production traditionnelle. On peut ajouter à cette observation la précision, déjà signalée, apportée par Marx dans les *Grundrisse* : le genre de transformation socialiste ou communiste auquel il pensait ne serait vraiment à l'ordre du jour qu'une fois que le marché mondial, et avec lui la marchandisation universelle, auraient point à l'horizon¹⁴.

Mais il est bon de rappeler que la plupart des mouvements de gauche actuels – persistants comme émergents – sont des réactions à l'immense puissance de « destruction créatrice » que constitue le capitalisme. Ils sont donc conservateurs, dans la mesure où ils cherchent à préserver les rares enclaves restant d'une époque plus simple ou bien à retrouver quelque chose de l'échelle humaine des époques antérieures et de leurs formes collectives ou communautaires. (Marx n'admettait-il pas lui-même que dans certaines circonstances, un passage direct de la communauté paysanne traditionnelle au socialisme moderne serait possible¹⁵ ? Mais Marx, dont le génie politique résidait dans son sain opportunisme, n'est pas nécessairement un guide fiable pour concevoir les stratégies ou les solutions politiques d'aujourd'hui.)

Ce rappel est d'autant plus essentiel qu'à présent, la droite libre-échangiste s'est emparée de la rhétorique de l'innovation et

14. Voir ci-dessus, chap. 2, n. 11.

15. Voir la célèbre lettre à Vera Zassoulitch du 8 mars 1881, dans laquelle Marx reconnaît que le socialisme peut naître directement de la communauté paysanne (le *mir*), à condition que son développement ne soit pas perturbé par des forces extérieures (par quoi il entend évidemment le capitalisme).

de la « modernité », et qu'elle fait un éloge incohérent de son idéal du marché en expliquant à la fois qu'il est enraciné dans l'éternelle nature humaine et qu'il représente la forme la plus avancée de la productivité et de l'innovation future. Or, Marx est le seul à avoir combiné une politique de la révolte à la « poésie de l'avenir », et tâché de prouver que le socialisme était à la fois plus moderne et plus productif que le capitalisme. Renouer avec ce futurisme et cet enthousiasme : telle est la tâche fondamentale à laquelle doit aujourd'hui s'atteler la « lutte discursive » à gauche.

L'autre solution de Marx a davantage séduit ces derniers temps – son autre version de la fin du capitalisme, son climax comique ou idyllique, en quelque sorte, illustré par les infortunes d'un certain Mr Peel, qui, « en emportant pour 50 000 £ de moyens de subsistance et de production quitta l'Angleterre pour la rivière Swan en Nouvelle Hollande. Mr Peel fut assez prudent pour emmener, outre cela, 3 000 personnes de la classe laborieuse, hommes, femmes et enfants. Las ! une fois arrivé à destination, « Mr Peel se retrouve sans même un serviteur pour faire son lit ou lui puiser de l'eau à la rivière ». *Poor Mister Peel*, qui avait tout prévu, sauf d'exporter les rapports de production anglais sur les rives de la Swan River » (p. 860) !

D'autres se montrèrent plus avisés, qui comprirent vite que l'esclavage était « le seul fondement naturel de la richesse coloniale » (p. 861) et qu'en outre, les colons libres pouvaient être (ne serait-ce qu'au sens figuré) réduits en esclavage et contraints de travailler s'ils étaient privés de terres gratuites : « On donnera par décision gouvernementale à la terre vierge un prix artificiel ne dépendant pas de la loi de l'offre et de la demande, qui obligera l'immigrant à se salarier pendant un temps assez long, jusqu'à ce qu'il ait gagné assez d'argent pour acheter des terres et se transformer en paysan indépendant » (p. 866).

Toujours est-il que cette fascinante image de libération continuera de hanter les visions de la frontière bien longtemps après que

l'Amérique (à la suite de sa guerre civile) sera elle-même devenue un environnement pleinement capitaliste ; et ce tableau anarchiste de personnes abandonnant un travail imposé pour se disperser dans la nature, goûter à la liberté de régions inexplorées et inconnues des cartes semble, aujourd'hui encore, nous soulager de l'oppression que représente un capitalisme omniprésent. Mais aujourd'hui, on doit aussi y voir une libération vis-à-vis de l'ordre social et de l'État (devenu inséparable des rapports capitalistes et de leur mise en œuvre) : libération qui ne peut découler que du sentiment de la complète dissolution de l'ordre social – cette euphorie que l'on éprouve de temps à autre quand une junte fasciste s'effondre sans que le sang soit versé, ou quand un gouvernement rigide et réactionnaire disparaît soudain, sans qu'on s'y attende, en suscitant la liesse populaire, avant qu'à nouveau, les contraintes de l'ordre social ne se remettent en place.

4.

Le Capital
en son temps

J'en suis venu à penser que le secret de la temporalité marxienne dans *Le Capital* – ou devrais-je dire le secret de la temporalité du capital selon Marx – se trouve ramassé et concentré dans un tout petit verbe : *auslöchen* – « effacer », « éteindre ». C'est de ce verbe que découlent le passé et le futur, mais aussi une vision du présent comme production dont l'originalité réside dans sa négativité et non dans quelque contenu positif ou affirmatif. C'est en ce sens que je contesterais la thèse d'un Marx « productiviste », tenant d'une « idéologie productiviste », même si l'on voit d'emblée pourquoi cela semble parfois le cas et en quoi la fidélité au marxisme tend à basculer de ce côté. Or, selon mon interprétation, le présent de la production ne dramatise pas l'émergence de quelque chose, n'insiste pas sur la production comme création, fût-ce à partir d'éléments existant à l'état incomplet, tels ceux qui précèdent la création du monde dans les diverses mythologies religieuses. Il ne s'agit même pas de l'extériorisation d'un élément interne, comme dans l'idéologie de l'activité, fondamentale chez Hegel et à laquelle le marxisme reste profondément lié. Il s'accomplit au contraire par

effacement de ses parties constituantes ; et si une sorte de substance ou de produit apparaît, se révélant à mesure que se dissipe la brume de ces effacements, ce n'est que la réalisation très éphémère d'une objectalité stable, car l'« acte de poser » transforme ce résultat objectal en matériau brut d'une autre production, elle aussi vouée à l'effacement.

Il serait assez simple d'attester ce processus plutôt apocalyptique dans la première section, où le passage de la qualité à la quantité, de la valeur d'usage à la valeur d'échange, la transformation des choses en marchandises, est en grande partie un processus dans lequel « [t]ous [leurs] caractères sensibles sont effacés » et qui ne laisse « subsiste[r] rien d'autre que cette même objectivité fantomatique » (p. 43) – comme si, en comparaison de la matérialité corporelle assignée à la catégorie de Qualité, celle de Quantité présidait à un domaine phénoménal, dont relève au premier chef la catégorie même d'objectalité (qui standardise toutes les « choses » qu'elle régit en remplaçant simultanément une temporalité qui est pur procès et production par un ensemble d'objets statiques).

Cependant, cette analyse s'inscrit dans le cadre d'une mise entre parenthèses de la qualité, que Marx effectue d'entrée de jeu, et elle ne débouche pas sur l'examen substantiel de la production que nous recherchons, mais seulement sur ce que l'on peut appeler la fausse temporalité de l'équivalence et de la circulation ou du marché lui-même, où des articles supposément identiques font l'objet d'un échange, pour aboutir à ce résultat que l'ensemble de la transaction (M–A–M) retombe dans la stabilité immobile (ici, c'est l'acte d'échange qui « s'efface » lui-même). L'apparition de l'argent, à la fin de cette section, ne culmine pas non plus dans la temporalité, mais la projette dans l'avenir comme un mystère restant à élucider : comment A peut-il devenir A' ? Comment l'argent peut-il engendrer davantage d'argent, ou s'accroître ? Le paradoxe étant que, par essence, le capitalisme produit non des marchandises, mais au contraire du capital.

Or c'est sans doute de cet auto-accroissement que découlera l'un des secrets du temps dans le capitalisme. À ce propos, il est bon de rappeler l'idée althussérienne selon laquelle chaque mode de production produit ou secrète la temporalité, et les systèmes de temporalité, qui lui sont adéquats¹. Il faut toutefois ajouter à ce rappel un avertissement ; car il n'est pas du tout évident que *Le Capital* nous livrera une analyse d'ensemble de la temporalité du capitalisme « en général ». Pour commencer, on doit supposer que le temps de n'importe quel mode de production, *a fortiori* d'un mode aussi complexe que le capitalisme, sera nécessairement constitué d'une superposition de plusieurs types de temporalité, de sorte que la description du « temps » propre à une formation sociale sera une affaire conjoncturelle plutôt que structurale, et historique plutôt qu'anthropologique.

Mais avant même d'en arriver à ce point – vers quoi les *Grundrisse*, qui penchent beaucoup plus du côté de l'économie comparée, nous poussent bien davantage que *Le Capital* –, il faudra se demander dans quelle mesure on peut compter sur *Le Capital*, avec sa sinistre description du temps capitaliste de la production, pour nous offrir une analyse de ce que l'on peut appeler le temps existentiel, ou le temps de la vie quotidienne (l'un ne correspond pas exactement à l'autre). Et à l'autre extrémité du spectre, on voudra aussi se demander si la micro-temporalité des divers aspects de la production aura un quelconque rapport avec les temporalités plus vastes de l'histoire, qu'il s'agisse des cycles ou des grandes « transitions » révolutionnaires.

On doit se méfier tout particulièrement de l'homologie ou du parallélisme structural facile dont les consonances tendent à ramener chaque période à cette « causalité expressive » ou idéaliste contre laquelle Althusser nous a infatigablement mis en garde².

1. Louis Althusser, *Lire Le Capital*, t. I, *op. cit.*, p. 124.

2. *Ibid.*, p. 14. Mais ce rejet des modèles de temps homogène (comme ceux que l'on trouve chez Spengler) ne prend pas seulement des formes structurales : voir par

– la temporalité de l'« histoire des idées » ou des grandes périodisations du vieil historicisme, qu'il soit hégélien ou spenglérien. Marx admirait néanmoins l'idée assez structurale de Fourier, selon laquelle chaque mode de production s'articule sur un « pivot » qui constitue sa « dominante » (p. 431) ; il suffira de voir dans les limitations imposées par Althusser à l'« existentiel » une mise en garde méthodologique et une manière de nous alerter sur les grandes complexités qui nous attendent, plutôt que l'affirmation d'un interdit absolu de la phénoménologie de l'expérience vécue telle que celle-ci fonctionnait en son temps, dans la situation immédiatement post-sartrienne.

Ainsi sera-t-il plus prudent d'examiner les analyses de la production proposées aux chapitres V et XIII (« Le procès de travail » et « La machinerie ») pour la figuration qu'elles mettent en jeu plutôt que pour y trouver des clés pour comprendre la situation de notre critique culturelle (ou « l'aliénation » au sens pop-culturel du mot). Mais il est tout aussi évident que ces figures sont explicitement conçues pour exprimer une spécificité fondamentale de la temporalité capitaliste, en particulier l'effacement d'un certain passé du procès de production. Tout d'abord, le passé de la marchandise qui vient d'être produite (« le procès s'éteint dans son produit », p. 203) : peu importe comment elle a été produite, ou même combien de temps a pris sa production (la moyenne du « travail socialement nécessaire » efface toute variation comprise entre la maladresse et l'efficacité stakhanoviste).

Pas plus qu'on ne découvre d'après le goût du blé la personne qui l'a cultivé, on ne voit dans ce procès les conditions dans lesquelles il s'est déroulé, si c'était sous le fouet brutal du surveillant d'esclaves ou sous l'œil inquiet du capitaliste, si c'est Cincinnatus qui le fait en cultivant

exemple Ernst Bloch et sa notion de synchronicité du non-synchrone (*Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen*), dans *Erbschaft dieser Zeit*, Zurich, Obrecht & Hebling, 1935 [N.d.T. : Jean Lacoste traduit cette expression par « contemporanéité du non-contemporain », cf. *Héritage de ce temps*, Paris, Klincksieck, 2016].

ses deux arpents ou le sauvage qui abat une bête armé d'un seul caillou (p. 207).

Ce que l'on avait coutume, dans la théorie esthétique, de décrire comme réification (« l'effacement de toute trace de production sur l'objet ») est en fait la norme de toute production marchande, ce qui n'exclut pas que cette dernière ait une dimension métaphysique : « Ce qui apparaissait du côté du travailleur sous la forme de la mobilité [*Unrube*] apparaît maintenant du côté du produit comme une propriété immobile, dans la forme de l'être [*Sein*] » (p. 203). Les connotations hégéliennes du mot *Unrube*, qui rappellent « le travail et la souffrance du négatif », nous alertent donc sur la possibilité que cette figure de l'effacement du passé soit en fait conçue pour produire une évocation figurale du présent assez différente. Je cite le climax de ce développement complexe aussi longuement qu'il le mérite :

En entrant comme moyens de production dans de nouveaux procès de travail, les produits du travail perdent leur caractère de produits. Ils ne fonctionnent plus que comme facteurs objectifs du travail vivant. Les broches d'un côté et le lin de l'autre ne sont pour le fileur qui les utilise que le moyen du filage d'un côté et de son objet de l'autre. On ne peut évidemment pas filer sans broches ni matériau à filer. Il faut donc que ces produits soient déjà là au moment du filage. Mais dans ce procès lui-même, il importe peu que le lin et les broches soient les produits d'un travail passé, pas plus qu'il n'importe à l'acte de nutrition que le pain soit le produit du travail passé du paysan, du meunier, du boulanger, etc. Au contraire. Quand les moyens de travail manifestent leur caractère de produits du travail passé dans le procès du travail, c'est par leurs défauts. Un couteau qui ne coupe pas, du fil qui n'arrête pas de casser, etc. font vivement penser au coutelier Y ou au fabricant X qui les ont livrés. Dans le produit bien réussi, le travail passé dont l'intervention a produit ces propriétés utiles s'est effacé.

Une machine qui ne sert pas dans le procès de travail est une machine inutile. Par ailleurs elle se détériore sous l'effet destructeur des processus

chimiques naturels. Le fer rouille, le bois pourrit. Le fil qui n'est pas tissé ou tricoté n'est que du coton qui s'abîme. Pour faire de ces choses des valeurs d'usage réelles, actives, et non pas simplement possibles, il faut que le travail vivant s'en empare, les réveille d'entre les morts. Bien sûr, quand les langues de feu du travail les lèchent, quand il se les approprie comme ses organes vivants, quand il leur insuffle l'esprit pour qu'elles remplissent dans son procès la fonction adéquate à leur définition et à leur vocation, elles sont tout aussi bien détruites : mais elles le sont en vue d'une fin, comme éléments constitutifs de nouvelles valeurs d'usage, de nouveaux produits susceptibles d'entrer dans la consommation individuelle comme moyens de subsistance ou dans un nouveau procès de travail comme moyens de production (p. 205-206).

À présent, ce sont plus particulièrement les matériaux bruts de la production et ses instruments que celle-ci vient consigner dans le passé, dans un passage qui préfigure la doctrine phénoménologique de la relation entre la conscience et les actes ayant échoué (« c'est par leurs défauts »)³. Marx ne nous rappelle pas l'existence du coutelier ou du fileur en tant qu'individus et acteurs historiques, et pourtant leur acte – lorsqu'il réussit – devient l'agent d'une véritable résurrection, et leur force de travail – qui, dans ce présent suprême, se transforme en travail en tant que tel, travail déjà engagé, travail spécifique et qui s'achemine vers son but – un véritable feu, qui non seulement « éteint » les caractéristiques auparavant possédées par les matériaux bruts (dont relève la force de travail elle-même), mais prépare en outre le climax de la figure : s'il semble paradoxal que le feu *éteigne* (au lieu d'être éteint), il fait aussi une chose dont le substantif et le verbe unissent les sens littéral et figuré : il *consume*⁴. La

3. On en trouvera des exemples chez Martin Heidegger (*Sein und Zeit*, *op. cit.*, chap. 4, § 69, sous-section A) mais aussi chez Sartre, et surtout chez Merleau-Ponty (*Phénoménologie de la perception*, le « membre fantôme »).

4. N.d.T. : Dans ce passage, les verbes « consommer » et « consumer », et les substantifs « consommation » et « consommation » traduisent les mêmes mots, « *to consume* » et « *consumption* », respectivement, la langue française obligeant à distinguer ce que l'anglais agrège.

consommation de ses ingrédients par le feu du travail est aussi la consommation par le procès de travail capitaliste de son propre capital (constant comme variable), illustration d'un paradoxe que Marx a constamment répété ailleurs (tout particulièrement dans les *Grundrisse*) : la production est consommation (de même que, d'un autre point de vue, la consommation est production)⁵.

Comme nous le verrons dans un instant, la notion de résurrection d'entre les morts ne s'est pas encore pleinement déployée ici, mais il semble qu'une seconde figure, celle de la fermentation (p. 208), la remplace et la prive de ses connotations théologiques. Mais cette seconde figure possède elle aussi des connotations particulières, celles de la science et de la chimie organique alors émergente et qui fascinait Marx au plus haut point. On ne saurait donc dire que cette exaltation des mystères et de la puissance du travail voit son intensité diminuer : elle connaît simplement un déplacement et une réorganisation.

Mais cet enthousiasme est ramené vers son référent temporel originel par une autre particularité du procès de travail, le fait qu'il se divise analytiquement en deux opérations distinctes et qui se déroulent, en quelque sorte, simultanément ; du moins est-on tenté de dire que la forme phénoménale constitue ici une temporalité unifiée, dans la mesure où « l'ajout de nouvelle valeur à l'objet du travail et la conservation des anciennes valeurs dans le produit sont deux résultats tout à fait différents que l'ouvrier obtient dans le même temps, bien qu'il ne travaille qu'une fois dans le même temps, ce caractère double du résultat ne peut s'expliquer manifestement que par le caractère double de son travail lui-même. Dans le même laps de temps, le travail doit créer de la valeur en sa première qualité propre et, en une autre qualité propre, conserver ou transférer de la valeur » (p. 224). La distinction entre conservation et transfert est importante aux yeux de Marx parce qu'elle souligne

5. Pour en avoir une version plus « dialectique » et véritablement « hégélienne », se reporter aux *Grundrisse*, p. 237-264.

la manière dont la valeur déjà produite sommeille, pour ainsi dire, dans le matériau brut (lui-même déjà travaillé dans un processus primaire) ou dans la machine (elle-même déjà produite en tant que valeur par un travail antérieur). Mais cette nouvelle dualité nous alerte surtout sur une dualité inhérente au mystère déjà célébré : d'une part, la force de travail produit une valeur nouvelle, et, d'autre part, elle ressuscite une valeur plus ancienne, emmagasinée ou présente à l'état inerte dans les « moyens » et dans les « matériaux bruts » :

L'ancienne forme de [la] valeur d'usage périt, mais uniquement pour se dissoudre dans une nouvelle forme de valeur d'usage. Or, en examinant le procès de formation de la valeur, nous avons vu que, dans la mesure où une valeur d'usage est consommée, conformément à son but, pour la production d'une nouvelle valeur d'usage, le temps de travail nécessaire à la fabrication de la valeur d'usage consommée constitue une part du temps de travail nécessaire à la fabrication de la nouvelle valeur d'usage, et qu'il est donc du temps de travail transféré du moyen de production consommé au produit fini. L'ouvrier conserve donc les valeurs des moyens de production consommés, ou les transfère au produit comme parties constitutives de sa valeur, non par un ajout de travail en général, mais par le caractère utile particulier, par la forme spécifiquement productive de ce travail supplémentaire. C'est en tant qu'activité productive conforme à un but – filage, tissage, forge –, que le travail, par son simple contact, ressuscite les moyens de production d'entre les morts, les anime pour en faire des facteurs du procès de travail et s'unit à eux pour donner des produits (p. 225).

Cette dualité servira en fait à étayer la nouvelle distinction que Marx souhaite ici introduire, entre capital variable et capital constant, ou, en d'autres termes, entre l'investissement dans les salaires et les corps laborieux, d'une part, et l'investissement dans les matériaux bruts et les instruments, d'autre part. Par conséquent, ici encore, l'un produit le deux – la résurrection accomplie par le travail est devenue un double miracle. Mais la forme sous laquelle cette dualité

est introduite nous alerte à présent sur une autre dualité encore, qui naîtra cette fois du côté du capital variable et tiendra une part essentielle dans la démonstration marxienne de la nature et de l'existence de la survalueur (du côté du capital constant, une dualité analogue attendra jusqu'au chapitre XIII et à l'examen de la machinerie). Car là encore, nous avons affaire à deux temporalités, qui existent simultanément et que l'on ne peut distinguer sur un plan phénoménologique mais seulement analytique :

Mais le travail passé que contient la force de travail et le travail vivant qu'elle peut fournir, autrement dit le coût journalier de son entretien et sa dépense journalière sont deux grandeurs tout à fait différentes. La première détermine sa valeur d'échange, l'autre constitue sa valeur d'usage. Qu'il faille une demi-journée de travail pour maintenir le travailleur en vie pendant 24 heures ne l'empêche aucunement de travailler pendant une journée entière. La valeur de la force de travail et sa valorisation dans le procès de travail sont donc deux choses différentes. C'est cette différence de valeur que le capitaliste avait en vue en achetant la force de travail (p. 217).

Cette nouvelle dualité interne au temps du procès de production – je produis la valeur nouvelle de la marchandise tout en produisant la valeur des marchandises nécessaire à la reproduction de ma propre existence – ne nous livrera pas seulement la clé de cet autre mystère, la temporalité de l'accumulation du capital : le fait que, en vertu d'une équation, un capital produit plus que lui-même et s'accroît au cours de ce processus ; elle donnera aussi lieu aux joies moliéresques de la « dernière heure de Senior » : cet économiste distingué, hostile à toute fatale réduction de la journée de travail, glisse sur la peau de banane qu'il a lui-même posée en séparant la « dernière heure » de travail, où serait produit le gain net, et les nécessités reproductives des heures précédentes – ainsi divise-t-il le temps en espace avec la même élégance qu'un Monsieur Jourdain.

Or, de manière caractéristique, profondément dialectique et même hégélienne, Marx traite cette erreur ridicule comme une vérité, mais comme une vérité déformée par l'idéologie :

Comme on le voit, la formule est juste [le calcul de la survaleur à partir des heures de surtravail] ; en fait c'est simplement la première formule, transposée de l'espace où les parties du produit sont côte à côte, achevées, dans le temps où elles se succèdent. Mais cette formule peut aussi s'accompagner de représentations très barbares dans la cervelle de ceux qui sont intéressés en pratique au procès de valorisation, mais ne le sont pas moins en théorie à se méprendre sur le sens de ce procès (p. 249).

Avec Senior et cette première leçon marxienne sur le caractère trompeur des continuités temporelles, il semble donc que nous ayons atteint un climax comique.

Toujours est-il que les temporalités multiples dissimulées sur ce terrain unitaire de lutte qu'est la journée de travail individuelle marquent un stade de développement absolument distinct de celui qui naîtra de l'arrivée des machines. (Le problème de la périodisation évoqué au chapitre précédent réapparaît ici, avec l'incertitude quant au stade qui constitue le vrai commencement du capitalisme.) Dans le premier stade, que Marx qualifiera de régime de la survaleur absolue, le rôle du temps est souligné, d'une part, par la lutte politique visant à réduire la journée de travail, et d'autre part, par les limites physiques ou biologiques au-delà desquelles il devient impossible de l'allonger. Toutefois, le passage de la survaleur absolue à la survaleur relative, dans lequel l'intensification du travail (accroissement de la productivité) se substitue à la dérivation de la survaleur à partir de l'allongement de la journée de travail, ne se définit pas par un changement de la structure de la production : il est marqué par une dialectique scalaire, incarnée dans la machinerie elle-même.

Ce qui change, ce n'est pas le travail passé et son rapport structural au présent qui l'« efface », mais au contraire l'immense

quantité de ce travail passé désormais employée. Dans le moment antérieur, le travail passé contenu dans les matériaux bruts et les outils entretenait certes un rapport d'exploitation avec la force de travail humaine, mais une relation qu'il restait possible de cartographier ou de représenter, une relation qui demeurait pensable dans des termes humains : elle pouvait être conçue comme relation entre différents types de travailleurs et différents types de travail, certains étant passés et d'autres présents : le travail des ouvriers des mines ou d'autres industries d'extraction, celui des fabricants d'outils, semblaient se situer sur une échelle comparable à celle des ouvriers finissant ces matériaux et assemblant le produit final. Dans la situation antérieure, donc, les outils semblaient encore être – au passé comme au présent – des prolongements du travail humain, du travailleur et de son savoir-faire. Or voilà que la machinerie vient soudain renverser cette relation – et Marx définit explicitement la première comme ce dont le travailleur humain est lui-même un prolongement.

En même temps, le travail mort incarné dans la machine enfle soudain au point de prendre des proportions inhumaines (il est adéquat de le comparer à un monstre ou à une machine cyclopéenne). Tout se passe comme si le réservoir, ou la « réserve » (*Gestell*), comme dirait Heidegger⁶, du travail passé ou du travail mort s'accroissait démesurément pour offrir un lieu de stockage plus vaste encore à ces quantités d'heures mortes, que l'assistant de la machine, qui a simplement taille humaine, doit néanmoins ramener à la vie, selon le schéma de l'ancienne production. Les quantités passées ont été rendues invisibles par le procès de production esquissé plus haut, et pourtant elles entourent à présent le travailleur dans des proportions jusqu'alors impensables.

La structure demeure celle que Sartre, dans la *Critique*, prendra comme figure de sa dialectique de la contre-finalité ou

6. Cf. Martin Heidegger, *Gesamtausgabe*, t. 79, Francfort, Klostermann, 1979 (les conférences de Brême de 1949), p. 24-45 en particulier.

de l'anti-praxis : l'ouvrier doit « nécessairement s'appauvrir [...] dans la mesure où la force créatrice de son travail s'établir face à lui comme force du capital, comme *pouvoir d'autrui* » (G, p. 268); désormais pourtant, cette pouvoir étranger le surplombe, écrasant même sa présence collective. Et paradoxalement, cette transformation dialectique rend le passé infiniment plus présent alors même qu'il est invisible, supprimé par le processus de son « effacement ». Une part plus importante du passé va maintenant ressusciter (sous forme de travail mort ou emmagasiné); et pourtant dans le présent furieux de la « destruction créatrice », qui entraîne la transformation non seulement du travail antérieur mais aussi de villes et de paysages entiers (Hausmann, l'industrialisation, la « modernisation »), ce passé – désormais invisible – se voit lui-même transféré des monuments et des traces visibles du travail à des machines contenues dans des usines (et qui ne cessent de se déprécier et d'être remplacées par d'autres, plus productives).

On doit rappeler ici le commentaire marginal des *Grundrisse*, par lequel Marx corrige autant ses propres formulations que celles des économistes : « Au fond, il est faux de dire que le travail vivant consomme le capital, c'est le capital (le travail objectivé) qui consomme le travail vivant dans le procès de production » (G, p. 311). La formule souligne la périodisation provisoire que nous avons pu déceler dans l'analyse marxienne du passage des outils aux machines (ou même de la manufacture à la machinerie), mais aussi de l'individuel au collectif : « C'est seulement dans la grande industrie que l'homme apprend à faire fonctionner pour rien, sur une grande échelle, comme une force de la nature, le produit de son travail passé, déjà objectivé » (p. 435). En fait, ces apparitions de la périodisation (qui semblent incohérentes dans la mesure où elles ne coïncident pas exactement, les industries familiales n'étant pas totalement coextensives avec la division smithienne du travail, tandis que le trait que constitue la collectivité entraîne cette dernière dans une dimension thématique assez différente) seront plus tard

corrigées par une approche plus complexe de la périodisation marxienne du capital en tant que tel.

Mais il peut aussi être utile de s'attarder un instant sur notre allusion à la théorie heideggérienne de la technologie (le *Gestell*). Heidegger parle de réserve d'énergie plutôt que de travail emmagasiné ; et il serait probablement trop « humaniste », pour le cadre de sa philosophie antihumaniste de l'Être, d'identifier la première avec la seconde. Néanmoins, cette notion de réserve constitue un point de recoupement intéressant des deux corpus (pour ne pas dire des deux traditions de pensée) : l'analyse proprement horrifiante que Marx nous livre là n'est pas incompatible avec l'insoluble problème de la technologie chez Heidegger, à qui la culture de la machine inspire un pessimisme de fond (« à présent, seul un dieu peut nous sauver »), surtout après l'échec de ce qu'il avait défini comme l'originalité historique de l'expérience national-socialiste, tentative d'opérer une synthèse entre le temps profond du national-mythologique et la créativité de la modernité technologique nazie.

Ce que je voudrais souligner, c'est que l'antimodernisme de Heidegger (bien moins original que les explorations phénoménologiques de *Sein und Zeit*) ne peut imaginer d'autre solution que régressive à l'aliénation technologique ; pour Marx, en revanche, même si la misère et l'exploitation sont inséparables du développement de l'industrie capitaliste, c'est précisément la forte productivité introduite par la machinerie qui nous permet de poser un changement dialectique des valences et qui permettra à un système économique radicalement différent (une « association de libres producteurs ») d'émerger du capitalisme.

Mais le cadre du *Capital* ne nous permet pas de spéculer sur la temporalité dans le socialisme ou le communisme industriels de l'avenir, temporalité radicalement différente de celle que nous avons esquissée ici et que l'on trouve récapitulée dans ce moment de climax :

Dans la production marchande, il y a seulement face à face un vendeur et un acheteur, indépendants l'un de l'autre. Leurs relations mutuelles prennent fin le jour où le contrat qu'ils ont conclu entre eux vient à échéance. Si la transaction se répète, c'est à la suite d'un nouveau contrat, qui n'a rien à voir avec le précédent et qui ne réunit le même acheteur et le même vendeur que par le fait du hasard.

Pour juger la production marchande, ou tel processus qui y ressortit, d'après ses propres lois économiques, nous devons donc considérer chaque acte d'échange pour lui-même, hors de toute connexion avec l'acte d'échange qui l'a précédé comme avec celui qui le suit. Et puisque achats et ventes ne se concluent qu'entre individus singuliers, il n'est pas loisible d'y chercher des relations entre des classes sociales entières.

Si longue qu'ait pu être la succession des reproductions périodiques et des accumulations antérieures que le capital fonctionnant aujourd'hui a connue, il conserve toujours sa virginité originelle. Aussi longtemps qu'à chaque acte d'échange – pris individuellement – les lois de l'échange sont observées, le mode d'appropriation peut connaître un bouleversement total sans affecter en aucune manière le droit de propriété conforme à la production marchande. C'est le même droit qui est en vigueur, aussi bien au début, quand le produit appartient au producteur et que celui-ci et que celui-ci, échangeant équivalent contre équivalent, peut s'enrichir seulement par son propre travail, que dans la période capitaliste, où la richesse sociale devient dans une proportion toujours croissante la propriété de ceux qui sont en mesure de se réapproprier sans cesse le travail non payé des autres (p. 657-658).

À lire cette ultime formulation du temps capitaliste de la production – la virginité éternelle du présent capitaliste par opposition à l'effacement de son passé, lui-même accompagné de l'invisible mise en réserve des travaux passés –, on n'est pas très sûr de pouvoir l'extrapoler à l'expérience existentielle des individus extérieurs à la sphère immédiate de la production (ou, bien sûr, de la circulation). Il est évident qu'un mode de production préindustriel ou agricole aura une expérience différente de la temporalité des saisons ; et peut-être même que le temps phénoménologique du commerce

marchand (la fortune) ou celui de l'artisanat (l'extériorisation hégélienne) peut être imaginé d'une manière tout à fait différente. Mais rien dans *Le Capital* ne nous autorise à faire ces extrapolations existentielles : comme je le montrerai dans le chapitre suivant, c'est ailleurs que l'on trouvera les éléments existentiels de l'analyse marxienne.

Concernant l'histoire, l'affaire est différente : car Marx ne cesse d'insister sur le fait que le capital supprime les traces de sa préhistoire (et de l'existence des modes de production qui l'ont précédé) de la même façon qu'il efface de l'objet produit les traces immédiates de sa production. Il en résulte une fin de l'histoire bien singulière, et caractéristique des économistes bourgeois, qui sont, comme on le sait, convaincus qu'« il y a eu une histoire mais [qu']il n'y en a plus » (p. 93, n. 33). De façon tout aussi caractéristique, la quasi-totalité des théories de la modernité reconnaissent que le prémoderne et d'autres modes de production radicalement différents ont existé naguère ; mais comme la possibilité de telles différences a disparu avec le capitalisme (« *There is no alternative* », pour citer la fameuse phrase de Mme Thatcher), voilà que ce dernier, jadis historique, devient éternel. Cette incapacité précise à intégrer un temps futur dans notre analyse de la société actuelle explique que la pensée bourgeoise a tendance à alterner entre, d'une part, des images de régression ou d'effondrement dystopique et, d'autre part, des conceptions dans lesquelles le progrès n'est guère que le perfectionnement du déjà-là ; elle se heurte en outre à de réels problèmes lorsqu'elle tente de comprendre l'émergence historique du système, comme en témoigne la détresse dialectique de John Stuart Mill : « après nous avoir si clairement démontré que même si elle n'existait pas, la production capitaliste n'en continuerait cependant pas moins d'exister, il est tout à fait conséquent avec lui-même en faisant la preuve que même quand elle existe, cette production capitaliste, en fait, n'existe pas » (p. 580). En parallèle de ce vertige épistémologique, les critiques culturels de notre époque

ont estimé pouvoir spéculer sur les conséquences psychiques de ce blocage de la futurité.

Mais Marx a une explication pour ces paradoxes, de même que pour les hésitations que nous avons détectées dans ses différentes périodisations : ils ont trait à la répétition, qu'il théorise d'une façon étonnamment contemporaine et qu'il faut désormais intégrer à notre analyse de la « virginité éternelle » du capitalisme et de ses passés perpétuellement effacés. Ici, la répétition est philosophiquement intégrée au problème technique de la reproduction, mais elle révèle déjà par avance toutes les apories théoriques inhérentes au commencement des systèmes, apories scandaleusement énoncées par un Lévi-Strauss (entre autres), pour qui il est impossible d'affirmer que le langage, en tant que système synchronique, a eu un commencement au sens ordinaire du terme : il était soit là tout entier, soit totalement absent – et les spéculations du XVIII^e siècle sur les cris et les gestes, les sons inarticulés et les expressions faciales, ne pourront combler conceptuellement ce décalage.

Il en va de même ici de la production capitaliste (dont Marx qualifie souvent la systématité de « totalité »). On se souvient de la curieuse temporalité inhérente au travail salarié initial, où le vendeur de force de travail se montre inexplicablement disposé à prêter ce bien précieux au capitaliste et à n'être payé qu'à la fin de chaque semaine : « Il a donc produit aussi bien de la survaleur, que nous ne considérons pour l'instant que comme fonds de consommation du capitaliste, que le fonds qui lui sert à le payer lui, le capital variable, avant que ce fonds reflue vers lui sous la forme de salaire » (p. 636). Cela signifie que la répétition – la vente de force de travail semaine après semaine, sa consommation productive par le capitaliste dans un cycle que Sismondi a justement décrit comme une spirale (p. 651) – n'a jamais eu de commencement : « C'est avec son argent de la semaine passée ou des six derniers mois qu'on paie son travail d'aujourd'hui ou des six mois à venir » (p. 637). Ce n'est pas le capital, mais le travail qui se trouve à l'origine de ce

processus : quand le salaire devient réalité, que l'acte d'échange entre l'argent et la force de travail se produit effectivement, il s'agit d'un « toujours-déjà » et « cette simple répétition ou continuité imprime au procès certains caractères nouveaux ou plutôt fait disparaître les caractères apparents que présentait son mouvement quand il n'était qu'individuel » (p. 636). Ces caractères apparents sont le commencement, la première fois, décelables dans le travail d'un individu isolé et apparents dans le temps biographique. Mais le système, le « contexte permanent » (p. 635), ne connaît pas de tel commencement ; au contraire, il s'étend dans le passé pour transformer toutes ces premières fois individuelles en une répétition ayant toujours précédé ses exemples individuels. C'est ainsi que le présent du capitalisme en tant que système « efface » les moments et éléments qui l'ont apparemment constitué dans le passé. C'est en ce sens que la production capitaliste est une machine infernale, un système autotélique – même si c'est souvent l'échange ou le marché que ses critiques et ses ennemis identifient de cette façon (surtout à l'époque de la globalisation).

Enfin, on doit noter que le moment où *Le Capital* aborde ce problème de la reproduction, qui se révèle être la clé de ses temporalités paradoxales, est aussi celui où Marx nous dévoile le plan d'ensemble de l'ouvrage (p. 633-634), autrement dit le moment où la *Darstellung* synchronique se trouve démasquée et abandonnée, et où les temporalités immenses du capitalisme comme système font une colossale apparition, en projetant les rythmes étourdissants de la circulation dont traitera le livre II, mais aussi les synchronicités, plus ahurissantes encore, des multiples capitaux, dont il sera question dans le livre III.

À présent donc, nous approchons des limites du livre I, au-delà desquelles, dans les matériaux agencés après la mort de Marx pour composer le livre II, on peut entreapercevoir un espace aride où tournent une effrayante multiplicité de cycles, de toutes tailles et de toutes formes. C'est la temporalité interne de la machine

capitaliste ; on pourra se demander comment une analyse de la temporalité chez Marx pourrait s'en passer, et en particulier si, en la prenant davantage en compte, le débat sur le rapport entre temporalité existentielle et temporalité du système n'en aurait pas été changé⁷.

Je suis d'accord sur ce point, et me contenterai d'avancer que la temporalité du livre I possède une autonomie relative. Mais le moment est venu de prendre en compte les arguments des traditionalistes les plus intelligents, ceux, tout récemment, de Michael Lebowitz : l'objet d'étude fondamental, c'est le projet du *Capital* en trois ou quatre livres, et les études prenant le livre I isolément tombent dans toutes sortes d'erreurs d'interprétation. Il pose que ces livres forment une séquence, adoptant d'abord le point de vue limité de la production (livre I), puis celui de la circulation (livre II), les deux systèmes se réunissant dans le livre III (à quoi j'ajouterai une possible étude de l'idéologie dans le livre IV)⁸. Dès lors, ne pas relire le livre I à la lumière des suivants, c'est se condamner à une vision étroitement productiviste de l'œuvre de Marx. Peut-être. Mais cela nous laisse tout de même la possibilité de deux lectures différentes : je préfère insister sur la production plutôt que sur le productivisme (au sens du fordisme et du stakhanovisme), et voir en Marx le point culminant de cette grande tradition philosophique allemande qui a insisté sur le caractère central de l'activité (*Tätigkeit*), et atteint auparavant ses sommets avec Goethe et avec Hegel.

7. Cf. Stavros Tombazos, *Les Catégories du temps dans Le Capital*, Paris, Cahiers des saisons, 1994 ; David Harvey, *The Limits to Capital*, op. cit. ; et pour une analyse plus philosophique, Artemy Magun, « Marx's Concept of Temporality », *Rethinking Marxism*, vol. 22, n° 1. On trouvera une analyse plus approfondie des théories du temps en général dans le dernier chapitre de mon livre *Valences of the Dialectic*, Londres, Verso, 2010. J'ai aussi trouvé stimulante la lecture de Jay Lampert, *Deleuze and Guattari's Theory of History* (Londres, Continuum, 2006) et de Ned Lukacher, *Time-Fetishes* (Durham, Duke University Press, 1998).

8. Michael Lebowitz, *Following Marx*, op. cit., chap. 7. Lebowitz avance en outre un solide argument pratico-politique, à savoir que le livre manquant sur le salariat aurait nuancé l'insistance du livre I sur le pur système.

5.

Le Capital
en son espace

Pour Marx, le secret de la spatialité du capital est aussi le secret de la spatialité elle-même : la séparation. La temporalité peut coïncider avec elle-même, dans la simultanéité ; mais comme, dans l'espace, deux corps ne peuvent occuper la même position, l'étendue coïncide avec la séparation. Or le verbe « séparer » contient en son sein une négativité bienvenue – progressivement, nous apprenons que la dialectique marxienne tire sa force et son originalité de son évitement de l'affirmatif ou du positif – et il peut aussi fonctionner activement, comme lorsque je sépare un agent de ses moyens d'action.

Déjà, les *Manuscrits de 1844* ont su tirer parti des ressources du mot « séparation » – la théorie de l'aliénation s'articule explicitement sur une quadruple « séparation » : le travailleur séparé de ses outils, de l'objet, des autres travailleurs et de l'être générique en tant que tel, autrement dit de cette activité productive qui rend humain l'animal humain. À ce stade des recherches marxiennes, la séparation peut être indifféremment un concept spatial ou un concept temporel. Si l'aliénation en question est un événement historique,

elle affecte aussi l'espace : l'espace de la terre et des paysans, l'enclosure, le mouvement des campagnes vers les villes, etc. En même temps, le climax de la description marxienne du capital – l'émergence de la machinerie – est aussi spatial dans la mesure où il se traduit par une colonisation de l'espace par le nouvel espace de l'usine où se concentre la production, et il raconte la destinée de ces outils ou instruments dont le travailleur était initialement séparé, et qui sont désormais devenus des sortes de fins en soi. Les luddites étaient aussi séparés de leur production, et leur protestation – l'attaque contre la menace que représentait la nouvelle machinerie industrielle – était aussi spatiale que l'attaque de châteaux forts par des bandes de guerriers au Moyen Âge.

Il serait fastidieux, quoiqu'instructif, de suivre l'évolution du verbe « séparer » dans *Le Capital* et dans l'ensemble de l'œuvre de Marx¹; et même, d'étudier sa préhistoire dans la littérature économique ou philosophique. Quoi qu'il en soit, sa pertinence dans le domaine agricole et terrien est assez claire : la séparation de la ville et de la campagne devient un signe essentiel du développement du capitalisme, en particulier parce que ce dernier renverse de manière décisive l'hégémonie romaine de la campagne sur la ville. Alors, la transformation de la terre en marchandise, celle des paysans en ouvriers agricoles, mais aussi celle des grands propriétaires fonciers en capitalistes deviennent inévitables; et cet énigmatique phénomène capitaliste, la rente foncière, fait tache par ses singularités, en renversant la structure de profit de la marchandise comme dans un miroir inversé. Sur le plan culturel, la domination du spatial confirme cette éclipse de la nature au profit de l'urbain et trouve ses symptômes privilégiés dans la gentrification postmoderne et dans la catastrophe écologique (« ruinant dans le même temps les sources

1. Il ne s'agit pas d'une simple question de figuration : Michael Lebowitz a montré, dans une analyse aussi remarquable qu'originale, que la notion de séparation contient toute une stratégie pratico-politique : voir *Following Capital*, *op. cit.*, p. 346-348, ainsi que le chap. 7, ci-dessous.

vives de la richesse : la terre et le travailleur » [p. 567], comme le dit Marx à la fin du chapitre sur la machinerie).

La séparation a toutefois pour contrepartie un phénomène spatial que l'on peut considérer comme positif, à savoir l'expansion, qui nomme la dynamique fondamentale du capitalisme et explique qu'il ait irrésistiblement progressé de la première production marchande locale jusqu'à l'horizon du marché mondial. Aussi faut-il toujours penser la séparation en conjonction avec cette dynamique expansive avec laquelle elle coïncide paradoxalement, pour que ses subdivisions ne laissent pas leurs objets dans un état de dispersion inerte, mais au contraire les recombinent pour former des entités plus larges, plus puissantes et plus effroyables : par conséquent, ce n'est pas l'analyse inerte de type logique ou cartésien, mais la métastase et la mutation – recombinaison relevant presque de la science-fiction – qui sont les figures adaptées, et la taylorisation du procès de travail et la chaîne ses emblèmes les plus satisfaisants.

Depuis l'émergence de la géographie radicale, le travail de David Harvey et l'autorité philosophique d'Henri Lefebvre, l'analyse spatiale, attentive aux dimensions spatiales de l'histoire, en particulier de l'histoire du capitalisme, est sans conteste devenue une part essentielle de notre tradition intellectuelle. Cependant, la spatialité dont je voudrais montrer qu'elle est à l'œuvre dans *Le Capital* présente des traits paradoxaux. Tout le monde semble s'accorder, d'avance et presque par définition, sur le jugement stéréotypé selon lequel la qualité doit faire l'objet d'une évaluation plus positive que la quantité ; ce préjugé, nous avons même dû l'attribuer à Marx lui-même, qui décrit l'émergence de la marchandise en termes de remplacement de la valeur d'usage par la valeur d'échange, c'est-à-dire de la qualité par la quantité en tant que telle. Or l'issue sur laquelle débouchent de telles oppositions dans *Le Capital* pourra sembler surprenante, sinon scandaleuse ou dialectique.

En effet, je voudrais à présent montrer qu'à mesure que l'analyse se déploie, le temps en vient à s'identifier à la quantité et l'espace avec la qualité. Comment le comprendre ? Le chapitre sur la journée de travail pourra servir de premier cas pour étayer cette démonstration, car les luttes dont il traite concernent la quantité d'heures et les contrats spécifient la quantité de force de travail, mesurée pour les acheteurs en pur temps de travail. Ce sont les conditions de travail qui font apparaître des problèmes qualitatifs : la saleté, le danger, l'éclairage insuffisant, le manque d'hygiène et la pollution de l'air – on peut considérer que tous ces motifs de protestation ouvrière s'insèrent dans la rubrique de la qualité, plutôt que de cette quantité qui entre en jeu dans la lutte pour raccourcir la journée de travail.

Le paradoxe sera en partie levé si l'on se rappelle qu'ici, l'espace signifie le corps, et que le matérialisme de Marx est moins une position philosophique qu'un engagement du côté du corps vivant et travaillant. Ainsi la consommation est-elle corporelle, qualitative et concrète, alors que l'échange est spirituel, autrement dit, fétichiste, quantitatif et monétaire. Le travail abstrait est une quantité qui s'achète et se vend, tandis que le travail concret peut à peine s'englober sous un nom général, tant sont spécifiques chaque activité physique, chaque constellation d'actes et de gestes, chaque combinaison d'habitudes corporelles et les matériaux de la terre, ses textures et ses résistances.

Mais cette identification débouche sur un autre paradoxe du *Capital* : en effet, cette Bible de la classe ouvrière traite à peine du travail. L'expérience existentielle du travail ne peut être reproduite, en tout cas elle nous conduit hors de la sphère du capital, qui ne s'intéresse pas aux propriétés vécues du travail, mais seulement à sa quantité et à la survaleur qu'il peut en extraire. Tout au plus pouvons-nous saisir quelque chose de cette variété qualitative dans la variété des travailleurs qualifiés sur lesquels une société complexe a besoin de s'appuyer, comme dans les grandes listes et catalogues à la Whitman dont nous avons déjà eu un aperçu :

Une locomotive, par exemple, est constituée de plus de 5 000 pièces autonomes. Elle ne peut cependant servir d'exemple pour le premier type de manufacture proprement dite, parce qu'elle est une création de la grande industrie. En revanche, on peut prendre l'exemple de la montre, que William Petty utilise lui aussi, pour illustrer la division manufacturière du travail. D'œuvre individuelle de l'artisan de Nuremberg, la montre s'est transformée en produit social d'un nombre inouï de travailleurs partiels, tels que faiseurs d'ébauche, de ressorts, de cadrans, de pitons de spirales, de trous et de leviers à rubis, d'aiguilles, de boîtiers, de vis, et doreurs ; sans compter les nombreuses sous-divisions : les fabricants de pignons (avec deux catégories selon qu'ils sont de laiton ou d'acier), les fabricants de mécanismes, de mouvements, l'acheveur de pignon (fixe les roues sur les mouvements, polit les facettes, etc.), les faiseurs de pivots, le planteur de finissage (place les différentes roues et mouvements dans le mécanisme), finisseur de barillet (fait tailler les dents des rouages, perce les trous au bon écartement, affermit l'arrêt), les faiseurs d'échappement, et quand il s'agit d'échappement de cylindres, les faiseurs de cylindres, de roues d'échappement, de balanciers, les faiseurs de requette (le système qui permet de régler la montre), le planteur d'échappement (les faiseurs de blocage proprement dits) ; ensuite le repasseur de barillet (chargé de la finition du boîtier à ressort et de l'arrêt), le polisseur d'acier, le polisseur de roues, le polisseur de vis, celui qui peint les chiffres, le faiseur de cadran (qui fond l'émail sur le cuivre), le fabricant de pendants (ne fait que le pendant du boîtier), le finisseur de charnière (fixe la tige de laiton au milieu de la boîte), le faiseur de secret (fait le ressort du boîtier qui déclenche l'ouverture du couvercle), graveur, ciseleur, polisseur de boîte, et enfin le repasseur qui assemble toute la montre et la livre en état de marche (p. 385).

Mais on doit se souvenir qu'il est dans la logique du capital d'écraser progressivement ces compétences, de fabriquer de la déqualification, en d'autres termes de façonner, progressivement et tendanciellement, pour le travail abstrait, des travailleurs abstraits – parmi lesquels on peut désormais compter les femmes et les enfants, tous ceux qui sont généralement sous-payés – en abondance. Le travail qualifié est la trace et la survivance de l'artisanat : il est déjà

menacé par le travail collectif (« la coopération ») et par le principe fondamental d'Adam Smith, la division du travail, dont on aurait pu attendre qu'il accroisse le taux de production de travail déqualifié, jusqu'à ce que son appropriation par la machine rende obsolètes ces activités différenciées elles-mêmes.

Comment sera alors racontée l'autre face de l'histoire, celle du travailleur, si le travail se retire dans les replis profonds, voire inaccessibles de la représentation, dans les secrets existentiels, quasi innommables, du corps, que même le roman cesse de poursuivre dans son infatigable colonisation verbale de dimensions de la réalité que personne n'avait jusqu'alors représentées ou énoncées ? Chez Marx, aussi, nous trouvons à l'œuvre ce principe phénoménologique que nous avons déjà eu l'occasion de rappeler ici : ce qui permet à un acte d'accéder à la conscience, ce n'est pas sa réussite (car dans ce cas, ces traces et ces accomplissements deviennent simplement partie intégrante du monde de l'être) mais au contraire son échec, le geste interrompu, l'outil brisé, le trébuchement, l'épuisement du corps.

Ainsi le chapitre intitulé « La journée de travail » ne porte-t-il pas du tout sur le travail : il traite de l'impossibilité du travail à outrance et du corps au bord de l'épuisement. Il a pour sujet profond non le travail concret mais la lutte de classe (« entre des droits égaux, c'est la violence qui tranche » [p. 262]) : non les satisfactions (*Befriedigungen*) offertes par les divers métiers, mais au contraire les diverses formes d'exploitation et d'abus que chacun autorise et encourage : non l'articulation linguistique du travail d'usine, mais au contraire la description de ses abus (dans les rapports officiels) et l'impossibilité d'élaborer des lois susceptibles de les empêcher.

Les trois longs chapitres du *Capital* (sur la journée de travail, la machinerie et la « loi générale »), apparemment consacrés à la force de travail et à de longs témoignages sur l'expérience ouvrière sous le capitalisme, ne sont pas de simples explorations spatiales ;

tous trois marquent l'espace de la subjectivité, voire du sentiment, d'une effusion potentiellement humaniste (les rapprochements avec Dickens sont devenus un cliché). Les capitalistes étaient de simples figures allégoriques, de simples porteurs, ou *Träger*, de la structure et du système (hormis les rares et mémorables apparitions que font certaines personnes : Senior le flagorneur, l'abominable duchesse de Southerland, le pauvre Mr Peel ; mais on peut mettre cela sur le compte de l'art marxien de la satire et de la caricature). Le reste n'est que machinerie, mécanisme, système, contradiction dialectique.

Ici toutefois, dans ces trois longs chapitres, des personnes et des corps commencent à reparaître. Mais il est important de noter qu'ils ne sont pas convoqués par les mots de Marx ; ils n'apparaissent que par de longues citations des inspecteurs de fabrique, ils sont médiatisés par la voix d'autres personnes². Tant de précautions pour se prémunir de l'expression personnelle, de la passion, qu'il s'agisse d'indignation ou de pitié et de compassion, même si cette neutralité disciplinée suscitera sans doute de tels sentiments chez les lecteurs. Si l'on voulait spéculer sur l'économie émotionnelle de Marx, il serait nécessaire de prendre en compte la jouissance qu'il prend à la dialectique abstraite (elle-même assez contrôlée et refoulée quand on passe des brouillons nommés *Grundrisse* aux formulations définitives du *Capital*), l'agressivité tout aussi contrôlée des portraits satiriques, ou encore la rareté et la brièveté des climaxes que l'on a déjà signalés dans le texte.

Le commentaire que Marx livre, tardivement, sur ces horribles révélations est d'une neutralité caractéristique :

Dans les sections sur la journée de travail et sur la machinerie, nous avons révélé dans quelles circonstances la classe ouvrière britannique a créé cette « augmentation grisante de la richesse et de la puissance » pour les classes possédantes. Toutefois, ce qui nous préoccupait alors

2. Voir Églantine Colon, « Marx's Voices », à paraître.

principalement, c'était le travailleur dans sa *fonction sociale*. Pour éclairer entièrement les lois de l'accumulation, il faut aussi envisager sa situation en dehors de l'atelier, l'état de sa nourriture et de son logement. Les limites de ce livre nous imposent de prendre prioritairement en considération la partie la moins bien payée du prolétariat industriel et des ouvriers agricoles, c'est-à-dire la majeure partie de la classe ouvrière (p. 733, c'est moi qui souligne).

Tout d'abord, nous l'avons vu, les deux chapitres mentionnés précédemment ne traitent pas nécessairement du travail en tant que tel (il est vrai que Marx écrit « circonstances » et « fonction sociale »). La production, si l'on veut, plutôt que la reproduction. Néanmoins, un glissement s'opère entre ces catégories : une longue digression sur le pain et la boulangerie (« La journée de travail », p. 278-282) en vient nécessairement au « couchage » (le sommeil pendant la nuit de production) et enfin à l'aliment lui-même, tel que le trafique le boulanger qui n'est pas « à tarif plein », désormais non comme produit de cette production mais comme nourriture des travailleurs eux-mêmes (Marx cite ici des extraits d'un rapport officiel) :

Le travail d'un compagnon boulanger de Londres commence généralement à 11 heures du soir. Il commence alors par faire la pâte, procédure très pénible qui dure entre une demi-heure et trois quarts d'heure, suivant le volume et la finesse de ce qui doit être fait. Puis il se couche sur la planche à pétrir qui sert en même temps de couvercle au pétrin dans lequel se fait la pâte et il dort quelques heures avec un sac de farine sous la tête et un autre sur le corps. Ensuite commence un travail rapide et ininterrompu de cinq heures : travailler, peser la pâte, la mettre en forme, l'enfourner, la retirer, etc. La température d'un fournil oscille entre 75 et 90° F, plutôt plus que moins dans les petits fournils. Quand ces opérations de fabrication du pain, des petits pains, etc. sont terminées, commence la distribution du pain ; et une partie considérable des journaliers, après avoir achevé le dur travail de nuit décrit ci-dessus, porte ce pain pendant la journée de maison en maison dans des corbeilles, ou le transporte dans des charrettes, en travaillant parfois encore entre-temps

dans le fournil. Suivant la saison et l'importance de la fabrication, le travail se termine entre une heure et six heures de l'après-midi [...] (p. 279-280).

L'Anglais, qui connaît sa Bible, savait certes que le destin de l'homme, quand il n'est pas capitaliste par la grâce de Dieu ou Landlord ou sinécure, est de manger son pain à la sueur de son front, mais il ne savait pas qu'il devait manger dans son pain quotidien un quantum donné de sueur humaine, trempé dans des excréments d'abcès purulents, de toiles d'araignée, de cadavres de cancrelats et de levure allemande pourrie, sans compter l'alun, le sable et autres ingrédients minéraux tout aussi agréables (p. 279).

La chaleur de pareils « lieux » ne sera pas absente des analyses ultérieures (ni son contraire, le froid mordant qui règne dans les pièces et bâtiments non chauffés) ; mais c'est par-dessus tout le sommeil qui retiendra sans cesse notre attention, surtout dans une situation où le peu de vie qui reste en dehors des heures de travail est passé à dormir. Nous avons oublié le sensationnalisme des accidents ferroviaires de ces premières années du développement industriel, des accidents pour la plupart causés par l'excès de travail et le manque de sommeil (p. 283). De façon significative, la nuit elle-même est victime des « menus carottages de minutes », rabiottes de minutes, ou « fauche de quelques minutes », escamotage de minutes, ou comme disent les ouvriers en langage technique, « rognage et grignotage sur les temps de repas » (p. 271). Les catégories d'âge et de genre ne sont pas plus épargnées que les catégories temporelles, et sur ce point Marx se montre aussi moralisateur que les inspecteurs anglais : « un bouleversement violent et démesuré [...] a fait voler en éclat toute espèce de limite, qu'elle soit dictée par les mœurs et la nature, l'âge et le sexe, le jour et la nuit » (p. 310). Dans les tuileries, « hommes, garçons et filles, qu'ils appartiennent ou non à la famille [dorment dans le] cottage [qui] se compose habituellement de 2 pièces, exceptionnellement de 3, toutes situées au rez-de-chaussée et mal aérées. Les corps sont tellement épuisés

d'avoir abondamment transpiré pendant la journée que les règles d'hygiène, de propriété, de décence ne sont en aucune façon respectées » (p. 521).

Enfin, le frère aîné du sommeil se distingue à peine des effets néfastes de ces conditions de vie : Marx nous livre un diptyque de la force vitale dilapidée et asphyxiée. Un forgeron, d'une part : « Il peut donner par jour tant de coups de marteau, faire tant de pas, respirer tant de fois, exécuter tant d'ouvrage et vivre en moyenne environ 50 ans. On le force à donner tant de coups en plus, à faire tant de pas en plus, à respirer tant de fois davantage, et, le tout ensemble, à faire une dépense d'énergie vitale quotidienne un quart de fois supérieure. Il essaie d'y arriver et le résultat est que, pour une période limitée, il accomplit un quart d'ouvrage en plus, et meurt à 37 ans au lieu de 50 ans » (p. 286). Voilà pour le temps ; voici maintenant l'espace d'« une très respectable manufacture de mode » où les jeunes filles travaillaient

à trente dans une pièce contenant à peine 1/3 du volume d'air nécessaire, tandis que la nuit elles partageaient à deux un lit unique dans un de ces étouffoirs où l'on avait bricolé des boxes avec des cloisons de planches. [...] Mary Anne Walkley tomba malade un vendredi et mourut le dimanche sans avoir pu, au grand étonnement de Madame Elise, mettre la dernière main à son ouvrage. Le médecin [...] témoigna sans fioritures devant le « Coroner's Jury » : « Mary Anne Walkley est morte des suites de ses longues heures de travail dans une salle de travail surpeuplée, et d'un dortoir trop étroit et mal aéré » (p. 284-285).

On peut à présent supposer que nous sommes totalement sortis de la sphère de la production, sans jamais avoir atteint celle de la reproduction.

Cette dernière ne se résume pas, loin de là, au gîte et au couvert. L'espace se trouve reproduit en elle à plusieurs niveaux : du logement aux pièces individuelles, de la pénurie de logements aux villes que les ouvriers construisent, du paysage urbain au paysage agricole,

des distances de plus en plus grandes qu'il faut parcourir pour se rendre au travail à l'émigration dans les colonies, sans oublier (de façon assez surprenante) cet autre élément (de nature spirituelle plutôt que physique) de la reproduction, élément aussi essentiel que facile à négliger : l'éducation.

Marx cite avec approbation Robert Owen (le seul « socialiste utopique », avec Fourier, à avoir échappé à la censure du *Manifeste communiste*), parce qu'Owen « n'a pas seulement pris en fait le système de la fabrique comme point de départ de ses essais ; il en a fait également sur le plan théorique le point de départ de la révolution sociale » (p. 563, n. 322). Au-delà du fait que Marx défend « les écoles polytechniques et agronomiques [et] les « écoles d'enseignement professionnel », où les enfants d'ouvriers reçoivent un enseignement en technologie et dans le maniement pratique des différents instruments de production » (p. 548), on trouve dans cette partie du *Capital* les éléments d'une véritable théorie de la révolution culturelle, une théorie potentielle que l'on peut aisément négliger si l'on assimile les diverses analyses ici consacrées à l'éducation à la condamnation dickensienne classique du travail des enfants³. Au contraire, il est bon d'envisager la possibilité que pour Marx, l'usine du futur, l'espace utopique de la production, au-delà du capitalisme, est aussi l'espace de la production et de la construction du sujet, le lieu fondamental de l'éducation sous tous ses aspects :

Comme on peut s'en convaincre dans le détail chez R. Owen, ce qui est en germe dans le système de la fabrique, c'est l'éducation de l'avenir, qui associera pour tous les enfants au-delà d'un certain âge le travail productif à l'enseignement et à la gymnastique, et cela non seulement comme méthode pour élever la production sociale, mais encore comme l'unique méthode pour produire des hommes dont toutes les dimensions soient développées (p. 544).

3. Voir le chapitre que je consacre à la révolution culturelle dans *Valences of the Dialectic*, *op. cit.*

Authentique changement des valences du système social : non seulement le terrifiant espace carcéral du salariat industriel se transforme en palais de cristal du développement humain, mais la division du travail, qui a mutilé les ouvriers de l'industrie, qui a fait d'eux des monstres, les renvoie désormais aux perspectives expansives de la « coopération », de l'« humanisme » collectif prôné par le jeune Marx. Renversement utopique, qui nous permet peut-être de réinterpréter un phénomène par ailleurs sinistre : l'enthousiasme de Lénine et Gramsci pour le taylorisme, dont les valences n'ont hélas pas changé sous Staline⁴, et qui atteste de la persistance chez Marx du fantasme d'une activité et d'un développement humains à multiples facettes, d'un tempérament papillon à la Fourier, ou d'un trouble du déficit de l'attention, comme en témoigne le légendaire

ouvrier français [qui] écrit à son retour de San Francisco : « Je n'aurais jamais cru que je fusse capable d'exercer tous les métiers que j'ai faits en Californie. Je croyais bien profondément que hors de l'imprimerie, je n'étais bon à rien du tout... Une fois au milieu de ce monde d'aventuriers qui changent de métier plus facilement que de chemise, ma foi ! j'ai fait comme les autres. Le métier de mineur ne me donnant pas assez je suis allé à la ville où j'ai fait tantôt de la typographie, tantôt de la toiture. La profession de plombier-zingueur n'est pas celle qui m'a le moins rapporté. Cette expérience m'a donné la conviction qu'en aucune circonstance je ne me tiendrais pour sérieusement embarrassé si le travail d'une profession venait à me manquer. Je me sens moins mollusque et beaucoup plus homme » (p. 548, n. 308).

Deux images du développement : celle-ci, l'élargissement utopique des potentialités du sujet, dans une métamorphose quasi spatiale, transformation des valences imposée à l'expansion et au dynamisme

4. J. G. Scoville, « The Taylorization of Vladimir Ilich Lenin », *Industrial Relations*, vol. 40, n° 4, octobre 2001 ; et V. G. Devinatz, « Lenin as Scientific Manager », *Industrial Relations*, vol. 42, n° 3, juillet 2003.

impériaux d'un capitalisme vorace ; l'autre, l'Utopie collective de la fabrique éducative, réappropriation de la division du travail au service d'une nouvelle division du travail.

Reste néanmoins la question de l'éducation dans le système capitaliste, de celle, en particulier, des enfants ouvriers : en quel sens peut-on dire qu'il s'agit d'un phénomène spatial, même si les enfants sont tenus enfermés, obligés de dormir sur le lieu de travail ou de parcourir des distances excessives pour s'y rendre ? Cet élément relève d'un autre enseignement marxien : la futilité de ce que l'on appellerait aujourd'hui la social-démocratie et le réformisme, et, dans ce cas précis, celle des efforts héroïques déployés par les inspecteurs de fabrique, dont les rapports offrent un témoignage surpassant, et de loin, tous ceux que les réalismes et autres naturalismes ont pu nous livrer. Il en résulte malheureusement que « le capital, à partir du moment où il ne tombe sous le contrôle de l'État qu'en certains points de la périphérie sociale, ne s'en dédommage que plus démesurément dans les autres points » (p. 551) – l'autre conclusion de Marx étant que ce type de législation accélère la concentration capitaliste, la disparition des petites entreprises compétitives et, *in fine*, la maturation des contradictions qui portent le système à son point de rupture :

Si la généralisation de la législation sur les fabriques est devenue inévitable comme moyen de protection physique et morale de la classe ouvrière, comme nous l'avons déjà suggéré, d'un autre côté, elle généralise et accélère la transformation de procès de travail dispersés et minuscules en procès de travail combinés à une grande échelle, à une échelle sociale, donc la concentration du capital et l'hégémonie du régime de fabrique. Elle détruit toutes les formes archaïques et les formes de transition derrière lesquelles se cache encore en partie la domination du capital, pour les remplacer par sa domination franche et directe. Elle généralise aussi par là même le combat direct contre cette domination. Tandis qu'elle impose dans les ateliers individuels l'uniformité, la régularité, l'ordre et l'économie, elle augmente par l'énorme élan que

la limitation et la régulation de la journée de travail impriment à la technique, l'anarchie et les catastrophes de la production capitaliste dans son ensemble, l'intensité du travail et la concurrence que la machinerie fait aux ouvriers. En même temps que la sphère de la petite entreprise et du travail à domicile elle anéantit les derniers refuges des ouvriers « surnuméraires » et par là même la soupape de sécurité qui fonctionnait jusqu'à présent pour tout le mécanisme social. En même temps que les conditions matérielles et la combinaison sociale du procès de production, elle porte à maturité les contradictions et les antagonismes de sa forme capitaliste, et donc à la fois les éléments constitutifs d'une nouvelle société et les moments du bouleversement de l'ancienne (p. 563).

Quoi qu'il en soit, les inspecteurs de fabrique tentent d'assurer un minimum d'heures d'enseignement et d'instruction aux enfants ouvriers, exploités et écrasés par le travail, et dont on ne saurait exagérer l'ignorance :

Le degré de culture de ces « forces de travail » doit naturellement correspondre à ce qu'en expriment les dialogues suivants avec un des commissaires d'enquête ! Jeremiah Haynes, 12 ans : ... quatre fois quatre huit, mais quatre Quatres font seize... Un roi lui est qui a tout l'or et l'argent. Nous avons un roi, on dit que c'est une reine, ils l'appellent Princesse Alexandra. On dit qu'elle a épousé le fils de la reine. Une princesse est un homme ». Wm. Turner, 12 ans : « J'habite pas en Angleterre. J pense que c'pays existe, j'en savais rien ». John Morris, 14 ans : « Ai entendu dire que Dieu a fait le monde et que tous les peuples ont été noyés sauf un ; j'ai entendu dire qu'il y en avait un qui était un petit oiseau ». William Smith, 15 ans : « Dieu a fait l'homme, l'homme a fait la femme ». Edward Taylor, 15 ans : « Je sais rien de Londres ». Henry Matthewman, 17 ans : « vais quelquefois à l'église... Un nom sur lequel ils prêchent, c'était un certain Jésus Christ, mais je ne peux pas citer d'autres noms et je ne peux rien dire de lui. Il n'a pas été assassiné mais est mort comme tout le monde. D'une certaine façon, il n'était pas comme les autres parce que d'une certaine façon il était religieux et d'autres ne le sont pas. » [...] « Le diable est une bonne personne. Je ne sais pas où il vit. Christ, c'était un

sale type. » « Cette fille (10 ans) écrit *dog* pour *god* et ne connaissait pas le nom de la reine » (p. 289-290, n. 98).

Mais on ne doit pas non plus sous-estimer l'ignorance de leurs « maîtres d'école » :

il n'était pas rare que des certificats de fréquentation scolaire soient signés d'une croix par le maître ou la maîtresse d'école, ceux-ci ne sachant eux-mêmes pas écrire. « Au cours d'une visite que j'ai faite dans une école qui établissait de tels certificats, je fus tellement frappé par l'ignorance du maître d'école que je lui ai dit : "S'il vous plaît, monsieur, savez-vous lire ?" Sa réponse fut en pur parler du cru : "moi, oui, un p'tit peu !" Et pour se justifier, il ajoute : "en tout cas, j'en sais plus que mes élèves." » (p. 449-450).

Cette incapacité à fournir des enseignants qualifiés n'est même pas le principal problème de la législation, car le temps et l'espace sont complètement remplis : non seulement les enfants n'ont pas le loisir d'être scolarisés, mais ils manquent également de lieux où ils pourraient l'être.

La législation seule est à blâmer parce qu'elle a promulgué une loi d'imposture (*delusive law*) qui, sous couvert de s'occuper de l'éducation des enfants, ne contient aucune disposition qui puisse assurer le but prétexté. Elle ne détermine rien, sinon que les enfants devront être enfermés tous les jours un nombre d'heures déterminé » (3 heures) « entre les quatre murs d'un lieu appelé école, et que l'employeur de l'enfant devra se procurer chaque semaine un certificat auprès d'une personne qui, à titre de maître ou de maîtresse d'école, signera de son nom (p. 449).

Dans une deuxième école, je trouvai une salle de classe longue de 15 pieds et large de 10, et y comptai 75 enfants piaillant des choses inintelligibles (p. 450).

Il sera bon de conclure ce passage en revue avec une plus longue description de la vie de ces enfants :

« Aucun être humain », y est-il dit, « ne peut se représenter cette masse de travail qui, d'après les témoignages, est accomplie par des garçons de 9 à 12 ans, sans aboutir irrésistiblement à la conclusion qu'on n'a pas le droit d'autoriser plus longtemps cet abus de pouvoir des parents et des employeurs.

« La méthode qui consiste à faire travailler systématiquement les jeunes garçons en alternance le jour et la nuit conduit, aussi bien lorsque l'intensité du travail est extrêmement élevée que lorsque les choses suivent leur cours normal, à une prolongation éhontée de la journée de travail. Dans de nombreux cas, cette prolongation est non seulement cruelle mais encore véritablement inimaginable. Immanquablement, pour l'une ou l'autre raison, un garçon de l'équipe de relais manque ici ou là. Ce sont alors un ou plusieurs garçons présents qui viennent d'accomplir leur journée de travail, qui doivent combler cette absence.

Ce système est bien connu de tout le monde et lorsque j'ai demandé au manager d'une usine de laminage comment était occupée la place des garçons manquants, il m'a dit : Je sais parfaitement que vous le savez aussi bien que moi, et il n'a fait aucune difficulté pour m'avouer comment les choses se passaient. »

« Dans un laminage, où la journée de travail normale durait de 6 heures du matin à 5 heures et demie du soir, un garçon travaillait 4 nuits par semaine jusqu'à au moins 8 heures et demie du soir du jour suivant... et ceci pendant 6 mois ». « Un autre enfant, à l'âge de neuf ans, faisait parfois 3 périodes de 12 heures à la suite, un autre à 10 ans, deux jours et deux nuits de suite ». « Un troisième, maintenant âgé de 10 ans, travaillait de 6 heures du matin à minuit durant trois nuits de suite et jusqu'à neuf heures du soir pendant les autres nuits. » « Un quatrième, maintenant âgé de 13 ans, travaillait de 6 heures du soir jusqu'à midi le lendemain, pendant toute une semaine, et faisait parfois trois périodes à la suite, par exemple du lundi matin au mardi dans la nuit ». « Un cinquième, qui a maintenant 12 ans, travaillait dans une fonderie à Stavely de 6 heures du matin à minuit pendant deux semaines ; il est incapable de continuer ». George Allinsworth, neuf ans : « Je suis arrivé ici vendredi dernier. Le lendemain, il a fallu commencer à 3 heures du matin. Je suis donc resté toute la nuit ici. J'habite à 5 milles d'ici. J'ai dormi dans les champs, couché sur un tablier de cuir avec une petite veste par-dessus. Les deux autres jours, j'étais là à 6 heures du matin. Ah, ça chauffe ici ! Avant de

venir ici, j'ai également travaillé toute une année dans un haut-fourneau. C'était une grande usine à la campagne. Même le samedi matin, je commençais à 3 heures, mais je pouvais au moins aller dormir à la maison, parce que ça n'était pas loin. Les autres jours, je commençais à 6 heures du matin et je finissais à 6 ou 7 heures du soir », etc. (p. 288-289).

Ajoutons que, parmi les « causes d'absence » des garçons dont il est question dans ce passage, on compte les heures obligatoires supposément dédiées à l'éducation (ainsi que les limites légales du nombre d'heures travaillées imposées à certains groupes d'âge). Les solutions ingénieuses que les capitalistes britanniques pouvaient concevoir pour contourner cette législation ne sont comparables à rien d'autre qu'à l'évitement de toute législation modernisante dans les Principautés danubiennes, qui cherchaient à remplacer la corvée féodale par le salariat : « avec un sens profond de l'économie politique, la journée de travail n'est pas prise dans son sens ordinaire, mais au sens de la journée de travail nécessaire à la réalisation d'un produit journalier moyen ; or, c'est là toute l'astuce, ce produit journalier est défini de telle manière qu'un Cyclope n'en viendrait pas à bout en 24 heures » (p. 265).

Répondant à l'invitation de Marx, nous avons examiné l'intérieur du lieu de travail capitaliste et accumulé des témoignages relatifs à la production comme à la reproduction. Mais il est bon, aussi, de mettre le nez dehors pour contempler le paysage que s'est fabriqué le système. Nous avons déjà abordé les aspects écologiques de la critique marxienne⁵. Mais nous devons aussi nous rappeler que, malgré le fort attrait exercé par l'imagerie vampirique sur les commentateurs de Marx, ce dernier compare le plus souvent le travail salarié à l'esclavage, et secondairement à l'emprisonnement (deux situations qui, certes, coïncident souvent). La description par Diodore de Sicile des mines d'or romaines figure quasiment en ouverture de la série (et succède, tout naturellement, à une longue

5. Voir aussi Foster, *Marx's Ecology, op. cit.*

analyse des métaux précieux), sans doute pour illustrer le fait que le salariat est plus humain que l'esclavage (à une exception près, le mauvais traitement infligé aux économes dans l'Antiquité : « Le villicus de la Rome ancienne, en sa qualité d'économe dirigeant les esclaves agricoles, recevait pour cette raison "une ration moindre que ceux-ci parce que son travail était moins pénible que le leur" » [Mommsen, cité p. 192, n. 43]. Mais, nous l'avons vu, la conclusion du *Capital* suggère malicieusement un retour à l'esclavage dans les colonies d'implantation, où les « lois du développement capitaliste » sont insuffisamment installées.

Les espaces de l'esclavage, telles ces mines dont le corps de l'esclave ne remonte qu'une fois mort⁶, forment un contraste curieusement dialectique avec les effets du capitalisme dans ses propres campagnes, où l'on rase à tout va, où l'on démolit les habitations paysannes, pour réserver ces immenses étendues de terre à

6. « Le propriétaire d'esclaves s'achète un travailleur comme il s'achète un cheval. Avec l'esclave, il perd un capital qui doit être remplacé par une nouvelle dépense sur le marché des esclaves. Mais, "si fatal et destructeur que soit l'effet des champs de riz de la Géorgie et des marais du Mississippi sur la constitution humaine, cette dévastation de vie humaine n'est pas si grande qu'elle ne puisse être compensée par les réserves regorgeantes de la Virginie et du Kentucky. Les égards économiques qui pourraient offrir une sorte de garantie pour un traitement humain des esclaves, dans la mesure où ils identifient intérêt du maître et entretien de l'esclave, se retournent en causes d'anéantissement extrême des esclaves, après l'introduction du commerce des esclaves ; en effet, dès lors que la place qu'il occupe peut être comblée par des nègres amenés des réservoirs étrangers, la durée de son existence est moins importante que la productivité de celle-ci tant qu'elle dure. Aussi, dans les pays où on importe des esclaves, est-ce une maxime économique que la plus efficace économie consiste à pressurer le bétail humain pour en obtenir les plus grands rendements possibles dans le minimum de temps. C'est précisément dans les cultures tropicales et là où les profits annuels sont souvent égaux au capital des plantations, que la vie du nègre est sacrifiée avec le moins de scrupules. L'agriculture des Indes occidentales, berceau séculaire d'une richesse fabuleuse, a englouti des millions d'hommes de la race africaine. Aujourd'hui, c'est à Cuba, où les revenus se chiffrent par millions et où les planteurs sont des princes, que nous voyons une grande partie de la classe des esclaves, non seulement condamnée à ne recevoir que la plus grossière des nourritures et à s'épuiser sans relâche à des corvées éreintantes –, mais directement détruite chaque année par la lente torture de l'excès de travail et du manque de sommeil et de repos » (p. 297-298).

la culture de rente ou au bétail, voire aux cerfs et aux renards. (On peut dire que la *poorhouse* ou le *workhouse* [p. 750-751] constitue une sorte d'état intermédiaire entre l'esclavage et l'extinction.)

Néanmoins, il faut rappeler qu'un tout nouveau paysage industriel est en train d'émerger, grâce au travail de ces nouvelles populations ouvrières. Ce ne sont pas seulement les fabriques (avec leurs « machines cyclopéennes ») qui sont bâties par les personnes qui les habitent et qui les peuplent, mais aussi les « canaux, docks, tunnels, ponts, etc. », indépendamment du fait qu'ils « ne porteront leurs fruits que dans un avenir plus lointain » (p. 500). Cet avenir plus lointain est cependant notre présent, et l'on ne compte plus les histoires de grandes villes (de Brasilia à Chandigarh, sans oublier le développement des centres urbains déjà existants, comme Sao Paulo) qui excluent de leur centre la masse grandissante de ceux qui les construisent, et qui donc se ceignent de taudis où s'entasse la classe ouvrière et de bidonvilles pour les chômeurs⁷. Dès lors, ce phénomène que l'on qualifiera plus tard de « gentrification » est l'équivalent urbain des expulsions et des destructions dans les campagnes (p. 765-770) : même les quartiers ouvriers des villes traditionnelles sont vidés et reconstruits pour des habitants plus fortunés, ce qui pousse leurs anciens occupants à s'installer au-delà des limites de la ville, quand ils ne se voient pas purement et simplement privés d'un toit. Là encore, la dialectique marxienne de l'unité de la prospérité et de la misère préfigure les dilemmes bien plus apocalyptiques de la ville mondiale sous la globalisation.

C'est en suivant l'ultime forme de cette dialectique – l'exposition de cette « loi générale » selon laquelle la productivité industrielle engendre simultanément du surtravail et du chômage – que nous parcourrons une dernière fois ces espaces ultimes du capitalisme, pour y être confrontés à une forme de « vie nue » bien plus enracinée dans le système économique que les habitants des camps

7. Cf. James Holston, *The Modernist City*, Chicago, University of Chicago Press, 1989.

de concentration dont parle Agamben et dont la situation est absolument sans espoir⁸. Voici par exemple un témoignage sur le désespoir de l'ouvrier agricole :

« Face à l'éventualité d'une nouvelle réduction de son revenu, il peut dire : *nihil habeo, nihil curo* [je n'ai rien, rien ne me touche]. Il n'a aucune appréhension pour l'avenir, étant donné qu'il n'a rien que le strict minimum absolument indispensable à son existence. Il a atteint le degré zéro, le seuil de congélation qui sert de point de départ aux calculs du fermier. Advienne que pourra, bonheur ou malheur, il n'est pas concerné. »

La forme spatiale dépend de la promesse d'une scène originaire, dans laquelle ce qui est en dernière instance irreprésentable est approché comme à sa limite externe. De ces phénomènes au fond irreprésentables – le travail, la fatigue, la totale absorption du temps humain, l'exclusion perpétuelle d'un espace jamais mien (d'un espace littéralement aliéné) –, aucun n'est tout à fait aussi irreprésentable que la faim elle-même, dépouillée de toutes ses formes culturelles, réduite à l' inanition et à la faiblesse sans nom. Comment, en fin de compte, voir la faim en tant que telle, et non pas seulement les corps à travers lesquels s'expriment ses effets ? La forme spatiale de Marx – transmise par les témoins qu'il convoque et les voix de ces autres qui témoignent, dans l'horreur ou la pitié dépassionnées – consiste dans l'exploration patiente d'espaces, dans la quête de cette réalité ultime de l'irreprésentable, une quête qui, se faisant toujours plus minutieuse, passe des statistiques et des régions aux villes, aux rues, aux maisons, aux pièces, pour enfin aboutir à cette

8. Le concept pseudo-biologique créé par Agamben dans *Homo Sacer* repose en réalité, comme ceux de Foucault, sur des catégories de domination (il aurait difficilement pu en être autrement, puisqu'il prend pour exemple les camps de concentration). C'est pourquoi le dénuement engendré par le chômage est la forme la plus fondamentale et la plus concrète dont découlent ces conceptualisations ultérieures : ce qui est concret, c'est le social, le mode de production, ce qui est historique et produit par les êtres humains. Les conceptions métaphysiques comme celles qui impliquent la nature ou la mort sont des dérivations idéologiques de cette réalité plus élémentaire.

vision fugitive du néant qui gît dans la pièce du fond, image aveuglante, insoutenable, dont on ne peut que détourner les yeux :

La porte à laquelle nous allâmes frapper ensuite nous fut ouverte par une femme d'âge moyen qui nous mena sans un mot dans une petite pièce de derrière où se trouvait toute sa famille, silencieuse, les yeux fixés sur un feu en train de se consumer rapidement. Il pesait une telle désolation et un tel désespoir sur ces gens et sur leur petite chambre que je souhaite ne jamais revoir cette scène. « Ils n'ont rien gagné, Monsieur, dit la femme en montrant ses fils, rien gagné pendant 26 semaines et tout notre argent est parti, tout l'argent que le père et moi avons mis de côté en des temps meilleurs dans le vain espoir de nous assurer une réserve pour les mauvais jours. Voyez vous-même ! » s'écria-t-elle avec des accents presque sauvages en nous tendant un livret de banque, où avaient été régulièrement consignées toutes les sommes versées puis retirées. Nous pûmes voir ainsi comment cette modeste fortune avait vu le jour avec un premier dépôt de 5 shillings, puis comment elle s'était peu à peu élevée à 20 livres sterling et comment elle avait fondu de livre en shilling jusqu'à ce dernier enregistrement qui avait fait du livret un simple morceau de papier blanc sans valeur. Cette famille recevait chaque jour un maigre repas du workhouse... La visite suivante nous mena chez la femme d'un Irlandais qui avait travaillé dans les chantiers navals. Nous la trouvâmes malade d'inanition, allongée tout habillée sur un matelas, pauvrement couverte d'un lambeau de tapis, car toute la literie se trouvait au mont-de-piété. Ses malheureux enfants la veillaient et semblaient quant à eux avoir au contraire besoin des soins maternels. 19 semaines d'oisiveté forcée l'avaient réduite à cet état, et tandis qu'elle nous racontait l'histoire de son douloureux passé, elle gémissait comme si tout espoir d'un avenir meilleur fût vain... Quand nous sortîmes de la maison, un jeune homme se précipita vers nous et nous pria d'entrer dans sa maison et de voir si l'on pouvait faire quelque chose pour lui. Une jeune femme avec deux jolis enfants, une montagne de bons de mise en gage et une chambre entièrement nue, c'était là tout ce qu'il avait à nous montrer (p. 751-752).

6.

Le Capital
et la dialectique

Notre lecture nous a permis d'identifier la « loi générale absolue du capital » comme le cœur de la représentation ou, mieux encore, de la construction que Marx donne de ce système (les deux climax que nous avons identifiés étant davantage des moments de clôture que des moments de totalité). Avec cette « loi », qui pose l'identité de la productivité et de la misère, nous atteignons un point depuis lequel le reste du système devient visible, précisément en tant que totalité. (Les différents points de figuration – secondaires par rapport à cette formulation centrale – se sont aussi révélés fonctionner non pas comme décorations, mais comme moments où une part de ce système plus vaste apparaît.)

L'unité du négatif et du positif, si stupéfiante ou choquante dans ce moment central du livre I, est assurément dialectique au sens le plus communément admis du terme : une face de la formulation dévoile inévitablement l'autre face, la souffrance est unie à la productivité technologique, et l'impressionnant progrès scientifique et technologique le produit de vies détruites (historiquement incomparables avec la pauvreté des pays dits sous-développés).

Notre objectif n'était pas de défendre la « vérité » du *Capital* contre ses ennemis antimarxistes (dont les arguments qu'ils opposent à la validité de la théorie de la valeur-travail, à la transformation de la valeur en prix et à la baisse du taux de profit reposent tous sur une théorie de la vérité comme « reflet ») : c'est au contraire en tant que représentation d'un système qu'il faut juger *Le Capital*. Par contre, notre analyse semble plus sérieusement menacée par les marxistes hostiles à la dialectique, qui tentent de réécrire l'ouvrage pour en faire un tout autre livre. Ainsi l'école dite du « marxisme analytique » (abandonnée depuis par ses fondateurs, passés au post-marxisme¹) entendait-elle traduire le marxisme traditionnel ou dialectique dans une approche satisfaisant à deux principes fondamentaux : le premier pose, sous la bannière assez invraisemblable de la microéconomie, le réquisit existentiel selon lequel tout ce que l'on attribue au système ou à la totalité du capital doit avoir son équivalent ou son fondement dans l'expérience individuelle. Ce qui revient à effacer la dialectique hégélienne de l'essence et de l'apparence (dont Marx disait que si elles venaient à coïncider dans la vie réelle, « toute science serait superflue² »). Cette thèse particulière (qui peut aussi s'utiliser à l'encontre de la psychanalyse et de la doctrine freudienne de l'Inconscient) a pour conséquence, intentionnelle ou non, d'abolir la distinction entre valeur et prix qui est centrale dans une bonne partie du *Capital*³.

1. Les personnalités fondamentales de ce courant sont G. A. Cohen, Jon Elster et John Roemer. Leurs travaux ont suscité de nombreuses critiques au sein du marxisme : voir, par exemple, Michael Lebowitz, *Following Marx, op. cit.*, et Daniel Bensaïd, *Marx l'intempestif*, Paris, Fayard, 1996. Le fait que l'organisation externe de ces travaux prenne l'aspect « analytique » de propositions et de thèses n'est, pas plus que la construction axiomatique de l'*Éthique* de Spinoza, la preuve d'une objectivité dénuée d'idéologie. Par exemple, l'ouvrage magistral de G. A. Cohen, *Karl Marx's Theory of History*, lit *Le Capital* comme une critique du consumérisme, geste politique qui aurait été bien plus efficace s'il avait pris une forme dialectique plutôt qu'« analytique ».

2. Karl Marx, *Le Capital, livre III*, trad. fr. C. Cohen-Solal et G. Badia, Paris, Éditions sociales, 1960, t. III, p. 196.

3. Étrangement, il semble manquer à cette insistance sur l'« individualisme méthodologique » le souci existentiel qui a animé Sartre tout au long de sa vie, dans sa tentative

Le second principe sur lequel repose cette approche consiste à abandonner définitivement la logique hégélienne, au profit d'un retour à une logique aristotélicienne ou de sens commun, celle du principe de non-contradiction : autrement dit, sa réécriture du marxisme n'est pas secondairement non dialectique, elle vise d'abord et avant tout à rejeter la dialectique en tant que telle, qu'elle tient pour inséparable de Hegel. Cet objectif, débarrasser Marx de Hegel et de la dialectique, était aussi, pour des raisons différentes, celui de Korsch et d'Althusser, le premier au nom de sa méthode historiciste de « spécification⁴ », le second au nom du matérialisme même (mais de type « structural » et, plus tard, aléatoire). Dans ces cas-là, les résultats furent également assez différents : Korsch a fini par abandonner le marxisme orthodoxe pour le communisme conseilleriste et une sorte d'anarchisme ; Althusser resta dans le parti, critiquant de l'intérieur une orthodoxie qu'il associait au stalinisme et identifiait systématiquement comme une forme d'idéalisme hégélien. La méthode korschienne de la « spécification » conserve, sous l'aspect de l'historicisme, des traits reconnaissables comme dialectiques ; Althusser a quant à lui tenté de réécrire la substance de la vieille dialectique de la base et de la superstructure sous la forme de conjonctures structurales et d'appareils institutionnels.

Il est toutefois facile d'imaginer la forme que pourrait prendre un nettoyage « analytique » de la dialectique à partir de Marx lui-même et du cas de la « loi générale absolue », que la logique aristotélicienne peut réécrire comme progrès technologique entraînant des destructions d'emplois⁵. Le non-contradictoire revient de plus

de réconcilier marxisme et phénoménologie (et qui lui a permis d'enrichir le marxisme en lui donnant de nouveaux points de départ).

4. Cf. Karl Korsch, *Karl Marx*, trad. fr. S. Bricianer, Paris, Ivrea, 1971, chap. 2 et 3.

5. Sur ce point, les remarques de Marx sur la suppression de toute trace de contradiction dans le problème de la technologie pourront se révéler instructives : « Et c'est là le fin mot de l'apologétique économique ! Les contradictions et les antagonismes inséparables de l'utilisation capitaliste de la machinerie n'existent pas, parce que ce n'est pas la machinerie qui les engendre, mais bien leur utilisation capitaliste ! Puisque donc

belle, débouchant sur les conclusions social-démocrates les plus connues, *welfare*, création de nouveaux types d'emploi et autres remèdes keynésiens : toutes choses qui laissent le capitalisme intact en tant que système précisément parce qu'elles ne parviennent pas à le reconnaître comme un système. Le choc de la formulation dialectique avait pour but de souligner la fatale unité du capitalisme comme mode de production dont les réformes social-démocrates ne peuvent arrêter l'expansion à leur guise, et qui continue de produire, tout en accumulant de la valeur nouvelle, une grossissante armée de réserve de chômeurs, aujourd'hui à l'échelle mondiale. La quête du profit (qui est elle-même une idéologie centrale et indispensable de ce système) s'élargit et s'enrichit désormais de l'idéologie du « dégraissage », en vertu de laquelle les banques et les investisseurs récompensent les institutions capables de générer plus de chômage au nom de l'« efficacité ». Ces évolutions ne sont en rien aberrantes, mais historiquement logiques, prolongements inévitables du capitalisme en tant que tel : la « loi générale absolue » de Marx visait à souligner cette dynamique, non pas simplement à la déplorer comme une stratégie excessive, évitable et propre à telle ou telle culture capitaliste nationale.

Par conséquent, ce qui manque à cette révision, voire à cette excision de la dialectique du *Capital*, c'est le rôle central de la négativité et de la contradiction. On doit à Adorno la plus éloquente dénonciation philosophique de la positivation de la société consécutive à l'expulsion progressive du négatif et du « critique » de ses

la machinerie en soi raccourcit le temps de travail alors qu'elle prolonge la journée de travail dans son utilisation capitaliste, puisqu'en soi elle soulage le travail alors qu'elle accroît son intensité dans son utilisation capitaliste, puisqu'elle est en soi une victoire de l'homme sur les forces naturelles, alors que dans son utilisation capitaliste elle asservit l'homme par l'intermédiaire des forces naturelles, puisqu'en soi elle augmente la richesse du producteur alors qu'elle l'appauvrit dans son utilisation capitaliste, etc., pour toutes ces raisons l'économiste bourgeois explique simplement que le fait de considérer la machinerie en soi prouve de manière éclatante que toutes ces contradictions tangibles ne sont que pure apparence de la réalité vulgaire, mais qu'en soi, et donc aussi en théorie, elle n'existent pas du tout » (p. 495).

pratiques intellectuelles comme économiques ; mais, d'autre part, on ne saurait interpréter la complexe réfutation deleuzienne (et, d'une autre façon, derridienne) de la négation au nom de la différence comme une défense de cette positivation universelle – elle en est au contraire la critique, d'un autre point de vue philosophique et dans un code différent, dans lequel la négativité devient une entité positive.

La pratique marxienne de la dialectique ne repose plus ici sur la défense programmatique de la négativité hégélienne comme slogan philosophique. On peut en effet avancer que, chez Marx, la philosophie – autrement dit, l'abstraction philosophique – s'abolit en se réalisant, comme il le préconise dans une fameuse « thèse sur Feuerbach ». On pourra illustrer ce processus en adoptant une position différente sur le célèbre débat sur l'aliénation, évitant à la fois le rejet althussérien de son idéalisme hégélien supposé et l'humanisme des défenseurs marxistes des premiers manuscrits. En effet, notre lecture du *Capital* nous a révélé que le concept d'aliénation – sous sa forme la plus hégélienne, comme la manière dont j'aliène ma propre production en la produisant comme séparée de moi, de sorte qu'elle se présente à moi comme un objet ou une force étrangers – est bel et bien inscrit dans la structure du livre, où, nous l'avons vu, la classe ouvrière forge sa propre « chaîne d'or », avance son propre salaire au capital, favorise l'accumulation de survalueur par son propre surtravail, et même, par les résistances qu'elle exerce, incite le capitalisme à introduire et à inventer, en réaction, de nouvelles technologies. La forme et l'action de l'aliénation font ici un retour en force, à ceci près que cette étiquette philosophique est absente ; en ce sens, on devrait voir dans cette opération moins l'abolition de la philosophie que son accomplissement, d'une manière nouvelle. C'est cela que Marx avait en tête lorsqu'il recommandait, dans un fameux slogan, une élévation de l'abstrait au concret (*G*, p. 57). La philosophie traditionnelle fut conquête de l'abstrait, émergence de concepts universels à partir de la « confusion bourgeonnante et

bourdonnante » de la pensée sauvage, arrachement des Idées platoniciennes à leur incarnation matérielle au moment où la philosophie fut inventée en Grèce ancienne. Le concret marxien n'est donc pas un troisième terme ou, à la façon hégélienne, un « retour en soi » de l'abstrait, mais au contraire le dépassement des différenciations disciplinaires qui caractérisent la modernité, et la découverte de la totalité comme interrelation universelle : dans ce cas, la découverte que l'abstraction nommée *aliénation* (*Entfremdung*, *Entäusserung*) est elle-même signe et symptôme de la dynamique de l'aliénation à l'œuvre au sein de la réalité et de la totalisation de la société par le capitalisme comme système émergent.

Alors, dans ce moment où l'on découvre que l'aliénation est forme plutôt qu'idée ou concept, on a déjà quitté le monde empiriste et aristotélicien pour entrer dans un monde dialectique ; et dans ce monde nouveau, où l'on retrouve partout le « travail et la souffrance du négatif », ce concept particulier perd son utilité. Reste la notion fondamentale de contradiction, dont on doit affirmer l'identité avec l'unité des contraires, contraires qu'il n'est plus utile d'étiqueter comme positif et négatif, dans la mesure où la dialectique implique qu'ils échangent perpétuellement leurs places et se transforment, perpétuellement aussi, l'un en l'autre. Cela signifie, pour le dire de façon plus technique, que la célèbre « identité de l'identité et de la non-identité » est la même chose que « la non-identité de l'identité et de la non-identité » ; et je crains qu'alors la philosophie, entendue en son sens traditionnel, ne touche réellement à sa fin et qu'il ne devienne en outre impossible de « décider » si le capitalisme est positif ou négatif, bien ou mal, dans la mesure où, selon le *Manifeste*, il est ces deux choses à la fois.

« Bon » et « mauvais » font partie de notre langage quotidien, de notre langage de sens commun, et, comme nous le verrons, la dialectique ne peut proposer de l'abolir au nom de quelque innovation utopique (bien qu'elle partage avec Nietzsche le projet de dépasser cette opposition binaire précise – comme toutes les autres). Par

conséquent, l'opposition demeure, sur les termes de laquelle nous pouvons mettre l'accent à notre guise. Pour quelles raisons Marx insiste sur le caractère destructeur du capitalisme, voilà qui est parfaitement évident ; ce qui l'est peut-être moins, ce sont les raisons pour lesquelles, sinon parce qu'il s'intéresse au progrès et à l'innovation technologiques, il veut toujours que l'on en souligne l'aspect positif. C'est pourtant cette insistance – que nous semblons avoir perdue de vue aujourd'hui – qui constitue l'engagement du marxisme du côté du futur et du développement historique. Nous devons dès lors nous garder de condamner le capitalisme d'un point de vue moral, mais aussi de la tentation de revenir à un passé plus simple et de conserver ce qui reste à échelle humaine dans le développement immense, surhumain, de ce système. Toujours est-il que le choix entre une « bonne » description du capitalisme (comme révolution et innovation permanentes) et une « mauvaise » description (comme exploitation et domination) est en fait un choix politique et non logique ou scientifique : un choix qui doit être effectué en fonction de la situation du moment et de ce qui est susceptible de mobiliser politiquement, le négatif – la colère – ou le positif – l'espoir.

Mais cette optionnalité semble vider de tout contenu l'opposition entre positif et négatif et faire porter le poids de l'interprétation à la situation elle-même (telle qu'elle est, à son tour, interprétée). À mon sens, c'est bien ce qui se passe en règle générale dans la pensée dialectique, où même ce que j'ai nommé le cœur de la dialectique – l'« idée » de contradiction – doit être saisi de manière formelle plutôt que comme contenu spécifique. Je dois ici insister à nouveau sur le fait que j'identifie la contradiction avec la célèbre unité des contraires dont il a beaucoup été question dans ces pages. Ce qui équivaut manifestement à ramener la dialectique à son mécanisme fondamental ou à ses parties les plus élémentaires, celles de l'opposition binaire (dont nous avons pu constater la fragilité sous l'une de ses formes les plus fortes, à savoir celle du binôme éthique).

En outre, comme je l'ai suggéré dans un autre ouvrage⁶, le moment structuraliste a suscité un renouveau de la pensée dialectique du fait de son insistance (linguistique, à l'origine) sur les oppositions binaires (même s'il se peut que nous ayons appris d'elles la dialectique par accident et par erreur de compréhension, non parce qu'il existait une affinité de fond entre les deux systèmes).

Toujours est-il que nous avons pu voir à l'œuvre certaines de ces oppositions, à commencer par celle de la qualité et de la quantité dès la première page du *Capital*, où cette opposition abstraite particulière prenait la forme de la valeur d'usage et de la valeur d'échange – ne se dévoilant que plus tard en tant qu'opposition entre matière et esprit, corps physique du travail concret, propriétés mentales ou spirituelles de la marchandise, et avant de nous conduire à l'espace et au temps, absolus et relatifs, et ainsi de suite. Cette énumération laisse de côté une opposition fondamentale, à laquelle la philosophie contemporaine nous a sans cesse ramenés : l'identité et la différence.

Ici, je voudrais insérer une hypothèse relative aux origines de la dialectique. Je suis en effet convaincu qu'elle est née pour traiter d'une situation historique étrange, voire inédite, une situation dans laquelle tout est différent mais demeure identique : dans laquelle la découverte (ou l'invention) de l'histoire révèle d'énormes disparités structurales non seulement entre anciens et modernes, mais entre tous les modes de production historiques ! Et pourtant, en un autre sens, ces derniers sont tous la même chose, à savoir des modes de production. Du même coup, l'histoire révèle l'immense variété des groupes exerçant une domination sur d'autres – castes, ordres féodaux, familles, hordes, et enfin – apanage de notre mode de production – classes sociales ; et pourtant, en un autre sens, tous ces groupes sont des classes sociales, et d'une certaine façon ils sont tous identiques, avec une classe dominante extorquant de la

6. Cf. *Valences of the Dialectic*, op. cit., p. 17-19.

survaleur à une classe de travailleurs. La dialectique est par conséquent un mode de pensée capable de combiner d'une façon unique le singulier et le général, ou mieux encore, de passer du premier au second, puis du second au premier, pour les *identifier* de telle manière qu'ils demeurent différents.

Si tel est le cas, alors comment pourrait-elle échapper à ce sort ? Comment pourrait-elle changer sans cesse d'aspect et de forme sans simultanément rester égale à elle-même et tomber sous une seule catégorie abstraite, qu'elle rejette dans le moment qui suit immédiatement ?

Le moment est peut-être aussi venu de dire un mot de l'idée de système, puisqu'elle est également associée au structuralisme ; n'avons-nous pas, tout au long de ce livre, utilisé ce terme structuraliste comme une sorte de synonyme du terme plus hégélien (donc, par définition, incommensurable avec lui) de totalité ? Le mot « système » est certes chargé de connotations positivistes et parsonniennes (la théorie des systèmes), mais je l'emploie ici (alors qu'il n'est pas particulièrement fréquent chez Marx) pour souligner la dynamique mécanique et implacable de l'accumulation capitaliste. Ici encore, il pourra se révéler utile de prêter attention à la figuration, puisque la pratique marxienne du système est spatialement très différente de son équivalent hégélien, où une conscience ou une idée « revient en soi », atteignant donc un stade supérieur de conscience de soi, une thématization plus intense. Chez Marx, en revanche, la dynamique de la séparation met en mouvement une dialectique de l'intérieur et de l'extérieur : pour découvrir le profit, nous devons « sortir de la sphère de la circulation » ; la consommation a lieu « en dehors de » la production ou de la circulation ; etc. Cette figure dramatise donc la nature expansive du capitalisme, qui absorbe en son sein son dehors, élargit sa sphère d'activité pour envelopper le ci-devant dehors dans sa dynamique totalisante (*all-encompassing*) (l'impérialisme n'est que l'exemplification la plus spectaculaire de ce processus). C'est ainsi que dans un moment prophétique, Marx

observe la dynamique de la famille ouvrière, dont l'appauvrissement doit être remplacé par des « moyens » venus de l'extérieur, qui ouvrent ensuite un terrain propice à la production de marchandises nouvelles – et moins chères (p. 354-355, p. 444, n. 121). Dans ce système, la reproduction sociale devient elle-même un véhicule de l'élargissement de la production marchande. Là où l'*Enttäusserung* hégélienne n'extériorisait le produit que pour s'enrichir en se le réappropriant (et en revenant en soi), le système marxien pose une séparation croissante et qui nécessite son élargissement.

En tout cas, même si la réification est inhérente au langage – danger omniprésent, inévitable, puisque le processus de nomination menace les entités les plus éphémères et les plus situées –, il n'est pas nécessaire d'en tirer des conséquences extrêmes, de parler d'irreprésentabilité absolue, de contradictions implicites à toute formulation ou proposition positive, comme le font certaines versions de la déconstruction. Il est possible d'interrompre la réification, fût-ce d'une façon ponctuelle, temporaire, qui ne débouchera pas sur un discours à jamais transparent (la dialectique ne saurait devenir une lingua franca utopique). Tout d'abord, la figuration est, nous l'avons vu, capable d'arrêter les effets de la nomination et de se les réapproprier dans un nouveau moment de conscience dialectique (*dialectical awareness*). Ensuite, la structure des oppositions binaires, cela même qui pourrait sembler condamner la pensée à la répétition perpétuelle de dualismes stéréotypés, contient des mécanismes susceptibles d'être retournés contre sa dynamique idéologique traditionnelle pour la court-circuiter et lui substituer une conscience (*awareness*) plus complexe, et de nature historique.

On discerne, chez Hegel lui-même, un début d'appréhension de la réification inhérente à ce que nous avons appelé le concept nommé : la routine de la formule tripartite (thèse, antithèse, synthèse), par laquelle Hegel résume à l'occasion son « système » philosophique à des fins de vulgarisation, se voit instructivement mise à mal par l'ajout d'un quatrième terme dans la grande *Logique*,

un terme qui remplace désormais la « synthèse » : notre vieille amie la « négation de la négation »⁷. Cette dernière, qu'Engels et Staline inscriront officiellement dans leur philosophie dialectique, et qui s'est attirée autant d'opprobre que « base et superstructure », constitue en réalité un geste formel, tourné vers l'avenir, et qui, à la différence de l'idée régressive de « synthèse » ou de retour à des qualités originelles, laisse ouverte la nature même de ces qualités.

Ce que suggère en effet notre approche formaliste, c'est que les pôles ou les concepts de négatif et de positif ne sont nullement aussi figés que nous le pensions d'abord, et qu'en outre le contenu des oppositions individuelles est lui-même sujet à des fluctuations, dans la mesure où une opposition peut se transformer en une autre (puisque la qualité est aussi « la même chose » que le corps, que le travail concret, que le temps, etc.). Il y a, en ce sens, une union verticale des contraires (l'identification des diverses oppositions les unes avec les autres), comme il y a une forme horizontale simple dans laquelle la différence se transforme en identité, et vice versa.

Voilà pourquoi je préfère aborder la dialectique par ses formes plutôt que par son contenu. Même la contradiction n'échappe pas à ce type de fluctuation, dans la mesure où elle peut donner lieu à une médiation – nous avons vu que l'argent réifie le problème de la valeur plus qu'il ne le résout –, mais aussi à une possibilité de circulation, comme lorsque Marx, comparant la contradiction au mouvement elliptique des corps célestes, suggère que la contradiction est mouvement et circulation plutôt que réification de l'argent : « Le développement de la marchandise [...] crée la forme au sein de laquelle [les contradictions] peuvent se mouvoir » (p. 118). Mais peut-être ne s'agit-il là que d'une autre opposition : réification *versus* mutabilité ; et ainsi de suite : les possibilités de pareilles synonymies et leurs métamorphoses ne sont pas infinies.

7. Cf. G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik, Werke*, t. 6, Francfort, Suhrkamp, 1972, p. 564. Le stéréotype tripartite vient de Hegel et de sa généralisation métaphysique de la logique du syllogisme.

Toujours est-il que nous devons caractériser plus avant la dialectique déployée par Marx dans cet ouvrage, car, on ne le répètera jamais assez, *Le Capital* ne relève pas de la philosophie dialectique, mais, à supposer que ce mot permette de restituer la différence, de la théorie dialectique, voire, pour adapter Korsch, de la « spécification » dialectique. Je veux dire par là que des concepts philosophiques nommés, tels ceux d'aliénation et de contradiction, ne jouent aucun rôle explicite ici ; c'est à peine si ces mots-là apparaissent ; les abstractions auxquelles correspondent ces concepts ne sont pas développées en tant que telles et dans leur langage propre. En ce sens, seule la philosophie de Hegel est une philosophie dialectique où tout cela se produit, sans doute pour la première et la dernière fois (sauf chez ses disciples). Chez Marx, ces abstractions et concepts sont devenus souterrains : ils demeurent actifs, continuent de donner forme aux développements dans lesquels, d'une certaine façon, ils se matérialisent, mais ils ne sont plus présents sous leur propre nom. Ainsi peut-on voir le texte de Marx, pour employer un autre mot d'aujourd'hui, comme une pratique de l'immanence dialectique.

Mais autre chose se passe en parallèle de ce retrait de la philosophie (qu'il réalise tout en abolissant son autonomie), une chose qu'il est plus difficile d'exprimer et qui implique que la « dialectique » n'est plus un concept philosophique au sens traditionnel du mot. Il est en effet curieux que pour qu'une pensée, une phrase, une analyse, soit dialectique, il faille qu'elle soit conçue comme telle. En ce sens, la dialectique est une sorte de conscience de soi de ce qui est déjà un acte de penser (de philosopher, d'aller vers l'abstraction) de second degré : pas de dialectique sans conscience de pratiquer la dialectique ; pas de pensée dialectique spontanée et non consciente de soi (même si c'est précisément à cela que nous invitaient les « marxistes analytiques »). La pensée dialectique ne peut jamais devenir pensée (ou idéologie) de sens commun, comme la pensée aristotélicienne ou kantienne. Il serait incorrect de dire

que nous devons saisir notre pensée comme *exemple* de la dialectique ; mais cette formulation incorrecte nous met sur la bonne voie, dans la mesure où il ne peut y avoir d'exemple, de particulier, qu'en présence d'un universel ou d'une généralité. Toute pensée dialectique est singulière ; la dialectique n'est ni un universel ni une généralité dont il pourrait exister des exemples. Chaque moment dialectique étant unique et impossible à généraliser, le dialectique ne peut se décrire qu'à partir des diverses formes qu'il est susceptible de prendre (unité des contraires, contradictions, etc.), non de concepts abstraits. En outre, comme Korsch l'avait bien compris, cette spécificité ou cette singularité, cette pensée impossible à abstraire et à généraliser, cette pensée unique mais concrète, doit par conséquent se caractériser autrement : elle est historique. Seule l'histoire est unique mais dotée de signification de cette manière dialectique ; le capitalisme n'est pas un concept mais un phénomène historique (avec son caractère biface de structure et d'événement) ; *Le Capital* est lui-même un événement historique unique, et c'est cela qui constitue sa dialectique.

7.

*Conclusions
politiques*

Le lecteur aux aguets aura peut-être déjà compris que, pour ma part, je conclus que le livre I n'a pas de conclusions politiques. Mais comme il s'agit d'un ouvrage que, depuis plus d'un siècle, on considère dans le monde entier comme la Bible de la classe ouvrière, d'un ouvrage écrit par celui qui fut aussi l'auteur d'un des textes classiques et fondamentaux de la théorie politique en Occident (le *Manifeste du parti communiste*), cette conclusion devient un paradoxe qu'il faut expliquer.

Pour ce faire, il faudra d'abord clarifier ce que « politique » veut dire, chose qui, à mon sens, suppose de commencer par distinguer la théorie politique et la politique tout court – la seconde étant contenue dans des manuels de militantisme politique, de pratique politique, de stratégie et de tactique politiques, comme chez Machiavel, Clausewitz, Sorel ou Lénine. En revanche, toute théorie politique est, d'une manière ou d'une autre, théorie constitutionnelle : toute théorie politique cherche nécessairement à définir une constitution et trouve inévitablement ses ancêtres ou ses pères fondateurs chez Aristote et Polybe, dont la descendance traverse

la Renaissance florentine (encore Machiavel !) et s'éteint avec le XVIII^e siècle américain, où sa créativité s'épuise. Toute constitution est une construction contre-révolutionnaire destinée à forclure le changement, que celui-ci vienne de la droite (coups d'État, « tyrannie ») ou de la gauche (« violence » populaire, révolution). Elle repose sur une théorie de la représentation (étant entendu que, comme je l'ai expliqué à propos de la représentation conceptuelle dans l'introduction de ce livre, la représentation politique est aussi toujours, en tant que telle, impossible). Mais même ici, on peut identifier une certaine distinction entre théorie et pratique dans ce moment de liberté, de mise en suspens de la Loi, entre « pouvoir constituant » et « pouvoir constitué », à quoi Negri a consacré des analyses lumineuses¹.

La théorie politique a donc par essence la conception de constitutions pour objet d'étude et d'invention ; c'est ce qui explique aussi, plus profondément, qu'elle ait aujourd'hui perdu sa pertinence. Car, comme nous l'a appris C. B. MacPherson, il y a dans la pensée fondationnelle de Locke un moment aussi révélateur que fatidique, un moment où la conceptualité de la théorie politique se voit définitivement désactivée : celui de l'apparition de la monnaie². L'intervention de ce corps étranger dans un système d'abstractions formellement incapable de l'accueillir ou de le théoriser implique que la théorie politique – la théorie constitutionnelle – ne peut plus fonctionner de manière autonome : ce moment se nomme « propriété privée » – une réalité qui résiste absolument à la construction constitutionnelle.

Cependant, les lecteurs de ce livre savent que la simple notion de monnaie n'est pas tout à fait adéquate pour décrire ce point

1. Antonio Negri, « Constituent Republic », in Michael Hardt et Paolo Virno, *Radical Thought in Italy*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1996.

2. C. B. MacPherson, *The Political Theory of Possessive Individualism*, Oxford, Oxford University Press, 1962, p. 233-236 (*La Théorie politique de l'individualisme possessif*, trad. fr. M. Fuchs, Paris, Gallimard, 2004).

d'achoppement fondamental de la théorie politique : car les théoriciens de la constitution qui font remonter leur lignée jusqu'à Aristote ont toujours connu l'écart entre les riches et les pauvres, si maladroitement qu'ils aient conceptualisé ce problème, si abstraitement qu'ils en aient traité. Mais le fait même que la totalité des grands théoriciens politiques et constitutionnels aient travaillé dans une situation précapitaliste, ou encore essentiellement agricole, suggère qu'il faut redéfinir le problème de Locke et transférer le rôle joué par l'argent dans sa réflexion locale vers une version plus complexe de ce même phénomène, autrement dit le capital. Ainsi, avec l'émergence du capital, une multitude de catégories propres à la pensée constitutionnelle perdent leur utilité, celles, notamment, de citoyenneté et de représentation ; quant à l'idée même de démocratie – qui a toujours été un pseudo-concept et en tout cas, pendant la majeure partie de son existence historique, une injure –, elle devient une illusion et une cause d'égarement. L'État n'est plus une entité autonome dont une discipline intellectuelle adaptée devrait faire la théorie : le capital l'a si bien infiltré que toute théorie économique autonome est également impossible – cette symbiose n'a jamais été aussi évidente qu'aujourd'hui, où des termes moralisateurs (et traditionnels) comme ceux de « corruption » et de « fraction » sont devenus d'amusantes pièces d'époque.

Mais bien que la théorie politique proprement dite se soit éteinte sous le capitalisme, le socialisme possède aussi une longue histoire d'invention politique, si inapplicable que fut la fameuse constitution de Staline. Clairement, les théories marxistes de l'État et du système juridique se sont surtout limitées à la critique de leurs formes et pratiques capitalistes ; tandis que l'admission d'une foule de théories politiques et de théories de la justice au sein du marxisme semble équivaloir à un accord avec les déclarations antimarxistes que l'on a connues si stridentes après le discours de Krouchtchev et la révélation de la responsabilité de Staline dans les purges et le goulag. Je pense toutefois que l'absence de dimension

politique dans le marxisme – le fait qu'il pose une disjonction radicale entre « l'économie » (pour employer ce mot en un sens aussi vague que général) et la politique – est, depuis le départ, l'une de ses grandes forces. Toujours est-il que le livre I n'est guère encourageant pour ceux qui y cherchent la vision d'un système politique plus parfait, ou seulement les traces d'une telle théorisation : en effet, il ne daigne même pas esquisser l'image d'un socialisme à venir sur le plan économique.

Quant à la politique entendue au sens tactique ou stratégique, seule une poignée de remarques éparées et occasionnelles viennent nous apporter quelque réconfort. Certes il y a, dans la première section, la célèbre vision utopique d'une « association de libres producteurs » ; mais celle-ci nous renseigne davantage sur la manière dont Marx conçoit les usages de l'Utopie dans la construction de sa représentation qu'elle ne nous parle de possibles appels à l'action concrète ; et de façon significative, son langage demeure impossible à distinguer de celui de l'anarchisme. Le plaidoyer pour des « combinaisons » de travailleurs fait partie du sens commun politique, en cette aube de l'organisation de la force de travail ; le cas étrange des *Livres bleus* et des inspecteurs de fabrique bourgeois reste à évaluer (Marx suggère qu'ils étaient employés par les propriétaires fonciers contre les industriels qui étaient leurs adversaires au parlement). Des deux grands « climax » du *Capital*, le climax comique -- dissolution de l'État et de la société en général -- est clairement d'inspiration anarchiste ; tandis que l'« expropriation des expropriateurs » est un chiasme dissimulé qui prophétise la rupture révolutionnaire sans beaucoup nous renseigner sur ses moyens et ses fins.

Du *Capital* lui-même, on doit dire qu'il consiste en la représentation d'une étrange machine dont l'évolution est (dialectiquement) unie avec ses pannes, son expansion avec ses dysfonctionnements, sa croissance avec ses effondrements. Le secret de cette dynamique historique unique en son genre réside dans la fameuse « baisse

tendancielle du taux de profit » que l'on peut aussi comprendre aujourd'hui, en pleine globalisation, dans les termes du marché mondial et des limites ultimes qu'elle pose à cette expansion nécessaire (et grâce à laquelle le capitalisme a toujours « résolu » ses crises). Mais c'est là une démonstration en termes de système, et non de capacité d'agir humaine : par conséquent, elle n'est pas politique, au sens de l'action humaine, et semble davantage conçue pour favoriser l'illusion de l'inévitabilité que pour susciter des programmes d'action.

En effet, Karl Korsch a naguère suggéré que le marxisme possédait en réalité deux langages fondamentaux, qui pouvaient alterner, se substituer l'un à l'autre ou se traduire l'un dans l'autre. Ces deux langages ou codes, ce sont la lutte des classes, d'une part, et d'autre part, l'accumulation du capital (ou la loi de la valeur).

En vérité, la description « objective » [du processus historique comme développement des forces productives] et la description « subjective » [de l'histoire comme lutte des classes] constituent deux formes conceptuelles qui, pour être également originaires, ne sont nullement dérivées l'une de l'autre [...]. Dans les deux cas, elles doivent être mises en œuvre soit l'une ou l'autre, soit simultanément, en fonction de l'état des choses du donné³ [...].

Dans *Le Capital*, la possibilité de « transcoder » le code de la valeur dans celui de la lutte de classe n'est visible que de manière intermittente : dans l'analyse de la marchandise, par exemple, ou dans ces moments où Marx rappelle aux travailleurs qu'ils ont eux-mêmes forgé leurs propres « chaînes d'or », eux-mêmes produit le capital et toutes ses accumulations. L'Utopie des « producteurs libres » suggère la même chose, sous-entendant qu'un autre mode de production serait transparent, non seulement parce qu'il résulterait d'un choix collectif des priorités, mais aussi parce que ces priorités

3. Karl Korsch, *Karl Marx, op. cit.*, p. 269.

pourraient être examinées collectivement et que le fonctionnement d'une machine productive véritablement socialiste serait visible pour quiconque souhaiterait l'examiner (ou la critiquer).

La proposition générale de cette conclusion politique – ou plutôt, apolitique voire antipolitique – n'en demeure pas moins scandaleuse s'agissant d'un penseur comme Marx, qui était aussi un génie politique et qui (comme Lénine), « pensait politiquement » tout le temps et se montrait constamment attentif aux possibilités politiques offertes par les situations ou conjonctures. Ce qui revient à dire que Marx et Lénine étaient, éminemment et au sens positif du mot, des opportunistes : que tous deux, conformément à l'enseignement et à l'exemple de Machiavel, étaient capables d'opérer de stupéfiants retournements et renversements, et plaçaient l'analyse concrète des situations ou conjonctures au-dessus de la foi dans des principes préconçus. Cela veut dire que l'on a tiré de leurs œuvres, du moins de celle de Marx, un certain nombre de programmes politiques pratiques⁴. Car de même que, comme on le sait, le marxisme ne fut pas créé par Marx, mais, après sa mort, par Engels, et que ce système, qui se voulait théorie et pratique, philosophie et politique, connut lui-même un certain nombre d'infléchissements, de la Deuxième Internationale aux mouvements de la gauche extraparlamentaire et aux diverses formes actuelles d'anarchisme, de même il semble juste d'appréhender « le marxisme » à la fois comme une idéologie et comme une « science » (ou mieux encore, une *Wissenschaft*, et je dirais même une théorie) et de considérer les différents marxismes auxquels j'ai fait allusion comme autant d'idéologies et de pratiques politiques devant être

4. Un livre déjà ancien de Stanley Moore, *Three Tactics in Marx* (1963), est riche d'enseignements sur ce point, non pas seulement sur l'adaptabilité de Marx, mais aussi sur le fait que son œuvre vaste et complexe offre des ressources à une multiplicité de perspectives politiques – dans ce cas, à la social-démocratie, au communisme et au maoïsme. Mais alors que Moore tient compte d'un grand nombre des écrits et commentaires que Marx a consacrés à la politique au cours de sa vie, nous n'avons considéré que le livre I du *Capital* (et les textes préparatoires).

distinguées de l'analyse « scientifique » contenue dans *Le Capital*. (Mais puisque tout le monde ne sera pas séduit par ce langage archaïque – plus offensant dans ce qu'il implique pour la « science » que pour sa vision englobante de l'idéologie comme « philosophie de la praxis » –, je délaisserai cette formulation particulière tout en conservant la distinction.)

Mon intention n'était pas de démoraliser celles et ceux qui lisent *Le Capital* politiquement, et absolument pas de critiquer la pratique politique. Au contraire, j'estime que l'interprétation du *Capital* défendue dans ce livre est susceptible de produire – bien que les résultats soient toujours (peut-être même par définition) imprévisibles – au moins deux résultats pratico-politiques.

Néanmoins, quiconque parle des effets politiques de l'écriture parle de rhétorique (ou de propagande), qu'il s'agisse de textes fictionnels et littéraires ou bien de textes scientifiques et relevant de la non-fiction : tous les textes ayant des effets politiques, la question est de savoir si l'on peut d'avance juger ces effets ou les prédire, les ajuster ou les définir.

Le dualisme de Korsch a d'intéressantes conséquences – et des conséquences dialectiques – pour l'écriture explicitement politique. Tout d'abord, il suggère que l'écriture politique peut mettre l'accent soit sur le système, soit sur la capacité d'agir : en d'autres termes, elle peut construire l'image d'un système total au point d'être écrasant, au point que les individus qui s'y trouvent pris n'ont pas le pouvoir d'accomplir grand-chose. Ou elle peut, à l'inverse, souligner la capacité d'agir ; alors des agents et acteurs apparaissent, qui sont d'une certaine manière plus forts que le plus inhumain des systèmes et disposent de moyens positifs et utiles de triompher de lui.

La première est une littérature qui représente nécessairement les victimes et les opprimés en vertu de sa forme même : forme par conséquent conçue pour susciter la pitié à l'égard des victimes et l'indignation vis-à-vis du système. La seconde est conçue pour

représenter l'héroïsme et susciter l'admiration, galvaniser le lecteur et l'inciter à l'action. Les faiblesses respectives de ces stratégies rhétoriques et formelles se voient aisément : la seconde, qui souligne la capacité d'agir, peut déboucher sur un dangereux volontarisme, faire perdre aux sujets concernés le sens de la puissance gigantesque du système, les précipiter vers des luttes perdues d'avance et d'inévitables martyres. Quant à la première, qui met l'accent sur le pouvoir écrasant du système, elle incite à un évident fatalisme - voire à l'illusion d'inévitabilité associée à la Deuxième Internationale, convaincue de l'effondrement imminent du capitalisme -, donc au cynisme passif de l'absence d'alternatives, au désespoir et à l'impuissance des sujets d'un tel système, pour qui aucune action n'est possible ni même concevable. Aujourd'hui, nous connaissons mieux cette réaction précise, car elle est en grande partie la nôtre.

Selon Korsch, chacun de ces « codes » était le reflet la conjoncture historique : ainsi le militantisme de Marx est-il passé au premier plan dans la période révolutionnaire de 1848 (*Manifeste du parti communiste*), puis de nouveau dans les années de déclin du Second Empire, à l'approche de la Commune de Paris. Le fatalisme en revanche, accentuation du système économique et de sa logique implacable, devint la devise des années d'immobilité géologique et de stagnation, où la politique semblait au bord de l'extinction, où la seule possibilité offerte était d'analyser un système apparemment permanent et immuable (même si, superficiellement, celui-ci avait pour nature le changement, au sens de l'expansion du capital, de la création de nouvelles fortunes, de nouveaux bâtiments et de nouvelles villes, corruption florissante que partout on appelait le progrès). C'est au cours de ces années que, lentement, Marx construisit son modèle cyclopéen du capital.

J'ai aujourd'hui un sentiment assez différent, et conforme à notre propre connaissance du système : en fait, l'impression que ces deux points de vue sont corrects et que la globalisation a créé une

situation dans laquelle le système n'a jamais été aussi massif, aussi surhumain, aussi invulnérable à toutes les formes de résistance individuelles que l'on puisse imaginer ; et en même temps, que c'est une situation où, depuis Seattle – sans oublier les zapatistes ou les guérillas insurrectionnelles qui, partout, ont paru affaiblir les forces armées de l'empire –, un grand nombre de mouvements et de vulnérabilités inattendus semblent chaque jour déstabiliser un système déjà en proie à une crise financière unique en son genre. Mais dans une situation où le vieux système des partis s'est effondré et semble complètement discrédité depuis l'effondrement des pays socialistes, la multiplicité même de ces actions – locales ou régionales, comme celles des zapatistes ; religieuses, comme dans les divers mouvements islamiques ; anarchistes, comme avec les manifestations massives de Seattle et d'ailleurs – suggère une multiplicité de points de vue sur le système en tant que tel, et du même coup une confusion générale quant à sa nature réelle et à la forme que doit prendre la résistance. Le concept même de « résistance » évoque une attitude généralement réactive, dépourvue de toute visée stratégique active, et plus encore de toute visée commune.

C'est dans cette situation qu'il m'a paru utile de proposer une interprétation du *Capital* qui insiste sur son implacable démonstration de la nature systémique du capitalisme – une interprétation qui, en d'autres termes, réaffirme les avantages propres à une analyse totalisante de ce système (en employant de manière interchangeable les mots « totalité » et « système »). On nous a évidemment martelé qu'il fallait penser en termes de systèmes ouverts et de systèmes clos, de systèmes que l'on devait donc nécessairement classer en bons et mauvais systèmes : ainsi le capitalisme est-il un système ouvert, donc bon, celui du marché ; le communisme, un système clos, présentant toutes les caractéristiques bureaucratiques qu'implique une telle clôture. L'originalité paradoxale, et l'on peut même dire dialectique, de l'analyse marxienne est que, dans *Le Capital*, le « système » est décrit comme unité des

contraires et que c'est le système ouvert du capitalisme qui se révèle clos. En d'autres termes, le capitalisme n'est ouvert que par sa dynamique d'expansion (d'accumulation, d'appropriation, d'impérialisme). Mais cette dynamique est aussi une fatalité et une nécessité : le système ne peut pas ne pas s'élargir ; s'il reste stable, il stagne et meurt ; il doit continuer d'absorber tout ce qui se trouve sur son passage, d'intérioriser tout ce qui lui était auparavant extérieur. Ainsi, par un chiasme devenu dialectique, tout ce que le qualificatif « clos » comportait de mauvais a été transféré sur le terme « ouvert », sans que l'inverse ne devienne nécessairement vrai aussi. Le capitalisme est donc ce que l'on appelle parfois une machine infernale, un mouvement perpétuel ou un miracle contre-nature, un système dont les points forts sont aussi ce qu'il a de plus intolérable.

Le moment est venu d'apprécier la valeur politique d'une telle construction. Dans une période comme la nôtre, où il n'existe pas d'alternatives, la réaction à la crise de ce système et aux injustices qu'il engendre, y compris chez ceux qui le critiquent, consiste à vouloir le réparer dans l'espoir de le réformer. Or l'enseignement que le capitalisme est un système total vise à démontrer qu'il ne saurait être réformé, et que les réparations, au départ destinées à prolonger son existence, finissent nécessairement par le renforcer et par favoriser son expansion. Il s'agit donc d'un argument contre ce que l'on avait coutume d'appeler la social-démocratie, qui, aujourd'hui, affirme qu'il est possible de réformer le capitalisme plus ouvertement qu'elle ne l'a jamais fait dans son histoire ; ou plutôt, dans une sorte de démonstration négative, elle se plie à l'idée qu'aucun autre système n'est possible, et que, par conséquent, la seule possibilité réside dans la réduction progressive des injustices et des inégalités qu'il engendre.

Mais la puissance et la réussite de la construction du *Capital*, c'est précisément de montrer que « les injustices et les inégalités » se confondent structurellement avec ce système total et que l'on ne pourra jamais les réformer. Dans un système où le politique et

l'économique ont fusionné, des tactiques comme la régulation étatique ne sont que constructions verbales et rhétorique idéologique, puisque par définition elles ont pour fonction et pour but d'aider le système à mieux fonctionner. Défendre la régulation revient à plaider pour un contrôle plus efficace de ce système, afin de différer ou d'empêcher son effondrement. Comme Stanley Aronowitz l'a dit il y a bien longtemps, la social-démocratie, par opposition aux partis factieux, a pour vocation de préserver la totalité des intérêts du capitalisme et son fonctionnement global.

Tel est donc l'un des avantages que présente une interprétation du *Capital* en tant que système total. L'autre conclusion pratico-politique que pourrait avoir cet ouvrage concerne la situation nouvelle que constitue la globalisation ; là encore, et contre toute attente, le livre I a des enseignements à nous livrer.

L'interprétation du *Capital* que j'ai esquissée s'articule en effet autour de ce que Marx appelle la « loi générale absolue », soit l'unité de la production capitaliste et du chômage. Dans la nouvelle phase que constitue la globalisation, l'expansion du capitalisme intensifie ce processus de façon significative et donne au *Capital*, lu de cette manière, une pertinence incontestable tout en le dotant d'enseignements neufs et originaux qui n'étaient pas visibles dans les précédentes situations de crise. Nous nous sommes habitués au rythme des booms et des récessions, autrement dit à cette récurrence dont le système récupère toujours, à chaque fois d'une manière inédite, et dont il ressort toujours plus fort, plus prospère qu'il ne l'avait jamais été et qu'on ne pouvait l'anticiper ; mais l'avènement prochain du marché mondial (dont la globalisation est, *a minima*, la préfiguration), ainsi que l'absence d'une nouvelle guerre mondiale qui aurait pu détruire l'accumulation du capital, ses infrastructures, ses stocks, et rendre possible une nouvelle phase de reconstruction – tout cela, combiné avec la transformation du capitalisme en un système financier, implique que nous nous trouvons dans une situation historique différente de celle de 1919 ou 1945 :

Tout d'abord, on pourrait rappeler que les années miraculeuses du dernier âge d'or (allant *grosso modo* de 1950 à 1973) reposèrent non seulement sur une guerre mondiale et une énorme augmentation de la dépense publique, mais aussi sur un transfert de population de l'agriculture vers l'industrie sans équivalent dans l'histoire. Les populations agricoles se révélèrent une arme puissante dans la quête de « modernisation », puisqu'elles constituaient une source de force de travail bon marché pour une nouvelle vague d'industrialisation. En 1950, 23 % de la force de travail allemande était employée dans le secteur agricole, 31 % en France, 44 % en Italie et 49 % au Japon. En 2000, la population agricole de tous ces pays était inférieure à 5 %. Aux XIX^e et XX^e siècles, le capital résolvait le chômage de masse, lorsqu'il existait, en renvoyant les prolétaires urbains dans les campagnes et en les exportant dans les colonies. En éliminant la paysannerie dans le centre traditionnel au moment où il se heurtait aux limites de l'expansion coloniale, le capital élimina ses mécanismes de récupération traditionnels⁵.

Ces rappels historiques expliquent pourquoi, aujourd'hui, le phénomène du chômage demeure le symptôme d'une crise systémique mais il l'est d'une manière différente, et bien plus menaçante, que dans les dépressions antérieures ; ils expliquent aussi que, dans les interprétations contemporaines, la conception marxienne de l'« armée de réserve du capital », qui était auparavant un aspect secondaire de ce système, doive passer au premier plan de l'analyse.

On a souvent considéré que le chômage était l'autre versant idéologique d'un programme politique fondé sur l'invocation du « plein emploi » : autant je pense que ce slogan peut être bon et stimulant dans la conjoncture actuelle – en particulier parce que, comme il est irréalisable au sein du système, il sert à mettre en relief tout ce qui ne fonctionne pas dans sa structure –, autant il ne me paraît pas nécessaire de recourir à cette stratégie politique et idéologique lorsque l'on souligne la centralité structurelle et

5. Aaron Benanav, « Misery and Debt: On the Logic and History of Surplus Populations and Surplus Capital », *Endnotes*, n° 2, p. 21. C'est l'insistance de Benanav sur le chômage qui m'a incité à produire cette interprétation.

fondamentale du chômage dans le texte du *Capital*. Marx ne dit pas ici qu'il faudrait corriger cette terrible situation par une politique de plein emploi ; au contraire, il montre que le chômage est structurellement inséparable de la dynamique de l'accumulation et de l'expansion, donc de ce qui constitue la nature même du capitalisme.

Mais la centralité du chômage dans la lecture du *Capital* ici proposée est, je crois, politiquement significative et historiquement pertinente pour une autre raison, qui touche à la globalisation. Notre interprétation suggère que ces énormes populations du monde entier, qui ont en quelque sorte « décroché de l'histoire », qui ont été délibérément exclues des projets modernisateurs du capitalisme du Premier Monde, et oblitérées en tant que cas désespérés, les sujets des États dits « faillis » (nouveau pseudo-concept servant seulement les intérêts de ceux qui l'emploient), des catastrophes écologiques ou des survivances désuètes de « haines ethniques » soi-disant immémoriales et archaïques, les victimes de famines, qu'elles soient d'origine humaine ou naturelle – toutes ces populations étant dans le meilleur des cas confinées dans des camps de diverses sortes, prises en charge par diverses ONG et d'autres formes de philanthropie internationale –, notre interprétation suggère que ces populations, qui sont sans aucun doute les véhicules d'une nouvelle misère globale et historique, prendront un aspect bien différent quand on les envisagera à partir de la catégorie de chômage.

Car une autre opposition entre en jeu lorsque l'on emploie les catégories marxistes – en quelque sorte, un autre axe d'opposition, à classer à côté de, ou à coordonner avec celui que nous avons attribué à Korsch, à savoir le fatalisme et le volontarisme –, l'opposition tout aussi chargée et significative que constituent, selon le diagnostic d'Althusser, les catégories de domination et d'exploitation⁶. À la différence des codes duels inhérents à l'opposition korschienne, ces caté-

6. Althusser développe cette idée dans *Sur la reproduction* (Paris, Presses universitaires de France, 1995), séminaire qui constitue la formulation la plus complète et la plus satisfaisante de ses positions.

gories, qui projettent aussi à l'évidence des codes qui leur sont propres et dans lesquels il est possible de traduire indifféremment et alternativement le même contenu, sont inégalement répartis dans le système marxien. Je m'aligne ici sur la position d'Althusser, pour qui la structure du mode de production est fondamentalement organisée par « les rapports de production », autrement dit par la structure de l'exploitation : par conséquent, la domination n'est pas seulement le produit « secondaire » de cette structure ; elle est aussi son mode de reproduction plutôt que de production.

La position antithétique est occupée, non par une quelconque variété de marxisme, mais en fait par le parent et cousin germain de celui-ci, l'anarchisme : marxistes et anarchistes sont des « gens du livre », qui reconnaissent dans *Le Capital* leur texte fondamental ; mais l'anarchisme met principalement l'accent sur la domination, c'est-à-dire sur des variantes et des formes du pouvoir (et non sur ce que l'on pourrait appeler, pour aller vite, l'économie), mot à multiples facettes dont chacun sait la séduction qu'il exerce aujourd'hui dans les domaines politique et théorique. Je crois que du point de vue marxiste, cette accentuation de la domination constitue essentiellement une position morale ou éthique, débouchant sur des révoltes et des actes de résistance ponctuels plutôt que sur une transformation du mode de production en tant que tel ; argument qui se trouve renforcé par le programme positif inhérent aux diverses idéologies du pouvoir, que l'on peut selon les cas exprimer en termes de liberté ou, dans un registre plus politique, de démocratie, généralement non parlementaire, radicale ou directe. Mais comme le suggère la disjonction radicale ici proposée entre politique et économique, l'accentuation de l'exploitation débouche sur un programme socialiste, et celle de la domination sur un programme démocratique, trop facilement et trop souvent récupéré par l'État capitaliste.

Ce n'est pas ici le lieu pour en faire la démonstration ; aussi devrais-je me contenter de rappeler l'expérience de pensée

proposée à la fin de *Valences of the Dialectic*⁷, à savoir la possibilité productive d'une transformation de la théorie et de la pratique qui accompagnerait une reconception de ces populations dans les termes de l'exploitation et non de la domination. Il semble en effet incontestable que la description de la situation dans laquelle se trouvent ces populations – et son insistance sur l'horreur de cette situation est absolument bienvenue – tend presque toujours, par la force même de ces concepts, à basculer dans l'analyse de la domination (notamment parce que nous ne sommes pas habitués à concevoir le chômage comme une catégorie relevant de l'exploitation), y compris lorsque l'analyse se situe d'abord sur le terrain économique et se focalise sur l'impérialisme plutôt que sur quelque autre cause. L'« impérialisme » est en effet un espace conceptuel utile pour démontrer qu'une catégorie économique peut très facilement devenir un concept de pouvoir ou de domination (et il est évident que le mot « exploitation » n'est pas vraiment immunisé contre un tel glissement).

C'est pourquoi l'analyse marxienne de la globalisation, autorisée par la dynamique du *Capital* esquissée dans ce livre, permet un recodage bienvenu de ces multiples situations de misère et d'oisiveté forcée, de populations impuissantes face aux incursions des seigneurs de guerre ou des sociétés de bienfaisance, de la vie nue dans tous les sens métaphysiques où peut s'interpréter la pure temporalité biologique d'existences privées d'activité et de production. Penser tout cela en termes de chômage global et non de pathos tragique, c'est, je crois, se réengager à inventer une nouvelle politique transformatrice à l'échelle mondiale.

7. Cf. *Valences of the Dialectic*, *op. cit.*, p. 565-582.

**Récemment paru
aux Éditions Amsterdam**

Jean-Pierre Cometti et Nathalie Quintane (dir.)
L'art et l'argent

Collectif – Revue *Période*
Pour un féminisme de la totalité

Claude Serfati
Le militaire

Yves Citton
Lire, interpréter, actualiser (édition revue et augmentée)

Judith Butler
Défaire le genre

Grégory Salle
L'Utopie carcérale. Petite histoire des « prisons modèles »

À paraître

C.L.R. James
Les Jacobins noirs. Toussaint Louverture et la révolution de Saint-Domingue (traduction intégralement revue)

Paul Gilroy
L'Atlantique noir (nouvelle édition)

Stuart Hall
Identités et cultures (édition revue et augmentée)

Achevé d'imprimer
pour le compte des Éditions Amsterdam
par les presses de Source d'Or
à Clermont-Ferrand
en mars 2017

Dépôt légal : avril 2017

IMPRIMÉ EN FRANCE
Imprimeur n° 19490K



*Dans le cadre de sa politique de développement durable,
La Source d'Or a été référencée IMPRIM'VERT®
par son organisme consulaire de tutelle.
Cet ouvrage est imprimé - pour l'intérieur -
sur papier bouffant (main 1,8) 80 g,
provenant de la gestion durable des forêts,
produit par des papetiers dont les usines ont obtenu
les certifications environnementales ISO 14001 et E.M.A.S.*