



Anselm
Jappe

Les aventures
de la
marchandise

Pour une nouvelle critique
de la valeur



La Découverte **POCHE**

Anselm Jappe

Les Aventures
de la marchandise

*Pour une nouvelle critique
de la valeur*

DENOËL

2003

1.

LE MONDE EST-IL UNE MARCHANDISE ?

Il y a quelques années, beaucoup ont voulu croire en la « fin de l'histoire » et dans la victoire définitive de l'économie de marché et de la démocratie libérale. La dissolution de l'Empire soviétique était considérée comme la preuve de l'absence d'alternative au capitalisme occidental. Les partisans du capitalisme en étaient aussi convaincus que ses pourfendeurs. Depuis lors, les discussions devaient tourner seulement autour de questions de détail concernant la gestion de l'existant.

En effet, dans la politique officielle a complètement *disparu toute lutte entre conceptions divergentes*, et partout, à quelques exceptions près, est désormais absente l'idée même qu'on puisse imaginer une façon de vivre et de produire qui soit différente de celle qui s'est imposée. Celle-ci semble être devenue le seul désir des hommes du monde entier. Mais la réalité se plie plus difficilement aux ordres que ne le font les penseurs contemporains. Dans les années qui ont suivi sa « victoire définitive », l'économie de marché a démontré plus de fragilité que dans le demi-siècle précédent, comme si en vérité l'écroulement des pays de l'Est n'avait été que le premier acte d'une crise mondiale. Le chômage réel monte partout, et vu que sa cause est la révolution micro-informatique, rien ne renversera cette tendance, ni celle au démontage de l'État social. Ensemble, elles engendrent la marginalisation d'une partie croissante de

la population même dans les pays les plus riches, qui régressent par rapport à un siècle d'évolution sociale.

Quant au reste du monde, des îlots de bien-être et de *démocratie new look* émergent au milieu d'un océan de guerres, de misère et de trafics abominables. Et il ne s'agit pas d'un ordre injuste, mais stable : la richesse même est menacée à tout moment d'effondrement. Les Bourses financières avec leurs mouvements chaque jour plus fous et les krachs toujours plus fréquents des pays-modèles, tels que la Corée du Sud, l'Indonésie ou l'Argentine, annoncent aux yeux de tous les observateurs tant soit peu sérieux un cataclysme à brève échéance. En attendant, une épée de Damoclès reste suspendue au-dessus de la tête de tous, riches et pauvres : la destruction de l'environnement. Dans ce domaine, chaque petite amélioration qui se produit d'un côté est accompagnée de dix nouvelles folies de l'autre.

Il n'est pas nécessaire de prolonger ce constat, à la portée de tout téléspectateur avisé. La « fin de l'histoire » a duré assez peu. Le désordre régnant se trouve à nouveau contesté partout, et parfois dans des lieux, par des personnes et pour des raisons assez inattendues : on peut citer les luttes paysannes dans le « Sud du monde », comme en Inde ou au Brésil ; les mouvements de résistance dans les pays européens au démontage de l'État social et à la précarisation dans le monde du travail ; la rapidité avec laquelle s'est diffusé, dans des pays aussi différents que la France ou la Thaïlande, le rejet des nouvelles biotechnologies aux effets incalculables ; la formation d'une sensibilité morale nouvelle à l'égard de questions comme l'exploitation du travail des mineurs dans les pays pauvres et l'endettement du « tiers-monde ». Nous assistons à l'apparition d'exigences comme celle de manger des aliments dignes de ce nom, à une méfiance croissante envers les médias et à la création d'un réseau d'espaces occupés et consacrés aux activités « antagonistes » – les *Centri sociali* – en Italie, tout

comme nous voyons un regain de l'idée du volontariat et d'autres activités non orientées vers le profit. Même les succès électoraux des partis d'« extrême gauche » en France peuvent être interprétés en ce sens. Les contestations qui accompagnent depuis Seattle presque chaque sommet des pays riches et de leurs institutions économiques représentent – quoique d'une façon plutôt spectaculaire et médiatique – la convergence de ces différents mouvements de protestation dans le monde entier. Leur dénominateur commun est pour le moment la lutte contre le « néolibéralisme ». Si les activistes restent peu nombreux, il se crée en revanche parfois de vastes mouvements d'opinion publique autour de l'un ou de l'autre de ces thèmes.

Il serait donc bien hasardeux de prétendre que l'état actuel du monde est universellement aimé par ceux qui sont contraints d'en être les contemporains. Mais il serait également difficile d'affirmer que ce mécontentement sait toujours ce qu'il veut. Ce n'est pas la « révolution » ou l'idée d'une société radicalement différente qui anime les protestataires. Il ne s'agit pas non plus des revendications d'une classe sociale bien définie. À part la vague opposition universelle au « néolibéralisme », chaque mouvement reste borné à son secteur et propose des remèdes fragmentaires, sans se soucier de chercher les mobiles profonds des phénomènes qu'il combat. Cependant, le succès qu'a pu avoir un livre intitulé *Le monde n'est pas une marchandise* semble témoigner d'une préoccupation moins superficielle. Ceux qui répètent ce slogan semblent pourtant le concevoir surtout dans ce sens que certaines choses, comme la culture, le corps humain, les ressources naturelles ou les capacités professionnelles, ne sont pas simplement à vendre ou à acheter, et ne doivent pas être soumises au seul pouvoir de l'argent. Ce sont là de bons sentiments qui ne sauraient tenir lieu d'une analyse de la société qui produit les monstres qu'on entend exorciser. Crier au scan-

dale parce que tout est devenu vendable n'est pas très nouveau et porte tout au plus à chasser les marchands du Temple pour les voir s'installer sur le trottoir d'en face. Une critique purement morale, qui recommande de ne pas tout soumettre à l'argent et de penser aussi au reste, ne va pas très loin : elle ressemble aux discours solennels du président de la République et des « comités éthiques ».

Le désarroi théorique des nouveaux contestataires est le miroir de l'écroulement de toute critique sociale dans les vingt dernières années. L'absence d'une critique cohérente de vaste portée, voire le refus explicite de toute théorie « totalisante », interdit aux sujets qui se veulent critiques toute connaissance des causes et des effets. Ils risquent ainsi de voir leur critique dégénérer, souvent contre leurs meilleures intentions, en l'exact contraire de toute perspective d'émancipation sociale : on voit en effet l'opposition à l'impérialisme américain se tourner en nationalisme vulgaire, la critique de la spéculation financière se teindre de couleurs antisémites, la lutte contre la restructuration néolibérale devenir simple corporatisme, la critique de l'eurocentrisme aboutir à l'acceptation des pires aspects des cultures « autres », jusqu'à la mauvaise foi de ceux pour qui lutter contre la mondialisation signifie lutter contre l'immigration. Presque tous semblent croire qu'on pourrait extirper les mauvaises herbes, du maïs génétiquement manipulé jusqu'au chômage, sans changer en profondeur la société elle-même.

Cependant, la nécessité d'explications plus profondes se fait sentir. Au fond, qu'est-ce qu'une « marchandise » ? Que signifie le fait qu'une société soit basée sur la marchandise ? Il suffit de se poser ce genre de questions pour ressentir très vite qu'il est inévitable de reprendre en main les œuvres de Karl Marx. Précisément au sujet de la marchandise, on peut lire chez Marx des considérations qu'on ne trouve nulle part ailleurs :

on y apprend que la marchandise est la « cellule germinale » de toute la société moderne, mais qu'elle ne représente rien de « naturel ». Qu'à cause de sa structure de base, elle rend impossible toute société consciente. Qu'elle pousse nécessairement les individus à travailler toujours plus en ôtant en même temps le travail à presque tout le monde. Qu'elle contient une dynamique interne qui ne peut que mener à une crise finale. Qu'elle donne lieu à un « fétichisme de la marchandise » qui crée un monde à l'envers où tout est le contraire de soi-même. En effet, toute la « critique de l'économie politique » de Marx est une analyse de la marchandise et de ses conséquences. Celui qui prend la peine de suivre ses raisonnements parfois difficiles y trouvera nombre d'illuminations surprenantes sur le travail, l'argent, l'État, la communauté humaine et la crise du capitalisme.

Nous avons alors affaire à une critique des *catégories de base* de la modernisation capitaliste, et non seulement à une critique de leur distribution ou de leur application. Mais pendant plus d'un siècle, la pensée de Marx a surtout servi de *théorie de la modernisation* en vue de pousser celle-ci plus avant. Avec cette théorie pour guide, les partis et les syndicats ouvriers ont contribué à l'intégration de la classe ouvrière dans la société capitaliste, en libérant celle-ci de beaucoup de ses anachronismes et de ses déficiences structurelles. Dans la périphérie capitaliste, de la Russie jusqu'à l'Éthiopie, la pensée de Marx a servi à justifier la « modernisation en retard » qu'ont tentée ces pays. Les « marxistes traditionnels » – qu'ils fussent léninistes ou sociaux-démocrates, académiciens ou révolutionnaires, tiers-mondistes ou socialistes « éthiques » – posaient au centre de leurs raisonnements la notion de conflit de classe, en tant que lutte pour la *répartition* de l'argent, de la marchandise et de la valeur, sans plus les mettre en question en tant que tels. Rétrospectivement, on peut

dire que tout le « marxisme traditionnel » et ses applications pratiques n'ont été qu'un élément du développement de la société marchande. La crise globale du capitalisme – et la « globalisation » n'est autre que la fuite en avant du capitalisme, après que la révolution micro-informatique a porté au paroxysme sa contradiction de base – constitue aussi la crise du marxisme traditionnel, qui en était partie intégrante, de même que l'écroulement des pays du « socialisme réel » a été une étape dans la décomposition du capitalisme global.

Cependant, Marx a laissé aussi des considérations d'une nature bien différente : la critique des fondements mêmes de la modernité capitaliste. Pendant longtemps, cette critique a été complètement négligée par les partisans de Marx comme par ses adversaires. Mais avec le déclin du capitalisme, ce qui vient à la lumière est justement la crise de ces fondements. Dès lors, la critique marxienne de la marchandise, du travail abstrait et de l'argent cesse d'être une espèce de « prémisses philosophique » pour gagner toute son actualité. C'est ce qui se passe sous nos yeux. On peut alors distinguer deux tendances dans l'œuvre de Marx, ou parler d'un *double Marx* : un Marx « exotérique », que tout le monde connaît, le théoricien de la modernisation, le « dissident du libéralisme politique » (Kurz), un représentant des Lumières qui voulait perfectionner la société industrielle du travail sous la direction du prolétariat, et un Marx « ésotérique », dont la critique des catégories de base, difficile à comprendre, vise au-delà de la civilisation capitaliste¹. Il faut *historiciser* la théorie de Marx, ainsi que le marxisme traditionnel, au lieu d'y voir simplement des erreurs. On ne peut dire que le Marx « ésotérique » a « raison » et que le Marx « exotérique » a « tort ». Il faut les rapporter à deux étapes historiques différentes : la modernisation et son dépassement. Marx n'a pas seulement analysé son époque, mais il a aussi prévu des tendances qui se sont réalisées un siècle plus

tard. Mais c'est justement parce qu'il avait si bien reconnu les traits saillants du capitalisme lorsque celui-ci était encore en gestation, que Marx a pris ses premiers stades pour sa maturité et a cru imminente sa fin.

C'est seulement le « Marx ésotérique » qui peut aujourd'hui constituer la base d'une pensée capable de saisir les enjeux actuels et de retracer en même temps leurs origines les plus reculées. Sans une telle pensée, toute contestation à l'aube du XXI^e siècle risque de ne voir dans les transformations actuelles qu'une répétition des stades antérieurs du développement capitaliste. On voit ce risque dans la conviction, si répandue, qu'on puisse tout simplement retourner à une étape précédente de ce développement, notamment au *welfare state* keynésien et au protectionnisme national. Mais ce pieux désir ignore tout de la dynamique capitaliste. On ne peut pas expliquer le triomphe du néolibéralisme par une sorte de conspiration des méchants suppôts du capital international, que le bon peuple pourra toujours déjouer. Ce pieux désir va de pair avec une modération désolante dans les contenus, en dépit du militantisme parfois déployé sur le plan des méthodes. Rétablir l'État-providence comme réaction à la barbarie néolibérale, retourner à l'agriculture industrielle d'il y a vingt ans comme alternative à la manipulation génétique des aliments, réduire la pollution d'un pour cent chaque année, limiter l'exploitation à ceux qui ont plus de seize ans, abolir la torture et la peine de mort : ce beau programme fait mine d'éviter le pire, et peut se révéler juste dans des cas concrets. Mais il ne peut en aucun cas passer pour une critique anticapitaliste ou émancipatrice. En se contentant de vouloir un capitalisme « à visage humain », ou « écologique », on perd ce qu'il y avait de mieux dans les révoltes commencées en Mai 68 : le désir de tout critiquer, à partir de la vie quotidienne et de la « folie ordinaire » de la société capitaliste qui place chacun devant l'absurde alternative de sacrifier sa vie au

travail, « perdre sa vie à la gagner », ou de souffrir par manque de travail. Les horreurs dont se scandalise la nouvelle contestation, de la pauvreté jusqu'aux « marées noires », ne sont que les conséquences les plus visibles du fonctionnement quotidien de la société marchande. Ces horreurs existeront jusqu'à ce qu'existe la société qui les produit, parce qu'elles découlent de sa logique même.

Il faut alors découvrir cette logique, et comme seul point de départ de cette recherche se présente le Marx « ésotérique » avec sa critique de la logique de base de la société moderne. Par exemple, sans son concept de « travail abstrait » on risque toujours de retomber dans l'opposition entre mauvaise « spéculation financière » et « travail honnête », exploitable par tous les populismes, de l'extrême droite jusqu'aux marxistes traditionnels et aux nostalgiques du keynésianisme. Sans une reprise de cette critique des fondements, la nécessité d'une opposition complète à la société actuelle – la seule option *réaliste* – s'enlisera facilement soit dans un existentialisme subjectif, généralement récupérable sur le plan « culturel », soit dans une pseudo-radicalisation de vieux stéréotypes marxistes (l'« impérialisme ») qui mène seulement à un militantisme vide et au sectarisme.

Reprendre en main la critique marxienne « ésotérique » de la marchandise est alors un présupposé de toute analyse sérieuse, qui est à son tour la condition préalable de toute praxis. Mais ni les organes de pensée officiels, ni les soi-disant marxistes n'en parlent. Certes, dans l'idéologie éclectique qui prévaut jusqu'à maintenant dans la nouvelle contestation, se trouvent nombre de débris du marxisme traditionnel, souvent transfigurés et difficilement reconnaissables. Mais c'est justement le marxisme traditionnel qui empêche le recours à toute la richesse contenue dans la pensée de Marx lui-même. Se dégager de plus d'un siècle d'interprétations *marxistes* est une première condition pour relire l'œuvre

*marxienne*². Se libérer de l'injonction selon laquelle il faut accepter ou refuser sa pensée en bloc en est une autre – en rejetant également l'idée que chacun puisse en retrancher les morceaux qui lui plaisent le plus pour les mélanger ensuite à diverses miettes d'autres théories et sciences.

Dans une partie centrale – bien que mineure en nombre de pages – de son œuvre de la maturité, Marx a brossé les grands traits d'une critique des catégories de base de la société capitaliste : la valeur, l'argent, la marchandise, le travail abstrait, le fétichisme de la marchandise. Cette critique du centre de la modernité est aujourd'hui plus actuelle qu'à l'époque de Marx même, parce que alors ce centre n'existait qu'à l'état embryonnaire. Pour faire ressortir cet aspect de la critique marxienne – la « critique de la valeur » – il n'est pas nécessaire de forcer les textes par le moyen d'interprétations alambiquées : il suffit de les lire attentivement, ce que presque personne n'a fait pendant un siècle.

En même temps, il faut admettre qu'une bonne partie de l'œuvre de Marx est aujourd'hui largement dépassée : à savoir, sa description très efficace de l'aspect empirique de la société de son temps et de toute la phase ascendante du capitalisme, lorsque celui-ci était encore largement mélangé à des éléments précapitalistes. Le marxisme traditionnel pouvait souvent se réclamer à raison de cette partie, même sans avoir besoin de défigurer les textes. Le Marx « exotérique », qui prônait la transformation des ouvriers en citoyens à part entière, n'était pas une invention des sociaux-démocrates. Il ne s'agit donc pas ici de retourner à une quelconque « orthodoxie » marxiste, en rétablissant la pureté de la doctrine originaire, ni de réviser la théorie marxienne pour l'« adapter » au monde contemporain. Nous voulons d'abord reconstruire la critique marxienne de la valeur de façon assez précise. Non parce que nous croyons

qu'en établissant « ce que Marx a vraiment dit » on prouve *ipso facto* quelque chose sur la réalité dont il parle. Mais pour pouvoir juger de la pertinence de sa critique, il faut d'abord la connaître. Et probablement même des marxistes déclarés trouveront dans notre reconstruction des éléments qui leur avaient échappé.

L'œuvre de Marx n'est pas un « texte sacré », et une citation de Marx ne constitue pas une preuve. Mais il faut bien souligner que son œuvre reste l'analyse sociale la plus importante des cent cinquante dernières années. C'est un parti pris dont nous essaierons de démontrer la validité. Marx a été exorcisé et déclaré mort maintes fois, la dernière en 1989. Mais comment cela se fait-il que chaque fois Marx, après quelques années, soit revenu, et dans un état de santé qui ferait envie à ses fossoyeurs de la veille ? Malheureusement, faut-il dire, parce qu'on préférerait vivre dans un monde où les œuvres de Marx seraient effectivement dépassées et ne constitueraient que le souvenir d'un monde révolu !

En dépit de tous les efforts que nous avons faits, notre présentation de la théorie marxienne de la valeur n'est pas aisée à lire ; elle contient beaucoup de citations et peut parfois donner l'impression de se perdre dans la philologie. Mais il faut traverser ce désert, parce que tous les développements successifs reviendront toujours à ces pages de Marx comme à leur source. Sans une explication préalable des catégories de base – travail abstrait, valeur, marchandise, argent – les raisonnements ultérieurs n'auraient pas de sens. En effet, il ne s'agit pas ici d'un livre postmoderne : on ne peut pas le lire par fragments ou en inversant l'ordre des chapitres. Il prétend suivre un développement cohérent qui va de l'abstrait au concret et du simple au composé, et avant de le juger il faudrait s'assurer d'avoir bien saisi sa logique.

Ensuite, nous tenterons de tirer les conséquences des catégories de base ainsi établies, conséquences qui très souvent vont au rebours de tout le marxisme tradition-

nel et parfois aussi de la théorie de Marx lui-même, en ce qui concerne, par exemple, le travail. Pour ce faire, nous nous appuierons sur les rares auteurs qui, à partir des années vingt, mais surtout dans les dernières décennies, ont contribué à développer la « critique de la valeur³ ». Au début, nous nous bornons à une paraphrase du texte de Marx. Les critiques qu'on peut faire à son égard, ainsi que la mise au jour d'éventuelles contradictions internes, sont énoncées dans le cours du livre. De même, là où nous résumons Marx, nous utilisons certains concepts, comme « valeur d'usage » et « travail concret », tels que Marx les utilise, même si ultérieurement nous exprimerons des réserves sur l'emploi de ces concepts.

Ensuite, ce que nous aurons établi comme le noyau valable de l'analyse marxienne ne sera pas combiné d'une façon éclectique avec d'autres analyses pour combler de prétendues lacunes. Nous tenterons plutôt de montrer que les lois de la société fétichiste ont été également l'objet d'autres recherches, notamment en anthropologie. En utilisant une approche éloignée de celle de Marx, des auteurs comme Émile Durkheim, Marcel Mauss ou Karl Polanyi ont apporté des mises au point très importantes dans les domaines qui ont échappé aux marxistes traditionnels : la critique du fétichisme et la critique de l'économie. Toutefois, ils n'arrivent pas à cette compréhension des formes de base qui distingue l'œuvre de Marx.

D'autre part, nous opposerons la critique marxienne de la valeur non seulement au marxisme traditionnel, mais aussi à beaucoup de théories contemporaines qui prétendent dire des vérités critiques sur le monde moderne en faisant fi des catégories de Marx. Nous espérons surtout démontrer que la théorie de Marx n'est pas une théorie « purement économique » qui réduit la vie sociale à ses aspects matériels sans tenir compte de la complexité de la société moderne. Qui lance l'accusation

d'« économisme », si souvent portée contre Marx, même à « gauche », admet, à contrecœur, que Marx peut avoir raison avec son analyse du fonctionnement de la production capitaliste. Mais en même temps il affirme que la production matérielle n'est qu'un aspect de la vie sociale totale, tandis que Marx n'aurait dit rien de valable sur les autres aspects. À l'encontre de ce faux-fuyant, cher à des auteurs comme Bourdieu et Habermas, nous démontrerons que Marx a développé une théorie des catégories fondamentales qui règlent la société capitaliste en *tous* ses aspects. Il ne s'agit pas de la distinction bien connue entre « base » et « superstructure », mais du fait que la valeur est une « forme sociale totale » – pour employer une formule anthropologique – qui donne elle-même naissance aux sphères différentes de la société bourgeoise. Il n'est donc pas besoin de « compléter » les idées économiques de Marx sur les « classes » avec des considérations sur les thèmes – qu'il aurait négligés – de la « race », du *gender*, de la démocratie, du langage, du symbolique, etc. Il faut plutôt mettre en relief que sa critique de l'économie politique, centrée sur la critique de la marchandise et de son fétichisme, décrit la forme de base de la société moderne qui existe avant toute distinction entre l'économie, la politique, la société, la culture. On reproche souvent à Marx de tout réduire à la vie économique et de négliger le sujet, l'individu, l'imagination ou les sentiments. En vérité, Marx a simplement fourni une description impitoyable de la réalité capitaliste. C'est la société marchande qui constitue le plus grand « réductionnisme » jamais vu. Pour sortir de ce « réductionnisme », il faut sortir du capitalisme, non de sa critique. Ce n'est pas la théorie de la valeur de Marx qui est dépassée, c'est la valeur elle-même.

Il n'est pas dans notre intention de proposer une relecture intégrale de Marx. Cependant, nous espérons contribuer à éliminer certains malentendus très répan-

dus qui sont en partie responsables du peu d'attraction qu'il exerce actuellement sur nombre de gens qui, au contraire, devraient tout naturellement y puiser leur inspiration. On réfutera l'affirmation selon laquelle la théorie de Marx, matérialiste et économiste, serait incapable de lire un monde dominé par la communication et le virtuel. Il faut également se libérer de la conviction, devenue une idée reçue, qu'il existe une « fracture » entre le Marx « scientifique » et le Marx « révolutionnaire ». Certains ont prodigué leurs louanges à Marx en tant que « savant », souvent en s'appliquant avec zèle à démontrer qu'il n'est pas besoin pour autant de monter sur les barricades, mais que chacun peut tirer de ses recherches les conclusions qu'il veut. Ceux-ci ont généralement tenté d'adapter la théorie de Marx aux critères prétendument « objectifs » de l'économie politique et de la théorie de la science bourgeoises. L'option « révolutionnaire », pour sa part, croit également en l'existence de cette fracture, mais pour critiquer une contradiction présumée entre la description scientifique et la lutte pratique. En vérité, c'est justement le Marx du *Capital* qui peut être appelé le plus radical. Tandis que le *Manifeste communiste*, réputé très « radical », s'achève sur des revendications souvent « réformistes », la critique de l'économie politique du Marx tardif (mais aussi la *Critique du programme de Gotha*) démontre que tout changement social est vain s'il n'arrive pas à abolir l'échange marchand.

On peut lire ce livre à deux niveaux : le texte principal aborde les points essentiels de la théorie de la marchandise et de son fétichisme, en résumant les écrits de Marx à ce propos et en développant leur logique jusqu'à l'analyse du monde contemporain. Il se propose d'être un essai complet et peut être lu seul, sans les notes. Les citations, sauf celles de Marx lui-même, et les références directes à des auteurs différents de Marx y sont peu

nombreuses. Les notes à la fin de chaque chapitre cherchent alors à approfondir les développements du texte : soit en citant les passages de Marx brièvement paraphrasés dans le texte principal, pour démontrer aux marxistes traditionnels que nous ne faisons pas de violence aux « textes sacrés » ; soit en faisant parler les auteurs qui ont contribué à établir la « critique de la valeur », en utilisant surtout des textes non publiés en français, mais qui méritent d'être connus ; soit en opposant différentes opinions autour de quelque sujet et mieux fonder la nôtre ; soit en développant, comme des petits *excursus*, des points non abordés dans le texte principal. Nous espérons que ces notes apporteront des nouveautés pour les lecteurs qui désirent un approfondissement théorique ; cependant, leur lecture n'est pas indispensable pour saisir le contenu essentiel de notre texte.

Ce livre ne prétend pas présenter des découvertes inédites. La critique de la valeur trouve ses antécédents dans les années vingt avec *Histoire et conscience de classe* de G. Lukács et les *Études sur la théorie de la valeur* d'I. Roubin. Elle continue entre les lignes des écrits de T. Adorno, pour trouver sa véritable naissance autour de 1968, lorsqu'en différents pays (Allemagne, Italie, USA) des auteurs comme H.-J. Krahl, H.-G. Backhaus, L. Colletti, R. Rosdolsky, F. Perlman travaillent autour du même sujet. Elle se développe à partir de la deuxième moitié des années quatre-vingt avec des auteurs comme R. Kurz en Allemagne, M. Postone aux États-Unis et J.-M. Vincent en France, qui sans contact entre eux sont arrivés, parfois à la lettre, aux mêmes conclusions. Évidemment, ce fait ne s'explique pas par une augmentation de l'intelligence des théoriciens, mais par la fin du capitalisme classique : celle-ci a signifié en même temps la fin du marxisme traditionnel, dégageant ainsi la vue sur un autre terrain de la critique sociale. La plupart des thèses de ce livre ont donc déjà été exposées dans les dernières décennies ici et là par différents

auteurs, surtout en Allemagne, mais aussi en Italie, aux États-Unis et ailleurs. Si ce livre devait susciter quand même un certain intérêt, ce serait dû au fait qu'il essaie de résumer, et d'une façon accessible à un public non spécialiste, des recherches qui jusqu'ici étaient dispersées dans des ouvrages érudits et des revues confidentielles. Chacun des auteurs qui se sont occupés de la critique de la valeur en a examiné un aspect particulier, et presque toujours en s'adressant à un public censé connaître déjà la théorie marxienne de la valeur. Certains se sont engagés à disséquer quelques pages de Marx pour en tirer tous les fruits possibles; d'autres ont analysé les convulsions économiques actuelles, ou l'histoire du xx^e siècle, en utilisant la critique de la valeur comme « présupposition muette » qu'ils expliquaient en quelques phrases. Il n'existe aucun texte qui cherche à présenter la critique de la valeur dans son intégrité, en commençant par l'analyse la plus simple, celle du rapport entre deux marchandises, pour arriver ensuite, allant par degrés de l'abstrait au concret, jusqu'à l'actualité et aux thématiques historiques, littéraires ou anthropologiques. En outre, c'est le premier livre qui présente la critique de la valeur au public français. Même s'il ne manque pas d'auteurs français – dont nous ferons mention – à avoir donné des contributions à cette critique, on peut dire que jusqu'ici elle n'est pas entrée dans la discussion publique en France.

Il est assurément plus facile d'écrire sur les multinationales que sur la valeur, et il est plus facile de descendre dans la rue pour protester contre l'Organisation mondiale du commerce ou contre le chômage que pour contester le travail abstrait. Il ne faut pas un grand effort mental pour demander une distribution différente de l'argent ou davantage d'emplois. Il est infiniment plus difficile de se critiquer soi-même en tant que sujet qui travaille et qui gagne de l'argent. La critique de la valeur est une critique du monde qui ne permet pas d'accuser

de tous les maux du monde « les multinationales » ou « les économistes néolibéraux » pour continuer sa propre existence personnelle dans les catégories de l'argent et du travail sans oser les mettre en question par crainte de ne plus paraître « raisonnable ». Mais il est devenu absurde de reprocher au système capitaliste de ne pas fournir assez de travail et d'argent. Le temps des solutions faciles est passé. Ce livre ne se dérobe pas à la question « Que faire ? », mais sans renier qu'il est un texte théorique, et non un guide pour l'action.

Ce livre aura atteint son but s'il réussit à transmettre au lecteur la *passion* que son auteur éprouve pour la thématique, apparemment si abstraite, de la valeur. C'est la passion qui naît lorsqu'on a l'impression de rentrer dans la chambre où sont gardés les secrets les plus importants de la vie sociale, les secrets dont dépendent tous les autres.

Remarque sur les traductions utilisées

Nous avons utilisé les traductions françaises déjà existantes des œuvres de Marx qui sont indiquées dans la bibliographie finale. Toutefois, cela a posé certains problèmes. La plupart des traductions françaises ont fait largement disparaître le langage hégélien chez Marx – soit parce que le souci principal des traducteurs était l'élégance de la langue, soit par simple ignorance, soit en vertu d'un douteux choix délibéré, comme dans le cas de l'édition de la Pléiade, établie par M. Rubel. C'est évidemment un grave inconvénient pour un travail comme le nôtre, qui traite largement des concepts hégéliens dans l'œuvre de Marx. Ce problème commence déjà avec Marx lui-même, qui avait révisé la traduction du premier volume du *Capital*, faite par Joseph Roy entre 1872 et 1874. Marx la jugeait « trop littérale », en récrivant, ou même en supprimant, dans le premier cha-

pitre, tous les passages trop « hégéliens » (en outre, cette traduction a été revue par chacun des éditeurs français successifs à sa fantaisie). Ce qui fait que la version donnée par Marx lui-même n'est pas la plus utile. D'ailleurs, il n'était pas pleinement satisfait de cette version et il s'est plaint d'avoir dû « aplatir » beaucoup de passages pour les rendre acceptables au lecteur français de l'époque, surtout dans l'analyse de la marchandise. Dans une lettre de 1878 à son traducteur russe, Marx souligne que les deux premiers chapitres sont à traduire exclusivement selon le texte allemand.

Nous avons donc préféré utiliser la traduction du premier volume du *Capital* établie par J.-P. Lefebvre (1983), qui reproduit assez fidèlement la quatrième édition allemande du *Capital* (qui est presque identique à la deuxième édition de 1873) : paradoxalement, cette traduction semble plus proche de l'esprit du *Capital* que la traduction qu'avait rédigée Marx lui-même. Pourtant, nous l'avons toujours confrontée avec la version de Marx-Roy, en citant parfois celle-ci lorsqu'elle apporte une nuance théorique, parce que la révision était pour Marx aussi une occasion pour apporter certaines modifications au contenu.

Pour les premiers chapitres de la première édition allemande du *Capital*, on dispose d'une traduction française assez bonne, et intelligemment commentée, due à P.-D. Dognin (1977).

Pour les *Grundrisse*, nous avons préféré la traduction publiée en 1980 sous la responsabilité du même J.-P. Lefebvre (d'ailleurs aussi traducteur de Hegel) à la première traduction française, beaucoup plus diffusée, publiée en 1968 par R. Dangeville. Pour le dire avec les mots de deux chercheurs français : cette traduction est « en effet extrêmement contestable, sacrifiant systématiquement la fidélité à l'original à l'élégance du français. [...] Or, un des principaux défauts de la traduction de R. Dangeville, lorsqu'il rencontrait sous la plume de



Marx la terminologie hégélienne, est de ne l'avoir pas reproduite selon le lexique généralement utilisé par les éditions de Hegel en langue française⁴ ».

La même insouciance se trouve aussi dans d'autres traductions : par exemple, *Begriff* est souvent traduit par « notion » (surtout dans l'édition Pléiade). Mais il n'est pas nécessaire d'être spécialiste en philosophie hégélienne pour savoir que le « concept » de Hegel est quelque chose de bien plus précis qu'une simple « notion ». Tout raisonnement sur la nature « conceptuelle » du capital n'a plus de sens si l'on traduit par « notion » tous les *Begriff* et *begrifflich* dans les passages de Marx. De même, en traduisant le terme *Verstand* par « esprit » et non par « intellect », on fait oublier que selon l'usage hégélien l'intellect, au contraire de la raison, ne comprend pas le mouvement de l'esprit et se borne à une compréhension de la donnée empirique particulière.

En général, en dépit des orientations politiques des éditeurs, les traductions publiées par les Éditions sociales sont bien meilleures que l'édition de la Pléiade établie par M. Rubel. Nous avons modifié les traductions existantes dans tous les cas où c'était nécessaire pour notre discours, mais sans vouloir prétendre que nos traductions soient dans l'ensemble la meilleure façon de rendre Marx en français. Nous avons indiqué ces modifications seulement là où elles sont d'une portée majeure. Nous avons renoncé à harmoniser les traductions françaises entre elles, par exemple, lorsque le même terme *Verkehrung* est rendu dans certaines traductions par « inversion » et dans d'autres par « renversement ». Dans nos citations tirées des manuscrits de Marx, nous avons remplacé les mots anglais par des mots français.

Chaque citation est indiquée par un sigle expliqué dans la bibliographie finale. Pour toutes les œuvres de Marx contenues dans les *Marx-Engels-Werke* des éditions Dietz, sont aussi donnés le numéro de volume et le numéro de page de cette édition allemande (par exemple MEW 23/49).

1. C'est lui-même qui a appliqué les termes « ésotérique » et « exotérique » à Adam Smith (26. 2/163, 166; *Théories II*, 185, 188 – il s'agit de la question de savoir si Smith pénètre jusqu'à l'essence du procès global, ou s'il se place au point de vue du capitaliste individuel). Déjà avant, Heinrich Heine et les jeunes hégéliens ont appliqué ces termes à Hegel, et d'autres plus tard à Platon.

2. Il faut y faire entrer aussi une grande partie de ce qui est connu sous le nom de « marxisme critique ». Les représentants de celui-ci se bornaient en général à la critique et à la réfutation – assurément méritoires – de l'interprétation « orthodoxe » ou stalinienne de l'œuvre de Marx, par exemple dans les livres de M. Rubel (*Marx critique du marxisme*, Paris, Payot, 1974) et K. Papaioannou (*Marx et les marxistes*, Paris, J'ai lu, 1965, depuis Paris, Flammarion, 1972, 1984; *L'Idéologie froide. Essai sur le dépérissement du marxisme*, Paris, Jean-Jacques Pauvert éditeur, 1967). Ils s'intéressaient surtout à l'aspect politique de la théorie de Marx et à sa critique de l'idéologie, tandis qu'ils concevaient sa critique de l'économie politique exactement comme le faisait l'interprétation orthodoxe : en croyant que son pivot était les concepts de classe, de propriété privée et de travail vivant. Parfois, les théoriciens les plus « radicaux » accentuaient encore davantage ces notions, telles que la « lutte de classe », et reprochaient aux « orthodoxes » de les avoir édulcorées. Dès qu'ils rejetaient ces notions mêmes (comme l'« ontologie du travail » qu'ils croyaient reconnaître chez Marx), ces interprètes – par exemple C. Castoriadis ou Cl. Lefort – rejetaient aussi la critique marxienne de l'économie politique, sans faire aucune tentative pour critiquer Marx à travers Marx, et sans même imaginer que la clef pour dépasser les concepts « marxistes » pourrait se trouver chez Marx lui-même. D'autres voulaient garder l'« économie » de Marx dans son interprétation traditionnelle, mais en la combinant avec les résultats d'autres disciplines particulières, telles que la linguistique, l'anthropologie ou la sociologie empirique. Il existe également, dans ce cadre, une forte tendance à revoir la théorie de Marx à la lumière de la conception bourgeoise de la démocratie. Le résultat final de ces éclectismes était en général l'abandon pur et simple des catégories marxiennes elles-mêmes. Toutes ces théories ont en commun de ne jamais se référer à la critique marxienne de la valeur et de la marchandise, et elles leur attribuaient encore moins un rôle central. Et quelque fréquent qu'était dans une certaine époque l'emploi des mots « fétichisme » ou « aliénation », ces phénomènes n'étaient jamais référés à la structure de la marchandise.

3. La théorie du fétichisme développée dans ce livre doit surtout beaucoup à la revue allemande *Krisis* et en reprend souvent le point de vue. Nous avons nous-mêmes participé à l'élaboration de cette approche, et elle se retrouve dans ces pages bien plus que ne le font apparaître les citations explicites.

4. J.-M. Brohm et C. Colliot-Thélène, « Introduction » à Rosdolsky, *Genèse*, p. 13.

2.

LA MARCHANDISE, CETTE INCONNUE

La double nature de la marchandise

Qu'est-ce que c'est, une marchandise ? La question paraît stupide, chacun sachant comment répondre. Une marchandise est un objet vendu ou acheté, qui change de main contre un paiement. Combien on la paie dépend de sa valeur, et la valeur est déterminée par l'offre et la demande. On la paie avec de l'argent, parce que le troc n'est possible que dans des sociétés très primitives. Si l'on demande : combien « valent » vingt mètres de toile ? il faut répondre : ils valent vingt euros. La marchandise, l'argent et la valeur sont des choses qui « vont de soi » et qu'on trouve dans presque toutes les formes connues de vie sociale à partir de la Préhistoire. Les mettre en discussion semble aussi peu sensé que contester la force de gravitation. Une discussion n'est possible que pour ce qui regarde le capital et la plus-value, les investissements et les salaires, les prix et les classes, donc lorsqu'il s'agit de déterminer la *distribution* de ces catégories universelles qui règlent les échanges entre les hommes. C'est là le terrain où peuvent se manifester les différentes conceptions théoriques et sociales.

Ces affirmations sont partagées par tout le monde, autant par ceux qui considèrent le système économique contemporain comme naturel et comme la meilleure solution possible que par ceux qui contestent la distribu-

tion actuelle des marchandises et de l'argent. Ceux qui se réclament de Marx ne font pas exception. Toutefois, Marx lui-même était d'un autre avis. *Le Capital* commence avec une analyse détaillée de la structure de la marchandise, de la valeur et de l'argent. Bien sûr, on peut soutenir que Marx ne fait qu'y résumer des choses banales, déjà établies par ses prédécesseurs bourgeois, tels qu'Adam Smith et David Ricardo, et que son propre apport ne commence qu'avec l'analyse de la « transformation de l'argent en capital ». Cependant, Marx lui-même a souligné explicitement que son analyse de la marchandise était la partie la plus fondamentale et la plus révolutionnaire de ses recherches. C'est précisément avec cette partie de sa théorie qu'il prétend avoir fait une des grandes découvertes de l'histoire humaine et avoir résolu une énigme millénaire : « La forme valeur, qui a pour figure achevée la forme monnaie, est à la fois très simple et dépourvue de contenu. Pourtant, il y a plus de deux mille ans que l'esprit humain s'évertue à percer son secret ¹. » De toute façon, négliger les analyses que Marx avait placées au début de son œuvre principale a été une caractéristique constante de toutes les variantes du marxisme traditionnel ; aujourd'hui, sa ruine est plutôt une raison qui doit nous inciter à nous intéresser à ce qu'il a négligé.

On pourrait aussi mettre en relief que dans les milliers de pages de Marx qui forment la « critique de l'économie politique », l'analyse de la marchandise et de la forme valeur n'occupe qu'une partie relativement mince. Mais Marx a appelé la forme valeur la « cellule germinale » de toute la société bourgeoise, et toute sa critique de l'économie politique n'est autre qu'une explication, un déploiement, un développement de ce qui est déjà contenu dans cette analyse apparemment anodine. Sans elle, Marx n'aurait pas écrit une *critique* de l'économie politique, mais simplement une autre doctrine d'économie politique.

Enfin, on pourrait affirmer que l'analyse marxienne de la valeur n'est pas claire et qu'elle est rendue obscure par son langage hégélien, que sa genèse fut difficile, qu'elle existe dans différentes versions et que Marx en vingt-cinq ans n'a jamais réussi à lui donner une forme définitive². Effectivement, la théorie de la valeur est, dans son analyse du capital, la partie dont l'élaboration lui a coûté le plus d'efforts. Ses textes présentent à cet égard des obscurités et des contradictions que même la meilleure interprétation philologique n'a pas pu résoudre complètement. Mais cela démontre justement que Marx se trouvait ici face à un terrain complètement nouveau, à un aspect de la vie sociale, un « mystère » (comme lui-même l'appelle) si fondamental et si peu exploré que même un esprit aussi subtil que le sien avait du mal à le saisir et à l'expliquer. Une raison en plus pour tenter finalement de faire fructifier ces intuitions, d'autant plus que ce « mystère » est, d'une certaine façon, plus aisé à comprendre aujourd'hui qu'au temps de Marx.

Dans la version définitive du chapitre sur la marchandise, celle de la deuxième édition du *Capital* (1873), Marx analyse la structure de la marchandise de la façon la plus simple possible. Il n'examine que le rapport entre cinq ou six marchandises, en faisant apparemment abstraction de tout le reste, surtout de leurs propriétaires et de tout contexte historique ou social. On a presque l'impression de se trouver face à une opération mathématique ou à une exemplification logique. Cependant, nous n'avons affaire ni à la description d'un stade archaïque ou embryonnaire qui aurait réellement existé, ni à une simple hypothèse ou à un modèle à vérifier. Marx prétend avoir identifié la « forme cellulaire³ » de la société bourgeoise (ou capitaliste ou moderne). Cette forme n'existe pas à l'état pur, *in vitro*, et on peut difficilement la dissocier de ses manifestations empiriques et concrètes. Mais elle forme le tissu

même de tous les actes qui, répétés des millions de fois chaque jour dans le monde entier, constituent la vie sociale que nous connaissons. Dans la première phrase du *Capital*, Marx appelle la marchandise la « forme élémentaire » de la « richesse des sociétés dans lesquelles règne le mode de production capitaliste ⁴ ». Elle est « élémentaire » non dans le sens d'une présupposition neutre, mais parce qu'elle renferme déjà les traits essentiels du mode de production capitaliste. Cette « cellule germinale », comme Marx l'appelle aussi, contient des contradictions de base difficiles à reconnaître à première vue, mais qui se retrouvent ensuite dans toutes les formes de la vie économique et sociale de la société moderne. Marx était bien conscient que son analyse de la forme valeur était une nouveauté presque incompréhensible, dans la forme comme dans le contenu, même pour des lecteurs bien intentionnés et avisés. Dans la préface à la première édition du *Capital* il écrit : « C'est donc la compréhension du premier chapitre, notamment dans la section qui contient l'analyse de la marchandise, qui causera le plus de difficulté [...] Ainsi donc, exception faite de la section sur la forme valeur, on ne pourra pas accuser ce livre d'être difficile et peu compréhensible ⁵. »

La marchandise n'est pas identique au « bien » ou à l'« objet échangé ». Elle est la forme particulière que prend une partie, majeure ou mineure, des « biens » dans certaines sociétés humaines. La marchandise est d'abord un objet qui n'a pas seulement une valeur d'usage, mais aussi une valeur d'échange. Chaque objet qui satisfait un besoin humain quelconque a une valeur d'usage, qui pourtant en tant que telle n'est pas une catégorie économique. Mais dans la mesure où un objet est échangé en quantités déterminées avec d'autres objets, il possède aussi une valeur d'échange. Comme valeurs d'échange, les marchandises ne connaissent que des déterminations quantitatives. Si l'on échange – au

sens qu'ils ont le même prix – une chemise contre trente kilos de pommes de terre, on traite ces marchandises comme des quantités différentes de quelque chose d'identique qu'elles doivent avoir en commun. En tant que valeurs d'usage, les marchandises sont totalement incommensurables. La chemise et la pomme de terre n'ont rien en commun. Les relations dans lesquelles les marchandises s'échangent, donc leurs valeurs d'échange, sont sujettes à des variations continuelles. Mais dans un moment donné, le même produit s'échange contre différentes valeurs d'échange qui sont égales entre elles : une chemise peut s'échanger soit contre un gramme d'or, soit contre dix kilos de blé, soit contre une paire de chaussures, etc. Il faut alors que ces différentes valeurs d'échange aient, en dernière analyse, quelque chose en commun : leur « valeur ».

Cette substance commune des marchandises ne peut être autre chose que le travail qui les a créées : il est la seule chose qui soit identique dans des marchandises par ailleurs incommensurables⁶. Le travail possède sa mesure dans sa durée, donc dans sa quantité : la valeur de chaque marchandise dépend de la quantité de travail qui a été nécessaire pour la produire. À cet égard, peu importe en quelle valeur d'usage ce travail se réalise. Une heure utilisée pour coudre une robe ou une heure utilisée pour fabriquer une bombe reste toujours une heure de travail. S'il a fallu deux heures pour fabriquer la bombe, sa valeur⁷ est double par rapport à la robe, sans tenir compte de leur valeur d'usage. La différence quantitative est la seule qui puisse exister entre les valeurs : si les différentes valeurs d'usage qu'ont les marchandises ne comptent pas pour déterminer leur valeur, même les différents travaux concrets qui les ont créées ne comptent pas. Le travail qui compose la valeur ne compte donc qu'en tant que pure dépense de temps de travail sans égard pour la forme spécifique dans laquelle il a été dépensé. Cette forme du travail, où l'on a fait

abstraction de toutes ses formes concrètes, Marx l'appelle « travail abstrait ». Les valeurs des marchandises ne sont alors que des « cristallisations » de cette « gelée », le « travail humain indifférencié ⁸ ». La valeur – à ne pas confondre avec la valeur d'échange – est une quantité déterminée de travail abstrait « contenu » dans une marchandise. La marchandise est alors l'unité de la valeur d'usage et de la valeur, ainsi que du travail concret et du travail abstrait qui l'ont créée.

On ne parle pas ici du temps de travail que l'individu concret a effectivement employé pour produire sa marchandise. La valeur est plutôt déterminée par le temps qui, dans une certaine société et à un certain degré du développement des forces productives, est *moyennement* nécessaire pour produire la marchandise en question. Si une heure est suffisante pour coudre une robe dans des *conditions moyennes*, sa valeur est d'une heure, et le tailleur qui emploie une heure et demie sera rémunéré seulement pour une heure de travail. Marx appelle ce temps le « temps de travail socialement nécessaire ». Tout changement dans la productivité du travail affecte alors la valeur des marchandises. Si une nouvelle invention permet de produire dans une heure dix chemises au lieu d'une, après la diffusion de cette invention chaque chemise ne contient que six minutes de travail social, même si les personnes incapables de recourir à cette invention continuent à employer une heure pour coudre une chemise.

Naturellement, on ne travaille pas deux fois pour produire une marchandise, en exécutant une fois un travail concret pour produire une valeur d'usage, et une fois un travail abstrait pour produire une valeur d'échange. C'est plutôt le même travail qui a un *double caractère* : il est d'un côté travail abstrait et d'autre côté travail concret. En tant que travail concret, il est la multitude infinie des travaux qui produisent, en toute société ou règne la division du travail, les objets divers. Ce travail

connaît des différences qualitatives : une fois il s'agit de tisser, une fois de conduire une voiture, une fois de bêcher la terre, etc. En tant que travail abstrait, tous les travaux ne comptent que comme « dépense productive de matière cérébrale, de muscle, de nerf, de mains, etc., [qui] sont donc, en ce sens, l'une et l'autre du travail humain ⁹ ». Le travail abstrait, le travail en tant que tel, ne connaît que des différences quantitatives : une fois il s'agit de travailler une heure, une fois de travailler dix heures. Les travaux plus complexes comptent comme une forme multipliée du travail simple : une heure de travail d'un travailleur très spécialisé peut « valoir » dix heures de travail d'un manœuvre. Cette réduction se produit automatiquement dans la vie économique.

Le travail abstrait et la valeur qu'il crée n'ont donc rien de matériel et de concret, mais sont purement sociaux. Le tissu fabriqué par le travail concret du tisserand est visible, mais le travail abstrait qu'il contient ne peut pas s'exprimer directement. La valeur qu'il crée n'a pas d'existence empirique, mais existe seulement dans la tête des hommes qui vivent dans une société où les biens prennent habituellement la forme marchandise ¹⁰. C'est seulement la valeur en tant que « substance commune » des marchandises qui les rend échangeables, parce que commensurables. Mais cette substance commune, à savoir le temps de travail abstrait, est une abstraction qui ne peut se manifester, acquérir une forme sensible, que d'une manière indirecte : dans ses rapports avec d'autres marchandises. On ne dit rien en affirmant que vingt mètres de toile « valent » vingt mètres de toile. Mais on peut exprimer leur valeur dans la valeur d'une autre marchandise, par exemple en disant : vingt mètres de toile ont la valeur d'un habit. Dans cette équation, la première marchandise, qui exprime sa propre valeur, joue un rôle actif et est « présentée comme valeur relative », la seconde marchandise, dans laquelle la première exprime sa valeur, « fonctionne comme équivalent ¹¹ ».

La marchandise qui est dans la forme de valeur relative ne peut être en même temps équivalent, et vice versa : la marchandise qui exprime sa propre valeur ne peut pas être la matière pour l'expression de l'autre marchandise. Mais dans cette « forme simple ou accidentelle de la valeur », où il n'y a que deux marchandises, le rapport est encore renversable. L'équation exprime le fait que les deux marchandises ont la même substance. L'être-valeur d'une marchandise trouve donc sa forme dans la forme *naturelle*, dans la valeur d'usage, d'une autre marchandise. La valeur de la toile, qui en tant que telle est une abstraction, prend la forme de l'habit. Le travail abstrait, indistinct, qui a créé la valeur de la toile s'exprime dans le travail concret qui a créé l'habit. C'est donc dans sa forme concrète de valeur d'usage que l'habit exprime la valeur de la toile ; pour la toile, la valeur, cette abstraction, prend la forme d'un habit. Ce n'est pas une qualité qui revient naturellement à l'habit, comme par exemple sa capacité de tenir chaud : il la possède seulement dans le rapport de valeur avec la toile. En tant que valeur, la toile a perdu ses caractères propres et est égale à l'habit. Sa valeur est exprimée comme différente de sa propre valeur d'usage. Il faut toujours se souvenir de la différence entre valeur et valeur d'échange : la valeur, qui reste abstraite, non perceptible, s'exprime dans une valeur d'échange perceptible, à savoir la marchandise avec laquelle la première marchandise s'échange. En termes philosophiques, on serait tenté de voir dans la valeur la substance et dans la valeur d'échange sa forme phénoménale, même si, comme nous le verrons, l'identification de la valeur avec une « substance » pose des problèmes.

Cependant, n'existent pas seulement deux marchandises. Les vingt mètres de toile peuvent aussi bien s'échanger contre des quantités déterminées de toutes les autres marchandises. On arrive ainsi à la *forme valeur totale ou développée* : 20 mètres de toile = 1 habit,

ou = 10 livres de thé, ou = 40 livres de café, ou = 2 onces d'or, ou = $\frac{1}{2}$ tonne de fer, etc. Maintenant, la toile exprime sa valeur dans toutes les autres marchandises, et il devient évident que sa valeur « est indifférente à la forme particulière de valeur d'usage sous laquelle elle apparaît ¹² ». Ainsi, il est aussi plus facile de reconnaître que tous les travaux représentés dans les diverses marchandises sont égaux, sont du travail abstrait, sans égard à la forme concrète dans laquelle ils s'objectivent.

La forme valeur totale ou développée fonctionne difficilement : la chaîne des comparaisons de valeur est toujours incomplète, parce que apparaissent toujours de nouvelles marchandises. Et qui plus est, chaque marchandise a ainsi une forme de valeur relative différente de celle de toute autre marchandise, et il existe un nombre égal de formes-équivalent, dont aucune n'est complète et valable pour toutes les marchandises. Mais on peut tout simplement renverser cette formule : si la toile exprime sa valeur dans le thé, le café, l'or, etc., il est aussi vrai qu'un habit, 10 livres de thé, 40 livres de café, 2 onces d'or, etc., ont tous pour équivalent 20 mètres de toile. On obtient ainsi la *forme de valeur générale*. « Les marchandises expriment maintenant leur valeur : de façon 1) simple, puisqu'elles le font dans une seule et unique marchandise et 2) unitaire, puisque c'est dans la même marchandise. Leur forme valeur est à la fois simple et collective; elle est par conséquent générale ¹³. » Chaque marchandise exprime maintenant sa valeur à travers son égalité avec la toile, et de cette manière se manifeste aussi l'égalité quantitative de toutes les marchandises qui s'échangent contre 20 mètres de toile. La toile, devenue équivalent général, est *immédiatement échangeable* avec toute autre marchandise : « Sa forme corporelle passe pour l'incarnation visible, pour le cocon social universel de tout travail humain ¹⁴. » La forme de valeur générale présuppose que toutes les marchandises agissent de la même façon : elles doivent

exclure l'une d'entre elles de la forme valeur relative et en faire la forme équivalent générale, c'est-à-dire la matière de leur forme valeur générale et unitaire. Toute marchandise peut, en théorie, jouer ce rôle, mais il faut que cette exclusion se fixe de manière définitive sur une marchandise spécifique. Historiquement, c'est l'or qui a conquis cette place. Il suffit de remplacer la toile comme équivalent général par l'or pour obtenir la quatrième forme, la *forme argent* : 20 mètres de toile, un habit, 10 livres de thé, 40 livres de café, etc., valent tous 2 onces d'or. À la différence de ce qui se passait dans la transition de la forme simple à la forme développée et de la forme développée à la forme générale, presque rien ne distingue la forme argent de la forme générale. L'échangeabilité immédiate et universelle prend maintenant la forme de l'or. Et si alors on met à la place de « 2 onces d'or » sa forme prix, 20 euros, on obtient cette formule que tout le monde connaît : 20 mètres de toile = 20 euros. La forme argent est donc une simple conséquence du développement de la forme marchandise et trouve sa raison ultime dans la formule : 20 mètres de toile = 1 habit, ou : x marchandise A = y marchandise B. De cette manière, Marx prétend en même temps avoir résolu l'énigme de la forme argent que ses prédécesseurs (et aussi ses successeurs) bourgeois n'avaient jamais comprise.

Cette analyse de la marchandise peut paraître ennuyeuse et insignifiante. Presque rien en elle ne semble prêter à contestations, et, en outre, il ne paraît en découler rien qui se rapporte spécifiquement à la société capitaliste ni qui permettrait de la critiquer. En effet, les marxistes n'ont vu rien d'« explosif » dans ces pages de Marx, où il semble tout simplement résumer le fondement que sa théorie a en commun avec l'économie politique classique à lui précédente. Mais si la théorie de la valeur de Marx n'était que la « doctrine de la valeur tra-

vail » de l'économie politique bourgeoise « classique », surtout de David Ricardo, on ne comprendrait pas pourquoi il considère précisément sa théorie de la valeur comme sa découverte la plus importante ¹⁵.

En effet, le chapitre sur la marchandise contient une partie finale intitulée, de façon un peu énigmatique : « Le caractère fétiche de la marchandise et son secret ». Marx y tire quelques conséquences de ce qu'il a établi dans les pages précédentes. Dans les quatre premières pages de ce sous-chapitre, il utilise les expressions suivantes : « secret », « subtilités métaphysiques », « arguties théologiques », « mystérieux », « caprices », « forme bizarre », « caractère mystique », « caractère énigmatique », « *quiproquo* », « forme fantastique », « région nuageuse », « énigme », « hiéroglyphes », « mysticisme ». Évidemment, pour Marx la marchandise n'est pas une affaire si banale, mais tout au contraire un objet qui défie la compréhension en termes ordinaires. Il l'appelle « une chose sensible suprasensible », dans laquelle les rapports des hommes se présentent comme des choses, et les choses comme des êtres doués d'une propre volonté : « Ce qu'il y a de mystérieux dans la forme marchandise consiste donc simplement en ceci qu'elle renvoie aux hommes l'image des caractères sociaux de leur propre travail comme des caractères objectifs des produits du travail eux-mêmes, comme des qualités sociales que ces choses posséderaient par nature ¹⁶. » Dans la production marchande, « c'est le procès de production qui maîtrise les hommes, et pas encore l'inverse ¹⁷ » et « leur mouvement social propre a pour les échangistes la forme d'un mouvement de choses qu'ils ne contrôlent pas, mais dont ils subissent au contraire le contrôle ¹⁸ ». Le fétichisme réside déjà dans le fait même que l'activité sociale prend une « apparence d'objet ¹⁹ » dans la marchandise, la valeur et l'argent. Les hommes ne sont pourtant pas conscients de cette apparence ; ils la produisent, sans le savoir, avec leurs actes d'échange, dans

lesquels s'impose toujours, comme une loi naturelle, le temps de travail socialement nécessaire en tant qu'élément régulateur. C'est la forme argent qui fait disparaître derrière une apparence de chose le vrai rapport des marchandises : le fait, accepté par tout le monde, qu'une chemise « vaut » 20 euros n'est qu'un développement de la forme valeur simple, selon laquelle une chemise « vaut » 3 kilos de thé, parce que le thé représente dans cette équation le travail humain abstrait. Autrement dit, une première signification du terme de « fétichisme » est la suivante : les hommes mettent en rapport leurs travaux privés non directement, mais seulement dans une forme objective, sous une apparence de chose, à savoir comme travail humain égal, exprimé dans une valeur d'usage. Toutefois, ils ne le savent pas et ils attribuent les mouvements de leurs produits aux qualités naturelles de ceux-ci.

Marx compare le fétichisme de la marchandise explicitement au fétichisme religieux, où les hommes adorent les fétiches qu'ils ont créés eux-mêmes et attribuent des pouvoirs surnaturels à des objets matériels. Les marxistes traditionnels autant que les non-marxistes, lorsqu'ils n'ont pas préféré tout simplement ignorer cette thématique marxienne ou la liquider comme « galimatias philosophique », ont presque toujours interprété le fétichisme comme une *mystification*, dans le sens que la structure réelle de la production capitaliste produit nécessairement des représentations fausses, qui cachent son véritable aspect. Cette mystification existe, bien sûr, et parfois (surtout à la fin du troisième volume du *Capital*) Marx utilise l'expression « fétichisme » surtout dans ce sens. Mais le bref chapitre sur le fétichisme que nous venons de citer ainsi que d'autres remarques éparpillées dans son œuvre permettent d'arriver à une conclusion tout autre : pour Marx, le fétichisme n'est pas seulement une représentation inversée de la réalité, mais une *inversion même de la réalité*²⁰. Et dans ce sens, *la théorie du*

fétichisme est le centre de toute la critique que Marx adresse aux fondements du capitalisme. Bien au-delà de l'usage explicite du mot fétichisme, le concept de fétichisme comme inversion traverse toute la critique de l'économie politique de Marx et trouve ses antécédents dans ses œuvres « philosophiques » de jeunesse. Le caractère « fétichiste » de la société capitaliste n'est pas un aspect secondaire, mais réside dans sa « cellule germinale » même. Le fétichisme, donc le fait que pour les hommes « leurs propres rapports de production » prennent une « figure de chose matérielle, échappant à leur contrôle, indépendante de leur activité individuelle consciente », se manifeste « d'abord dans le fait que les produits de leur travail prennent universellement la forme marchandise ²¹ ». Loin d'être une « superstructure » appartenant à la sphère mentale ou symbolique de la vie sociale, le fétichisme réside dans les bases mêmes de la société capitaliste et en imprègne tous les aspects. On peut à plein titre parler d'une *identité entre la théorie de la valeur et la théorie du fétichisme chez Marx.* La valeur et la marchandise, loin d'être ces « présupposés neutres » dont nous avons parlé au début, sont des catégories fétichistes qui fondent une société fétichiste. Pour Marx, l'homme moderne, dont l'activité prend la forme d'une marchandise ou se représente dans une valeur, correspond au « sauvage » qui adore une idole en bois, et un kilo de pommes de terre acheté au supermarché n'est pas plus rationnel qu'un totem. La catégorie du fétichisme, à l'origine empruntée à l'histoire de la religion, apparaît – comme nous espérons le démontrer – beaucoup plus capable que toutes les doctrines économiques académiques d'expliquer, par exemple, les crises financières contemporaines. Il convient alors de retourner à l'analyse marxienne de la marchandise et de mettre en relief le caractère fétichiste de la marchandise en tant que telle ²².

L'abstraction réelle

La double nature de la marchandise n'est pas très difficile à comprendre. Déjà Aristote l'a analysée : « Ainsi une sandale peut servir de chaussure, mais aussi d'objet d'échange ²³. » Même la double nature du travail « incorporé » dans une marchandise a été reconnue, bien que de manière imparfaite, par l'économie politique classique. Une marchandise singulière est relativement facile à comprendre. Ce n'est que dans le rapport de deux marchandises que commence le « fétichisme ²⁴ ». Selon Marx, tout l'essentiel est déjà contenu dans la forme valeur simple : 20 mètres de toile = 1 habit. Il continue en disant que « le secret de toute forme valeur réside dans cette forme valeur simple. C'est donc l'analyse de cette forme simple qui présente la véritable difficulté ²⁵. » C'est à cette analyse que Marx consacre le plus de pages ; la forme valeur totale, la forme générale et la forme argent en découlent rapidement comme des simples conséquences. La mise en équivalence de deux marchandises, apparemment la chose la plus évidente du monde, contient déjà tout le mode de socialisation qui distingue le capitalisme. Dans la première édition du *Capital*, Marx dit que la « forme première ou simple de la valeur relative » « est un peu difficile à analyser parce qu'elle est simple », en ajoutant dans une note en bas de page : « Elle est, pour ainsi dire, la forme cellulaire ou, comme dirait Hegel, l'en-soi de l'argent ²⁶. »

La marchandise contient en elle-même une *contradiction* qui vient à la lumière dans son rapport d'échange avec une autre marchandise : sa valeur d'usage et sa valeur – donc son existence en tant que représentation d'une quantité de travail abstrait – n'existent pas pacifiquement l'une à côté de l'autre, mais entrent dans un *rapport conflictuel*. L'opposition interne à chaque marchandise ne peut s'exprimer qu'en constituant deux

pôles : elle devient une opposition extérieure, un rapport entre deux marchandises, dont l'une compte seulement comme valeur d'usage, l'autre (l'équivalent) seulement comme valeur d'échange. La forme valeur simple est aussi la forme la plus simple, et moins développée, où apparaît cette opposition. C'est pourquoi elle est « difficile à comprendre » et pourquoi en elle est déjà renfermé tout le secret du mode de production capitaliste. Le développement de cette forme est aussi le développement de cette opposition interne.

Dans la forme valeur, le travail abstrait « contenu » dans une marchandise se manifeste dans le corps, dans la valeur d'usage d'une autre marchandise. Mais l'égalisation du produit du travail avec une autre marchandise dans laquelle s'exprime immédiatement le travail social n'est pas du tout un procès innocent ou un procédé purement technique. Il s'agit plutôt d'une *inversion*, dont Marx énumère les trois manifestations les plus importantes déjà dans l'analyse de la forme valeur simple. « La valeur d'usage devient la forme phénoménale de son contraire, la valeur ²⁷ » : une chose sensible, le corps d'une marchandise, représente une chose surnaturelle, « suprasensible », purement sociale : la valeur. « Le travail concret y devient la forme phénoménale de son contraire, du travail humain abstrait ²⁸ » : le travail abstrait, qui n'a pas créé la toile, mais la valeur de la toile, pour exprimer cette valeur utilise le travail concret du tailleur qui a fait l'habit. Le travail du tailleur est dans cet exemple l'équivalent immédiatement échangeable avec toutes les autres marchandises. Enfin, « le travail privé y devient la forme de son contraire, y devient travail sous une forme immédiatement sociale ²⁹ » : le travail privé, dans le moment où il entre dans l'échange, devient le *même travail* que celui de tous les autres participants à l'échange.

La marchandise est donc l'unité de deux déterminations de la même chose qui ne sont pas simplement dif-

férentes, mais dont l'une exclut l'autre : la valeur d'usage est le contraire de la valeur, le travail concret est le contraire du travail abstrait, le travail privé est le contraire du travail social. La marchandise contient alors un conflit perpétuel et dynamique ; elle doit chercher des formes qui permettent à ces contradictions d'exister sans faire exploser tout de suite la marchandise. Dans la forme valeur, une marchandise sert à exprimer de façon sensible la « valeur » d'une autre marchandise. Cela signifie que sa forme concrète, sa valeur d'usage, son corps sensible incarnent la qualité suprasensible d'une autre marchandise. Pourtant, les sujets attribuent à la marchandise comme une qualité naturelle d'avoir telle ou telle autre « valeur ³⁰ ». Ils n'exécutent pas consciemment ce processus ; c'est derrière leur dos que se passe l'inversion où l'objet concret et sensible ne compte que comme incarnation de la valeur abstraite et suprasensible. *Dans l'inversion qui caractérise déjà la marchandise singulière, le concret devient un simple porteur de l'abstrait.* Il n'a d'existence sociale que dans la mesure où il sert à l'abstrait pour se donner une expression sensible ³¹. Et si la marchandise est la « cellule germinale » de tout le capitalisme, cela signifie que la *contradiction entre l'abstrait et le concret* qu'elle contient revient à chaque stade de l'analyse, en constituant d'une certaine façon la *contradiction fondamentale* de la formation sociale capitaliste.

Si la marchandise est une catégorie fétichiste, c'est parce que le travail qui en constitue la valeur est du travail abstrait : « Ce caractère fétiche du monde des marchandises, notre précédente analyse vient de nous le montrer, provient du caractère social propre du travail qui produit des marchandises ³². » Mais, pourrait-on objecter, pourquoi l'abstraction doit-elle être négative ? La pensée, dirait-on, ne peut pas exister sans résumer les éléments que plusieurs choses ont en commun, en faisant abstraction de leur diversité. Il n'y a rien de mau-

vais si l'on place les chiens, les chats, les lièvres et les chevaux dans la même catégorie de l'animal, même si l'« animal » en tant que tel n'existe pas. De même, pourrait-on continuer, il est impossible que les hommes échangent leurs produits sans réduire dans la pensée leurs divers travaux concrets au fait que du travail a été employé ; c'est un simple moyen technique.

En effet, c'est dans ce sens que le concept de travail abstrait a été employé par l'économie politique classique. Celle-ci, après avoir dépassé les théories qui attribuaient la qualité de créer de la valeur seulement à un certain type de travail – le mercantilisme l'attribuait exclusivement au travail qui extrait les métaux précieux, la doctrine des physiocrates au travail en agriculture –, a reconnu dans le travail « sans phrase » la source de la valeur. Mais en faisant cela, elle a suivi un procédé analytique dans lequel on ôte à un objet par degrés toutes ses déterminations pour le réduire à son élément le plus simple, comme lorsqu'on réduit tous les hommes, dans leur diversité, à une structure chimique déterminée qui est commune à tous, au bochimane comme à l'empereur du Japon. Ce n'est pas faux, mais il serait impossible d'expliquer la différence (culturelle, historique, sociale) entre le bochimane et l'empereur du Japon à partir de leur structure chimique commune. De même, on peut, avec une procédure purement mentale, arriver à la conclusion que toutes les marchandises sont constituées par une forme quelconque de travail. Ce voyage du complexe au simple, Marx le résume dans les deux premiers sous-chapitres de son analyse de la marchandise. Mais ce serait une grande erreur, quoique fréquente, de penser qu'il partage ce point de vue et que son concept de « travail abstrait » est celui que Smith et Ricardo ont obtenu avec leur *reductio ad unum*. En effet, le « travail tout court » qu'on obtient de cette manière est indépendant de toute détermination sociale et existe dans toute société. Il s'agit d'un pur fait physiologique : la dépense de travail physique ou mental.

Avec son analyse de la forme valeur dans le troisième sous-chapitre du premier chapitre du *Capital*, Marx emprunte la voie inverse, qui est beaucoup plus difficile et où il est tout à fait hégélien et abandonne complètement la méthode de l'économie politique. Il veut expliquer la *genèse* logique – non historique – des catégories trouvées dans la réalité empirique, au lieu de les accepter comme des données. Il s'agit pour lui d'expliquer pourquoi et comment les formes de base abstraites deviennent les phénomènes de surface visibles. De cette manière il dévoile leur appartenance à une certaine formation sociale, au lieu d'y voir des données naturelles et présentes partout, comme le fait l'économie politique bourgeoise.

Le travail abstrait analysé par Marx n'est pas un pré-supposé indéniable, mais sans conséquences spécifiques, comme l'est le fait qu'il faille respirer pour vivre. Le travail abstrait dans le sens marxien existe, au contraire, seulement dans le capitalisme et en est la caractéristique principale. Marx l'appelle « tout le secret » et le « pivot » : « J'ai été le premier à mettre le doigt, de manière critique, sur cette nature bifide du travail contenu dans la marchandise. Comme c'est autour de ce point que tourne la compréhension de l'économie politique, il convient de l'éclairer un peu plus ici ³³. » Le travail abstrait dont il établit le concept n'est pas la généralisation mentale, dont nous venons de parler, mais une réalité sociale, une abstraction qui devient réalité. Nous avons vu que, si toutes les marchandises doivent être échangeables entre elles, le travail contenu dans les marchandises doit également être *immédiatement échangeable*. Il peut l'être seulement s'il est égal dans toutes les marchandises, s'il s'agit toujours du même travail. Le travail contenu dans une marchandise doit être égal au travail contenu dans toutes les autres marchandises. Dans la mesure où ils se représentent dans la valeur, tous les travaux valent seulement comme « dépenses de

la force humaine de travail ». Leur contenu concret est effacé, ils se valent tous. Ce n'est pas une opération purement mentale : en effet, leur valeur se représente dans une forme matérielle, la valeur d'échange, qui dans des conditions plus évoluées prend la forme d'une quantité déterminée d'argent. L'argent représente quelque chose d'abstrait – la valeur –, et il le représente en tant qu'abstrait. Une somme d'argent peut représenter n'importe quelle valeur d'usage, n'importe quel travail concret. Là où la circulation des biens est médiatisée par l'argent, l'abstraction est devenue bien réelle. On peut ainsi parler d'une « abstraction réelle³⁴ ». L'abstraction de toute qualité sensible, de toutes les valeurs d'usage, n'est pas un résumé mental, comme lorsqu'on fait abstraction des genres différents d'animaux pour parler de « l'animal » qui pourtant n'existe pas en tant que tel. La meilleure expression de l'essence de cette « abstraction réelle » se trouve dans un passage de la première édition, que Marx malheureusement n'a pas reproduit dans les éditions suivantes : « C'est comme si, à côté et en dehors des lions, des tigres, des lièvres et de tous les autres animaux réels qui constituent en groupe les différentes races, espèces, sous-espèces, familles, etc., du règne animal, existait en outre *l'animal*, l'incarnation individuelle de tout le règne animal. Une telle réalité singulière, qui comprend en soi-même toutes les espèces réellement existantes de la même chose, est une réalité générale, comme par exemple *animal*, *Dieu*, etc.³⁵. »

La mystification contenue dans l'abstraction marchande est bien réelle, elle constitue la véritable nature de ce mode de production : « Le fait qu'un rapport de production social se présente sous la forme d'un objet existant en dehors des individus et que les relations déterminées dans lesquelles ceux-ci entrent dans le processus de production de leur vie sociale se présentent comme des propriétés spécifiques d'un objet, c'est ce renversement, *cette mystification non pas imaginaire,*

mais d'une prosaïque réalité, qui caractérise toutes les formes sociales du travail créateur de valeur d'échange. Dans l'argent, elle apparaît seulement de manière plus frappante que dans la marchandise³⁶. » L'argent ne représente pas les valeurs d'usage dans leur multitude, mais est la forme visible d'une abstraction sociale, la valeur. Dans la société marchande, chaque chose a une double existence, comme réalité concrète et comme quantité de travail abstrait. C'est ce deuxième mode d'existence qui est exprimé dans l'argent qui mérite ainsi d'être appelé l'abstraction réelle principale. Une chose « est » une chemise ou une soirée au cinéma et « est » simultanément 10 ou 20 euros. Cette qualité de l'argent ne peut être comparée à rien d'autre ; elle est au-delà de la dichotomie traditionnelle de l'être et de la pensée pour laquelle une chose ou existe seulement dans la tête, étant donc imaginaire – c'est le sens habituel du terme d'abstraction –, ou, au contraire, est bien réelle, matérielle, empirique³⁷. C'est une forme de réalité pour l'analyse de laquelle la dialectique hégélienne est l'aide la meilleure, comme nous aurons encore l'occasion de le souligner.

Tandis que le travail concret se réalise toujours en quelque chose – matériel ou immatériel, en un bien ou en un service³⁸ –, le travail abstrait ne peut pas s'exprimer directement, parce qu'il produit seulement une forme sociale. Il a donc besoin de s'exprimer d'une façon indirecte dans la valeur d'échange, en pratique dans l'argent. Dans les échanges sociaux, les acteurs n'ont pas conscience du fait que les valeurs des choses ne sont rien d'autre que les représentants d'unités de travail. La valeur d'échange cache le fait que ce sont les quantités de travail incorporées qui déterminent les valeurs des marchandises, et non leurs qualités naturelles. Ici, on peut effectivement parler d'une « dissimulation ». Mais Marx pose aussi une autre question,

encore plus radicale : pourquoi le travail, l'activité productrice, prend-il la forme de la valeur ? La valeur est déjà une forme d'abstraction par rapport à l'activité réelle. Ce n'est pas seulement la représentation de la valeur dans la forme valeur – la valeur d'échange – qui est fétichiste, mais aussi, plus en amont, la représentation du travail vivant dans la valeur. Si toute valeur se dissout en travail, alors il semble logique de conclure, comme le fait l'économie politique bourgeoise, que tout travail se représente dans une valeur. Ces deux termes seraient équivalents, et alors la seule question est de savoir combien de valeur contient une marchandise, et non sous quelle forme le travail est devenu valeur. Mais Marx reprochait à l'économie politique classique d'être arrivée à cette conclusion et de s'intéresser exclusivement au côté quantitatif de la valeur : « L'économie politique a certes analysé, bien qu'imparfaitement, la valeur et la grandeur de la valeur, et découvert le contenu caché sous ces formes. Mais elle n'a jamais posé ne serait-ce que la simple question de savoir pourquoi ce contenu-ci prend cette forme-là, et donc pourquoi la mesure du travail par sa durée se représente dans la grandeur de valeur du produit du travail ³⁹. » Les marxistes, eux aussi, ont prêté très peu d'attention à cette question. Ils trouvaient normal que le travail devienne valeur et concentraient leur critique sur la représentation infidèle du travail dans l'argent. Mais il faut admettre que Marx lui-même n'a pas toujours séparé rigoureusement ces deux niveaux : le passage du travail à la valeur et le passage de la valeur à la valeur d'échange.

La différence entre le Marx « exotérique » et le Marx « ésotérique » existe même à l'intérieur de son analyse de la valeur et est visible dans ses flottements en ce qui concerne la détermination de la valeur ⁴⁰. Pour réfuter la conception selon laquelle c'est un fait naturel, commun à toutes les sociétés, que le travail crée de la valeur, il faut

aussi critiquer la conception selon laquelle le travail est « contenu » dans la valeur, « est » valeur, « crée » la valeur. Mais Marx lui-même utilise souvent ces expressions typiques de Smith et de Ricardo, pour qui le travail crée la valeur « comme le boulanger fait le pain » (Kurz). En d'autres endroits, Marx dit plutôt que le travail « se représente » dans la valeur, ce qui est bien différent. Mais il ne prête pas assez d'attention à la nécessité de se démarquer de la conception « naturaliste » de ses prédécesseurs. Jusqu'ici, nous avons reproduit dans notre paraphrase du discours de Marx ces hésitations, parce qu'elles font partie de ce discours. Dorénavant, nous tenons compte de la différence entre la valeur « contenue » et la valeur « représentée », sur laquelle nous retournerons.

Il faut absolument éliminer un autre malentendu, qui s'est beaucoup répandu dans les dernières années et selon lequel le travail abstrait et le travail concret dont parle Marx seraient *deux types différents* de travail. Chez Marx, ces catégories n'ont rien à voir avec le *contenu* du travail, et pas même avec l'organisation du travail. Encore moins s'agit-il de deux stades différents du processus de travail. Celui-ci n'est pas d'abord concret pour ensuite devenir abstrait. Le travail abstrait au sens de Marx n'a rien à faire avec la parcellisation du travail, avec son émiettement dans des unités vidées de sens, ou avec sa dématérialisation – récemment, on a souvent référé la notion de « travail abstrait » à l'importance croissante du travail immatériel. Le travail abstrait n'est pas le travail à la chaîne, ni le travail de l'informaticien. Par conséquent, il est faux de dire que le travail abstrait « remplace » de plus en plus le travail concret ou que le travail devient « toujours plus abstrait ». Déjà dans le premier texte qui avait repris le concept marxien de travail abstrait, c'est-à-dire dans *Histoire et conscience de classe* de György Lukács (1923), cette interprétation du

concept de travail abstrait joue un rôle important. L'accent que Lukács y met sur l'« abstraction » que produit la parcellisation du travail provient du fait que dans ce livre il donne à la division du travail une importance beaucoup plus grande que ne lui donnait, dans son œuvre tardive, Marx lui-même. Celui-ci écrivait, par exemple : « Or autant il est exact que l'échange privé suppose la division du travail, autant il est inexact que la division du travail suppose l'échange privé ⁴¹. » La division du travail serait donc une catégorie plus vaste que celle de l'échange privé, base du capitalisme, et ne conduit pas nécessairement à celui-ci.

Selon la théorie marxienne du dédoublement, dans la production de marchandises *tout* travail est *en même temps* abstrait et concret : « Il résulte de ce qui précède que, s'il n'y a pas à proprement parler deux sortes de travaux dans la marchandise, *le même* travail y reçoit cependant des déterminations différentes et opposées entre elles, suivant qu'on le rapporte à la *valeur d'usage* de cette marchandise comme à son *produit*, ou à la *valeur de celle-ci* comme à sa *pure expression objective* ⁴². » Même l'agriculture, ou la prise en charge de personnes âgées, est, dans des conditions capitalistes, *d'un côté* un travail abstrait, et même travailler à l'ordinateur ou dans un laboratoire est *d'un côté* un travail concret. Chaque travail créateur de marchandises est toujours forcément abstrait *et* concret. Ces deux types de travail sont tout à fait incommensurables entre eux, et ils appartiennent même à des niveaux ontologiques complètement différents. Il n'est donc pas possible que le travail abstrait se substitue au travail concret, ou vice versa.

Bien sûr, il existe un type de travail que nous avons évoqué plus haut et qu'avec une expression quelque peu paradoxale on pourrait appeler le travail « empiriquement abstrait ⁴³ ». Sa diffusion est effectivement un résultat de la prédominance du travail abstrait au sens

formel, mais il n'est pas du tout identique à celui-ci. Encore est-il vrai que le travail abstrait au sens formel devient la forme sociale dominante seulement lorsque l'aptitude des travaux à être échangés l'un avec l'autre, leur non-spécificité et la possibilité de passer d'un travail à l'autre ont pénétré la société tout entière. Lorsque Marx écrivit ses premières réflexions sur le travail abstrait, il avait effectivement devant les yeux ce travail non spécifique : « Cet état de choses a atteint son plus haut degré de développement dans la forme d'existence la plus moderne des sociétés bourgeoises, aux États-Unis. C'est là seulement, en effet, que l'abstraction de la catégorie " travail ", " travail en général ", travail sans phrases, point de départ de l'économie moderne, devient vérité pratique ⁴⁴. » Mais il souligne en même temps que le travail abstrait, en tant que simple dépense de force de travail, n'est pas une donnée naturelle, mais le résultat d'une évolution historique : « Cet exemple du travail montre d'une façon frappante que même les catégories les plus abstraites, bien que valables – précisément à cause de leur abstraction – pour toutes les époques, n'en sont pas moins, sous la forme déterminée de cette abstraction même, le produit de rapports historiques et n'ont leur entière validité que pour ces rapports et à l'intérieur de ceux-ci. » Mais, comme nous l'avons déjà dit, à cette époque-là Marx ne distinguait pas encore entre le travail « non qualifié » et le « travail abstrait » comme détermination formelle.

La valeur contre la communauté humaine

Il est beaucoup plus facile de comprendre les particularités de la production marchande si on la compare avec les modes de production qui l'ont précédée. Pour ce faire, il est cependant indispensable de s'abstenir momentanément de tout jugement de valeur. Il ne s'agit

pas ici d'opposer au capitalisme les sociétés précapitalistes comme étant meilleures, ni le contraire, mais seulement d'enlever à la valeur et au travail abstrait leur apparence « naturelle », en rappelant que jusqu'à une date récente la plupart des hommes, à l'échelle mondiale, ont vécu presque sans argent, marchandise et travail abstrait – qu'ils aient vécu bien ou mal, peu importe ici.

Le travail a toujours lieu en société, et presque partout il existe une forme ou une autre de division du travail. Ce n'est pas cette dernière en tant que telle qui crée le travail abstrait. Chaque travail individuel fait partie du travail total d'une société donnée. Mais le fait d'avoir un caractère social et de faire partie d'une universalité du travail ne rend pas encore le travail abstrait. Il n'est pas du tout nécessaire (et en effet il n'en était pas ainsi dans les sociétés précapitalistes) que le caractère social du travail prenne une *existence séparée* à côté du caractère concret et privé du travail. Dans les sociétés qui ont précédé la production marchande, les travaux sont sociaux justement dans leur forme naturelle, en tant que particularité : « C'est la forme de service " en nature " du travail, c'est donc sa particularité et non son universalité, comme c'est le cas sur la base de la production marchande, qui en est ici la forme immédiatement sociale⁴⁵. » Dans la famille paysanne patriarcale, « les divers travaux qui sont à l'origine de ces produits, culture, élevage, filage, tissage, confection, etc., sont sous leur forme *naturelle* des fonctions sociales⁴⁶ ». Dans chaque mode de production, souligne Marx, la société doit en quelque sorte saisir les travaux concrets des individus – qui en tant que tels sont totalement incommensurables – comme parties du travail social total, autant en vue de leur distribution appropriée dans les différentes branches de la production que pour mesurer les contributions des producteurs individuels (au moins dans une société non communiste). Mais là où ne prédo-

mine pas la production moderne de marchandises, c'est précisément en tant que travaux concrets que les travaux sont sociaux, soit comme conséquence de la division « naturelle » du travail dans les modes de production patriarcal, esclavagiste ou féodal, soit comme fonctionnement d'une société future régulant consciemment sa production. Au Moyen Âge, « ce sont les travaux déterminés des individus sous leur forme naturelle, c'est la particularité et non la généralité du travail, qui constituent ici le lien social ⁴⁷ ». Aussi à l'intérieur d'une usine, les ateliers n'échangent pas entre eux des valeurs, mais chaque produit, chaque travail fait immédiatement partie du travail général distribué. Ici, c'est à travers sa valeur d'usage que chaque produit se réfère aux autres valeurs d'usage. Chaque personne qui fait partie d'une usine contribue avec son travail à la réalisation d'un produit total qui est ensuite distribué, selon des modalités variables, entre ces personnes ⁴⁸. L'activité de chacun est indispensable (ou retenue telle) pour la réussite de l'ensemble ; c'est son rôle à l'intérieur de la production collective, et non la quantité de travail qu'il a dépensée, qui fonde le droit de chaque participant à une partie des fruits. Si dans une usine d'automobiles l'atelier de pare-chocs envoie cent pare-chocs dans l'atelier de montage et demande simultanément deux tonnes d'aluminium au magasin, on ne calcule pas si ces quantités d'objets ont la même « valeur ». En effet, les ateliers ne paient pas pour les matériaux qu'ils reçoivent. Cependant, dans l'usine l'ensemble de la production est régi par la production de valeur. Mieux vaut donc une comparaison avec l'agriculture traditionnelle : le paysan qui fauche l'herbe, le serf qui l'aide et la grand-mère dont la tâche est d'empêcher les poulets de rentrer dans la maison ne confrontent pas leurs travaux pour déterminer leurs parties relatives. Leurs travaux ne sont pas privés, mais font partie, dès le début, d'un travail social. En effet, il n'y a pas de risque que leurs travaux privés ne réussissent pas à devenir

sociaux, parce qu'il est impossible que leurs activités se révèlent à la fin non échangeables dans le contexte donné. Leur nécessité, et leur nécessité dans une certaine quantité (par exemple le fait que trois hommes se consacrent pour trois jours au fauchage), est ici posée d'avance, et personne n'a besoin d'offrir son travail ou son produit à quelqu'un d'autre qui peut l'accepter ou le refuser. Dans toute situation non réglée par l'échange de marchandises, le travail est distribué avant sa réalisation selon des critères qualitatifs qui obéissent aux besoins des producteurs et aux nécessités de la production. Bien sûr, cette distribution peut tout aussi bien avoir lieu d'une manière non consciente et fétichiste, par exemple lorsqu'elle est déterminée par la tradition ou réglée par des autorités qui suivent des principes injustes ou absurdes. Mais il n'y existe pas de travail abstrait, pas d'argent, pas de valeur, pas de marché anonyme, pas de concurrence ⁴⁹.

Dans toute société, le caractère social des travaux privés consiste dans le fait qu'ils comptent aussi comme parties du travail total et qu'en tant que telles ils sont échangeables avec les autres travaux. Mais il y a deux possibilités : ils peuvent avoir un caractère social précisément en tant que travaux particuliers, en tant qu'éléments concrets et déterminés de la division du travail régnant dans une certaine société ⁵⁰; ou, au contraire, ils peuvent avoir un caractère social en tant que simples parties aliquotes de la masse globale de travail social dans une certaine société. Dans le premier cas, le travail fait partie d'une *universalité concrète* ⁵¹, son échangeabilité est directe et réside dans l'intérieur du travail. Autrement dit, elle est inséparable de la forme concrète du travail. Dans le deuxième cas, le travail fait partie d'une universalité abstraite, son échangeabilité est indirecte et réside à l'extérieur du travail. Autrement dit, elle est séparée de la forme concrète du travail. Dans la société marchande, les travaux ne sont échangeables,

donc sociaux, que dans la mesure où ils sont abstraits. La marchandise ne peut pas s'échanger avant qu'elle se soit transformée en argent, parce que l'argent est la seule marchandise qui peut s'échanger directement avec n'importe quelle autre marchandise. Aucune marchandise ne possède donc en elle-même l'aptitude à pouvoir être échangée⁵²; cette aptitude existe pour elle sous forme d'un objet extérieur (l'équivalent, l'argent) en lequel elle doit chercher à se transformer. Dans une société marchande, l'aptitude des produits individuels à être échangés ne réside donc pas dans leur caractère concret et utile, mais doit exister à côté des produits et de leur utilité, séparée d'eux : « Le fait que la production n'est pas réellement soumise au contrôle de la société en tant que production sociale se manifeste donc d'une façon frappante : la forme sociale de la richesse existe en tant qu'objet en dehors d'elle », ce qui dans le capitalisme arrive jusqu'à « la forme la plus grotesque qui soit, celle d'une contradiction, d'un non-sens absurde⁵³ ».

C'est seulement dans la production de marchandises que l'aspect social de la production, l'aptitude du travail particulier et de son produit à valoir comme partie du travail total et de la production totale résident précisément dans leur *manque de qualité*, dans leur existence comme pure quantité. Donc, d'un côté il ne faut pas du tout identifier le travail abstrait avec la dépense purement physiologique d'énergie, ni avec la réduction de tous les travaux compliqués à un simple travail moyen – laquelle, bien sûr, a lieu continuellement, mais qui en constitue un aspect distinct. Dans la production de marchandises, c'est effectivement la forme non sociale, absolument privée de qualité, du travail, à savoir la simple durée de sa dépense, qui devient la forme sociale : « Elle manifeste ainsi qu'au sein de ce monde des marchandises, c'est le caractère universellement humain du travail qui constitue son caractère spécifiquement social⁵⁴. » La particularité de la production marchande

réside dans le fait qu'en elle une propriété non spécifique, non historique (« universellement humaine ») se transforme en une forme spécifique et historique de la socialité. En elle seulement, la simple durée dans le temps devient le seul critère pour l'évaluation et la comparaison des différentes activités. Ce n'est qu'ici que toutes les activités, par leur nature inégales, sont égalisées entre elles : on fait abstraction de leurs qualités en les réduisant à égalité avec un élément tiers.

La production de marchandises devient dominante (après avoir existé dans des « niches ») seulement lorsque prévalent les producteurs individuels qui produisent en étant séparés l'un de l'autre : « Ne peuvent se présenter face à face comme marchandises que les produits de travaux privés autonomes et indépendants les uns des autres ⁵⁵. » La production privée et l'échangeabilité extérieure qui se réalise dans l'argent sont deux choses dont l'une présuppose l'autre ; c'est-à-dire, tant que la production est assurée par des propriétaires privés de marchandises, l'argent continuera à exister, parce que le travail de l'individu, pour être social, doit renier son caractère originaire – tout ce qui lui est propre et qui le distingue d'autres travaux. C'est l'argent qui réalise cet anéantissement des qualités particulières. Marx le souligne à l'encontre du proudhonisme, très répandu à son époque, et cette polémique n'a rien perdu de son actualité.

Bien sûr, la production n'est « privée » que sur le plan « formel », à savoir le plan de la forme sociale : elle n'obéit à aucun accord entre les producteurs. Chaque producteur produit pour son propre compte, en espérant que ses produits trouvent leur dimension sociale après coup en se vendant sur le marché. Sur le plan *matériel*, en revanche, la production ne peut pas être vraiment privée, parce que toute production présuppose quelque forme de division du travail et la coopération qui en dérive. La socialisation au niveau matériel est une chose

bien différente de la socialisation au niveau formel, qui concerne le lien social : « En fait, toutes les valeurs d'usage ne sont marchandises que parce qu'elles sont les *produits de travaux privés indépendants les uns des autres*, travaux privés qui, pourtant, dépendent matériellement les uns des autres en tant que membres particuliers, bien qu'autonomisés, du système naturel et spontané de la *division du travail* ⁵⁶. » Au niveau matériel, chaque mode de production est socialisé, et c'est seulement le degré qui peut varier ⁵⁷. Mais au niveau formel, n'est socialisé que le mode de production où chaque travail *dans sa forme concrète* fait immédiatement partie de la division sociale du travail, en servant à la satisfaction des besoins. Selon Marx, cela se passe dans les sociétés précapitalistes (bien qu'un échange de marchandises puisse y avoir lieu, surtout entre les différentes communautés), mais non dans le capitalisme. Dans la production marchande, le producteur individuel, ou l'unité de production particulière, est, au niveau matériel, beaucoup plus socialisé que dans les modes de production précédents. Cependant, il produit pour une sphère anonyme de l'échange, et c'est seulement *a posteriori*, et indépendamment de tout agir humain conscient, que cette sphère peut donner au travail un caractère social. Comme on le sait, elle peut tout aussi bien ne pas le faire – la marchandise non vendue retombe dans un état extra-social. Dans le capitalisme, l'interconnexion existe, au niveau matériel, déjà avant tout échange, mais *elle ne peut pas, pour ainsi dire, entrer en fonction*, elle se « ratatinerait », si la socialisation proprement sociale, formelle, ne s'y ajoutait de façon extérieure : « Cette interconnexion sociale *matérielle* des *travaux privés* exécutés indépendamment les uns des autres n'est cependant *médiatisée* et, donc, ne se réalise que par l'échange des produits de ces travaux ⁵⁸. » C'est justement l'utilisation des machines à grande échelle qui fait du capitalisme une société qui au niveau matériel est socialisée à

un très haut degré ⁵⁹; et c'est d'autant plus absurde que cette société est, au niveau de l'interconnexion sociale, beaucoup moins socialisée que les sociétés précédentes. On peut même dire que dans l'évolution du capitalisme, la socialisation matérielle et la socialisation « sociale », formelle, sont inversement proportionnelles et que cela constitue une des contradictions majeures de ce mode de production ⁶⁰.

Dans la production de marchandises, la forme naturelle du produit individuel du travail sert seulement comme « porteur » de la valeur d'échange. Pour participer à l'échange, donc au monde des marchandises, le produit du travail doit se *dédoubler*. Cela n'est pas un phénomène universel, parce que, comme nous l'avons dit, dans les sociétés non basées sur la production marchande le produit individuel de travail possède déjà en soi-même son caractère social et n'a pas besoin de l'acquérir en se faisant égal à une chose qui existe en dehors de lui. Ce qui, au niveau le plus abstrait, représente donc pour Marx la caractéristique principale de la production de marchandises, et de la société fondée sur elle, c'est le fait que le travail, l'activité fondamentale de l'homme, à travers laquelle il est membre de la société, possède son caractère social comme quelque chose d'extérieur, dont il doit s'emparer à travers l'échange; un échange dont, en plus, le succès n'est jamais assuré. La valeur en tant que forme générale du produit est possible et nécessaire seulement là où l'aptitude du produit à être échangé doit être réalisée *post festum* et ne découle pas directement des rapports sociaux. C'est pourquoi on peut dire que la valeur, même dans sa forme qui semble la plus innocente, à savoir « vingt mètres de toile ont la valeur d'un habit », est déjà la cause et la conséquence d'une formation sociale où les hommes ne règlent pas consciemment leurs rapports de production. Lorsque Marx écrit : « C'est précisément l'objectivation du caractère social, universel du travail

(et donc du temps de travail contenu dans la valeur d'échange) qui fait de son produit une valeur d'échange⁶¹ », il dit très clairement que non seulement la transformation du produit dans la valeur d'échange, mais aussi le fait, apparemment encore plus neutre, que le travail, dans la forme du temps de travail, se représente dans la valeur, ne constituent pas une donnée originale, mais sont eux-mêmes la conséquence d'une certaine forme de socialisation : celle qui se base sur le travail de producteurs privés séparés. *L'objectivation du temps de travail est une conséquence de l'objectivation du caractère social du travail, de sa qualité d'être lien social.*

L'échange de leurs produits – au sens le plus large, en tant que division des travaux et circulation de leurs résultats – est ce qui lie les hommes et qui constitue leur socialité. Là où cet échange n'est pas médiatisé par l'activité sociale consciente, mais par l'automouvement de la valeur⁶², il faut parler d'une *aliénation du lien social*. La valeur, dans la forme visible de l'argent, est devenue elle-même une forme sociale d'organisation ; ses lois sont devenues celles de la médiation sociale. Cela est le contraire de tout contrôle conscient : « L'argent lui-même est la *communauté* et ne peut en tolérer aucune autre qui lui soit supérieure⁶³. » Aussi sa diffusion détruit-elle les communautés, qui cherchent pour leur part à le bannir. Si l'argent devient lui-même une communauté (Marx dit *Gemeinwesen*, à la lettre : « l'essence commune »), ce n'est pas une « communauté organique » ou une universalité concrète, mais une universalité extérieure et abstraite qui efface les qualités concrètes de ses membres : « L'argent est ainsi immédiatement à la fois la *communauté réelle*, dans la mesure où elle est la substance universelle de l'existence pour tous, et en même temps le produit collectif de tous. Mais dans l'argent, comme nous l'avons vu, la communauté est à la fois pure abstraction, pure chose extérieure et contingente pour l'individu singulier, et en même temps

pur moyen de satisfaction en tant qu'il est individu singulier isolé ⁶⁴. » Cette « chose extérieure et contingente » n'a pas de relation avec les qualités individuelles de son propriétaire, mais est simplement un objet d'achat et de vente ⁶⁵. On peut alors dire de chaque individu : « Son pouvoir social, tout comme sa connexion avec la société, il les porte sur lui, dans sa poche », c'est-à-dire comme argent ⁶⁶. L'argent n'est pas lui-même à l'origine de l'aliénation des relations sociales, mais est l'expression de rapports déjà aliénés : l'argent « ne peut posséder une propriété sociale que parce que les individus se sont aliénés leur propre relation sociale en en faisant un objet ». Ils doivent alors essayer d'abolir cette aliénation « sur son propre terrain » à travers le développement des « moyens de communication ⁶⁷ » – une observation particulièrement prophétique.

C'est surtout dans la première rédaction de la *Contribution*, que Marx souligne, avec un langage parfois très hégélien et d'une poésie âpre, que l'argent a remplacé tout autre lien social : « Tous deux se comportent l'un envers l'autre comme des personnes sociales abstraites, qui, vis-à-vis l'une de l'autre, ne représentent que la valeur d'échange en soi. L'argent est devenu le seul *nexus rerum* [nœud des choses] qui les lie, l'argent sans phrase ⁶⁸. » Cela signifie que le lien social ne consiste plus dans les rapports personnels mêmes (comme c'était le cas dans l'esclavage ou dans le féodalisme), mais devient une chose que tout un chacun peut acquérir et perdre. À plusieurs reprises, Marx souligne qu'aux individus « l'argent apparaît ici en fait comme leur communauté existant sous forme de chose en dehors d'eux ⁶⁹ » ou comme la « matérialisation de leur propre connexion sociale ⁷⁰ ». On voit qu'ici la « réification » n'est pas du tout une action abusive de l'intellect, une fausse manière de voir, mais un phénomène bien réel au niveau de la société tout entière. Parce que les individus indépendants « ne sont pas subordonnés à une communauté

naturelle, ni se la subordonnent, d'autre part, en tant qu'êtres consciemment communautaires, il faut, en face d'eux, sujets indépendants, que la communauté naturelle existe comme quelque chose d'objectif, tout aussi indépendant, extérieur, fortuit ⁷¹ ». Dans la valeur, dans l'argent, ce n'est pas seulement le travail, mais toute la socialité des hommes qui s'oppose à eux sous forme d'une chose sur laquelle ils n'ont aucun contrôle et qui les menace : « Dans la société bourgeoise, par exemple, le travailleur existe d'une manière dépourvue d'objet [objektlos], subjective ; mais la chose qui se dresse en face de lui est désormais devenue la véritable communauté qu'il cherche à dévorer mais qui le dévore ⁷². » L'argent en tant que forme sociale de la richesse est incompatible avec toute communauté qui règle elle-même ses affaires ; les hommes ont délégué leur pouvoir collectif à un métal, en cherchant ensuite de se réapproprier leur substance sociale perdue. On voit ici une autre fois que la théorie de la valeur va bien au-delà de la sphère « économique » et comporte une théorie de la société dans son intégralité. On ne peut pas comprendre la valeur si l'on n'y reconnaît pas l'aliénation de la puissance sociale. Mais c'est évidemment bien plus que ce que les marxistes traditionnels et leurs adversaires bourgeois pouvaient concevoir.

La richesse au temps de la société marchande

De même que la socialisation matérielle se distingue de la socialisation au niveau formel, de même la richesse matérielle et la richesse abstraite ⁷³, la production de valeurs d'usage et la production de valeur se distinguent entre elles. Ici, nous avons affaire à deux niveaux de réalité complètement différents ⁷⁴. Dans la production de marchandises c'est seulement et exclusivement la dépense de force de travail qui compte, sans égard à la

valeur d'usage dans laquelle cette dépense se réalise. Le but n'est pas la production de valeurs d'usage, même pas de la quantité la plus grande possible de valeurs d'usage. Le but est de produire la quantité la plus grande possible de valeur, donc de transformer la plus grande quantité possible de travail vivant en travail mort. Ces deux « productions » ne coïncident pas, et elles peuvent même aller dans des directions opposées, comme l'explique Marx : « Si, par suite de quelque circonstance, la force productive de tous les travaux diminuait dans la même mesure, de telle sorte que toutes les marchandises exigent plus de temps de travail pour leur production, et que cette augmentation s'effectue dans la même proportion, la valeur de toutes les marchandises aurait augmenté, l'expression concrète de leur valeur d'échange serait restée la même, et la richesse réelle de la société aurait diminué, puisqu'il lui aurait fallu plus de temps de travail pour créer la même masse de valeurs d'usage ⁷⁵. » La production réelle n'est qu'une annexe, « un intermédiaire inévitable, un mal nécessaire pour faire de l'argent ⁷⁶ ». La valeur n'est rien d'autre qu'une forme sociale d'organisation ⁷⁷. Sa production n'enrichit pas la société ⁷⁸; elle est la création d'un lien social qui n'est pas créé dans la production même, mais qui existe à côté de celle-ci dans une forme extériorisée. Chaque fois qu'on entend parler de « surproduction », il faut demander : surproduction de valeur ou de richesse ? « On ne produit pas trop de richesse. Mais on produit périodiquement trop de richesse sous ses formes capitalistes, contradictoires ⁷⁹ », bien qu'on ne puisse pas vraiment l'appeler « richesse », car « l'autovalorisation du capital, création de plus-value » est un « contenu foncièrement mesquin et abstrait ⁸⁰ ».

Quel est ce contenu ? L'argent est la seule finalité de la production. Cependant, l'argent n'est pas l'universalité concrète des valeurs d'usage produites, mais l'universalité abstraite de la valeur produite, donc du travail

abstrait dépensé. Là où la richesse consiste dans l'argent, elle consiste dans le travail abstrait lui-même, donc dans la dépense la plus grande possible de travail abstrait. Mais celui-ci, comme nous l'avons vu, n'est qu'une forme d'organisation sociale. Le travail créateur de valeur, ou, pour mieux dire, le travail en tant qu'il est conçu comme créateur de valeur, ne produit aucun contenu. Il ne crée ni des produits ni des services, mais seulement une forme pure. Il crée quelque chose qui est très difficile à comprendre et que Marx appelle l'« objectivité de valeur ⁸¹ ». Il en parle en ces termes dans la première édition du *Capital* : « Pour fixer la toile comme pure expression chosifiée de travail humain, il faut faire abstraction de tout ce qui en fait réellement une chose. L'objectivité du travail humain qui est lui-même abstrait, sans autre qualité ni contenu, est nécessairement une objectivité abstraite, une *chose de pensée*. C'est ainsi que le tissu de lin devient une chimère [Marx se livre ici en allemand à un jeu de mots intraduisible] [...] Reflet purement objectif [*gegenständlich* – on devrait dire « chosal »] du travail ainsi dépensé, la valeur de cette toile ne se réfléchit pas dans le corps de cette dernière. Elle se révèle, obtient une expression sensible, grâce au rapport de valeur de la toile à l'habit ⁸². » Cette « objectivité de valeur », Marx l'appelle une « objectivité fantomatique », une « simple gelée de travail humain indifférencié ⁸³ ». Elle établit un niveau ontologique qui est différent de l'existence concrète de la marchandise, mais qui n'est pas seulement mental : « La force de travail humain à l'état fluide, ou le travail humain, forme bien de la valeur, mais elle n'est pas elle-même valeur. Elle devient valeur à l'état coagulé, dans une forme objective [*gegenständlich*]. Pour exprimer la valeur de la toile en tant que gélification de travail humain, il faut que celle-ci soit exprimée comme une "objectivité" qui soit à la fois, en tant que chose, distincte de la toile et lui soit néanmoins commune ainsi qu'à d'autres marchan-

dises⁸⁴ », à savoir l'aptitude à pouvoir être échangé immédiatement.

Comme nous l'avons vu, la valeur n'est pas le travail du producteur individuel « contenu » dans la marchandise, mais une certaine manière d'exprimer le travail que dépense la société tout entière. Pour le producteur individuel, la valeur de sa marchandise non seulement n'est pas le résultat de son travail individuel, mais elle se présente déterminée de l'extérieur. Elle peut s'opposer à lui comme une force hostile jusqu'au point de le faire mourir de faim. Le temps de travail moyen, « socialement nécessaire », qui constitue la valeur, est une abstraction qui devient bien réelle à l'égard de l'individu : « Après l'introduction du métier à tisser à vapeur, en Angleterre, il ne fallait plus peut-être que la moitié du travail qu'il fallait auparavant pour transformer une quantité de fil donnée en tissu. En effet, le tisserand anglais avait toujours besoin du même temps de travail qu'avant pour effectuer cette transformation, mais le produit de son heure de travail individuelle ne représentait plus désormais qu'une demi-heure de travail social et tombait du même coup à la moitié de sa valeur antérieure⁸⁵. » Le travail de l'individu singulier n'est pris en compte que comme partie du travail total⁸⁶ ; les créateurs vifs et concrets des produits de travail ne comptent que comme articulations du travail total. On ne peut pas « toucher » la valeur ou la mesurer empiriquement dans un cas donné : la valeur d'une marchandise n'est pas déterminée par le travail qu'un individu a dépensé effectivement et concrètement pour la produire. La valeur de son produit, et donc ce qu'il reçoit en échange, est plutôt déterminée comme partie de la masse globale du travail social. Cette partie est réglée par le temps de travail nécessaire dans la moyenne sociale – elle dépend donc du stade de la productivité – mais aussi par le temps que la société tout entière doit employer pour satisfaire les différents besoins sociaux ; si les producteurs consacrent

trop de temps à une branche de la production, la valeur des produits de cette branche baisse. Aussi la valeur est soumise à des changements continuels : c'est seulement le marché qui fait comprendre si la quantité de travail employée a été juste ou si elle a été trop grande. Cela peut arriver parce que le producteur n'a pas atteint le standard de productivité en vigueur (qui aujourd'hui est mondial), ou parce qu'au niveau social une quantité excessive de travail a été employée dans ce domaine, ce qui se traduit dans un nombre de produits trop grand par rapport à la demande. Ce sont deux facteurs dont l'impact est difficile à prévoir pour les producteurs. Cependant, cela ne signifie pas que c'est l'échange ou le marché qui détermine la valeur d'une marchandise ; dans les conditions capitalistes, la valeur – comme nous le verrons plus précisément – est déjà déterminée dans la production, même si elle se révèle dans la circulation.

La société marchande est la première société où le lien social devient abstrait, séparé du reste, et où cette abstraction, en tant qu'abstraction, devient une réalité. L'aspect concret des choses se subordonne à l'abstraction, et c'est pourquoi l'abstraction développe des conséquences destructrices. Le travail abstrait réduit tout à l'unité, à une dépense, simple ou multipliée, de cette faculté de travailler que tous les hommes ont en commun, de manière que le travail est social seulement en tant qu'il est vidé de toute détermination sociale. Si l'aspect social d'une chose ou d'un travail ne réside pas dans son utilité, mais seulement dans sa capacité à se transformer en argent, les décisions en société ne sont pas prises sur la base de l'utilité individuelle ou collective. Le contenu des travaux concrets, leurs présupposés, leurs conséquences sociales, les effets qu'ils ont sur les producteurs et sur les consommateurs, leur impact sur l'environnement : tout cela ne fait plus partie de leur caractère social. N'est social que le procès automatique

et incontrôlable de la transformation du travail en argent. La subordination de l'utilité des produits, qui devient une dimension purement privée, à leur échangeabilité, leur seule dimension sociale, ne peut que conduire à des résultats catastrophiques.

La dialectique entre valeur d'usage et valeur, travail concret et travail abstrait comporte que la valeur et sa substance, le travail abstrait, sont des puissances *destructrices*; la forme est complètement indifférente vis-à-vis du contenu, parce que celui-ci n'existe pas pour elle. Le contenu des travaux individuels disparaît, parce que ceux-ci s'aliènent dans le travail général, où leur particularité « s'efface complètement ⁸⁷ ». En conséquence, la valeur s'intéresse seulement à sa propre quantité. Il lui est indifférent de savoir quelles sont les valeurs d'usage qui lui servent de support, de « corps de marchandise » : du blé ou du sang contaminé, des livres ou des jeux vidéo. La socialité est privée de tout contenu concret, et le rapport social est réduit à l'échange de quantités : « Leur [les marchandises] rapport *social* consiste donc uniquement en ceci : elles comptent les unes en face des autres comme des expressions de cette substance sociale qui est la leur, expressions dont la différence n'est que quantitative, nullement qualitative, et qui sont, par conséquent, substituables les unes aux autres et échangeables les unes contre les autres ⁸⁸. »

C'est pour des raisons bien précises, et non pour une simple récrimination moraliste ou existentialiste, qu'on peut dire que la vie sociale devient elle-même abstraite. Ce genre d'abstraction n'est pas une mauvaise habitude de la pensée qu'on peut guérir en remplaçant les idées fausses par des idées justes. Il suffirait aussi peu de changer les circonstances qui produisent les idées fausses, comme le proclamaient Marx et Engels au début de leur écrit de jeunesse *L'Idéologie allemande*. C'est plutôt la subordination très réelle du contenu concret à la forme abstraite qui est mise en discussion avec le concept

d'« abstraction réelle ». C'est seulement à cause d'une habitude très longue que la conscience normale ne s'aperçoit plus que c'est une folie si, par exemple, la pollution atmosphérique « vaut moins » que les pertes qu'une limitation de la circulation infligerait à l'industrie automobile. Bien avant tout jugement moral, la folie réside ici déjà dans le fait de mesurer deux choses complètement différentes – la santé des individus et les intérêts de l'industrie – avec le même paramètre quantitatif, et en plus abstrait, c'est-à-dire l'argent. On voit ici comment les considérations apparemment très « abstraites » sur le travail abstrait peuvent directement toucher au cœur des problèmes d'aujourd'hui.

Tout travail concret se réalise dans un résultat. Réaliser ce résultat est son but, et il s'achève une fois qu'il l'a réalisé. Le travail concret est donc le *moyen* pour arriver à une *fin*, cette fin étant déterminée par un besoin. Toutes les sociétés basées sur le travail concret utilisent la masse de travail à leur disposition pour réaliser des finalités que cette société s'est proposées – même si ces finalités peuvent parfois nous paraître insensées (comme dans le cas de la construction des pyramides) et bien que la majorité des producteurs travaille souvent pour satisfaire les besoins d'une minorité. C'est le résultat qui compte ; le travail est une espèce de mal nécessaire pour y arriver et qu'on cherche à limiter au minimum indispensable. L'argent peut exister dans les sociétés basées sur le travail concret : mais il a une fonction subordonnée. Il sert seulement à médiatiser l'échange des marchandises (et comme nous l'avons dit, dans les sociétés précapitalistes c'est seulement une minorité de produits qui prend la forme marchandise, en général ceux qui sont échangés entre communautés différentes. La plupart des biens circulent dans le cadre de l'économie de subsistance, des contributions féodales, de l'appropriation directe dans l'esclavage, du troc entre voisins, etc.,

et n'entrent jamais dans la forme marchandise). Marx résume cette forme de circulation dans la formule : *marchandise-argent-marchandise* (M-A-M). Le producteur possède une marchandise, dont il n'a pas besoin et qu'il transforme, en la vendant, en argent, pour acheter ensuite avec l'argent une autre marchandise, dont il a besoin et qui constitue pour lui le but de toute l'opération. Il n'est pas important que la marchandise qu'il acquiert à la fin n'ait pas plus de « valeur » que la marchandise dont il disposait au début : la finalité de l'opération était d'échanger une marchandise dont le sujet n'avait pas besoin contre une autre qui lui servait. Ici, l'argent est encore, d'une certaine mesure, le moyen technique pour une forme de troc plus développée. Mais ce stade, que Marx appelle « circulation simple », n'est qu'une étape. Il n'est pas une réalité stable, même s'il présuppose déjà l'existence de producteurs privés séparés.

Dans sa première détermination formelle, l'argent est *mesure de la valeur* ou *prix* : il sert à exprimer la valeur. Mais cela peut aussi avoir lieu dans la seule pensée, avant toute vente ; il n'y a pas besoin de sa présence matérielle. Dans l'ordre logique, sa deuxième détermination est celle du *moyen de circulation* : la médiation réelle entre deux actes enchaînés de vente et d'achat. Dans cette fonction, il peut être remplacé par des signes, tel le papier. Ces deux formes sont liées à la circulation simple M-A-M, dont elles constituent la médiation qui disparaît dans le moment où les marchandises ont échangé leurs places. Tout cela change avec le passage à la troisième détermination : *l'argent en tant qu'argent*. Elle naît avec la *thésaurisation*, lorsque après la première métamorphose M-A le vendeur de la marchandise n'emploie pas l'argent gagné pour le dépenser à nouveau, mais le met de côté. Ainsi, la vente des marchandises n'est qu'un moyen pour accumuler de l'argent. Cet argent ne peut être ni imaginaire ni symbolique ; il doit

plutôt représenter une valeur travail réelle. Historiquement, ce sont toujours les métaux précieux qui remplissent ce rôle : leur circulation n'est pas limitée à un pays en particulier, ni ne dépend de la valeur nominale que les autorités d'un pays veulent attribuer à l'argent. Leur circulation est mondiale. L'argent au sens propre est déjà capital « en soi », à l'état latent.

La circulation simple ne contient pas en soi le principe de son autoconservation : tant qu'elle est limitée à la formule marchandise-argent-marchandise, elle doit encore et toujours « se ratatiner », comme le dit Marx. La valeur ne se conserve qu'avec l'accroissement. Dans la circulation simple, à la fin du procès, la valeur (l'argent) s'échange contre la marchandise en tant que valeur d'usage et s'éteint dans la consommation de celle-ci. La valeur n'existe plus ; pour recommencer le procès, il faut créer une autre valeur. Dans la circulation simple, la valeur ne se conserve pas : elle disparaît. Une première forme de conservation de la valeur est la thésaurisation – un phénomène typique de l'Antiquité. Mais en retombant à l'état de trésor caché, de simple métal, l'argent sort également de la circulation. Pour se conserver *dans la circulation*, la valeur doit développer une forme où à la fin du procès de circulation la valeur est plus grande qu'au début. Dans la société marchande développée, la première formule se renverse alors dans cette autre : argent-marchandise-argent (A-M-A). Le propriétaire d'une somme d'argent la dépense pour acquérir une marchandise qu'il peut ensuite transformer à nouveau en argent. Qu'il le fasse en revendant un objet plus cher qu'il ne l'a acheté (capital commercial) ou en achetant de la force de travail pour l'exploiter (capital industriel) n'a pas ici d'importance. Ce qui compte, c'est le fait que cette opération, qui va de l'argent à l'argent, n'aurait aucun sens pour ses participants si la somme d'argent qui apparaît à la fin n'était pas plus grande que la somme initiale. En effet, tandis qu'entre les deux mar-

chandises de la formule M-A M existait une différence qualitative (le bottier renonce à une paire de chaussures pour acheter du pain), l'argent est toujours le même et la différence entre deux sommes ne peut qu'être quantitative. Mais cette différence quantitative *doit* exister – personne n'achèterait une chose pour la revendre au même prix. La formule A-M-A n'existe donc que dans cette forme : argent-marchandise-davantage d'argent (A-M-A').

On n'exagère pas beaucoup en affirmant que le renversement de la formule M-A-M en A-M-A' renferme en soi toute l'essence du capitalisme. La transformation de travail abstrait en argent est le seul but de la production marchande ; toute la production de valeurs d'usage n'est qu'un moyen, un « mal nécessaire », en vue d'une seule finalité : disposer au terme de l'opération d'une somme d'argent plus grande qu'au début. La satisfaction des besoins n'est plus le but de la production, mais un aspect secondaire. Le renversement entre concret et abstrait que nous avons d'abord observé, d'une façon abstraite, dans les rapports entre deux marchandises, se montre maintenant comme loi fondamentale de toute une société, la nôtre, où le concret sert seulement à alimenter l'abstraction matérialisée : l'argent.

Dans la société marchande complètement développée, c'est-à-dire capitaliste, l'argent, et donc le travail qui en est la substance, est une fin en soi. Maintenant on devrait mieux comprendre pourquoi le fétichisme n'est pas un phénomène appartenant à la seule sphère de la conscience et pourquoi il est beaucoup plus qu'une mystification. Les moyens dont dispose la société pour atteindre ses buts qualitatifs se sont transformés en une puissance indépendante, et la société se trouve elle-même réduite à un moyen au service de ce moyen devenu fin. Il importe seulement qu'on travaille, et de façon à faire de l'argent. Ce trait fondamental n'a pas été reconnu seulement par Marx. Même un des pères de

l'économie politique bourgeoise moderne, John Maynard Keynes (1883-1946), a bien exprimé, sans intention critique, la nature tautologique et autoréférentielle du travail abstrait, en disant que du point de vue de l'économie nationale, creuser des trous pour les combler ensuite est une activité parfaitement sensée. Il appartient au noyau même de la société marchande de ne pas pouvoir être stable et de ne pas se reproduire au même niveau. Elle obéit à l'impulsion de s'accroître à tout prix, de transformer une somme d'argent en une somme toujours plus grande, qui de sa part est nécessairement le point de départ pour répéter le même procès. Ce processus ne contient aucune limite naturelle ou sociale qui soit capable de constituer un point d'arrêt.

Marx n'appelle pas « injustes » la marchandise, la valeur, l'argent et les formes plus développées de la société capitaliste ; il ne se borne pas non plus à mettre en relief qu'elles fonctionnent mal. Il les appelle tout bonnement « folles ». Tout ce que nous avons dit jusqu'ici sur le caractère tautologique de ce mode de production devrait faire comprendre qu'il ne s'agit pas d'une formulation rhétorique. Cette « folie » a des conséquences bien réelles : « Lorsqu'elles [les déterminations] se comportent de manière autonome l'une par rapport à l'autre, et *de manière positive*, comme dans la marchandise qui devient objet de consommation, celle-ci cesse d'être un moment du procès économique ; lorsque c'est *de manière négative*, comme dans l'argent, elle devient *folie* ; mais la folie comme moment déterminant la vie des peuples⁸⁹. » La diffusion de l'argent est souvent apparue ainsi aux hommes pendant l'histoire : comme une folie. « La conscience des hommes se révolte, *particulièrement dans des structures sociales* qu'un développement plus poussé des rapports de la valeur d'échange voue à la ruine, contre le pouvoir que prend vis-à-vis d'eux une matière, un objet, contre la domination, qui semble être une pure folie, de ce métal maudit.

C'est d'abord dans l'argent, c'est-à-dire dans la forme la plus abstraite, d'où la plus dénuée de sens, la plus inconcevable – forme d'où toute médiation a disparu –, que l'on constate la transformation des relations⁹⁰ sociales réciproques en un rapport social fixe, écrasant, qui subjugué les individus. Et ce phénomène est d'autant plus brutal qu'il naît d'un monde où l'on a supposé les particuliers isolés comme des atomes, libres, agissant à leur guise et n'ayant de relations entre eux dans la production que celles qui naissent des besoins réciproques de chacun⁹¹. » Tandis que beaucoup de marxistes semblaient en fait éblouis par le mode de production capitaliste, Marx ne se lassait jamais de désigner dans le capitalisme un système hautement *irrationnel* destiné à n'être qu'une étape passagère dans l'histoire de l'humanité.

NOTES

1. MEW 23/11-12, *Cap.* I, p. 4, « Préface de la première édition ». Marx écrit dans une lettre à Engels du 22 juin 1867, après avoir terminé le premier volume du *Capital* : « Messieurs les économistes n'ont pas vu jusqu'ici cette chose toute simple, à savoir que l'équation : 20 aunes de toile = un habit n'est que la base non développée de 20 aunes de toile = 2 livres sterling, que, par conséquent, la forme la plus simple de la marchandise, dans laquelle sa valeur n'est pas encore exprimée en tant que rapport avec toutes les autres marchandises, mais seulement comme forme différenciée de sa propre forme naturelle, contient tout le secret de la forme argent et, par là, la nuce [en germe] celui de toutes les formes bourgeoises du produit de travail » (MEW 31/306, *Corr.* VIII, p. 390). Déjà à l'occasion d'un compte rendu de la *Contribution à la critique de l'économie politique* qu'Engels projetait d'écrire, Marx lui écrit le 22 juillet 1859 : « Au cas où tu écrirais quelque chose, il ne faudrait pas oublier : 1. que le proudhonisme est anéanti à la racine ; 2. que le caractère spécifiquement social, nullement absolu de la production

bourgeoise y est analysé dès sa forme la plus simple : celle de la marchandise » (MEW 29/463, *Corr.* V, p. 364). Dans une lettre à Engels du 8 janvier 1868, Marx énumère les « trois éléments fondamentalement nouveaux » du *Capital* : « Une chose bien simple a échappé à tous les économistes sans exception : c'est que, si la marchandise a le double caractère de valeur d'usage et de valeur d'échange, il faut bien que le travail représenté dans cette marchandise possède lui aussi ce double caractère, tandis que la simple analyse du travail *sans phrase* telle qu'on la rencontre chez Smith, Ricardo, etc., bute forcément partout sur des problèmes inexplicables. Voilà en fait tout le secret de la conception critique » (MEW 32/11-12, *Corr.* IX, p. 141). Marx est revenu souvent sur l'importance de sa théorie du double caractère du travail et sur la nouveauté qu'elle représente. Toujours en parlant du *Capital* qu'il venait de terminer, il écrivit à Engels le 24 août 1867 : « Ce qu'il y a de meilleur dans mon livre, c'est 1. (et c'est là-dessus que repose toute la compréhension des faits) la mise en relief, dès le premier chapitre, du caractère double du travail, selon qu'il s'exprime en valeur d'usage ou en valeur d'échange » (MEW 31/326, *Corr.* IX, p. 12).

2. Ici nous rappellerons très brièvement la formation de la théorie de la valeur et de la marchandise chez Marx. Pour des précisions on peut lire les travaux suivants : Rosdolsky, Roman, *La Genèse du « Capital » chez Karl Marx. I. Méthodologie. Théorie de l'argent. Procès de production*, tr. J.-M. Brohm et C. Colliot-Thélène, Paris, Maspero, 1976 [tr. du premier volume] (éd. originale : Rosdolsky, Roman, *Zur Entstehungsgeschichte des Marxschen « Kapital »*, Francfort, Europäische Verlagsanstalt, 1968, 1973) ; Mandel, Ernest, *La Formation de la pensée économique de Karl Marx. De 1843 jusqu'à la rédaction du Capital*, Paris, Maspero, 1968, 1982 ; Backhaus, Hans-Georg, *Dialektik der Wertform. Untersuchungen zur Marxschen Ökonomiekritik*, Fribourg, Ça-ira-Verlag, 1997 ; Schrader, Fred E., *Restoration und Revolution. Die Vorarbeiten zum Kapital von Karl Marx in seinen Studienheften 1850-1858*, Hildesheim, Gerstenberg, 1980 ; Wygodski, Witali S., *Die Geschichte einer großen Entdeckung. Über die Entstehung des Werks « Das Kapital » von Karl Marx* (1965), tr. allemande du russe de H. Friedrich, Berlin, Verlag Die Wirtschaft, 1967 ; tr. anglaise : Vitali Vygodski, *The Story of a Great Discovery*, Berlin, 1973 ; tr. italienne : *Introduzione ai « Grundrisse » di Marx*, Florence, La Nuova Italia, 1974 ; Wygodski, Witali S., *Wie « Das Kapital » entstand* (1970), tr. allemande du russe de G. Wermusch, Berlin, Verlag Die Wirtschaft, 1976 ; Tuchscheerer, Walter, *Bevor « Das Kapital » entstand. Die Herausbildung und Entwicklung der ökonomischen Theorie von Karl Marx in der Zeit von 1843 bis 1858*, Berlin, Akademie-Verlag, 1968 ; nouvelle édition Pahl-Rugenstein, Köln s.d. ; tr. italienne Florence, La Nuova Italia, 1980 ; Dussel, Enrique, *La Producción Teórica de Marx. Un Comentario a los « Grundrisse »*, Mexico,

Siglo XXI, 1985 ; Dussel, Enrique, *Hacia un Marx Desconocido. Un Comentario de los Manuscritos del 61-63*, Mexico, Siglo XXI, 1988 ; Dussel, Enrique : *El Marx Definitivo (1863-1882). Un Comentario a la Tercera y Cuarta Redacción de « El Capital »*, Mexico, Siglo XXI, 1990.

Après la défaite de la révolution de 1848-1849 et son transfert à Londres en 1849, Marx reprit ses études d'économie politique, entamées déjà en 1844. Il projetait alors un écrit qu'il croyait pouvoir achever « dans cinq semaines » (Marx à Engels, 2 avril 1851, MEW 27/228, Corr. II, p. 182). Mais ce ne fut qu'à l'été 1857, à la suite d'une grande crise économique et en attendant donc une révolution imminente, que Marx commença la rédaction du grand manuscrit connu sous le nom de *Grundrisse*. À un début comportant des développements sur la production « en général » (la fameuse « Introduction ») suit un nouveau départ avec l'analyse de l'argent qui contient le premier noyau de la théorie de la valeur. La dernière page du manuscrit contient encore un nouveau début, intitulé : « 1. Valeur ». Avant de terminer les *Grundrisse*, Marx, dans une lettre à Engels du 2 avril 1858, donna un résumé (qu'il appelle *Short outline*) de certains de ses résultats, surtout à propos de la valeur. Fin 1858, après avoir trouvé un éditeur, Marx entreprit de rédiger une première version de la *Contribution à la critique de l'économie politique* (appelée par les éditeurs *Urtext*, « Fragment de la version primitive »). Elle semble avoir commencé par la valeur ; mais il nous reste seulement une partie du deuxième chapitre sur l'argent et le début du troisième chapitre sur le capital. En 1859 fut publiée à Berlin la *Contribution à la critique de l'économie politique* avec deux chapitres sur la marchandise et l'argent. Initialement, Marx avait l'intention de publier une série de cahiers. Dans la première moitié des années soixante il écrivit la rédaction primitive des trois volumes du *Capital*, les *Théories sur la plus-value* (publiées en 1905-1910) et d'autres manuscrits qui y avaient trait, comme les *Résultats du procès de production immédiat*, publiés en 1933. En 1867 il remit à l'impression le premier volume du *Capital*, dont le premier chapitre contenait un résumé remanié de la *Contribution*. Comme son ami Ludwig Kugelmann et Engels craignaient que la théorie de la valeur ne fût difficile à comprendre, Marx avait ajouté au dernier moment un « supplément » contenant une version « popularisée » de l'analyse de la forme valeur. Pour la deuxième édition du *Capital* (1873), Marx remania encore une fois avec soin le premier chapitre et en fit la première section, divisée en trois chapitres. Il existe donc cinq versions de la théorie de la valeur, auxquelles s'ajoute encore la traduction française du *Capital* (1872-1875), revue par Marx lui-même sur la base de la deuxième édition allemande. C'est surtout au premier chapitre que la version française contient des particularités ; et selon Marx elle « possède une valeur scientifique indépendante de l'original » (MEW 23/32, Cap. I, p. 20 « Avis au lecteur »). Enfin, dans ses observations sur le *Manuel de l'écono-*

mie politique de l'économiste allemand Adolph Wagner, écrites autour de 1880, Marx se livre aussi à d'ultimes réflexions sur sa propre théorie de la valeur. La théorie marxienne de la valeur a été l'objet de très peu d'études philologiques, voire même d'une simple attention au texte. En elle se trouvent nombre de phrases qu'en dépit de leur caractère éclatant, personne n'a citées jusqu'aux années soixante. Encore moins ont-elles été jugées dignes d'une discussion approfondie. Il est également significatif que les *Grundrisse*, publiés pour la première fois en langue originale à Moscou en 1939, n'ont guère reçu d'attention jusque vers 1965 et ont été traduits tardivement en d'autres langues (France, 1968, Italie, 1969, États-Unis, 1973). De même, presque personne n'avait pris en considération la première édition allemande du *Capital*, que d'ailleurs il était presque impossible de consulter : très peu d'exemplaires avaient survécu et on ne l'avait jamais réimprimée. Le fait de lire la théorie de la valeur exclusivement sur la base de la deuxième édition du *Capital* comportait en soi une sous-estimation de ses racines hégéliennes et de ses aspects problématiques.

3. « Pour la société bourgeoise actuelle, la *forme marchandise* du produit du travail, ou la *forme valeur* de la marchandise, est la *forme cellulaire économique* » écrit Marx dans la préface au *Capital*, en prévoyant avec beaucoup de justesse : « L'homme non cultivé aura l'impression que l'analyse de cette forme se débat sans fin dans une succession de subtilités » (MEW 23/12, *Cap. I*, p. 4, « Préface de la première édition allemande »).

4. MEW 23/49, *Cap. I*, p. 39.

5. MEW 23/11-12, *Cap. I*, pp. 3-4.

6. Marx ne s'attarde guère à démontrer la justesse de la « théorie de la valeur travail » élaborée par l'économie politique bourgeoise « classique », surtout par Smith et Ricardo, et que Marx semble utiliser comme point de départ. À son époque, elle était rarement contestée. Plus tard, la science économique officielle a commencé à affirmer que la valeur d'une marchandise peut être déterminée beaucoup mieux par l'« utilité marginale ». Avec cette prétendue réfutation de la théorie de la valeur travail, la science économique académique croyait avoir réfuté en même temps toute la théorie de Marx dans ses présupposés. En vérité, la science économique académique a vite abandonné toute préoccupation théorique, même de nature apologétique, en faveur de simples modèles mathématiques, et a cessé de s'intéresser à une quelconque détermination de la valeur. Ce qui est plus important est le fait que Marx, comme nous verrons, dans sa critique de la valeur dépasse la théorie « naturaliste » de la valeur travail qu'il a trouvée chez ses prédécesseurs. Sans ce dépassement, négligé également par les marxistes traditionnels, les critiques adressées à Marx – par exemple dans le débat sur la « transformation des valeurs en prix » – auraient partiellement raison. Pour le reste, Marx ne « prouve » pas sa conception de la valeur de façon préliminaire : c'est toute la cohérence interne de sa

théorie et sa capacité à expliquer les phénomènes qui prouvent à leur tour la justesse de la conception de la valeur qui en est à la base. Le 11 juillet 1868 il écrit à son ami L. Kugelmann à propos de l'auteur d'un compte rendu du premier volume du *Capital* qui dans la revue *Centralblatt* avait reproché à Marx de ne pas « démontrer » sa théorie de la valeur : « Le malheureux ne voit pas que même si, dans mon livre, il n'y avait pas le moindre chapitre sur la "valeur", l'analyse des rapports réels que je donne contiendrait la preuve et la démonstration du rapport de valeur réel. Son bavardage sur la nécessité de démontrer la notion de valeur ne repose que sur une ignorance totale, non seulement de la question débattue, mais aussi de la méthode scientifique » (MEW 32/552, *Corr.* IX, p. 263).

7. Pour éviter tout malentendu, il faut toujours considérer que pour Marx la « valeur » n'est pas identique au « prix ». La valeur n'a pas d'existence empirique et n'est pas mesurable dans le cas particulier, parce que les rapports effectifs sont infiniment plus complexes que nos exemples élémentaires – ainsi, dans la valeur de chaque marchandise entrent presque toujours les valeurs d'autres marchandises qui ont concouru à sa production. Dans la composition du prix, distinct de la valeur, entrent aussi l'offre et la demande et d'autres facteurs. Cependant, les prix gravitent toujours autour des valeurs, qui à la longue les déterminent. La réalité superficielle formée par les prix « voile » la réalité fondamentale, constituée par les valeurs, mais sans l'invalider le moins du monde. La science économique bourgeoise moderne s'occupe exclusivement des prix, donc d'une simple forme phénoménale ; pour elle, la catégorie de la valeur est une spéculation philosophique inutile sur une hypothétique « chose en soi ».

8. MEW 23/52, *Cap.* I, p. 43.

9. MEW 23/58, *Cap.* I, p. 50.

10. « On peut saisir empiriquement les travaux concrets et utiles et on peut saisir empiriquement la valeur d'échange et l'argent. Mais au milieu il y a une lacune qu'on ne peut pas saisir empiriquement et que Marx cherche à combler avec les catégories "insaisissables" du travail abstrait et de la valeur » (Kurz, *Abstrakte Arbeit*, p. 80). *Krisis* est une revue de théorie publiée depuis 1986 à Nuremberg (Allemagne), initialement avec le titre *Marxistische Kritik*. Ses collaborateurs principaux – Norbert Trenkle, Ernst Lohoff et Robert Kurz – ont également publié de nombreux livres, essais, articles et brochures, dont certains sont cités dans ce livre. *Krisis* organise régulièrement des séminaires, des conférences et des rencontres. À la différence des autres représentants de la « critique de la valeur », *Krisis* sort du terrain universitaire et érudit, pour passer de la théorie aux analyses historiques et contemporaines, avec une bonne dose de polémique. Son champ d'intervention est très large et va des interprétations les plus subtiles de la théorie marxienne jusqu'aux commentaires des mouvements de la Bourse, publiés dans

la presse quotidienne. Aucun de ses auteurs principaux n'est lié à l'Université ou à d'autres institutions. Leur théorie est née en marge des groupes de discussion marxiste dans les années quatre-vingt, pour arriver peu à peu à toucher un public assez large. En effet, leurs ouvrages, et notamment ceux de Robert Kurz, atteignent – en Allemagne et au Brésil – des tirages inhabituels pour ce genre de littérature. Avec *Krisis*, la critique de la valeur s'est séparée définitivement du marxisme traditionnel et de la théorie bourgeoise académique et a dépassé sa phase initiale, lorsqu'elle était une espèce de science ésotérique. En France sont sortis le *Manifeste contre le travail* (collectif), Paris, Éditions Léo Scheer, 2002, et *Lire Marx* de Robert Kurz, Paris, La Balustrade, 2002. D'autres écrits ont été traduits en italien, espagnol, portugais, anglais, hollandais, iranien, grec, entre autres langues.

11. MEW 23/63, *Cap. I*, p. 55.

12. MEW 23/77, *Cap. I*, p. 72.

13. MEW 23/79, *Cap. I*, pp. 74-75.

14. MEW 23/81, *Cap. I*, p. 76.

15. Par « économie politique classique », Marx entend le développement théorique qui commence, en France et surtout en Angleterre, à la fin du XVII^e siècle pour trouver son couronnement avec Adam Smith (1723-1790) et David Ricardo (1772-1823). À elle, Marx reconnaît une certaine valeur scientifique, tandis qu'après Ricardo l'économie politique serait devenue basement apologétique et « vulgaire », comme il l'appelle. Cependant, la dette théorique de Marx envers la théorie « classique » est beaucoup plus petite de ce qu'autant certains marxistes que certains antimarxistes (tels que J. Schumpeter) trouvent convenable de croire.

16. MEW 23/86, *Cap. I*, p. 82.

17. MEW 23/95, *Cap. I*, p. 93.

18. MEW 23/89, *Cap. I*, p. 86.

19. MEW 23/88, *Cap. I*, p. 85.

20. « C'est pourquoi les relations sociales qu'entretiennent leurs travaux privés apparaissent aux producteurs pour *ce qu'elles sont*, c'est-à-dire, non pas comme des rapports immédiatement sociaux entre les personnes dans leur travail même, mais au contraire comme rapports de chose entre des personnes et rapports sociaux entre des choses » (MEW 23/87, *Cap. I*, pp. 83-84, tr. mod., italiques A. J.).

21. MEW 23/108, *Cap. I*, p. 106.

22. Il n'y a aucun doute que pour Marx la marchandise en tant que telle constitue une catégorie fétichiste. Voilà encore des citations tirées de différentes œuvres : « Dans le procès capitaliste chaque élément, fût-ce le plus simple, comme par ex. la marchandise, est déjà une inversion qui fait apparaître déjà des rapports entre personnes comme propriété des choses et comme des rapports des personnes aux propriétés sociales de ces choses » (MEW 26.3/498, *Théories III*, p. 597). Dans la *Contribution* on lit que « l'opposi-

tion de la marchandise et de la monnaie est la forme abstraite et générale de toutes les oppositions qu'implique le travail bourgeois » (MEW 13/77, *Contr.*, p. 66). Dans les *Résultats du procès de production immédiat*, Marx voit la base « sur laquelle s'appuie le fétichisme en économie politique » déjà dans le fait qu'il s'agit d'« un rapport de production spécifique au sein duquel le produit apparaît en soi et pour soi comme une marchandise à ceux-là mêmes qui y sont engagés » (*Résultats*, p. 129). Dans le troisième volume du *Capital* enfin il résume ainsi sa pensée : « Pour les catégories les plus simples du mode capitaliste de production et même pour la production marchande, pour la marchandise et l'argent, nous avons déjà démontré la mystification qui transforme les rapports sociaux, auxquels, dans la production, les éléments matériels de la richesse servent de substrats, en propriétés de ces choses elles-mêmes (marchandise) et qui, c'est encore plus manifeste, transforme en chose le rapport de production lui-même (argent) » (MEW 25/835, *Cap.* III, pp. 861-862). Toujours dans le troisième volume il précise : « Toute la détermination de la valeur et le fait que l'ensemble de la production est régie par la valeur résultent des deux caractères précisés ci-dessus du produit en tant que marchandise ou de la marchandise en tant que produit capitaliste [...] De plus, la marchandise, et a fortiori la marchandise en tant que produit du capital, inclut déjà la réification des déterminations sociales de la production et la subjectivisation de ses fondements matériels, caractéristiques du mode capitaliste de production » (MEW 25/887, *Cap.* III, p. 915).

23. *Politique*, 1257a, cité en MEW 13/15, *Contr.*, p. 7.

24. « Il est relativement facile de distinguer la valeur d'une marchandise de sa valeur d'usage, ou le travail formateur de valeur d'usage du même travail simplement considéré comme dépense de force de travail humaine [...] S'excluant l'une l'autre par elles-mêmes, ces déterminations opposées et abstraites sont faciles à distinguer. Il en va autrement de la forme valeur qui n'existe que dans le rapport de marchandise à marchandise » (*Cap.*, première édition, pp. 57 et 59).

25. MEW 23/63, *Cap.* I, p. 55.

26. *Cap.*, première édition, p. 49.

27. MEW 23/70, *Cap.* I, p. 64.

28. MEW 23/73, *Cap.* I, p. 67.

29. MEW 23/73, *Cap.* I, p. 67.

30. « Il s'agit d'un rapport social particulier des producteurs où ils posent en équivalents les différents types de travail utile comme étant du travail humain. Il s'agit également d'un rapport social des producteurs, quand ceux-ci mesurent la grandeur de leurs travaux au moyen de la durée de la dépense de force de travail humaine. Mais, à l'intérieur de notre commerce, ces caractères sociaux de leurs propres travaux leur apparaissent comme des propriétés naturelles sociales, comme des déterminations objectives des produits mêmes du travail. C'est ainsi que l'égalité des travaux humains leur apparaît comme la

propriété d'être valeur que possèdent les produits du travail; que la *mesure* du travail par le temps de travail socialement nécessaire leur apparaît *comme la grandeur de valeur* des produits du travail; et qu'enfin la mise en rapport social des producteurs par leurs travaux leur apparaît *comme un rapport de valeur* ou *comme un rapport social de ces choses* que sont les produits du travail. C'est précisément *pour cela* que les produits du travail leur *apparaissent comme des marchandises*, comme des choses sensibles suprasensibles ou, en d'autres termes, *sociales* » (*Cap., Supplément*, pp. 139 et 141, tr. mod.).

31. Dans un passage du « supplément » à la première édition du *Capital*, Marx donne probablement la meilleure description de cette inversion : « À l'intérieur du rapport de valeur et de l'expression de valeur qui y est incluse, ce qui est abstrait et général ne compte pas comme propriété de ce qui est concret, sensible et réel, mais, à l'inverse, ce qui est sensible et concret ne compte que comme forme phénoménale ou forme de réalisation déterminée de ce qui est abstrait et général. Par exemple, à l'intérieur de l'expression de valeur de la toile, ce n'est pas le travail du tailleur contenu dans l'équivalent habit qui possède la *propriété générale* d'être en outre du travail humain. Au contraire. *Être du travail humain* compte comme son *essence*; être du travail de tailleur ne compte que comme *forme phénoménale* ou comme *forme de réalisation déterminée de cette essence qui est sienne* [...] Ce renversement grâce auquel ce qui est sensible et concret ne compte que comme forme phénoménale de ce qui est abstrait et général, au lieu qu'à l'inverse ce qui est abstrait et général compte comme propriété du concret, un tel renversement caractérise l'expression de valeur. Il rend en même temps difficile la compréhension de cette dernière » (*Cap., première édition*, pp. 131 et 133).

32. MEW 23/87, *Cap.* I, p. 83.

33. MEW 23/56, *Cap.* I, p. 47.

34. Ce mot ne se trouve pas chez Marx, mais il exprime très clairement son contenu dans des formulations comme la suivante, tirée de la *Contribution* : « Cette réduction apparaît comme une abstraction; mais c'est une abstraction qui s'accomplit journallement dans le procès de production social. La résolution de toutes les marchandises en temps de travail n'est pas une abstraction plus grande, ni en même temps moins réelle que la résolution en air de tous les corps organiques » (MEW 13/18, *Contr.*, p. 10), ou en celle où il est question de réduire « *effectivement* tous ces travaux à un travail de même espèce » (MEW 13/19, *Contr.*, p. 11, italiques A. J.) « Pour que, de pure abstraction qu'il était, le mode d'existence d'une marchandise particulière en tant qu'équivalent général devienne le résultat social du procès d'échange, lui-même, il suffit » que toutes les marchandises expriment leur valeur dans la même forme d'équivalent (MEW 13/32, *Contr.*, p. 24). « Mais la mise en équation de la confection et du tissage réduit effectivement la première sorte de

travail à ce qu'il y a de *réellement* égal dans les deux travaux, à leur caractère commun de travail humain [...] C'est seulement l'expression de l'équivalence de marchandises d'espèce différente qui met en évidence le caractère spécifique du travail constitutif de la valeur, en réduisant *effectivement* les différentes sortes de travail contenues dans les différentes sortes de marchandises à ce qui leur est commun, à du travail humain tout court » (MEW 23/65, *Cap* I, pp. 57-58, italiques A. J.). Les mêmes observations reviennent aux étapes successives de l'analyse marxienne. Dans le deuxième volume du *Capital*, on lit : « Ceux qui considèrent l'avènement à *une existence indépendante de la valeur comme une pure abstraction* oublient que le mouvement du capital industriel est cette *abstraction in actu* » (MEW 24/109, *Cap.* II, p. 108). Dans les *Résultats du procès de production immédiat* Marx dit, à propos de la différence entre le travail concret et le « travail général, indifférencié, *socialement nécessaire* » : « Or, cette différence frappe l'œil au sein du procès de production, où elle se manifeste d'une manière *active* : ce n'est plus nous qui la faisons, elle est réalisée dans le procès de production même » (*Résultats*, pp. 147-148, tr. mod.) L'abstraction mentale ne fait que résumer des faits empiriques qui sont acceptés comme une donnée incontestable. Le concept critique d'abstraction *réelle* et le développement conceptuel, au contraire, mettent en *doute* la réalité empirique et cherchent à en expliquer la genèse – en *démontrant* ainsi que cette réalité pourrait aussi être différente.

35. *Cap.*, première édition, p. 72.

36. MEW 13/35, *Contr.*, p. 27, italiques A. J.

37. *Parce que la conscience moderne s'intéresse beaucoup au langage* et trouve chez Marx bien peu de considérations à ce propos, voilà une intéressante comparaison de l'argent avec le langage que Marx établit dans les *Grundrisse* : « Comparer l'argent au langage n'est pas moins faux. Les idées ne sont pas transformées en langage de telle sorte que leur spécificité se dissolve et que leur caractère social existe à côté d'elles dans le langage à la façon des prix existant à côté des marchandises. Les idées n'existent pas séparées du langage » (MEW 42/96, *Grund.* I, p. 99).

38. Il est vrai que Marx parle presque toujours de la production d'objets *matériels*, qui à son époque prévalait largement. Mais la *logique* de la marchandise ne change d'aucune manière si le travail *abstrait* se réalise dans un résultat immatériel ou dans un « service ». Marx écrit en effet qu'il n'y a pas de différence entre placer son argent dans une usine de saucissons et dans une usine d'apprentissage (MEW 23/532) (*Cap.* I, p. 570). Il est donc absurde d'affirmer que la théorie de Marx serait dépassée parce que aujourd'hui prédomine la production immatérielle (services, information, communication, etc.). Nous reprendrons cependant cette question plus tard par rapport à la discussion du travail productif.

39. MEW 23/94-95, *Cap.* I, pp. 91-92. Autrement dit, elle n'a jamais pris en considération le côté qualitatif du problème : « Cette

métamorphose en *travail social égal* des travaux des individus privés, contenus dans les marchandises, donc transformation en travail pouvant se représenter dans toutes les valeurs d'usage et pouvant être échangé contre toutes ces dernières, ce côté *qualitatif* de la question qui est impliqué dans la représentation de la valeur d'échange en tant qu'argent n'est pas expliqué chez Ricardo. Cette circonstance – la nécessité de *représenter* le travail contenu dans les marchandises comme *travail égal social*, c'est-à-dire comme argent – Ricardo l'escamote » (MEW 26 3/128, *Théories III*, p. 155).

40. La compréhension du concept de travail abstrait est rendue plus difficile par le fait que Marx lui-même ne l'a séparé que graduellement, et jamais complètement, du concept de travail moyen (ou socialement nécessaire) et du concept de travail simple (opposé à travail complexe). C'est seulement peu à peu que Marx est devenu conscient de certains des aspects les plus importants de ses découvertes, par exemple de la différence fondamentale entre le travail abstrait et le travail moyen, entre le travail « sans phrase » et le travail abstrait en tant que substance de la valeur, et surtout entre la valeur et la valeur d'échange. La littérature marxiste a généralement négligé ces différences.

Dans la *Contribution*, Marx identifie entre elles deux abstractions différentes : d'un côté un procès de production de plus en plus mécanisé qui fait abstraction des qualifications particulières qu'ont les travailleurs – à savoir le remplacement du travail qualifié, ou artisanal, par du travail simple –, de l'autre le « travail abstrait » comme forme sociale. Dans la première édition du *Capital*, Marx, au début du premier chapitre, ne parle pas encore du travail abstrait, mais seulement du « travail » comme substance de la valeur, en mesurant le travail créateur de valeur sur le simple travail moyen (*Cap.*, première édition, p. 28). Il introduit le concept de « travail abstrait » seulement à l'occasion de l'analyse de la forme valeur simple (*Cap.*, première édition, p. 54). Ce n'est que dans la deuxième édition du *Capital* que Marx distingue rigoureusement entre le travail moyen et le travail abstrait comme *détermination formelle*, commençant tout de suite avec le travail abstrait comme substance de la valeur.

Dans la *Contribution*, Marx ne distingue pas encore de façon stricte entre la valeur et la valeur d'échange. Même dans *Salaires, prix et plus-value*, conférences de divulgation tenues en 1865, Marx dit : « Quand je parle de valeur, c'est toujours valeur d'échange que je veux dire » (MEW 16/120, *Salaires*, p. 498). Comme toujours, lorsqu'il voulait « populariser » une matière, il favorisait plutôt de graves méprises. Dans la *Contribution*, Marx avait écrit : « En tant que valeurs d'échange, toutes les marchandises ne sont que des mesures déterminées de *temps de travail coagulé* » (MEW 13/18, *Contr.*, p. 10) ; dans *Le Capital*, il cite ainsi cette phrase de son propre livre, mais sans indiquer le changement intervenu : « En tant que valeurs, toutes les marchandises ne sont que des mesures déter-

minées de temps de travail coagulé » (MEW 23/54, *Cap. I*, p. 45). Dans la première édition on lit : « Une chose peut être *valeur d'usage* sans être *valeur d'échange* » (*Cap.*, première édition, p. 31), dans la deuxième édition : « Une chose peut être une valeur d'usage, sans être une valeur » (MEW 23/55, *Cap. I*, p. 46). Tandis que la deuxième phrase de la *Contribution* sonne : « Mais chaque marchandise se présente sous le double aspect de *valeur d'usage* et de *valeur d'échange* » (MEW 13/15, *Contr.*, p. 7), le premier sous-chapitre du *Capital* porte comme titre : « Les deux facteurs de la marchandise : valeur d'usage et valeur » (MEW 23/49, *Cap. I*, p. 39). Dans la première édition il y a une note en bas de page qui dit : « Quand à l'avenir nous emploierons le mot "valeur" sans autre détermination, il s'agira toujours de la *valeur d'échange* » (*Cap.*, première édition, p. 27), tandis que dans la deuxième édition Marx dit : « L'expression "valeur", comme cela s'est déjà produit à l'occasion antérieurement, est employée ici dans le sens de "valeur quantitativement déterminée", et donc grandeur de valeur » (MEW 23/68, *Cap. I*, p. 61, note 19.) Dans les *Théories sur la plus-value*, écrites après la rédaction de la *Contribution* et avant celle du *Capital*, il découvre que la distinction manquée entre la valeur et la valeur d'échange est justement une des erreurs de Ricardo : « Ce qu'on peut reprocher à Ricardo à ce propos c'est seulement de ne pas *séparer rigoureusement les différents moments dans le développement du concept de valeur*; la valeur d'échange de la marchandise, telle qu'elle se représente, telle qu'elle apparaît dans le procès d'échange des marchandises, Ricardo ne la tient pas distincte de l'existence de la marchandise en tant que *valeur* et dans la différence de son existence en tant que chose, produit, valeur d'usage » (MEW 26 3/122, *Théories III*, p. 147; tr. mod.). Dans les notes sur Adolph Wagner, il souligne implicitement l'insuffisance de sa propre distinction précédente : « Je ne divise donc pas la valeur en valeur d'usage et en valeur d'échange en tant qu'antithèses en lesquelles l'abstraction "valeur" se scinderait; c'est la *forme sociale concrète du produit du travail, la marchandise, qui est, d'une part, valeur d'usage, et, d'autre part, "valeur", non valeur d'échange, car la simple forme phénoménale ne peut être son propre contenu* » (MEW 19/369, *Notes sur Wagner*, pp. 1543-1544). Il semble alors donner une réponse négative à la question qu'il avait posée vingt-trois ans avant dans les *Grundrisse* : « Ne faut-il pas concevoir la *valeur* comme l'unité de la valeur d'usage et de la valeur d'échange? En soi, la *valeur* en tant que telle est l'universel, face à la valeur d'usage et à la valeur d'échange qui en seraient les formes particulières? » (MEW 42/193, *Grund. I*, p. 207).

41. MEW 13/45, *Contr.*, p. 36.

42. *Cap.*, première édition, p. 45. Cette phrase ne se trouve pas dans la deuxième édition allemande. Mais dans la version française corrigée par Marx lui-même, qui presque toujours suit le texte de la deuxième édition allemande, Marx a laissé cette phrase de la pre-

mière édition allemande, à côté de la formulation avec laquelle il l'a remplacée dans la deuxième édition (MEGA II, 7, p. 29), parce que évidemment il regrettait sa suppression. I. Roubin paraphrase très bien la dernière proposition ainsi : « La valeur n'est pas le produit du travail, mais une expression matérielle, fétichisée, de l'activité de travail des hommes » (Roubin, *Études*, p. 200, note 21). Isaak Iljic Roubin (1885-1937 [?]) était dans les années vingt un professeur renommé dans l'économie politique soviétique naissante. Son livre principal, les *Études sur la théorie de la valeur de Marx*, est paru en 1924 à Moscou dans le cadre d'une discussion académique. Il était une lecture obligatoire pour les étudiants; mais lorsque son auteur a été arrêté en 1930 pour « menchévisme » et envoyé en Sibérie, ses livres aussi ont été retirés de la circulation. En 1937 il a disparu pendant la terreur stalinienne. (Les rares informations biographiques disponibles se trouvent chez Medvedev, *Stalinisme*, pp. 180-184. Son étude sur la théorie de la valeur n'était pas seulement une des premières sur le sujet, mais est restée jusqu'à présent une des meilleures. C'est d'autant plus étonnant que Roubin, qui connaissait bien les discussions qui s'étaient déroulées dans la Deuxième Internationale, n'avait en revanche évidemment pas de contact avec le marxisme « occidental » hégélien des années vingt. Son livre est resté totalement inconnu en Occident (il n'y a que Rosdolsky qui le mentionne) jusqu'en 1969, lorsqu'une traduction américaine a été publiée. Celle-ci était à la base des éditions en d'autres langues européennes (Allemagne, 1973, Argentine, 1974, Italie, 1976, France, 1978). À notre connaissance, il existe seulement deux autres textes de Roubin traduits dans des langues occidentales : Rubin, Isaak Iljic et Bessonov, S. A., *Dialektik der Kategorien*, tr. allemande d'E. Mayer et P. Gerlinghoff, Berlin, VSA, 1975; Rubin, Isaak Iljic, *History of Economic Thought (1929²)*, tr. anglaise de D. Filtzer, Pluto Press, Londres, 1979, 1989. En plus, deux comptes rendus écrits par Roubin, « Zwei Schriften über die Marxsche Werttheorie » et « Stolzmann als Marxkritiker » ont été publiés en 1928 dans le premier volume du *Marx-Engels-Archiv* à Francfort (reprint Erlangen, 1971). Presque tous les auteurs qui après 1970 se sont occupés de la valeur chez Marx ont emprunté des éléments essentiels à l'argumentation de Roubin; souvent ils lui doivent plus que ce qu'ils font voir. Nous aussi, nous suivons fréquemment Roubin dans notre interprétation du premier chapitre du *Capital*. Évidemment, son approche ne peut que déplaire aux marxistes traditionnels. Ses deux œuvres publiées en allemand contiennent des préfaces ou postfaces où les éditeurs se plaignent de l'absence des « antagonismes de classe » chez Roubin. Même P. Mattick, un des marxistes traditionnels le plus critiques, prend à tort l'analyse de la valeur de Roubin pour une « théorie de l'équilibre » dans une « simple production de marchandises » qui ne tient pas compte de l'existence des classes et qui ne mène pas à une compréhension des crises (Mattick, *Compte rendu*, pp. 259-261).

43. « Le travail abstrait ne serait donc essentiellement rien d'autre que le "devenir-vide" du travail des "producteurs immédiats", c'est-à-dire la séparation des "puissances intellectuelles" d'avec le procès de production même jusqu'à réduire celui-ci à un travail répétitif, sans contenu et vidé de toute puissance scientifique provenant de l'échange avec la nature, et donc à un travail abstrait comportant indifférence et frustration. Cette analyse apparemment "critique" du travail abstrait se base en vérité sur une grande confusion des concepts. Elle reste, sans s'en apercevoir, sur le plan du "travail concret" qui, en tant que tel, implique le "travail abstrait" sur un plan tout à fait différent. [...] La division capitaliste du travail et son développement technique et matériel ne sont pas la cause et l'essence, mais plutôt la conséquence et la *forme phénoménale* du principe formel tautologique du "travail" social. Je veux appeler cette forme phénoménale sur le plan matériel et technique *l'empirique devenir-abstrait du travail*, en le distinguant du principe formel du travail abstrait lui-même » (Kurz, *Die verlohrene Ehre*, pp. 27-28).

44. MEW 42/39, *Grund*. I, p. 39.

45. MEW 23/91, *Cap*. I, p. 88. Cf. la même phrase dans l'édition française du *Capital* rédigée par Marx lui-même : « La forme naturelle du travail, sa particularité – et non sa généralité, son caractère abstrait, comme dans la production marchande – en est aussi la forme sociale » (MEGA II, 7, p. 58).

46. MEW 23/92, *Cap*. I, p. 89; italiques A. J.; tr. mod.

47. MEW 13/21, *Contr.*, p. 13.

48. Ces exemples, comme tous les exemples utilisés pour expliquer la logique de la valeur, ont une portée limitée et servent seulement à faciliter la compréhension.

49. « Là où le travail revêt un caractère communautaire, les rapports des hommes dans leur production sociale ne se représentent pas comme "valeur" de "choses" [...] Dans la première partie de mon ouvrage [la *Contribution*], j'ai indiqué comment le travail qui repose sur l'échange privé est caractérisé par le fait que le caractère social du travail se "représente" comme "propriété" des choses – à l'envers; qu'un rapport social apparaît comme un rapport des choses entre elles (des produits, valeurs d'usage, marchandises) » (MEW 26-3/127, *Théories* III, p. 153, tr. mod.).

50. Naturellement, cette « société » n'a pas de frontières fixées. La société peut être, dans le cadre de l'économie traditionnelle de subsistance, le village à l'intérieur duquel ont lieu presque tous les échanges; il peut également, surtout aujourd'hui, s'agir du monde entier, où chaque travail se trouve en concurrence immédiate avec les travaux exécutés à l'autre bout du monde. À la rigueur, chaque travail a pour référence plusieurs sociétés; mais tout cela n'a pas de rapport avec le niveau d'analyse dont il est ici question.

51. Pour comprendre le concept marxien de travail abstrait, il est nécessaire de faire référence aux concepts hégéliens d'universalité

abstraite et d'universalité concrète. Marx les utilise par exemple dans l'« Introduction » aux *Grundrisse*, où il développe plus qu'en tout autre lieu sa propre méthode. Il y oppose la réduction « à des entités abstraites de plus en plus minces » au passage vers la « riche totalité » en concluant : « Le concret est concret parce qu'il est le rassemblement de multiples déterminations, donc unité de la diversité » (MEW 42/35, *Grund.* I, p. 35). L'universalité concrète est le résumé du concret en tant que concret, une unité qui ne fait pas de violence à la diversité des êtres rassemblés. L'universalité abstraite, au contraire, efface le concret et crée une universalité dans laquelle il n'y a plus nulle trace du concret ; elle n'est pas la simple somme des éléments concrets, mais possède une existence autonome à côté d'eux. L'universalité abstraite du travail social signifie que l'universalité sociale du travail (son caractère social) est réellement séparée de la richesse concrète des travaux utiles particuliers. Une universalité concrète du travail contiendrait la richesse du particulier, et alors l'universalité autant que la particularité du travail seraient sociales. Dans la production de marchandises, le travail total n'apparaît pas comme universalité concrète, comme la somme des travaux particuliers, mais comme universalité abstraite qui réduit tous les travaux particuliers à des expressions purement quantitatives de l'universalité abstraite : à des sommes d'argent. Là où les travaux sont référés immédiatement l'un à l'autre en tant qu'utiles, il n'y a plus besoin d'une universalité abstraite. L'argent, au contraire, représente « l'incarnation de l'universalité abstraite, qui ne " contient " pas du tout la totalité concrète du système des travaux utiles, mais qui, au contraire, les " efface " » (Kurz, *Abstrakte Arbeit*, p. 70 ; cet essai expose bien la problématique). C'est l'autonomisation de la quantité qui en fait une universalité abstraite, car lorsque la quantité reste liée à la détermination concrète du contenu, son universalité est concrète également. Si l'acte de mesurer la durée du travail n'efface pas son contenu social, il ne s'agit pas de travail abstrait. Cependant, nous verrons plus tard qu'il serait plus exact de dire que le concept lui-même de « travail » perd son sens hors de la sphère moderne du travail abstrait et de sa mesurabilité.

52. « Une marchandise, la toile, se trouve donc sous la forme d'échangeabilité immédiate contre toutes les autres marchandises, parce que et pour autant que toutes les autres ne se trouvent pas sous cette forme » (MEW 23/82, *Cap.* I, p. 78).

53. MEW 25/589, *Cap.* III, p. 607.

54. MEW 23/81, *Cap.* I, p. 77.

55. MEW 23/57, *Cap.* I, p. 48.

56. *Cap.*, première édition, p. 83, tr. mod.

57. « Le travail de chaque personne est un travail social précisément parce qu'il se distingue du travail des autres membres de la société dont il constitue une intégration matérielle. Le travail dans

sa forme concrète est immédiatement social » (Roubin, *Dialektik*, p. 12).

58. *Cap., Supplément*, p. 133.

59. « La machinerie [...] ne fonctionne que grâce à un travail immédiatement socialisé ou commun » (MEW 23/407, *Cap. I*, p. 433).

60. « On pourrait même dire : plus les travaux deviennent des "travaux privés", moins ils sont "indépendants l'un de l'autre" au sens concret et matériel » (Kurz, *Die verlohrene Ehre*, p. 41).

61. MEW 42/101, *Grund. I*, p. 105.

62. C'est le triomphe de la médiation sur ce qui est médiatisé, un thème qui se trouve déjà dans les premières réflexions de Marx. Dans ses notes de lecture commentées sur les *Éléments d'économie politique* de James Mill (1844), il écrit : « Rien d'étonnant à ce que ce médiateur se change en un vrai dieu, car le médiateur règne en vraie puissance sur les choses pour lesquelles il me sert d'intermédiaire. Son culte devient une fin en soi. Les objets, isolés de ce médiateur, ont perdu leur valeur. C'est donc seulement pour autant qu'ils le représentent qu'ils possèdent une valeur, tandis que primitivement il semble que l'argent n'avait de valeur que dans la proportion où c'est lui qui représentait ces choses. » Ensuite Marx trace une comparaison entre la fonction médiatrice du Christ et celle de l'argent (*Notes sur Mill*, p. 17). Plus de vingt ans plus tard, il écrira dans le *Capital* : « On voit ici déjà comment, dans toutes les sphères de la vie sociale, la part du lion échoit à l'intermédiaire [...] en religion, le "médiateur" rejette Dieu à l'arrière-plan pour être à son tour supplanté par les curés » (MEW 23/772, *Cap. I*, p. 836, note 229). Dans les *Grundrisse* aussi, l'on trouve une remarque sur la valeur d'échange comme médiation autonomisée et une comparaison avec le Christ et les « curés » (MEW 42/250, *Grund. I*, p. 271).

63. MEW 42/149, *Grund. I*, p. 161.

64. MEW 42/152, *Grund. I*, 164. « Selon Marx, l'échange – et le travail privé qui le conditionne – sont incompatibles avec la communauté. Ils n'existaient pas dans la communauté primitive. Ils disparaîtront dans la communauté de l'avenir. Et leur disparition entraînera évidemment celle de la "valeur d'échange" » (Dognin, *Sentiers*, II, p. 15).

65. Marx avait déjà exprimé cet aspect dans le chapitre « L'argent » des *Manuscrits de 1844*.

66. MEW 42/90, *Grund. I*, p. 92. Colletti le résume ainsi : « Là où le travail est effectivement en commun, les travaux individuels sont, immédiatement, des articulations et des parties du travail social complexe [...] Là où au contraire le travail n'est pas en commun et où les travaux individuels sont des travaux privés », le rapport devient autonome. Le valeur, l'« objectivité immatérielle », est « l'unité sociale même hypostasiée » (Colletti, *Le Marxisme et Hegel*, pp. 281-283). Lucio Colletti (1924-2001), à l'époque profes-

seur à Rome, a été un des premiers auteurs qui ont redécouvert, après 1968, la thématique du travail abstrait et du fétichisme. Il a su la proposer à un public plus large, en influençant l'extrême gauche italienne des années soixante-dix. Mais cela se produisait étrangement sous le signe de l'anti-hégélianisme et du recours à Kant, et l'évolution idéologique ultérieure de Colletti l'a amené jusqu'à devenir sénateur de Silvio Berlusconi.

67. MEW 42/94, *Grund. I*, pp. 96-97.

68. *Urtext*, p. 181.

69. *Urtext*, p. 188, note 2, tr. mod.

70. *Urtext*, p. 223.

71. *Urtext*, pp. 217-218, tr. mod.

72. MEW 42/404, *Grund. I*, p. 434.

73. Selon Marx, « l'or et l'argent [sont] la première forme sous laquelle la richesse est fixée en tant que richesse sociale abstraite » (MEW 13/105, *Contr.*, p. 92).

74. « À l'argent, "forme générale de la richesse", valeur d'échange promue à l'autonomie, s'oppose tout le monde de la richesse réelle. L'argent est la pure abstraction de la richesse, donc une grandeur imaginaire fixée par ce moyen. Là où la richesse générale semble exister très matériellement, d'une façon tout à fait tangible, elle n'a d'existence que dans ma tête, elle est pure imagination de mon cerveau [...] Si je veux le retenir, il s'évapore dans ma main, devient un simple fantôme de la richesse » (*Urtext*, p. 228, presque les mêmes mots en MEW 42/160, *Grund. I*, p. 174).

75. MEW 13/27-28, *Contr.*, p. 19.

76. MEW 24/62, *Cap. II*, p. 63. Marx ajoute cette remarque qui aujourd'hui est plus actuelle que jamais : « Toutes les nations adonnées au mode de production capitaliste sont prises périodiquement du vertige de vouloir faire de l'argent sans l'intermédiaire du procès de production » (MEW 24/62, *Cap. II*, p. 63).

77. Selon Marx, Ricardo ne comprenait pas « que la richesse elle-même, sous sa forme de valeur d'échange, apparaît comme simple médiation formelle de son existence matérielle » (MEW 42/249, *Grund. I*, p. 270).

78. Ou elle le fait d'une façon seulement indirecte, à travers l'accroissement des forces productives. Nous nous occuperons plus tard de la prétendue « mission civilisatrice » du capital.

79. MEW 25/268, *Cap. III*, p. 274.

80. *Résultats*, p. 143.

81. MEW 23/87, *Cap. I*, p. 84.

82. *Cap.*, première édition, p. 53.

83. MEW 23/52, *Cap. I*, p. 43.

84. MEW 23/65-66, *Cap. I*, p. 58.

85. MEW 23/53, *Cap. I*, p. 44.

86. « La valeur d'échange d'une chose n'est rien d'autre que l'expression spécifiée quantitativement de sa capacité de servir de moyen d'échange » (MEW 42/129-130, *Grund. I*, p. 138).

87. MEW 13/50, *Contr.*, p. 40.

88. *Cap.*, première édition, pp. 75 et 77.

89. MEW 42/194, *Grund.* I, p. 209. Dans l'*Urtext* on trouve la même phrase, mais après « elle devient folie ». Marx dit : « une folie engendrée par le procès économique lui-même » (*Urtext*, p. 242). Ici, nous avons mis « folie » pour *Verrücktheit*, au lieu d'« absurdité », comme le dit la traduction que nous citons.

90. *Urtext*, p. 236.

3.

CRITIQUE DU TRAVAIL

Catégories historiques et catégories logiques

Si la circulation des marchandises doit être autre chose qu'un échange occasionnel de biens rares ou d'excédents, si elle doit s'emparer de la vie productive tout entière, elle a besoin de s'accroître d'un cycle à l'autre. Il doit y avoir création de profit. Historiquement, on a d'abord fait du profit en vendant des marchandises à des prix supérieurs à leurs prix d'achat, donc au moyen d'opérations commerciales, surtout dans les trafics maritimes et à grande distance. Le prêt à usure est une autre forme très ancienne de profit. Dans les deux cas, il s'agit d'une espèce d'escroquerie aux frais de quelqu'un d'autre, et si tous les sujets économiques agissaient ainsi les uns envers les autres, il ne resterait, au niveau global, aucun profit. La transformation d'une somme initiale d'argent en une somme supérieure par le truchement d'une marchandise ne peut devenir le principe de base d'une société que lorsque cette marchandise est d'une nature tout à fait particulière : il doit s'agir de la marchandise qui crée elle-même la valeur. C'est le travail ; ou, plus précisément, la *faculté de travail*. Le possesseur d'argent n'achète ni le travailleur (comme c'était le cas dans l'esclavage) ni le travail, mais la faculté de travail de quelqu'un d'autre. Sa valeur est évaluée comme toute valeur : selon ses frais de production. Dans ce cas, il

s'agit des choses qui en moyenne sont nécessaires pour produire et reproduire cette faculté de travail, c'est-à-dire tout ce qu'il faut, dans une certaine société, pour vivre et éventuellement pour nourrir une famille. De ce côté-là, le travailleur n'est pas fraudé. Il reçoit (en conditions normales) l'équivalent de sa marchandise : sa faculté de travail dont il cède l'usage. Mais une fois que le possesseur d'argent, qui investit son argent dans l'acquisition des moyens de production et de la force de travail, les a achetés, il peut, comme avec toute marchandise achetée, en disposer comme il veut. Il peut donc faire travailler le possesseur de la force de travail plus de temps que ce qui est nécessaire pour reproduire la valeur contenue dans son prix d'achat. Autrement dit, le travailleur doit travailler une partie de son temps gratuitement pour le capitaliste qui a acheté sa force de travail. C'est l'origine de la *plus-value* (ou sur-valeur), qui de son côté donne naissance au profit. Le *travail vivant*, c'est-à-dire le travail dans le moment de sa dépense, est *la seule source* de la valeur et de la plus-value. En effet, le *travail mort*, c'est-à-dire le résultat du travail passé, tels les moyens de production (machines et matériaux) que le capitaliste met à disposition du travailleur, ne créent pas de la valeur nouvelle, mais transmettent seulement leur propre valeur au produit final. C'est pourquoi Marx appelle le capital investi pour acheter la force de travail le *capital variable* – il augmente par le moyen de ce processus – et le capital investi pour l'achat des moyens de production le *capital fixe*.

Il n'est pas nécessaire de continuer ce discours, parce qu'il s'agit du Marx « exotérique » que tout le monde croit connaître, ne fût-ce qu'en raison du fait que même les manuels de philosophie expliquent la théorie de l'exploitation, des classes et de leurs luttes¹. Le lecteur aura cependant remarqué que nous sommes arrivés à ce résultat d'une façon qui est bien différente de celle de la vulgate marxiste. C'est la méthode de Marx lui-même :

les phénomènes visibles, les agissements des acteurs sociaux, les classes et leurs conflits tels qu'on les peut observer dans la vie de tous les jours ne sont pas le point de départ de l'analyse. Ils ne sont pas les éléments derniers auxquels on peut ramener la vie sociale et économique, mais sont, tout au contraire, des formes dérivées, des conséquences de quelque chose qui se tient « derrière » – la logique de la valeur. Pour surprenant que ce résultat puisse paraître à première vue, il n'y avait rien d'autre à attendre dans une société fétichiste, basée sur l'inversion entre concret et abstrait, homme et moyen, sujet et objet. Dans le concept de plus-value est incluse l'existence du capital et du travail salarié, et donc l'existence de la classe des capitalistes et de celle des ouvriers salariés : « Dans le concept du capital, il y a le capitaliste ². » En effet, dans les trois premiers chapitres du *Capital* Marx ne parle jamais de classes ; son point de départ est l'égalité des participants à l'échange, et non leur inégalité ³. Les formes élémentaires du capitalisme ont leur place à un niveau plus profond que celui de l'existence des classes sociologiques. Cependant, ces formes élémentaires ne représentent pas un premier stade historique qui aurait un jour existé réellement. On ne peut les déceler qu'au moyen d'une analyse, qui les reconnaît comme parties élémentaires de formes plus développées. D'un point de vue logique, c'est la valeur qui mène à la création des classes ⁴ : elle entre, pour ainsi dire, dans la peau des hommes et en fait des exécuteurs dociles de sa logique. La production systématique de marchandises ne peut pas s'effectuer sans production de plus-value, et donc sans la création des catégories fonctionnelles du capital et du travail salarié (ce qui n'est pas la même chose que les capitalistes et les travailleurs salariés) : « Enfin, on ne voit pas que l'opposition du travail salarié et du capital est déjà latente dans la détermination simple de la valeur d'échange et de l'argent ⁵. » Il ne faut pas considérer ces passages comme le résumé d'un

événement historique réel, ni comme une série de modèles ou d'hypothèses auxiliaires. Il s'agit d'une suite dialectique de formes où les apories et les contradictions de chaque forme donnent naissance à la forme supérieure qui les suit. On ne peut imaginer un « échange simple de marchandises », parce que la marchandise suppose dès le début l'existence de l'argent, et vice versa : sans une marchandise générale – c'est-à-dire l'argent – les marchandises ne sont pas compatibles entre elles et ne sont donc même pas des marchandises.

Le procédé de Marx qui commence avec les éléments les plus simples, et non avec la Bourse de New York ou avec la sociologie du travail, est tellement éloigné du procédé qui prévaut aujourd'hui dans les sciences sociales qu'il faut en expliquer les raisons. Quel rapport existe-t-il chez Marx entre les catégories *logiques* et les catégories *historiques*? On comprend à première vue que *Le Capital* ou les *Grundrisse* ne constituent pas une histoire du capitalisme, comme le souligne Marx lui-même : « Pour développer des lois de l'économie bourgeoise, il n'est donc pas nécessaire d'écrire *l'histoire effective des rapports de production* ⁶. » La succession historique des catégories n'explique pas chez Marx leur origine : bien que le capital commercial et usurier, donc le capital agissant dans la circulation, précède historiquement le capital industriel, donc le capital productif, et bien que celui-ci soit né de celui-là, dans le capitalisme développé il se passe exactement le contraire : le capital commercial existe seulement en tant que forme dérivée du capital industriel et absorbe une partie de la plus-value créée par celui-ci. Historiquement, le capital s'est développé dans la sphère de la circulation, pour s'emparer ensuite de la production ; mais dans le capitalisme, c'est exclusivement dans la production que naît le capital. Le capital qui semble naître dans la circulation (profit commercial, intérêt monétaire) est seulement une

déduction du profit réalisé dans la production. Déjà ce fait devrait suffire pour démontrer que le rapport entre la genèse logique et la succession historique chez Marx est d'une nature très particulière. Marx a développé, au niveau logique, le capitalisme entier à partir de la forme marchandise qui en est le « germe », le « noyau » : « Ce procès dialectique de formation n'est que l'expression idéale du mouvement réel au cours duquel le capital devient capital. Ses relations ultérieures doivent être considérées comme un développement à partir de ce noyau ⁷. » Mais, d'autre côté, cette « cellule germinale » n'existe historiquement que là où la production capitaliste s'est déjà développée. Elle a pour base le rapport entre travail salarié et capital et ses conditions juridiques, comme le droit formel de chacun à la propriété privée des produits de son travail ; ce droit n'existe pas dans des conditions où le travail productif est assuré par des esclaves ou des serfs. C'est seulement à propos du travailleur salarié qu'on peut dire : « Son produit, comme travail objectivé, acquiert relativement à lui une existence entièrement autonome en tant que valeur ⁸. » La genèse « historique » des catégories ne correspond pas à la genèse « logique ⁹ ». En analysant les catégories de base, Marx présuppose tacitement l'existence historique des rapports qu'ensuite il déduit logiquement de ces catégories de base : « Nous n'avons cependant pas affaire encore au passage historique de la circulation au capital. Au contraire, la circulation simple est une sphère abstraite du procès de production bourgeois, qui par ses déterminations propres se présente comme un élément, une simple manifestation d'un procès plus profond qui se situe derrière elle, en résulte et en même temps la produit : le capital industriel ¹⁰. » Lorsque Marx commence avec l'élément qui est apparemment le plus simple, la marchandise, il présuppose déjà l'existence de toute la structure sociale qui a pour cellule germinale la marchandise. Le capital semble être la présupposition de

la marchandise, et la marchandise semble, à son tour, être la présupposition du capital¹¹. Le travail abstrait est, en termes historiques, moins une présupposition qu'une conséquence du développement capitaliste des forces productives. Marx souligne que l'analyse des rapports que les catégories de la société capitaliste développée ont entre elles ne peut pas se baser sur leur chronologie : « Il serait donc à la fois infaisable et erroné de ranger les catégories économiques dans l'ordre où elles ont été historiquement déterminantes. Leur ordre est, au contraire, déterminé par les relations qui existent entre elles dans la société bourgeoise moderne et il est précisément à l'inverse de ce qui semble être leur ordre naturel ou correspondre à leur ordre de succession au cours de l'évolution historique¹². » Il s'agit d'un double mouvement : d'un côté, « la marche de la pensée abstraite qui s'élève du plus simple au plus complexe correspondrait au processus historique réel » ; de l'autre côté, comme le dit Marx à propos de l'argent, « bien qu'historiquement la catégorie la plus simple puisse avoir existé avant la plus concrète, elle peut appartenir, dans son complet développement, aussi bien intensif qu'extensif, précisément à une forme de société complexe¹³ ». La marchandise primitive a fait naître le capital, mais seul le capitalisme a transformé la société entière en société marchande.

Mais l'« interprétation logique » n'est pas une métaphysique de l'histoire ; elle ne veut qu'expliquer ce qui est contenu « de manière latente » dans le concept de marchandise et ce qui en doit dériver, une fois que les conditions nécessaires sont réunies. Marx l'exprime ainsi : « À mesure que s'étend et que s'intensifie historiquement l'échange se développe l'opposition entre valeur d'usage et valeur qui était à l'état latent dans la nature de la marchandise. Pour le besoin du trafic il faut que cette opposition soit exposée extérieurement, c'est ce qui pousse à donner à la valeur des marchandises une

forme autonome : et ce mouvement n'a de cesse que cette forme soit définitivement atteinte par le redoublement de la marchandise en marchandise et monnaie ¹⁴. » Marx ne consacre que quelques excursus – qui sont de la plus haute importance – à la naissance et à l'histoire du mode de production capitaliste. Ce qu'il analyse, c'est surtout la *structure* du mode de production capitaliste là où celui-ci s'est complètement développé. La succession des catégories dans l'analyse de la structure ne correspond pas à la réalité historique. En outre il s'agit souvent de concepts purs, auxquels aucune réalité tangible ne pourrait jamais correspondre. Par exemple, la forme valeur développée ou l'argent en tant que mesure des prix ne sont introduits que comme étapes de l'évolution conceptuelle. Il y a des catégories (comme l'échange sans argent) que Marx ne semble introduire dans l'analyse que pour démontrer leur structure antinomique et leur impossibilité, et donc leur nécessaire dépassement dans une forme supérieure. Marx lui-même souligne toujours qu'il s'agit seulement de catégories fonctionnelles à l'intérieur de la production bourgeoise, et non de réalités autonomes précapitalistes.

D'un côté, le procédé de Marx, que nous avons suivi, obéit à une préoccupation méthodologique de caractère général : la méthode dialectique et non empirique commence avec les éléments les plus simples, qui pourtant ne sont pas immédiatement évidents, mais ont été « distillés » par un procès de réflexion. Elle démontre ainsi la genèse de ses objets de recherche en déterminant leur « concept ». D'autre part, avec sa méthode Marx décrit en même temps, fidèle à l'exigence de l'unité de la méthode et du contenu, le trait spécifique de la société marchande, où des catégories abstraites forment le *prius*, le moment premier, de la vie sociale, tandis que les hommes et leurs actes conscients n'en sont que les exécuteurs.

Le sujet automate

Mais ce n'est pas seulement la *méthode* de Marx qui a été peu comprise et qui se retrouve dans les manuels de marxisme presque toujours sous une forme inversée. C'est surtout le *contenu* du développement marxien que nous venons de résumer qui se trouve à l'opposé du marxisme traditionnel. Pour ce dernier, en toutes ses variantes, la contradiction fondamentale du capitalisme est celle entre capital et travail salarié, entre travail mort et travail vivant. Pour la critique catégorielle opérée par Marx, au contraire, cette opposition n'est qu'un aspect dérivé de la véritable contradiction fondamentale, celle entre la valeur et la vie sociale concrète. Confronter la théorie du Marx « ésotérique » avec le genre de marxisme qui a accompagné pendant plus d'un siècle la marche du capitalisme sera un moyen efficace pour comprendre mieux les particularités de la critique de la valeur. En outre, cette confrontation est nécessaire parce que certains traits de l'interprétation traditionnelle de Marx prévalent jusqu'à aujourd'hui comme la seule lecture possible, même chez beaucoup de gens qui ne sont en rien des « marxistes traditionnels ».

Le développement logique qui commence avec la contradiction interne de la marchandise, puis en déduit toutes les conséquences, considère les classes sociales, et surtout les deux classes par excellence, celle des capitalistes et celle des travailleurs, non comme les créateurs de la société capitaliste, mais comme ses créatures. Ils ne sont pas ses acteurs, mais sont agis par elle. L'argent et la marchandise ne peuvent pas « aller d'eux-mêmes au marché ; ils ne peuvent pas s'échanger eux-mêmes ¹⁵ » : c'est cela qui fait, sur un plan logique, naître les classes. Dans une société fétichiste, où les sujets ont aliéné leur pouvoir à leurs propres créatures, ce n'est pas surprenant. Mais le marxisme traditionnel a toujours

renversé ce rapport, en préférant le « bon sens » empiriste à la dialectique de Marx. Selon la vulgate marxiste, « derrière » la valeur se cache la « véritable » essence du capitalisme, c'est-à-dire l'exploitation d'une classe par une autre ¹⁶. Pour Marx lui-même, les classes n'existent que comme exécuteurs de la logique des composants du capital, le capital fixe et le capital variable. Elles n'en sont pas à l'origine : « Le capitaliste fonctionne uniquement comme *personnification* du capital, capital-personne, de la même manière que l'ouvrier n'est que le *travail* personnifié [...] La domination du capitaliste sur l'ouvrier est, en conséquence, domination de la chose sur l'homme, du travail mort sur le travail vivant, du produit sur le producteur », un procès « qui, sous un autre angle certes, nous montre, à un pôle, le capitaliste tout autant asservi au capital que l'ouvrier, au pôle opposé ¹⁷ ». Le capitaliste apparaît comme la « *personnification* » du caractère social du travail, de l'« atelier collectif ¹⁸ ». Voilà à nouveau la catégorie du fétichisme en tant qu'inversion réelle, comme Marx le dit explicitement : « Nous retrouvons là l'inversion du rapport que nous avons déjà rencontrée en étudiant l'argent et désignée par le terme de *fétichisme*. Le capitaliste lui-même n'est détenteur de puissance que comme *personnification du capital* ¹⁹. » Marx décrit les participants au procès de production comme « *masques* ²⁰ » et comme « *personnification de catégories économiques* ²¹ ». Le capitaliste est un « fanatique de la valorisation » qui « n'est qu'un rouage » du « mécanisme social ²² ». Ce sont des « officiers » ou « sous-officiers » qui « exercent le commandement au nom du capital ²³ ». Par conséquent, le capitaliste n'agit pas comme il agit parce qu'il est « méchant » : il est très remarquable que dans les analyses de Marx, comme chez Hegel, il n'y a aucun recours à la psychologie, et donc pas non plus au moralisme. Bien que maintes pages de Marx vibrent d'indignation contre la bourgeoisie et ses méfaits, il n'attribue jamais

le fonctionnement structurel du capitalisme à la « soif du profit » ou à la « rapacité » d'un groupe social. Il ne reconduit pas non plus la diffusion de la production capitaliste ou les changements dans son évolution à une stratégie consciente ou à une « conspiration » des « puissants ». Bien sûr, les détenteurs du capital ne sont pas des victimes innocentes, ils se prêtent bien volontiers à leur tâche. Mais ils ne sont pas capables de contrôler un processus poussé en avant par les contradictions internes d'une société qui a pour « cellule germinale » la marchandise. Marx a toujours refusé la théorie de la « tromperie » subjective, qui ressemble un peu aux théories du XVIII^e siècle expliquant la religion comme une simple « imposture » organisée par les prêtres. Il ne décrit pas le capitalisme comme un ensemble de rapports personnels de domination, où les dominants, pour mieux tromper les exploités et les dominés, se cachent derrière une apparence de circonstances « objectives » telles que la valeur, en faisant passer leurs manœuvres subjectives pour résultats d'un procès naturel. Pour qu'il en soit ainsi, il faudrait que l'homme, ou au moins un certain groupe d'hommes, soit le véritable sujet de la société marchande et que les catégories de cette forme de socialisation soient leurs créations. Si c'était le cas, tout au plus pourrait-on dire alors que ces catégories se reflètent de façon inversée dans les têtes des sujets. Mais la théorie marxienne de l'inversion affirme, tout au contraire, que le vrai sujet est la marchandise et que l'homme n'est que l'exécuteur de sa logique. Leur propre socialité, leur subjectivité apparaissent aux hommes comme soumises à l'automouvement automatique d'une chose²⁴. Marx exprime ce fait dans la formule que la valeur est un « sujet automate²⁵ » où, comme il le dit déjà dans les *Grundrisse* : « La valeur se présente comme sujet²⁶. »

C'est une des affirmations les plus importantes de Marx, des plus inconnues et des plus surprenantes pour

le sens commun. Normalement, le terme « sujet » indique justement l'autoconscience, la faculté de disposer de soi-même, la spontanéité – tout le contraire de l'« automate ». Le sujet est ce qui meut les objets autour de lui ; dans l'acception habituelle du terme, ce ne peut être que l'homme, individuellement ou collectivement. Des théories récemment à la mode ont nié l'existence possible d'un sujet, en le tenant pour une « erreur épistémologique ». La théorie du fétichisme, au contraire, reconnaît l'existence effective d'un sujet, mais souligne que jusqu'ici les sujets ne sont pas les hommes, mais leurs relations objectivées²⁷. Naturellement, les hommes sont, en dernière analyse, les créateurs de la marchandise, mais ils le sont à la façon que Marx résume en ces termes : « Ils ne le savent pas, mais ils le font²⁸. » La valeur n'est pas l'expression d'autres rapports, plus essentiels, qui se trouvent derrière elle, mais est elle-même le rapport essentiel dans le capitalisme²⁹. Bien sûr, ce ne sont pas vraiment les choses qui règnent, comme le veut l'apparence fétichiste. Mais elles règnent dans la mesure où les rapports sociaux s'y sont objectivés³⁰. Le fétichisme est précisément l'universalité qui n'est pas la somme des particularités ; il est le résultat non voulu créé par les actions conscientes particulières (qui existent effectivement) des sujets. En ce sens, le concept de fétichisme est déjà central chez Hegel ; Marx, quant à lui, l'applique à la réalité sociale : « Même si l'ensemble de ce mouvement apparaît comme un procès social, et si les moments singuliers de ce mouvement émanent de la volonté consciente et des fins particulières des individus, la totalité du procès n'en apparaît pas moins comme une connexion objective, qui naît de façon tout à fait naturelle ; totalité qui, certes, provient de l'interaction des individus conscients, mais ne se situe pas dans leur conscience, n'est pas subsumée comme totalité sous les individus. Leur propre entrechoquement produit une puissance sociale qui leur est étrangère, pla-

cée au-dessus d'eux; qui est leur relation réciproque comme procès et pouvoir indépendants d'eux³¹. » La forme valeur est nécessairement la base d'une société *inconsciente* qui n'a pas de prise sur elle-même et qui suit des *automatismes* qu'elle-même a créés sans le savoir : « Les individus sont subsumés sous la production sociale qui existe comme une fatalité en dehors d'eux³². » Ces automatismes ne sont pas une excuse, une apparence, derrière laquelle les classes dominantes cachent leurs agissements subjectifs et leurs manipulations. En vérité, supposer ces manipulations est, malgré le geste « démystifiant » et « défétichisant », une démarche consolatrice et lénifiante, parce qu'on suppose alors que la société se dirige elle-même et que seuls les dirigeants seraient mal choisis. La théorie du « fétichisme objectif », au contraire, reconnaît que, tant qu'existent la valeur, la marchandise et l'argent, la société est *effectivement* gouvernée par l'automouvement des choses créées par elle³³.

Le marxisme traditionnel, surtout dans sa qualité d'idéologie officielle des différents courants du mouvement ouvrier, a suivi un chemin complètement différent. Pour lui, la contradiction fondamentale du capitalisme est le *conflit entre travail et capital*, entre travail vivant et travail mort (c'est-à-dire objectivé). Par conséquent, il en a fait l'alpha et l'oméga de son explication du monde. Cette fixation non sur l'abstraction réelle qu'est le « travail », mais sur une de ses formes empiriques et dérivées, à savoir le travail salarié dans son opposition au capital, a uni tous les courants du marxisme et semble aujourd'hui rester comme le plus petit dénominateur commun entre les marxistes survivants. Mais le conflit entre travail et capital, quelque important qu'il ait été historiquement, est un conflit à l'intérieur du capitalisme. Travail salarié et capital ne sont que deux états d'agrégation de la même substance : le travail abstrait chosifié en valeur. Ils sont deux moments successifs du procès de

valorisation, deux formes de la valeur. Le marxisme traditionnel avec son concept très borné du capitalisme néglige ce qui précisément constitue les classes et ce dont elles se disputent la distribution, ce qu'elles ont en commun et ce dont elles sont toutes les deux des éléments : la valeur. Les classes ne constituent pas un antagonisme absolu ; elles sont des formes à l'aide desquelles se réalise le sujet automate. Le travail salarié et le capital n'existent que dans leur opposition réciproque. Elles ne peuvent donc disparaître qu'ensemble. Selon Marx, le capital n'est pas une « chose », mais un « rapport social ». Cela signifie que les travailleurs comme les propriétaires font partie du capital. Mais les marxistes retombent dans la définition bourgeoise du capital comme ensemble des moyens de production ; ils conçoivent le « rapport » comme un rapport entre classes, dont l'une seulement « possède » le capital, et non comme le rapport tautologique du travail abstrait avec soi-même, qui par la suite produit les sujets sociaux. Si la classe capitaliste et la classe ouvrière sont des conséquences de l'organisation du travail social dans les catégories du capital et du travail salarié, et non ses créateurs, on ne peut pas dire la même chose à propos des rapports sociaux dans les sociétés précapitalistes. Ceux-ci étaient souvent de simples rapports de domination³⁴ et non le résultat des catégories fonctionnelles fétichisées appartenant à une sphère séparée, celle de la production matérielle.

Les marxistes ont fait eux-mêmes ce qu'ils aimaient tant reprocher, avec une polémique stéréotypée, à leurs adversaires : se fixer sur la circulation et perdre de vue la production. En vérité, ils considéraient, à l'instar de l'économie politique bourgeoise, le mode de production capitaliste comme éternel et présocial, parce qu'ils l'identifiaient avec les forces de production au sens technique. Les marxistes savaient que la catégorie essentielle chez Marx est la production, par rapport à laquelle la

circulation constitue une sphère subordonnée. Marx reprocha en effet à Smith, à Ricardo et à tous ces « messieurs les économistes » de considérer le mode de production comme une donnée naturelle et suprahistorique et de tenir seulement le mode de distribution pour historiquement déterminé³⁵. Dans le troisième volume du *Capital* il soutient que la confusion entre production et circulation était la conséquence de « la confusion qui identifie le procès social de production au simple procès de travail³⁶ », c'est-à-dire au simple métabolisme avec la nature. Ailleurs, Marx parle de Fourier, « dont le grand mérite est d'avoir énoncé comme *objectif ultime*, non pas le dépassement [*Aufhebung*] du mode de distribution, mais celle du mode de production lui-même et sa transformation en une forme supérieure³⁷ ». Mais par « rapport de production », les marxistes n'entendaient pas la transformation du travail en valeur en tant que rapport *fondamental* dans le capitalisme, mais le rapport entre capital et travail. Ce dernier rapport appartient en vérité, en tant que catégorie de la distribution de la valeur, à la circulation. Si la valeur, la marchandise et l'argent représentent des facteurs éternels de toute production, alors ce qui caractérise le capitalisme est seulement la propriété privée des moyens de production et l'existence du marché. L'échange apparemment égal de valeurs dans la circulation cache, dans cette interprétation, l'échange inégal entre travail et capital dans la production. Celle-ci est le lieu de l'exploitation, tandis qu'à la surface dominant les illusions que crée la circulation : tous ses participants apparaissent comme de simples propriétaires de marchandises, égaux et libres, qui n'y échangent que des équivalents. La vente de la force de travail comme marchandise semble faussement une vente comme les autres. Dans cette perspective, c'est seulement le marché qui transforme les produits en marchandises, et l'abolition du marché suffirait pour dépasser la production de marchandises. Mais la produc-

tion et le travail ne sont pas des données purement techniques, et donc éternelles, qu'il suffit de libérer de l'emprise que la valeur exerce sur elles. Dans des conditions capitalistes, la production est assurée par le travail abstrait, à savoir par des activités qui sont déjà égalisées en tant que quantités de temps abstrait. La production de chaque marchandise présuppose le système du travail abstrait; le produit est donc une marchandise, avec une valeur, déjà avant d'entrer dans la circulation. Si sa vente ne réussit pas, la valeur n'a pas été réalisée – mais le fait que cette réalisation puisse ne pas aboutir n'empêche pas que l'être-valeur de la marchandise naît dans la production, et n'est pas une qualité que la circulation ajoute *a posteriori* à des produits issus d'un simple procès technique.

Pour le marxisme traditionnel, la valeur, dans cette optique, masque la plus-value, et c'est là que réside le « fétichisme ». Mais la critique de la plus-value n'a de sens qu'en tant que critique de la valeur. Il en résulte qu'une abolition de la production de plus-value sans abolition de la production de valeur n'est pas possible. Cela explique aussi pourquoi les marxistes, de toutes les tendances, sont arrivés si rarement à cette conclusion théorique : ils étaient presque toujours occupés avec zèle de voir déjà en acte, quelque part dans le monde, l'abolition de la production de plus-value, mais évidemment sans pouvoir affirmer que dans le pays en question il n'y avait plus de valeur.

La tentative des marxistes traditionnels d'attribuer tant le fétichisme que la valeur à la sphère de la circulation correspond à leur conviction que le fétichisme est une représentation erronée, et non une inversion de la réalité, et que la valeur est une dissimulation de la lutte des classes et des relations de propriété. Cette interprétation est très répandue, mais elle néglige la circonstance banale que la lutte des classes ou le conflit social en général sont facilement constatables au niveau empirique, et ne sont pas du tout cachés « derrière » les

phénomènes. Tout au contraire, c'est la valeur qui, en tant que phénomène non empirique, ne peut être découverte qu'à travers une analyse patiente. Si les rapports entre les hommes se manifestent comme des rapports entre des choses, cela ne signifie pas qu'il s'agit « en vérité » de rapports de domination personnelle qui se cacheraient derrière l'apparence d'une logique objective des choses. Affirmer ceci signifie passer à côté des traits spécifiques du capitalisme, pour considérer celui-ci comme une continuation linéaire des rapports d'exploitation précédents. Ces rapports étaient tous caractérisés par le fait qu'une classe y volait à l'autre son surproduit. La différence principale entre la société capitaliste et celles qui l'ont précédée consisterait alors, dans cette optique, seulement en ceci : dans le capitalisme, l'exploitation est « dissimulée » par l'échange soi-disant égal, tandis qu'auparavant elle s'exerçait ouvertement. Ainsi, la plus-value moderne ne semble être que la suite des tributs féodaux ou du travail servile, et non une catégorie qui découle nécessairement de la catégorie de la valeur. On peut effectivement trouver une telle assimilation des différentes formes historiques d'exploitation dans *Le Manifeste communiste*, où la lutte des classes entre bourgeois et prolétaires est présentée comme continuation de la lutte entre « homme libre et esclave, patricien et plébéien, baron et serf, maître de jurande et compagnon, en un mot : oppresseurs et opprimés³⁸ ». Mais cette assimilation ne se trouve plus dans les œuvres de la maturité de Marx, qui sont une analyse du capitalisme développé, et non une philosophie de l'histoire. Le capitalisme n'y apparaît pas comme une simple appropriation parasitaire de ce que les producteurs directs créent dans une sphère présociale. Les modes de production précapitalistes étaient effectivement ces simples rapports d'appropriation, où les classes dominantes étaient une superfétation sur un procès de production qu'elles ne contrôlaient presque pas du tout et qui n'évo-

luait que très lentement. Ce procès était pour de bon un métabolisme avec la nature qui obéissait largement à des règles techniques – ce qui n'est pas du tout le cas dans le capitalisme. Mais le rapport entre valeur et plus-value n'est pas le même que le rapport entre travail agricole et dîme, parce que l'ouvrier ne produit pas de la valeur comme le paysan produit du blé.

Ce que les épigones ont fait de la théorie de Marx

Les marxistes escamotent donc la différence entre travail abstrait et travail concret, entre la production comme satisfaction des besoins et la production comme accumulation de travail mort sous forme de valeur. Pour eux, le travail, même dans des conditions capitalistes, est toujours un travail utile, dont ils ne mettent pas en question le contenu. Le travail, n'importe lequel, est alors le bien suprême, et le travailleur est glorifié comme « créateur de toutes les valeurs » – sans distinguer entre la production de valeurs d'usage et la production de valeur pour le capital, et sans égard pour la nature des valeurs d'usage. Dans cette perspective, le procès de production technique est conçu comme naturel, ou même comme déjà socialiste, parce que déjà socialisée au niveau matériel. Cette conception se trouve dans les derniers écrits d'Engels, et elle a prévalu dans la Deuxième Internationale (1889-1914). L'idéal inavoué était alors le retour à une espèce de production simple de marchandises sans plus-value ni capital; souvent on imaginait – c'est toujours Engels qui a donné le branle – que ce genre de production avait existé réellement avant le capitalisme. Mais cette conception si répandue chez les prétendus marxistes était au fond profondément proudhonienne. Pour autant que les marxistes du mouvement ouvrier attaquaient le proudhonisme « petit-bourgeois », ils tombaient dans la même erreur :

critiquer l'existence de l'argent comme fin en soi, sans vouloir mettre en doute sa base sociale, le travail comme fin en soi. Ils se scandalisaient de l'accumulation tautologique de l'argent sans se soucier de l'accumulation tautologique du travail. Pour eux, le travail constituait le contraire, concret et positif, de l'abstraction représentée dans l'argent. En découlait le programme d'une société basée entièrement sur le « travail honnête » où il n'y aurait pas d'appropriation de plus-value. Selon les circonstances, la réalisation de ce programme pouvait prendre la forme d'un réseau de coopératives, où les travailleurs produisent sans patron, ou d'un « État ouvrier », où l'administration de la plus-value est réglée par une instance censée représenter tous les ouvriers : le parti-État. De telles idées étaient le résultat de la transformation de l'analyse *négative* de la société capitaliste, faite par Marx, en une instruction pour la construction du socialisme. Mais un échange de marchandises sans argent ne peut pas avoir lieu, parce que c'est seulement grâce au fait de désigner une marchandise comme marchandise universelle, donc comme argent, que les autres marchandises deviennent réellement égales en tant que marchandises. Si on retire à l'argent son « privilège » (Proudhon), pour en faire une marchandise comme les autres, tout le système se dissout. Il peut exister, bien sûr, une production matérielle sans argent, mais pas d'échanges marchands sans argent. Le proudhonisme, qui existe même à l'intérieur du marxisme traditionnel, est la tentative de garder la production capitaliste, identifiée avec la seule technique, et de ne changer que la distribution et la circulation.

Au niveau théorique, cela était une conséquence du fait que les marxistes avaient identifié la critique marxienne de la valeur avec la théorie ricardienne de la valeur travail. Nous avons parlé dans le chapitre précédent des « deux niveaux » de la représentation fétichisée : le travail se représente dans la valeur et la valeur

se représente dans la valeur d'échange, c'est-à-dire dans l'argent. Apparemment, il s'agit d'un problème très théorique, presque philologique. Mais on voit maintenant que s'occuper exclusivement du passage de la valeur à l'argent et considérer comme normal le passage du travail à la valeur correspond à l'idée que le travail, représenté dans la valeur, est « bon », mais devrait se représenter directement, et non dans l'argent. Ainsi, la conception de la valeur perd toute dimension critique et il devient possible de la remplacer par la prétendue « loi de la valeur ³⁹ », censée régler la distribution des quantités de travail dans les différentes branches de la production. Il était alors inévitable que le reproche principal que les marxistes traditionnels adressaient au capitalisme n'était plus celui de soumettre le contenu matériel de la production à la valeur. Ils lui reprochaient, au contraire, d'entraver le fonctionnement « naturel » de la loi de la valeur. Ce serait l'« anarchie du marché » qui fausserait dans le capitalisme la « vraie » valeur, conçue comme instance neutre de régulation ; tandis que le socialisme se caractériserait non par l'abolition de la loi de la valeur, mais par son « application consciente » à travers la planification. Cela n'était pas une conséquence implicite, mais était hautement proclamé, par exemple en Union soviétique, comme constituant la vraie différence entre socialisme et capitalisme. De cette manière était naturellement justifiée la pérennité de la marchandise et de l'argent dans cette forme de « socialisme ».

On voit que les marxistes ont prêté peu d'attention à la théorie de la valeur de leur maître, même ceux qui connaissaient son œuvre par cœur. Ils estimaient que la véritable innovation théorique de Marx commence seulement avec l'analyse de la plus-value. Pour eux, la plus-value n'est pas le mode d'existence nécessaire de la valeur, mais une superfétation qui s'ajoute à la valeur, qui de sa part serait atemporelle. La question de savoir, par exemple, si c'est « le travail » ou le travail abstrait

qui forme la substance de la valeur n'était à leurs yeux qu'une subtilité scolastique. Ils concevaient la valeur comme une catégorie purement économique et développaient pour la politique, l'idéologie, etc., des catégories séparées, répétant ainsi la division bourgeoise en sphères et l'émiettement en disciplines spéciales, liées extérieurement entre elles par des catégories comme l'« action réciproque » et le « primat de l'économie ». Certains soutenaient même qu'il n'est pas nécessaire d'adhérer à la théorie de la valeur pour être marxiste. Le premier à l'affirmer explicitement a été en 1899 Édouard Bernstein, un des chefs de la social-démocratie allemande⁴⁰. Pour beaucoup d'autres marxistes également, la théorie de la valeur était un reste non scientifique, « métaphysique », dû aux origines hégéliennes de Marx. Elle était censée ne pas être à la hauteur de la science moderne et n'être qu'un obstacle à l'application de la théorie marxiste aux problèmes économiques de l'époque contemporaine. La meilleure chose serait donc de la sacrifier comme un fardeau inutile pour sauver les autres parties de la théorie de Marx. Si d'autres marxistes n'en arrivaient pas à de telles conclusions, c'est seulement parce qu'ils ne voyaient aucun problème dans la valeur en tant que telle. Le fétichisme, le travail abstrait, la valeur, la marchandise et l'argent, en tant que catégories critiques – c'est-à-dire non simplement tirées de la réalité empirique – n'ont joué presque aucun rôle dans les discussions à l'intérieur de la Deuxième Internationale. Les rares fois où quelqu'un s'y référait, c'était pour passer complètement à côté du sujet⁴¹. Même la meilleure théoricienne de l'époque, Rosa Luxemburg, n'a pas, sur ce point, vraiment fait exception.

Naturellement, ce n'est pas une interprétation erronée de l'analyse marxienne de la marchandise qui se trouve à l'origine de cette attitude, mais des puissants motifs historiques qui ont influencé la manière de lire Marx. Le mouvement ouvrier n'a pas fait faillite. Au contraire, il a

bien accompli sa tâche véritable : celle d'assurer l'intégration des ouvriers dans la société bourgeoise. En général, les ouvriers ont voulu cette intégration, que les bourgeois refusaient lorsque la société était encore largement dominée par des rapports sociaux précapitalistes et souvent paternalistes. En témoignait l'absence de droit de vote pour les ouvriers, qui restaient en dehors de la société en tant que sujets dotés, même formellement, de droits mineurs. Ce que le mouvement ouvrier a réellement mené, et avec un plein succès, c'était la lutte pour la reconnaissance des travailleurs, du « quatrième état », en tant que propriétaires de marchandises à l'instar de tous les autres propriétaires de marchandises. Dans la société capitaliste, la vente de la force de travail est une transaction comme une autre. Pendant longtemps, il n'était cependant pas accordé aux travailleurs ce qui était permis à tous les autres propriétaires de marchandises : tenter de vendre leur marchandise le plus cher possible, en recourant en l'occurrence aux grèves et aux syndicats. Mais il s'agissait d'une inconséquence du système encore en voie de formation. On a vu en effet que les bas salaires et l'exclusion des ouvriers des droits politiques ne font pas nécessairement partie du capitalisme, et qu'au contraire celui-ci fonctionne beaucoup mieux en traitant les intérêts des salariés de la même manière que les autres intérêts revêtant la forme argent.

Le mouvement ouvrier était l'expression du fait que la diffusion de la valeur, en tant que rapport de production, allait beaucoup plus vite que la diffusion des formes juridiques, politiques ou culturelles basées sur la valeur et qui ont pour horizon l'égalité abstraite de tous les citoyens du même État. Il pouvait alors revendiquer les idéaux capitalistes (liberté, égalité) contre la réalité capitaliste. La lutte des classes a été la forme de mouvement immanente au capitalisme, la forme dans laquelle s'est développée sa base acceptée par tout le monde : la valeur. Elle a fait entrer les ouvriers toujours plus dans

le capitalisme et dans le travail salarié, au lieu de les en faire sortir; elle a transformé tous les sujets en « citoyens libres », en participants à la concurrence universelle comme forme générale et commune de la vie sociale. Au fond, la quasi-totalité des organisations politiques ouvrières n'a jamais poursuivi que des buts qui étaient immanents au mode de production capitaliste. Mais à cause de la résistance que la bourgeoisie empirique opposait à la démocratisation, le mouvement ouvrier se voyait forcé d'embrasser la théorie radicale de Marx. Il l'a fait en la transformant, pour l'abandonner enfin après avoir atteint ses buts. Les intérêts de ses affiliés, qu'il défendait, avaient déjà la forme valeur : il s'agissait de garantir à chacun une quantité un peu plus grande d'argent. Le niveau de la société entière, l'intérêt universel, n'existait pour le mouvement ouvrier que dans la forme abstraite de l'État et du Parti. De même qu'il élevait le conflit entre deux catégories de la valeur, le capital et le travail salarié, au rang d'un antagonisme dépassant le système capitaliste, le mouvement ouvrier transformait en opposition absolue le contraste entre les deux autres pôles inséparables de la société de la valeur : la marchandise, en tant que particularité abstraite, et l'État, en tant qu'universalité abstraite.

Le mouvement ouvrier a toujours été le représentant d'un des pôles de la société capitaliste : le prolétariat. Les intérêts de celui-ci se sont révélés, à la longue, pas du tout incompatibles avec le développement du capitalisme. Il existe, surtout aujourd'hui, une identité objective entre les intérêts des capitalistes et ceux des travailleurs de la même usine, de la même ville, du même pays. D'autre part, le conflit entre travail et capital est seulement un des nombreux conflits qui traversent une société entièrement fondée sur la concurrence. Mais au lieu d'abolir la concurrence, le mouvement ouvrier a voulu la faire gagner à l'un de ses participants. Il a enfin perdu son

rôle, lorsque les ouvriers ont obtenu leurs droits égaux, et il a presque disparu avec la diminution continue du nombre des travailleurs salariés. Ce qui en reste aujourd'hui est un corporatisme, un lobbysme pour des groupes des salariés qui ne demandent rien d'autre que de survivre dans la concurrence mondiale. Dans cette quête, ils se trouvent souvent unis à leurs employeurs. Lorsque les syndicats acceptent des restructurations « douloureuses » pour maintenir la « compétitivité » de « leur » entreprise et sauver des « emplois », ils ne « trahissent » pas leur mission, mais rendent explicite l'identité entre capital et travail salarié qui est déjà posée avec la valeur. Mais seulement les marxistes traditionnels peuvent voir dans cette fin négative de la lutte des classes la fin de tout antagonisme social et la victoire du capitalisme. La quasi-disparition du prolétariat industriel a mis en difficulté autant le capitalisme que le marxisme traditionnel. Maintenant c'est le cadre commun à tous les deux qui vacille. La véritable crise du capitalisme est déjà en acte, mais les derniers marxistes ne savent pas la reconnaître, parce que la disparition du prolétariat signifie la fin de leur monde de référence.

En exaltant ultérieurement l'*ethos* protestant du travail, le mouvement ouvrier et ses théoriciens marxistes ont souligné au maximum l'opposition entre travail et non-travail, comme si la cause principale de l'exploitation résidait dans le fait que les capitalistes ne travaillent pas personnellement. Cette critique n'était pas du tout une critique du travail, mais une critique exercée du point de vue du travail, une critique à l'encontre des non-travailleurs. « L'oisif ira loger ailleurs » dit l'*Internationale*. Le fait que le travailleur crée la « valeur » fonde alors sa prétention à diriger la société du futur qui sera entièrement basée sur le travail et constituée exclusivement de prolétaires – comme s'il pouvait y avoir des prolétaires sans capitalistes, et comme si l'existence ouvrière était si belle qu'elle méritait d'être étendue à

tout le monde. Au besoin, c'étaient les représentants du prolétariat qui faisaient travailler les prolétaires : les deux âmes principales du mouvement ouvrier sont dignement représentées par la figure bien connue de Stakhanov et par Friedrich Ebert (1871-1925), le premier président social-démocrate de l'Allemagne, qui disait que « le socialisme signifie surtout travailler beaucoup ». Cette tradition dure jusqu'à présent : il y a quelques années, les affiches électorales des sociaux-démocrates allemands contenaient cette seule promesse : « Travail, travail, travail ».

Le réductionnisme de cette critique se voit en ceci qu'elle traite les capitalistes comme s'ils consommaient allégrement le surproduit pour leur plaisir. Elle les identifie donc avec les classes dominantes du passé. En vérité, les capitalistes ne sont que les serfs de l'autovalorisation tautologique du capital, qui réinvestissent leurs profits dans le cycle toujours accru de la production. Mais les marxistes ont, eux aussi, tellement intériorisé cette fin en soi qu'ils cherchent seulement le meilleur moyen pour la réaliser. Ils reprochent aux propriétaires du capital de ne pas se consacrer assez à cette fin, mais de se remplir le ventre au détriment du fétiche de l'accumulation, que les marxistes et leurs adversaires adorent de la même façon. Voilà qui est comparable aux reproches souvent adressés aux prêtres : de penser trop à eux-mêmes, au lieu de s'anéantir au service du fétiche-dieu. Mais en général, les capitalistes eux-mêmes, par rapport aux classes dominantes du passé, mènent une vie bien misérable. Déjà le jeune Engels avait noté dans *La Situation des classes laborieuses en Angleterre* (1845) la pingrerie des capitalistes anglais envers eux-mêmes ; et les managers stressés d'aujourd'hui seraient apparus à tout féodal du passé comme autant de pauvres plébéiens. Le seigneur d'antan représentait, sur un plan symbolique, toute la jouissance de la vie – en premier lieu celle de ne pas devoir travailler –, même si elle était

réservée à une élite. Les capitalistes, et sous la forme la plus pure ceux de la *new economy*, ne représentent qu'une forme aggravée de la misère générale et du sur-travail universel. Un véritable petit entrepreneur d'aujourd'hui s'enorgueillit même de travailler davantage qu'un prolétaire anglais à l'époque de Dickens.

Pour Marx, le travail prolétaire, en tant que travail vivant, n'est possible que dans le capitalisme, où il constitue l'« autre côté » du capital. Un dépassement du capitalisme comporterait alors l'abolition du travail prolétaire, non son triomphe. En effet, Marx a même appelé l'ouvrier salarié un « masque » : « Le capitaliste et l'ouvrier salarié, en soi, sont simplement l'incarnation, la personnification du capital et du travail salarié ⁴². » Mais les marxistes ne voyaient pas dans le travail « prolétaire » l'essence du capitalisme et une violence faite aux individus, une violence dont ceux-ci devraient s'affranchir. Au contraire, pour les marxistes le travail prolétaire est identique au métabolisme éternel avec la nature. Celui-ci serait soumis au capital seulement d'une façon extérieure, et s'il faut en finir avec la domination des capitalistes, c'est pour permettre aux travailleurs de travailler enfin à leur gré et sans entraves. Ici, le marxisme du mouvement ouvrier montre même une certaine ressemblance objective avec la rhétorique anticapitaliste qui a caractérisé le fascisme et qui, bien déguisée, continue à exister jusqu'à nos jours : l'exaltation du travail, accompagnée de l'accusation, adressée à une couche de non-travailleurs appartenant à la circulation et localisés de préférence dans le monde financier, de dérober aux travailleurs les fruits de leurs efforts. Nous montrerons plus tard pourquoi cette argumentation, qui se trouve chez Lénine comme chez Keynes, chez les antisémites comme dans l'association Attac, représente l'opposé de toute critique sociale sérieuse.

Le marxisme traditionnel faisait donc partie intégrante de la société du travail. Il ne mettait pas en doute

la prétendue nécessité d'accumuler toujours plus de travail et de créer toujours plus de valeur. Sa seule préoccupation était d'assurer une distribution différente des fruits de ce travail. Il reprochait même au capitalisme d'être incapable de développer suffisamment les forces productives. Le conflit entre le mouvement ouvrier et la classe capitaliste a été, en fin de compte, une « querelle de famille » à l'intérieur de ce *working house* qu'est la société capitaliste. Les choses ne pouvaient guère se passer autrement pendant la phase d'installation de la société capitaliste du travail. Le mouvement ouvrier ne fut pas seulement une correction immanente des déséquilibres du capitalisme. À maints égards, il a même été le moteur, l'avant-garde du développement capitaliste ; il a incarné souvent la logique pure du capital contre les mille obstacles opposés à sa réalisation. En « détournant » Lénine, on pourrait dire que le mouvement ouvrier a été l'« idiot utile » de la marchandise. C'était le mouvement ouvrier qui réclamait la modernisation, autant au nom de la productivité que du « confort » des « masses populaires ». C'était lui qui prônait le déplacement des ouvriers des quartiers anciens dans les HLM et demandait toujours plus de rationalisation, de standardisation, de climatisation. Il était le premier à railler comme « petit-bourgeois » tout respect pour l'environnement et à revendiquer une voiture, un téléviseur, un lave-linge et un voyage aérien par an pour tout un chacun. Libre du sentimentalisme et des nostalgies des bourgeois, le mouvement ouvrier s'identifiait complètement avec la civilisation industrielle et avec la réduction de la vie à la survie équipée. Dans le mouvement ouvrier et ses représentants se trouvait sous sa forme la plus pure la haine contre tout ce qui vient du monde précapitaliste et n'est pas encore passé sous les fourches Caudines du capitalisme, dans l'agriculture comme dans la médecine, dans l'architecture comme dans l'éducation. Hormis lorsqu'il s'agissait de pouvoirs sociaux consti-

tués, telle la famille ou l'Église : avec elles, le mouvement ouvrier avait rapidement conclu des compromis.

Dans les pays où le mouvement ouvrier pouvait se déployer sans freins, son identification avec la civilisation du travail prenait la forme du mythe de l'« homme nouveau » ou du « monde nouveau » qui devait rendre impossible tout retour en arrière et établir un monde entièrement adapté aux exigences de l'accumulation, en l'occurrence baptisée « socialiste ». À défaut d'y réussir, il se livrait au moins à des orgies de destruction pour réaliser le rêve, inscrit dans le cœur de la marchandise, d'un monde où plus rien ne rappelle l'existence possible d'un autre monde. De ce point de vue, la « révolution culturelle » en Chine a été le résumé le plus concentré de l'histoire capitaliste, et dans le Cambodge de Pol Pot, la société du travail s'est concrétisée dans sa forme la plus pure. C'est ainsi que les crimes que les apologistes du capitalisme aiment le plus citer pour discréditer toute idée d'une alternative à la société capitaliste dévoilent en vérité les tendances les plus profondes de celle-ci. D'autre part, il est surprenant de constater combien étaient superficielles les critiques que les dissidents marxistes de toutes les couleurs, ainsi que les anarchistes, ont adressées au marxisme « officiel ». Presque toujours, le reproche était d'avoir « trahi » la défense du travail salarié contre le capital; sauf de rares exceptions, comme la meilleure part de l'agitation situationniste, les adversaires du marxisme traditionnel ne lui rappelaient presque jamais qu'il n'était pas sorti du terrain capitaliste de l'argent, de l'État, de la marchandise, de la valeur. La sympathie que certains de ces courants dissidents peuvent susciter aujourd'hui ne doit pas faire oublier qu'ils n'avaient pas dépassé cette insuffisance de leurs adversaires; au contraire, ils l'avaient répétée et aggravée.

Le résultat de la croissance gigantesque des moyens de production est de travailler toujours plus, et pas moins. Même après l'introduction de la semaine de qua-

rante heures, dans les sociétés modernes on travaille davantage que les esclaves ou les serfs d'antan, pour lesquels la lumière, les saisons, etc., constituaient une limite à l'exploitation – sans parler des sociétés « primitives », sur lesquelles nous reviendrons. Grâce au développement des forces productives, l'individu trouve aujourd'hui à sa disposition une masse beaucoup plus grande d'objets de consommation. Mais pour les obtenir, il doit consacrer une partie toujours plus étendue de sa vie au travail. Et lorsque ce ne sont pas les heures de travail qui augmentent, c'en est l'intensité⁴³.

Ce fait n'a pas manqué de susciter à partir du XIX^e siècle une *critique du travail*, dont on ne peut pas ici retracer l'histoire. Ce n'était ni dans le mouvement ouvrier, même pas dans ses marges radicales, ni dans la *pensée philosophique ou dans la science*, mais plutôt dans les avant-gardes artistiques que cette critique a commencé à se formuler, mais sans avoir conscience de la *forme sociale* du travail moderne. Dans l'Internationale situationniste s'est opérée pour la première fois la rencontre entre cette tradition artistique et la critique sociale d'inspiration marxiste.

Parmi les rares philosophes qui ont critiqué le culte du travail on trouve Theodor W. Adorno et d'autres auteurs de l'École de Francfort, notamment Max Horkheimer ou Herbert Marcuse. Chez eux, on trouve également des intuitions importantes sur la valeur et le fétichisme. Elles sont cependant mélangées à divers débris du marxisme le plus traditionnel – même si ces auteurs ont avancé sur certains points une critique efficace du marxisme traditionnel. Leurs références à la critique de l'économie politique de Marx et au fétichisme étaient précieuses à une époque où personne n'en parlait. Toutefois, elles sont souvent imprécises. Leur critique de l'« échange » qui écrase les individus reste très vague et ne part pas d'une véritable compréhension de la double nature de la marchandise. Malgré tout, c'est à

partir de ces références que certains de leurs élèves ont élaboré autour de 1968 les débuts de la « critique de la valeur ».

C'est par le biais d'une autre analyse que la « Théorie critique » de l'École de Francfort a exercé une grande influence. Vers la fin des années trente, elle était arrivée à la conclusion que le capitalisme classique, basé sur le marché et la libre concurrence, avait été remplacé par les « monopoles » et l'État autoritaire, qui avaient cassé les libertés bourgeoises issues de la circulation. Cette théorie avait l'évidence de son côté à l'époque du nazisme, du stalinisme et du *new deal*. Jusqu'aux années soixante-dix, presque toute la gauche était convaincue que la « sphère politique » avait pris le pas sur la « sphère économique ». Toute dynamique historique intérieure et toutes les contradictions du capitalisme semblaient être arrivées à leur fin. Ainsi, on ne pouvait plus imaginer une véritable crise du système, sinon comme intervention purement volontariste d'une subjectivité externe. Cette conviction se trouvait également dans beaucoup de théories des années cinquante et soixante qui n'avaient rien à voir avec la Théorie critique de l'École de Francfort, par exemple dans la production de la revue française *Socialisme ou Barbarie*.

La Théorie critique ne voyait dans la valeur qu'un élément partiel, « économique », et non une catégorie de la totalité qui comprend aussi le sujet. Pour Adorno, le sujet est plutôt « conquis » de l'extérieur par la valeur. Il en tire des conséquences pessimistes : la valeur aurait englobé toute possibilité de résistance. Toute praxis serait alors inutile. Dans ses écrits, il manque une analyse des traits *spécifiques* du capitalisme qui le distinguent des autres formes de société ; il privilégie une notion atemporelle de « domination ». Ainsi Adorno glisse, sans le vouloir, vers une métaphysique de l'histoire : la catégorie de l'échange devient suprahistorique et se réfère à la socialisation humaine en tant que telle.

Ses origines seraient à chercher dans une préhistoire lointaine. L'analyse adornienne de la société moderne ne part pas de la forme déterminée que prend la production sociale dans le capitalisme, mais place en son centre l'appropriation de la nature par les hommes et l'ambiguïté qui serait intrinsèque à toute domination sur la nature et à toute autoconservation. C'est du rapport « instrumental » initial avec la nature que dérive, chez Adorno, tout le développement ultérieur. De cette manière, la société capitaliste apparaît comme inévitable; elle semble la conséquence de principes structuraux qui régissent toute l'histoire humaine. L'échange de marchandises n'est pour lui qu'une forme particulière et une continuation logique des précédents rapports d'échange, à partir du sacrifice religieux et de l'échange archaïque de dons. Ainsi lui échappe le fait que le travail abstrait est une pure forme de médiation, donc quelque chose d'intégralement social, qui n'a pas de rapport avec la nature et la matière. Le caractère tautologique de la production et sa tendance nécessaire à l'accroissement, Adorno les déduit plutôt de la structure de la technique que des contradictions de la marchandise.

Le travail est une catégorie capitaliste

Toute notre argumentation nous pousse à mettre en discussion non seulement le « travail abstrait », mais aussi le travail en tant que tel. Ici le bon sens se révoltera : comment pourrait-on vivre sans travailler ? Toutefois, c'est seulement en identifiant le « travail » au métabolisme avec la nature qu'on peut présenter le travail comme une catégorie suprahistorique et éternelle. Mais il s'agit alors d'une tautologie. D'un principe tellement général, on peut déduire aussi peu que du principe que l'homme doit manger pour vivre. Le « travail » est lui-même un phénomène historique. Au sens strict, il

n'existe que là où existent le travail abstrait et la valeur. Non seulement au niveau logique, mais aussi par rapport au travail, « concret » et « abstrait » sont des expressions qui renvoient l'une à l'autre et qui ne peuvent pas exister indépendamment l'une de l'autre. Il est donc très important de souligner que notre critique touche le concept de « travail » en tant que tel, pas seulement le « travail abstrait ». On ne peut pas simplement opposer entre eux le travail abstrait et le travail concret, et encore moins comme étant le « mal » et le « bien ». Le concept du travail concret est lui-même une abstraction, parce qu'on y sépare, dans l'espace et dans le temps, une certaine forme d'activité du champ entier des activités humaines : la consommation, le jeu et l'amusement, le rituel, la participation aux affaires communes, etc. Un homme de l'époque précapitaliste n'aurait jamais eu l'idée de placer au même niveau de l'être, en tant que « travail » humain, la fabrication d'un pain, l'exécution d'un morceau de musique, la direction d'une campagne militaire, la découverte d'une figure géométrique et la préparation d'un repas. La catégorie du travail n'est pas ontologique, mais existe seulement là où existe l'argent comme forme habituelle de la médiation sociale. Mais si la définition capitaliste du travail fait abstraction de tout contenu, cela ne signifie pas que toute activité, dans le mode de production capitaliste, est considérée comme du « travail » : seulement celle qui produit de la valeur et se traduit en argent. Le travail des ménagères, par exemple, n'est pas un « travail » au sens capitaliste.

Le travail en tant qu'activité séparée des autres sphères est déjà une forme de travail abstrait ; le travail abstrait au sens étroit est donc une abstraction de deuxième degré. Comme l'écrit N. Trenkle : « Si le travail abstrait est l'abstraction d'une abstraction, le travail concret n'est que le paradoxe du côté concret d'une abstraction (l'abstraction formelle du " travail "). Ce travail est concret seulement dans un sens très borné et étroit : les marchandises dif-

férentes exigent des procès de production matériellement différents ⁴⁴. » Cependant, l'idée de devoir « libérer » le travail de ses chaînes a comporté logiquement de considérer le travail « concret » comme le « pôle positif » qui dans la société capitaliste est violé par le travail abstrait. Mais le travail concret n'existe dans cette société que comme porteur, comme base du travail abstrait, et non comme son contraire. Le concept de « travail concret » est également une fiction; il n'existe réellement qu'une multitude d'activités concrètes. Le même discours est vrai en ce qui concerne la valeur d'usage : elle est liée à la valeur comme un pôle magnétique à l'autre. Elle ne pourrait pas subsister seule; elle ne représente donc pas le côté « bon », ou « naturel », de la marchandise, qu'on pourrait opposer au côté « mauvais », abstrait, artificiel, extérieur ⁴⁵. Ces deux côtés sont liés l'un à l'autre de la même manière que, par exemple, le sont le capital et le travail salarié, et ils ne peuvent disparaître qu'ensemble. Le fait d'avoir une « valeur d'usage » n'exprime que la capacité – abstraite – de satisfaire un besoin quelconque. Selon Marx, la valeur d'usage devient un « chaos abstrait ⁴⁶ » dès qu'elle sort de la sphère séparée de l'économie. Le véritable contraire de la valeur n'est pas la valeur d'usage, mais la totalité concrète de tous les objets ⁴⁷.

Quelle était la position de Marx lui-même à propos du travail ? En dépit des ambiguïtés qui effectivement subsistent dans une certaine mesure chez lui à cet égard, les marxistes (et les antimarxistes) se trompaient lorsqu'ils lui attribuaient un monisme du travail qui pose le travail comme la base de toute société humaine passée, présente et future, une base qui doit seulement être débarrassée de ses parasites. Le fameux « rôle du travail dans la transformation du singe en homme » est une invention d'Engels ; Marx, en général, n'accède pas à une « ontologie du travail » acritique. Mais la critique du travail

comme principe d'organisation sociale n'est pas facile à dégager chez Marx, parce que lui, dans les parties les moins théoriques de son œuvre, cède parfois à un certain culte du travail et de l'*homo faber* qu'il partage avec son époque. Toutefois, il est évident, non seulement pour la logique générale de sa théorie, mais aussi pour des références précises, que le travail vivant en tant que base de la production est justement ce qu'il veut critiquer, au lieu d'y voir un principe ontologique qu'il faut dégager de ses voiles et porter à la lumière du jour. Dans ses œuvres de la maturité, il ne pose pas le « travail » comme point de départ : « Pour développer le concept de capital, il est nécessaire de partir non pas du travail, mais de la valeur, et plus précisément de la valeur d'échange déjà développée dans le mouvement de la circulation ⁴⁸. » Si malgré cela il a mis au centre de ses analyses le travail, c'est parce qu'il parle spécifiquement de la société capitaliste. Le rôle central attribué au travail fait ainsi partie de sa méthode critique, au lieu de constituer une affirmation métahistorique sur l'essence de la vie humaine. Il est vrai que même le Marx « ésotérique » n'est jamais arrivé à une mise en discussion systématique du « travail ». Il identifiait la « nécessité naturelle » des « échanges avec la nature » avec celle du « travail », et ce serait seulement au-delà de cette nécessité que commence le « royaume de la liberté ⁴⁹ ». « C'est pourquoi le travail en tant que formateur de valeurs d'usages, en tant que travail utile, est pour l'homme une condition d'existence indépendante de toutes les formes de société, une nécessité naturelle éternelle, médiation indispensable au métabolisme qui se produit entre l'homme et la nature, et donc à la vie humaine ⁵⁰. » Marx est ici l'héritier de la tradition bourgeoise qui a horreur de la « paresse » et qui demande que l'individu utilise toutes ses énergies pour transformer le monde. Il a reproché à Adam Smith de considérer le travail exclusivement comme une fatigue et un sacrifice et il a mis en

relief que cela n'est vrai que dans des conditions capitalistes⁵¹. Mais dans le même passage des *Grundrisse*, il cite aussi la composition musicale comme exemple d'une activité libre qui « requiert justement à la fois un sacré sérieux et l'effort le plus intense ».

Dans certains écrits de jeunesse de Marx on trouve une critique du travail tout court, en tant que sphère séparée. Dans un commentaire, resté manuscrit et non inclus dans les éditions courantes de ses œuvres, à un livre de l'économiste allemand F. List il écrivit en 1845 : « C'est une des méprises les plus graves que de parler de travail libre, humain, social, de travail sans propriété privée. Le "travail" est de par son essence même l'activité non libre, inhumaine, asociale, conditionnée par la propriété privée et la créant à son tour. L'abolition de la propriété privée ne deviendra donc réalité que si elle est conçue comme abolition du "travail"⁵². » La même année, lui et Engels écrivirent dans *L'Idéologie allemande* que « les prolétaires, eux, doivent, s'ils veulent s'affirmer en valeur en tant que personne, abolir leur propre condition d'existence antérieure, laquelle est, en même temps, celle de toute la société jusqu'à nos jours, je veux dire, abolir le travail⁵³ ». En effet, « dans toutes les révolutions antérieures, le mode d'activité restait inchangé et il s'agissait seulement d'une autre distribution de cette activité, d'une nouvelle répartition du travail entre d'autres personnes ; la révolution communiste par contre est dirigée contre le *mode* d'activité antérieur, elle supprime le *travail* et abolit la domination de toutes les classes en abolissant les classes elles-mêmes⁵⁴ ». C'est pourquoi Marx et Engels refusèrent le mot d'ordre de « libérer le travail » : « Le travail est libre dans tous les pays civilisés. Il ne s'agit pas de rendre le travail libre, mais de le supprimer⁵⁵. » C'est un des rares passages où Marx critique directement l'existence même du travail en tant que sphère séparée, c'est-à-dire la « substance » du travail. Ailleurs, il se limite à affirmer que c'est seule-

ment la *forme* du travail, le travail abstrait, qui est historique, tandis que sa substance serait ontologique.

Cette idée de Marx n'était pas complètement limitée aux œuvres de jeunesse : trente ans plus tard, il a rappelé aux sociaux-démocrates allemands qu'il ne s'agissait pas de l'« émancipation du travail », mais de l'émancipation des *travailleurs*⁵⁶. Se libérer du travail signifie se libérer du travail vivant et laisser le plus possible le métabolisme avec la nature au travail mort accumulé, donc aux machines. Dans le troisième volume du *Capital*, Marx dit que la nécessité capitaliste de diminuer le capital variable n'est que « la forme faussée par le langage capitaliste d'une chose juste : l'emploi relativement plus important du travail passé comparativement au travail vivant signifie une plus grande productivité du travail social et une plus grande richesse sociale⁵⁷ ». Mais c'est surtout un long passage des *Grundrisse*⁵⁸ qui démontre que Marx ne vise aucunement au triomphe du travail vivant sur le travail mort, et qu'il veut, au contraire, permettre aux producteurs de se libérer du travail vivant. Celui-ci est à remplacer par le travail mort, le produit accumulé des forces de l'humanité entière : « Cependant, à mesure que se développe la grande industrie, la création de la richesse réelle dépend moins du temps de travail et du quantum du travail employé que de la puissance des agents mis en mouvement au cours du temps de travail, laquelle à son tour – leur puissance efficace – n'a elle-même aucun rapport avec le temps de travail immédiatement dépensé pour les produire, mais dépend bien plutôt du niveau général de la science et du progrès de la technologie [...] Ce n'est plus tant le travail qui apparaît comme inclus dans le procès de production, mais l'homme plutôt qui se comporte en surveillant et en régulateur du procès de production lui-même [...] Il [le travailleur] vient se mettre à côté du procès de production au lieu d'être son agent principal. Dans cette mutation, ce n'est ni le travail immédiat effectué par l'homme

lui-même, ni son temps de travail, mais l'appropriation de sa propre force productive générale, sa compréhension et sa domination de la nature, par son existence en tant que corps social, en un mot le développement de l'individu social, qui apparaît comme le grand pilier fondamental de la production et de la richesse. » Ensuite, Marx souligne avec une force particulière le caractère historiquement limité de la valeur : « Le capital est lui-même la contradiction en procès, en ce qu'il s'efforce de réduire le temps de travail à un minimum, tandis que d'un autre côté il pose le temps de travail comme seule mesure et source de la richesse [...] Il veut mesurer au temps de travail ces gigantesques forces sociales ainsi créées, et les emprisonner dans les limites qui sont requises pour conserver comme valeur la valeur déjà créée ⁵⁹. » Ici, Marx non seulement plaide pour la réduction la plus ample possible du temps de travail, mais surtout pour l'abolition du temps de travail comme mesure de la richesse : « Car la richesse réelle est la force productive développée de tous les individus. Ce n'est plus alors aucunement le temps de travail, mais le temps disponible qui est la mesure de la richesse. *Le temps de travail comme mesure de richesse* pose la richesse comme étant elle-même fondée sur la pauvreté ⁶⁰. » Dans cette perspective, le communisme devient possible précisément à cause de l'importance réduite du producteur immédiat, tandis que le travail mort – c'est-à-dire les forces productives de tout genre –, qui constitue le vrai résultat de l'évolution humaine, devient le lieu de l'émancipation possible.

Ce passage des *Grundrisse* a été cité souvent dans les dernières années, et à raison. Il prévoit que le capitalisme tend vers une situation où la richesse ne consiste plus dans le temps de travail dépensé et où il n'existe donc pas de valeur travail. Ainsi, il confirme tout ce que nous avons dit jusqu'ici, et nous aurions même pu organiser ce livre en forme de commentaire à ce passage.

Mais les auteurs qui s'y sont référés récemment l'ont fait souvent pour affirmer tout autre chose : que nous sommes d'ores et déjà au-delà de la société basée sur la valeur. En vérité, ces pages contiennent une explication succincte de la crise causée par la scission entre production matérielle et production de la valeur. C'est l'importance de la science dans la production capitaliste qui a rendu impossible la rémunération de chacun « selon son travail » que même Marx voulait garder pour le « premier stade » du socialisme. Ces forces scientifiques sont des forces qui appartiennent à l'humanité entière, non à l'individu qui par hasard pousse le bouton. Mais cela n'est vrai que sur le plan matériel. Sur le plan de l'organisation sociale, la production reste sous l'emprise de la valeur, et la reproduction de tout un chacun passe à travers la dépense de sa force de travail. Le principe capitaliste « Qui ne travaille pas, ne mange pas » est devenu complètement archaïque au moment où le travail vivant contribue seulement de manière secondaire à la production. Mais ce principe ne disparaît pas pour autant, et la diminution du travail créateur de valeur, qui pourrait être une très bonne nouvelle, se transforme pour la plupart des hommes en une mauvaise nouvelle : ils ne mangent plus. Même s'il n'y a plus besoin de travail, on ne leur permet pas de vivre s'ils ne travaillent pas. Ces considérations de Marx n'annoncent donc pas la transformation imperceptible du capitalisme en une autre forme de production, mais expliquent un nouveau *potentiel de crise*.

Le travail et sa mesurabilité présupposent que, dans chaque moment donné, l'individu soit travaille, soit ne travaille pas. Il n'est pas possible de mesurer en termes de valeur les activités productives mélangées à d'autres activités. Ce mélange était pourtant habituel dans les sociétés précapitalistes ; et il n'y a pas longtemps qu'ont disparu les petites boutiques de village où le propriétaire vaquait toute la journée entre sa maison et sa boutique,

où il entrait à l'arrivée d'un client. C'est seulement le travail salarié dans sa forme classique qui correspond pleinement au concept de travail abstrait. Le travail « post-fordiste » se trouve à nouveau mêlé à la vie entière des sujets économiques. Mais cette fois-ci c'est pour transformer toute la vie en travail : surtout dans le secteur « créatif » ou « communicationnel », toutes les facultés d'une personne, qu'elle acquiert naturellement hors des heures de travail, rentrent dans son « rendement ». Chacun est obligé de s'adonner perpétuellement à la « formation continue », sous peine d'être la victime du prochain tour de « rationalisation » ou de « dégraissage » ; les temps sont loin où l'on pouvait oublier le travail une fois sorti du bureau ou de l'usine. Ce dépassement de la division de la vie en sphères, dont seule l'une est considérée comme du travail productif de valeur, n'a pourtant rien d'émancipateur, s'il doit toujours rentrer dans le schéma de la valeur – qu'en même temps il contribue à mettre en crise.

Le travail est donc une façon spécifiquement moderne d'organiser les activités productives sous forme de sphère séparée. Cette sphère est devenue autonome et supérieure aux autres. C'est seulement dans la société capitaliste que le travail devient son propre principe d'organisation, parce que c'est seulement ici que la production, son élargissement et les exigences qui en dérivent deviennent la raison d'être de la société. Dans les sociétés précédentes, la production avait le but de créer de la richesse matérielle et concrète, mais celle-ci était à son tour au service de la reproduction de l'ordre social donné. Pour le dire avec Moishe Postone, l'importance du travail chez Marx « est historiquement spécifique plutôt que transhistorique. Dans la critique marxienne de la maturité, l'idée que le travail constitue le monde social et qu'il est la source de toute la richesse ne se réfère pas à la société en général, mais seulement à

la société capitaliste, ou moderne ⁶¹. » Ce qui alors distingue radicalement le capitalisme de toutes les autres formes de société est le fait que « le travail et ses produits se médiatisent eux-mêmes dans le capitalisme [...] Ce qui rend général le travail dans le capitalisme n'est pas seulement le truisme qu'il est le dénominateur commun de toutes les sortes spécifiques et différentes de travail; c'est plutôt *la fonction sociale du travail qui le rend général*. » Dans les sociétés où la richesse est définie en termes concrets, elle ne se distribue pas de soi-même, mais est le simple objet des rapports humains qui décident de sa distribution. « La richesse matérielle [...] considérée en elle-même, toutefois, ne constitue pas des relations parmi les gens ni ne détermine sa propre distribution. L'existence de la richesse matérielle en tant que forme dominante de la richesse sociale implique donc l'existence de formes ouvertes de relation sociale qui la médiatisent. » C'est seulement là où la richesse consiste dans le temps de travail dépensé, qu'elle commence à régler à son tour les relations sociales. Dans les autres sociétés, les activités concrètes sont intégrées dans une matrice ouvertement sociale : « Le travail, en tant que tel, *ne constitue pas la société pour soi*; cependant, le travail dans le capitalisme constitue *effectivement* cette société ⁶². »

Nous avons vu que pour Marx la valeur est l'objectivation aliénante du travail en tant que lien social. À cause de l'ambiguïté – que Postone sous-estime – de la position marxienne sur le travail, il faut maintenant préciser le noyau « ésotérique » de cette position : si dans les sociétés précapitalistes (et postcapitalistes) le lien social n'existe pas à côté des activités, mais en elles-mêmes, cela ne signifie pas que le travail y est son propre principe d'organisation. Il signifie plutôt que les rapports sociaux – que ce soient des rapports de domination ou des rapports librement choisis – organisent les activités productives de façon que celles-ci fassent partie d'un

tout. Au contraire, le travail moderne, malgré l'isolement des producteurs privés, s'auto-organise effectivement – non dans une forme directe, mais dans la forme extériorisée de la valeur et de son automouvement⁶³.

Selon le marxisme traditionnel, le travail est le pivot de toute société, et dans la société moderne ce fait accède simplement au grand jour, tandis qu'avant il était caché. Cette affirmation se base sur la confusion entre le « travail » au sens de métabolisme avec la nature et le « travail » en tant que principe social d'organisation. Dans toutes les sociétés précapitalistes, les activités qui médiatisent l'échange avec la nature étaient intégrées en rapports sociaux directs qui les dirigeaient et les distribuaient. Dans le féodalisme, par exemple, c'était le seigneur qui réglait les activités productives en vue de satisfaire les besoins selon la hiérarchie sociale. C'est seulement dans le capitalisme que le travail en tant que tel est devenu le *principe de synthèse* de la société. Ce n'est qu'ici que la transformation tautologique de travail vivant en travail mort devient le principe organisateur de toutes les activités, de façon que celles-ci n'existent qu'en vue de celle-là. Dans l'Antiquité classique, le principe de synthèse était plutôt, à un certain degré, la politique : c'était justement le fait de médiatiser l'échange avec la nature qui rendait méprisables les esclaves et les femmes et les excluait de la société. Dans la *polis* antique, la socialisation n'était pas médiatisée par le travail et avait même lieu en opposition directe à lui. Alors la politique était effectivement une sphère de la décision au-dessus de l'« économie ». Elle n'avait pas la fonction de permettre au « bourgeois » individuel de créer sa propre fortune. Tout au contraire, elle demandait à l'individu de laisser derrière lui ces préoccupations indignes. C'est aussi la raison pour laquelle un « retour à la politique », conçue sur le modèle antique, n'est pas possible dans le cadre de la société marchande⁶⁴.

Il ne serait pas exact de dire que le principe de synthèse de la société moderne est la production matérielle en tant que telle; en effet, lorsqu'une production n'est pas « rentable » en termes de valorisation du travail mort accumulé (« valeur »), elle est abandonnée. Cependant, l'accumulation de la valeur ne fonctionne pas sans un accroissement continu de la production de biens d'usage. C'est pourquoi le capitalisme est la seule société qui a proclamé la productivité matérielle comme le bien suprême. En dérive le bien connu caractère « matérialiste » de la société moderne qui, pris comme facteur isolé, est la cible préférée de toute critique purement moraliste à son égard. En vérité, ce n'est qu'indirectement, par le biais de l'autovalorisation de la valeur, que dans la société capitaliste les exigences de la production matérielle prévalent sur toutes les considérations sociales, esthétiques, religieuses, morales, etc., tandis que dans d'autres sociétés on pouvait, au contraire, sacrifier la productivité matérielle à ce genre de préoccupations.

NOTES

1. Bien sûr, en passant à l'analyse du capital et du travail salarié, Marx n'abandonne pas du tout les catégories critiques qu'il avait développées dans l'analyse de la marchandise. Le marxisme traditionnel les a ignorées systématiquement et a rapporté le concept de fétichisme, pour lui mystérieux, exclusivement à la « représentation inversée » qui fait apparaître le capital lui-même comme créateur de valeur. Marx parle en effet de cette « représentation inversée », mais en la décrivant comme une conséquence du « rapport réellement inversé » entre le sujet et l'objet qui commence déjà avec la marchandise simple. Dans *Le Capital*, il parle de « l'inversion du sujet et de l'objet qui se produit dès le procès de production. Dès ce moment-là nous avons vu toutes les forces productives subjectives

du travail se présenter comme forces productives du capital. D'une part la valeur, le travail passé qui domine le travail vivant, est personnifiée dans le capitaliste; de l'autre, l'ouvrier n'apparaît au contraire que comme la simple force de travail objectivée, comme une marchandise. Ce renversement donne nécessairement naissance, dès le rapport de production simple, à la représentation fautive correspondante; et cette transposition dans la conscience connaît un nouveau développement en raison des métamorphoses et des modifications du procès de circulation proprement dit » (MEW 25/55, *Cap.* III, p. 55).

2. MEW 42/420-421, *Grund.* I, p. 451.

3. Roubin a écrit déjà en 1924 que la théorie marxienne de la valeur ne néglige pas complètement les classes, mais qu'elle les aborde en partant de l'égalité des participants à l'échange : « La théorie de la valeur, dont le point de départ est l'égalité des marchandises échangées, est indispensable pour expliquer la société capitaliste et son inégalité » (Roubin, *Études*, p. 135). L'inégalité des classes est une conséquence inévitable de la structure « égalitaire » de la marchandise; cette structure n'est pas une simple idéologie pour cacher l'inégalité réelle des classes.

4. « Depuis les *Grundrisse* au moins, Marx ne fait plus de la lutte des classes une clé de lecture de toutes les sociétés et ne fonde plus la notion de production sociale sur la simple production et reproduction de la vie (boire, manger, se loger), mais sur la production et reproduction des individus et de leurs rapports sociaux (ce qui implique évidemment du matériel et du symbolique). On peut en outre constater qu'Engels [...] tend à substituer au rapport premier entre les formes du capital et de la valeur des rapports dérivés entre capitalistes et salariés, ce qui leur laisse de côté des aspects fondamentaux de l'analyse marxienne » (Vincent, *Marx l'obstiné*, p. 28). Le même essai de Vincent dit à propos du livre III du *Capital* : « Nulle part Marx n'y considère des classes comme des sujets agissants ou comme des acteurs collectifs intervenant consciemment dans les rapports sociaux » (*Marx l'obstiné*, p. 36). Jean-Marie Vincent, longtemps professeur à Paris-Saint-Denis, a été un des premiers à faire connaître en France l'École de Francfort. Sa *Critique du travail* (1987) est probablement le livre français qui se rapproche le plus de la critique de la valeur, même s'il reste par certains aspects dans le cadre du marxisme traditionnel.

5. MEW 42/173, *Grund.* I, p. 188.

6. MEW 42/373, *Grund.* I, p. 400.

7. MEW 42/231, *Grund.* I, p. 249.

8. MEW 42/422, *Grund.* II, p. 8.

9. Pour le dire en termes plus précis : elles peuvent coïncider, mais il faut quand même les distinguer au niveau conceptuel. Marx lui-même le souligne souvent, par exemple dans le *Short outline* : « La transition du capital à la propriété foncière est en même temps historique et dialectique » et « La circulation simple de l'argent

n'implique pas le principe d'autoreproduction, et renvoie donc à d'autres catégories qui se situent au-delà d'elle-même. Dans l'argent – comme le montre le développement de ses déterminations – est posée l'exigence de la valeur qui entre dans la circulation, s'y conserve et en même temps l'implique : *le capital*. Cette transition est aussi historique » (MEW 29/312, 317, *Corr. V*, pp. 171, 174).

10. *Urtext*, pp. 230-231.

11. « La circulation des marchandises et de l'argent – commerce – doit avoir atteint un certain niveau de développement pour servir de *présupposition* et de *point de départ au capital* et au mode de production capitaliste [...] Mais, d'autre part, la *marchandise* est le produit, le résultat de cette production : ce qui apparaît au début comme l'un de ses éléments, en représente ensuite son produit le plus spécifique. En fait, ce n'est que sur la base de la production capitaliste, que le produit prend la forme générale de la marchandise » (*Résultats*, p. 269).

12. MEW 42/41, *Grund. I.*, p. 42.

13. MEW 42/37, *Grund. I.*, pp. 37-38. Malgré cela, Engels, dans son compte rendu de la *Contribution*, paru en 1859 dans *Das Volk*, une revue d'émigrants allemands en Angleterre (MEW 13/468-477, Engels, *Deuxième article sur la Contribution*, pp. 189-204), avait affirmé que la description que donne Marx du passage de la marchandise à l'argent, et ensuite au capital, était le résumé d'un véritable processus historique. Bien que ce compte rendu ait été un écrit de circonstance, rédigé sans qu'Engels ait étudié le sujet de manière approfondie, et bien qu'Engels lui-même soit arrivé par la suite à une compréhension plus profonde de cette problématique (comme le démontre Backhaus, *Dialektik der Wertform*, p. 290), les marxistes « orthodoxes » ont canonisé ce compte rendu. Selon celui-ci, le « traitement logique », le seul « qui était donc de mise », « n'est en fait rien d'autre que le mode historique, dépouillé seulement de la forme historique et des hasards perturbateurs. La marche des idées doit commencer par quoi cette histoire commence » (MEW 13/475, *Deuxième article sur la Contribution*, p. 197). Toute autre considération semblait s'éloigner du « matérialisme historique » et glisser vers la métaphysique. En vérité, toutes les déterminations essentielles du *Capital* se trouvent déjà dans les *Grundrisse*, où elles sont présentées comme le résultat d'une déduction logique. Les analyses historiques contenues dans *Le Capital* sont souvent des ajouts postérieurs : au cours de l'élaboration de la critique de l'économie politique, Marx a rempli de plus en plus sa charpente logique avec du matériel empirique. Les interprètes « orthodoxes » regardent cette « historisation » croissante comme un dépassement louable de la construction des *Grundrisse* qui à leurs yeux péchait par « idéalisme » et « hégélianisme ». C'était seulement dans les années soixante qu'on a commencé à critiquer sérieusement cette interprétation. D'un côté, elle a été mise en doute par Althusser : « L'ordre de la démonstration scientifique de

Marx [...] n'a aucun rapport direct, biunivoque avec l'ordre dans lequel telle ou telle catégorie est apparue dans l'histoire » (Althusser, *Lire le Capital*, p. 50). D'un autre côté, à partir de 1968, des élèves de l'École de Francfort en Allemagne, comme Hans-Georg Backhaus (qui a publié en 1969 un important essai, *Zur Dialektik der Wertform*, traduit aussi en français, et qui a continué avec diverses études toujours sur la forme valeur, réunies en 1997 dans le gros volume *Dialektik der Wertform*) et Helmut Reichelt (auteur en 1970 de *Zur logischen Struktur des Kapitalbegriffs bei Karl Marx*, devenu ensuite professeur à Brême), ont élaboré une interprétation « logique » qui prétend reconstruire la forme « authentique », « non popularisée », de la théorie marxienne de la valeur. Ils rappellent le fait que Marx (et un nombre restreint d'autres auteurs, tels que Georg Simmel) ne s'est seulement demandé pourquoi l'argent existe, mais aussi ce que c'est que l'argent. Sans l'avoir déterminé, on ne peut même pas décider si un certain phénomène historique représente de l'argent, un succédané de l'argent ou une forme préliminaire de l'argent : ce n'est que le développement logique qui peut expliquer l'essence, la nature, de l'argent.

14. MEW 23/102, *Cap. I*, p. 99.

15. MEW 23/99, *Cap. I*, p. 96.

16. « Dans l'analyse de Marx, la domination sociale dans le capitalisme ne consiste pas, à son niveau le plus fondamental, dans la domination des gens par d'autres gens, mais dans la domination des gens par des structures sociales abstraites que les gens eux-mêmes constituent » (Postone, *Time*, p. 30). L'œuvre de Moishe Postone, actuellement professeur à Chicago, s'enracine dans la théorie critique et dans les discussions que celle-ci a suscitées autour de 1970. Mais il va beaucoup plus loin. Son travail constitue l'une des tentatives les plus importantes de ces dernières décennies pour reconstruire la théorie de Marx. Postone commence son livre en affirmant qu'il distingue « le cœur fondamental du capitalisme de ses formes du dix-neuvième siècle », et c'est pourquoi il « n'analyse pas le capitalisme principalement dans les termes de la propriété privée des moyens de production, ou dans les termes du marché » (*Time*, p. 3). Au lieu d'« une critique du point de vue du travail » il veut proposer une « critique du travail dans le capitalisme » (*Time*, p. 5), parce que « la théorie critique marxienne de la maturité est, elle aussi, une critique du travail dans le capitalisme et non une critique du capitalisme du point de vue du travail » (*Time*, p. 22). La critique de Postone (qu'il identifie pourtant avec une certaine désinvolture avec celle de Marx lui-même) ne se base pas sur le « clivage entre les idéaux et la réalité de la société capitaliste moderne, mais sur la nature contradictoire des formes de médiation sociales » (*Time*, p. 67). En effet, il voit la contradiction principale du capitalisme dans la tension grandissante entre « la connaissance et les habiletés socialement générales dont l'accumulation est le résultat

de la forme de relations sociales médiatisé par le travail, d'un côté, et cette forme même de médiation, de l'autre » (*Time*, p. 304).

17. *Résultats*, pp. 141-143, tr. mod.

18. *Résultats*, p. 249, cf. aussi MEW 23/350, *Cap. I*, p. 372.

19. MEW 26.1/365, *Théories I*, p. 456.

20. MEW 23/91, *Cap. I*, p. 89; MEW 23/635, *Cap. I*, p. 681.

21. MEW 23/16, *Cap. I*, p. 6.

22. MEW 23/618, *Cap. I*, p. 663.

23. MEW 23/351, *Cap. I*, p. 374.

24. C'est peut-être ici, plus que partout ailleurs, qu'on voit la continuité entre les écrits de jeunesse de Marx et sa critique postérieure de l'économie. Le concept d'« aliénation de l'être générique humain » (*Gattungswesen*) dans les *Manuscrits de 1844*, conçue encore dans le sens de l'anthropologie de Feuerbach, prépare directement l'analyse future de l'aliénation de la communauté (*Gemeinwesen*) et du lien social.

25. MEW 23/169, *Cap. I*, p. 173.

26. MEW 42/231, *Grund. I*, p. 250.

27. « En tant que sujets ils [les sujets] sont des sujets du Capital. Qu'ils soient salariés ou capitalistes importe peu, ils sont les supports de processus qui les dépassent » (Vincent, *Marx l'obstiné*, p. 18).

28. MEW 23/88, *Cap. I*, p. 85, tr. mod.

29. « Ces formes sociales impersonnelles et abstraites [la marchandise et le capital que Postone appelle " les formes quasi objectives de médiation sociale constituées par le travail dans le capitalisme "] ne voilent pas simplement ce que la tradition a réputé être les relations sociales " réelles " dans le capitalisme, c'est-à-dire les relations de classe; elles sont les relations réelles de la société capitaliste qui structurent sa trajectoire dynamique et ses formes de production » (Postone, *Time*, p. 6).

30. « Et dans cette forme complètement aliénée du profit, et dans la mesure même où la configuration du profit en dissimule le noyau interne, le capital acquiert de plus en plus une figure objective et, de rapport qu'il est, se transforme de plus en plus en chose, mais en chose qui a incorporé le rapport social, qui l'a absorbé, en chose qui se comporte vis-à-vis de soi-même comme pourvue d'une vie et d'une autonomie fictives, être sensible-suprasensible; et c'est sous cette forme de *capital* et *profit* qu'il apparaît à la surface comme une présupposition achevée. C'est la forme de sa réalité, ou plutôt sa forme d'existence réelle » (MEW 26 3/474, *Théories III*, p. 570, tr. mod.). Dans la valeur, quelque chose qui n'existe qu'en pensée, la forme, règle la vie matérielle, en étant elle-même l'expression de rapports sociaux. Dans la valeur, la connexion sociale est aussi bien cause que résultat du mode de production social: Marx écrit que « ces rapports *objectifs* de dépendance, par opposition aux rapports *personnels*, apparaissent encore sous un autre aspect [...] qui est le suivant: désormais les individus sont dominés par des *abstractions*,

alors qu'antérieurement ils dépendaient les uns des autres. Mais l'abstraction ou l'idée n'est rien d'autre que l'expression théorique de ces rapports matériels qui sont maîtres des individus » (MEW 42/97, *Grund. I*, p. 101).

31. MEW 42/127, *Grund. I*, p. 135.

32. MEW 42/92, *Grund. I*, p. 94.

33. Postone écrit : « Marx caractérise explicitement le capital comme la substance qui se meut d'elle-même et qui est le Sujet. Ce faisant, Marx suggère qu'un Sujet historique au sens hégélien existe en effet dans le capitalisme, mais il ne l'identifie avec aucun groupe social, tel que le prolétariat, ni avec l'humanité. Marx l'analyse plutôt en termes de structure des relations sociales constituée par des formes de praxis objectivantes et saisie par la catégorie du capital (et donc de la valeur) [...] Le Sujet de Marx, comme celui de Hegel, est alors abstrait et ne peut pas être identifié avec aucun acteur social » : il consiste dans les rapports réifiés. En aucune façon, Marx ne veut que son Sujet soit plus « concret » que celui de Hegel (Postone, *Time*, pp. 75-76).

34. Dans le procès capitaliste de production, « les porteurs de cette autorité ne sont plus, comme dans les formes antérieures de production, des seigneurs politiques ou théocratiques; s'ils la détiennent, c'est simplement qu'ils personnifient les moyens de travail vis-à-vis du travail » (MEW 25/888, *Cap. III*, p. 916).

35. « Toutefois une critique plus poussée, plus consciente, admet que les rapports de distribution sont le fruit du développement historique » [dans une note, Marx cite John Stuart Mill] « mais s'en tient d'autant plus fermement à des rapports de production qui eux seraient permanents, tireraient leur origine de la nature humaine et ne dépendent donc pas de quelque développement historique que ce soit » (MEW 25/885, *Cap. III*, p. 913).

36. MEW 25/890, *Cap. III*, p. 918.

37. MEW 42/607, *Grund. II*, pp. 199-200, tr. mod. Postone commente ainsi ce passage : « Si le procès de production et la relation sociale fondamentale du capitalisme sont en corrélation, alors le mode de production ne peut pas être identifié aux forces de production qui éventuellement entrent en contradiction avec les relations capitalistes de production. C'est plutôt le mode de production capitaliste lui-même qui doit être considéré comme lié intrinsèquement au capitalisme » (Postone, *Time*, p. 23).

38. MEW 4/462, *Le Manifeste communiste*, p. 161.

39. La « loi de la valeur » était en plus souvent considérée comme une théorie de la justice qui fonde le droit de l'ouvrier, en tant que producteur de la valeur, de recevoir celle-ci à part entière. Cette interprétation éthique ou normative était avancée aussi par des philosophes bourgeois, comme les hégéliens Benedetto Croce et Jean Hyppolite, dans leurs tentatives de s'approcher du marxisme.

10. Bernstein, *Présupposés*, pp. 69-77.

41. « Après la mort de Marx la discipline critique de l'économie devient pour l'essentiel une variante de l'économie politique dont la préoccupation première est de formuler les lois d'évolution du capitalisme. Cela se manifeste d'abord par une acceptation a-critique d'une théorie "naturaliste" de la valeur qui doit plus à Ricardo qu'à Marx. [...] Mais, à y regarder de plus près, les disciples de Marx ne s'éloignent pas tellement de la thématique ricardienne lorsqu'ils font du travail une sorte d'élément premier – supra-historique – de l'organisation sociale. Le travail abstrait n'est pas conçu par eux comme une substance-sujet produite par des relations et des représentations sociales, mais bien comme une substance commune à tous les produits de l'activité productrice humaine, au-delà des différences de société » (Vincent, *Critique du travail*, p. 109).

42. MEW 25/887, *Cap. III*, p. 914.

43. La première usine à introduire, déjà avant la Première Guerre mondiale, la journée de huit heures était l'entreprise automobile de Henry Ford à Detroit. Mais ce n'était pas par philanthropie : le « management scientifique de la force de travail » inventé par l'ingénieur F. Taylor avait permis d'augmenter tellement le rendement par heure de travail que les travailleurs de Ford travaillaient plus dans huit heures que d'autres travailleurs en douze heures. Ils étaient d'autant plus épuisés (cf. Kurz, *Schwarzbuch*, pp. 364-385).

44. Trenkle, *Was ist der Wert*, p. 9.

45. En effet, Marx ne l'a jamais fait sous la forme dans laquelle l'ont fait certains interprètes, surtout ces dernières décennies. Mais il faut quand même souligner qu'ici nos considérations vont au-delà de la lettre des textes marxistes – tout en voulant être une continuation de leur logique.

46. *Urtext*, p. 248.

47. Dans un essai intitulé *Le Fétichisme de la valeur d'usage*, K. Hafner écrit : « Ainsi on arrive au paradoxe suivant : dans toutes les sociétés humaines on peut parler d'usage et d'utilité, mais c'est seulement là où la notion d'une *virtus* propre à la chose s'est complètement effacée, et où l'on lui a conféré la marque de la capacité universelle à être échangée et valorisée, qu'on peut parler de valeur d'usage au sens strict [...] Il est aussi significatif que la notion d'utilité pure, telle qu'elle se présente dans les doctrines utilitaristes, ne se développe pas avant que la production de marchandises se soit imposée socialement à un certain degré et qu'ait disparu le dernier reste d'aristotélisme, au sens de l'idée d'une détermination particulière inhérente à la chose spécifique en question (Hafner, *Gebrauchswertfetischismus*, p. 64).

48. MEW 42/183, *Grund. I*, p. 199. Au début, Marx partait dans son analyse non de la marchandise, mais de la valeur (MEW 42/767, *Grund. II*, p. 375, *Short outline*, « Index des 7 Cahiers », in *Grund. II*, p. 379). Mais à partir de la *Contribution*, il remplace la valeur comme point de départ par la marchandise. La raison n'en était pas

seulement l'exigence de « populariser », car plus tard il a polémique formellement contre la manière de commencer par la valeur. Dans les *Remarques sur Wagner* il écrit : « Selon M. Wagner, c'est du concept de valeur, et non comme je le fais, d'un objet concret, la marchandise, qu'il faut déduire d'abord la valeur d'usage et la valeur d'échange » (MEW 19/361-362, *Remarques sur Wagner*, p. 1537). Dans une annotation en marge d'un livre de l'économiste russe Kaufmann, lu en 1877, Marx dit : « L'erreur est en général de partir de la valeur comme d'une catégorie suprême, et non du concret, de la marchandise [...] Yes, but not the single man, and not as an abstract being [...] L'erreur est de partir de l'homme en tant qu'il pense, en non en tant qu'il agit » (reproduite en *Karl Marx Album 1953*, citée chez Rosdolsky, *Genèse*, p. 163). Mais ce serait une erreur que de voir dans ces observations un tournant théorique fondamental. Elles correspondent plutôt au besoin de polémiquer contre la méthode académique – représentée justement par Wagner – de partir d'une simple analyse du concept, « la méthode des professeurs allemands qui se réduit à rattacher des concepts les uns aux autres » (MEW 19/371, *Remarques sur Wagner*, p. 1546, tr. mod.). En vérité, chez Marx lui-même on ne décèle pas une grande différence entre le commencement par la valeur, telle qu'il la conçoit, et le commencement par la marchandise « concrète ». Et surtout, il n'a jamais commencé par le travail.

49. MEW 25/828, *Cap. III*, p. 855. Toutefois, quelques pages avant cette affirmation, citée d'innombrables fois, Marx critique chez Ricardo son concept non historique du travail. Celui-ci introduit un « simple fantôme, “ le ” travail, qui n'est qu'une abstraction et, en soi, n'existe pas du tout [...] c'est simplement l'activité productive de l'homme en général, l'activité qui lui permet de réaliser l'échange de matière avec la nature ; activité dépouillée non seulement de toute forme sociale et de tout caractère déterminé, mais encore, jusque dans sa simple existence naturelle, indépendante de la société, située en dehors de toutes les sociétés ; cette activité est une manifestation et une affirmation de la vie, et à ce titre elle est commune à l'homme non encore social et à l'homme socialement déterminé de quelque manière que ce soit » (MEW 25/823-824, *Cap. III*, pp. 850-851).

50. MEW 23/57, *Cap. I*, p. 48.

51. MEW 42/512, *Grund. II*, p. 102.

52. *Critique de List*, p. 77.

53. MEW 3/77, *L'Idéologie allemande*, p. 45.

54. MEW 3/69-70, *L'Idéologie allemande*, p. 37.

55. MEW 3/186, *L'Idéologie allemande*, p. 198.

56. MEW 19/22, *Critique du programme de Gotha*, pp. 1421-1422.

57. MEW 25/703, *Cap. III*, p. 728.

58. Rosdolsky les appelle des « raisonnements que – bien que Marx les ait écrits il y a plus de cent ans – on ne peut lire aujourd'hui qu'avec grande émotion, car ils contiennent une des

visions les plus hardies de l'esprit humain » (Rosdolsky, *Entstehungsgeschichte*, p. 500). Roman Rosdolsky naquit en 1898 à Lvov. De 1927 à 1931 il collaborait à la première édition des œuvres complètes de Marx et Engels (MEGA). Après avoir passé la Seconde Guerre mondiale dans des camps de concentration allemands, il a émigré aux États-Unis, où il est mort en 1967 à Detroit. Son livre principal, auquel il a travaillé pendant vingt ans, a été publié en 1968 en Allemagne avec le titre *La Genèse du « Capital » chez Karl Marx*. En dépit, ou à cause, de son caractère très philologique, il a connu un grand retentissement qui dure jusqu'à présent. Il démontre que le problème le plus important et le plus négligé posé par les *Grundrisse* est leur relation avec la logique hégélienne. Rosdolsky était conscient de reprendre une tradition ensevelie depuis longtemps : « On le voit : les quatre décennies qui ont passé depuis la publication des études de pionnier de Lukács [*Histoire et conscience de classe*] n'ont pas apporté le moindre changement » (Rosdolsky, *Genèse*, p. 19). Ceux qui après 1968 ont découvert la problématique de la valeur et de la méthode chez Marx ont reconnu la fonction anticipatrice de Rosdolsky.

59. MEW 42/600-601, *Grund. II*, pp. 192-193, 194. L'économiste italien Claudio Napoleoni a reconnu déjà en 1970 qu'ici « Marx met directement en relation la thèse de la fin inévitable du capitalisme avec la théorie de la valeur » (Napoleoni, *Smith*, p. 206), même si ce passage n'est en fait pas le seul, comme le croit Napoleoni.

60. MEW 42/604, *Grund. II*, p. 196.

61. Postone, *Time*, p. 4.

62. Postone, *Time*, pp. 150-151, 154, 157.

63. Marx écrit dans la *Contribution* : « L'échange des marchandises est le procès dans lequel le métabolisme social, c'est-à-dire l'échange des produits particuliers des individus privés, est en même temps création de rapports sociaux de production déterminés, dans lesquels entrent les individus au cours de ce métabolisme » (MEW 13/37, *Contr.*, p. 9, tr. mod.) : c'est donc l'échange qui crée les rapports de production, tandis que dans les sociétés précapitalistes c'était le contraire. Roubin a été un des premiers à développer cette thématique : dans la société marchande, « la circulation des choses – dans la mesure où elles acquièrent les propriétés sociales spécifiques de valeur et d'argent – ne fait pas qu'exprimer des rapports de production entre les hommes, elle les crée » (Roubin, *Études*, p. 29). Cela est bien expliqué par une comparaison avec les ateliers d'une usine qui n'« échangent » pas leurs produits : ici, « dans le cours du procès de production, l'objet circule de certains individus vers d'autres individus *sur la base* de rapports de production qui existent entre ceux-ci, mais ce n'est pas ce mouvement de l'objet qui crée ces rapports de production » (*Études*, p. 34). De même, « dans la société féodale, les rapports de production entre les hommes s'établissent *sur la base* de la répartition des choses entre les hommes et *pour* ces choses, mais non *au moyen* d'elles »

(*Études*, p. 52). Dans le capitalisme, au contraire, « le *procès matériel de production*, d'une part, le *système des rapports de production* entre les unités économiques privées et individuelles, d'autre part, ne sont pas ajustés l'un à l'autre par avance » (*Études*, p. 38). Alors, « c'est par l'intermédiaire des *éléments de la production* que se combinent les *agents de la production*; c'est par l'intermédiaire du mouvement des *choses* que s'établissent les rapports de production entre les hommes » (*Études*, p. 40).

64. Cf. Lohoff, *Sexus und Arbeit*, pp. 58-68.

4.

LA CRISE DE LA SOCIÉTÉ MARCHANDE

La valeur en crise

Un mode de production organisé pour alimenter les besoins et les caprices des couches dominantes, comme le féodalisme, peut avoir beaucoup de défauts, mais il ne peut jamais être destructeur et autodestructeur comme l'est la société guidée par le « sujet automate ». Un système qui n'est pas tautologique, mais orienté vers un but, trouve toujours sa limite et son point d'équilibre. On peut dire que toutes les sociétés qui ont existé jusqu'ici ont été aveugles. Il n'y en a eu aucune qui disposait vraiment de manière consciente de ses propres forces et où il n'y avait pas de médiation fétichiste. Mais elles n'avaient, par rapport à la société capitaliste, presque pas de dynamisme. Ce qui rend si dangereuse la société moderne, c'est qu'elle est soumise à un dynamisme très fort qu'elle ne réussit pas du tout à contrôler, parce qu'elle est entièrement livrée à son médium fétichiste.

Cette absence de bornes ne fait son entrée dans le monde qu'avec l'argent, c'est-à-dire lorsque l'argent devient le but de la production. L'argent en tant qu'incarnation de la valeur a pour seule finalité sa propre augmentation¹ : « Fixé en tant que richesse, que forme universelle de la richesse, que valeur qui vaut en tant que telle, il [l'argent] est, par conséquent, cette

tendance constante à déborder sa limite quantitative : procès sans fin². » Il ne s'agit pas d'une qualité supplémentaire qui lui arrive de l'extérieur, mais de sa structure de base³. En effet, la démesure qui caractérise le capital, Marx la déduit du concept de celui-ci; ce qui signifie que le capital et sa démesure ne prendront fin qu'ensemble. Nous avons déjà vu que la valeur ne se conserve qu'avec son accroissement dans la circulation. Mais Marx déduit la démesure aussi de la « contradiction qui oppose les caractères généraux de la valeur à son existence matérielle dans une marchandise déterminée » dont il parle dans le *Short outline* de 1858. Dans sa troisième détermination formelle – l'argent en tant qu'argent –, l'argent, qui ne représente qu'une quantité plus ou moins grande de la richesse générale, devient une contradiction visible : en tant que richesse générale, il est la quintessence de toutes les valeurs d'usage, et il a la capacité de tout acheter. Mais en même temps, sous cette forme l'argent est toujours un *quantum* déterminé et limité d'argent, et donc un représentant limité de la richesse générale. Cette contradiction entre le caractère qualitativement illimité et quantitativement limité de l'argent cause un progrès quantitativement infini, où l'argent cherche à s'approcher, par le moyen de son accroissement permanent, de la richesse tout court. Cela arrive dès que l'argent, n'étant plus lié à des besoins concrets, devient le but de la production : « La condition préalable pour qu'existe la valeur d'échange, sous forme de n'importe quelle autre marchandise, c'est le besoin particulier de la valeur d'usage particulière dans laquelle elle s'incarne : pour l'or et l'argent, expression de la richesse abstraite, il n'existe point de limite de ce genre⁴. » Ce caractère tautologique, l'aspect dynamique du capitalisme et l'entraînement forcé de toutes les sociétés dans l'« histoire » ne sont donc que des aspects différents de la même chose⁵. La société basée sur la production de marchandises avec son universalité exté-

riorisée et abstraite est nécessairement sans limites, destructrice et autodestructrice⁶. Ce résultat est déjà renfermé dans son concept, comme Marx l'a mis en relief à chaque occasion : « Mais le capital, en tant qu'il représente la forme universelle de la richesse – l'argent –, est la tendance sans bornes ni mesure à dépasser sa propre limite. Toute limite est et ne peut être que bornée pour lui. Sinon, il cesserait d'être capital : l'argent en tant qu'il se produit lui-même. Dès qu'il ne ressentirait plus une limite déterminée comme une barrière, mais sentirait bien en elle en tant que limite, c'est qu'il serait lui-même retombé de la valeur d'échange à la valeur d'usage, de la forme universelle de la richesse à une existence substantielle déterminée de celle-ci⁷. » Le capital qui ne cherche pas à augmenter retombe à l'état de trésor : une accumulation inerte hors de la circulation.

Même l'abolition finale du capital sera, selon Marx, un effet de son manque de bornes, à cause duquel le capital se transforme en la plus grande limite pour soi-même et travaille à sa propre abolition⁸. La *théorie de la crise* est une des parties les plus originales de l'œuvre de Marx, et lui-même reprochait à l'économie politique bourgeoise de devenir complètement « vulgaire » lorsqu'elle traite de la crise⁹. Sa propre théorie de la crise est plutôt fragmentaire et non dépourvue de contradictions. Mais on peut dire que toute son analyse du capitalisme est essentiellement une « théorie de la crise », jusqu'à la fin « apocalyptique » avec laquelle il avait prévu de couronner sa critique de l'économie politique¹⁰. Il a longuement analysé, surtout dans le troisième volume du *Capital*, les crises cycliques en tant que forme normale du fonctionnement du capitalisme, où la prospérité n'est jamais stable. Mais il a aussi développé la théorie de la « crise finale », qu'il jugeait inévitable à cause de la *limite interne indépassable* du capitalisme. Il l'a fait surtout dans les *Grundrisse* ; mais jusqu'à la fin de sa vie il a insisté sur le fait que la dynamique du capita-

lisme le poussera vers une crise d'effondrement ¹¹. Pour Marx, la coïncidence essentielle entre capitalisme et état de crise n'est pas seulement la résultante d'incohérences quantitatives entre les différents facteurs de l'économie capitaliste (incohérences qui faisaient les délices de la *théorie de la sous-consommation*, florissante aux temps keynésiens). La tendance du capitalisme à la crise est déjà contenue dans la structure de la marchandise avec sa séparation fondamentale entre la production et la consommation ¹², le particulier et l'universel. Chaque nouvelle étape de l'analyse ne fait qu'étaler de nouveau ce potentiel de crise : « Reste que la *forme la plus abstraite* de la crise (et par suite la possibilité formelle de la crise), c'est la *métamorphose de la marchandise elle-même qui renferme, en tant que mouvement développé*, la contradiction – impliquée dans l'unité de la marchandise – entre valeur d'échange et valeur d'usage, puis entre argent et marchandise. Mais ce qui transforme cette possibilité de la crise en crise n'est pas contenu dans cette forme elle-même : ce qu'elle contient uniquement c'est qu'est présente là *la forme* pour une crise. Dans l'analyse de l'économie bourgeoise, cela est le point important. Les crises du marché mondial doivent être comprises comme regroupant réellement et égalisant violemment toutes les contradictions de l'économie bourgeoise. Les divers moments qui sont donc regroupés dans ces crises doivent donc nécessairement apparaître dans chaque sphère de l'économie bourgeoise et s'y développer, et au fur et à mesure que nous pénétrons plus avant dans cette sphère, il faut d'une part développer les nouvelles déterminations de ce conflit et, de l'autre, démontrer la récurrence et la persistance de ses formes abstraites dans ses formes concrètes. On peut donc dire : sous sa première forme la crise est la métamorphose de la marchandise elle-même, la disjonction de l'achat et de la vente ¹³. » Cette longue citation est utile, parce qu'elle suffit pour faire comprendre qu'on

peut parler d'une *unité entre théorie de la valeur et théorie de la crise* chez Marx. La crise n'est pas une interruption temporaire qui vient troubler le fonctionnement « normal » du capitalisme. Elle constitue plutôt sa vérité. Dans le « concept », dans la « forme élémentaire » du capitalisme n'est donc pas seulement renfermé le fait que le capitalisme est « fou », mais aussi le fait qu'il ne peut évoluer qu'à travers des frictions continues, pour devoir enfin s'effondrer sous le poids de sa propre logique, ou mieux *non logique*.

Au fond, toutes les crises du capitalisme sont causées par l'absence d'une communauté, d'une unité sociale. D'une certaine façon, celle-ci se reconstitue dans la crise d'une manière violente : « Et la *crise* n'est rien d'autre que la mise en œuvre violente de l'unité des phases du procès de production, qui se sont autonomisées l'une vis-à-vis de l'autre ¹⁴. » Dans les pages des *Grundrisse* sur la fin du travail auxquels nous avons puisé plus haut, Marx prévoit l'effondrement de la production de valeur précisément à cause du déploiement de la logique de la valeur. Il préconise l'abolition du travail en tant que base de la richesse sociale : « *Le vol du temps de travail d'autrui, sur quoi repose la richesse actuelle, apparaît comme une base misérable comparée à celle, nouvellement développée, qui a été créée par la grande industrie elle-même. Dès lors que le travail sous sa forme immédiate a cessé d'être la grande source de la richesse, le temps de travail cesse nécessairement d'être sa mesure et, par suite, la valeur d'échange d'être la mesure de la valeur d'usage. Le surtravail de la masse a cessé d'être la condition du développement de la richesse générale, de même que le non-travail de quelques-uns a cessé d'être la condition du développement des pouvoirs universels du cerveau humain. Cela signifie l'écroulement de la production reposant sur la valeur d'échange, et le procès de production matériel immédiat perd lui-même la forme de pénurie et de contradiction ¹⁵. »*

Les marxistes traditionnels, en dépit d'un certain lieu commun à cet égard, ont fait peu de cas de la théorie marxienne de la crise. Lorsqu'ils s'en occupaient, c'était en général en termes purement quantitatifs et en autonomisant les différents éléments de la crise. Même les rares théoriciens de la crise qui ont existé, tels que R. Luxemburg, H. Grossmann et P. Mattick¹⁶, se rapportaient en général aux schémas de reproduction contenus dans le deuxième volume du *Capital*, à la surproduction et à la sous-consommation. Ils pronostiquaient l'écroulement du capitalisme, mais sans le déduire de la structure de la marchandise. Pour eux, le véritable problème du capitalisme est la baisse tendancielle du taux de profit. Marx a effectivement donné beaucoup d'importance à cette baisse. Elle est une conséquence de la contradiction la plus visible du capitalisme : le capital a toujours besoin d'absorber du travail vivant, qui est la seule source de plus-value. En même temps, la concurrence pousse inévitablement les capitalistes à remplacer le travail vivant par l'emploi de capital fixe, c'est-à-dire de machines, qui permettent d'augmenter la productivité de chaque force de travail employée. À la longue, le capital investi consiste dans un pourcentage toujours plus grand de capital fixe et toujours plus petit de capital variable, dépensé en salaires. Marx appelle ce phénomène « l'augmentation de la composition organique du capital ». Mais cela veut dire aussi que le profit diminue, même si le degré d'exploitation monte. Marx a énuméré lui-même une série de facteurs qui ralentissent cette tendance à la baisse, telle la diminution des prix pour le capital fixe. Il souligne pourtant qu'à la longue cette baisse s'accroîtra toujours plus, parce que sa cause principale est inéliminable.

Il n'est pas très clair si Marx lui-même considérait ce phénomène comme une limite interne absolue permettant de prévoir avec certitude qu'un jour le capitalisme « ne fonctionnera plus ». En vérité, il ne se posait vrai-

ment pas le problème, parce qu'il s'attendait, comme l'ont fait depuis les marxistes, à ce que le capitalisme, bien avant de rencontrer sa limite interne et de s'effondrer sur lui-même – selon Rosa Luxemburg, le procès qui y mène peut se prolonger plus ou moins jusqu'à l'« extinction du soleil » –, disparaîtra pour une autre raison : avec le prolétariat, le capitalisme crée son propre ennemi, son « fossoyeur ». Selon cette attente, chaque crise cyclique augmenterait la conscience du prolétariat et diminuerait sa patience. La crise ne serait donc qu'une aggravation de la lutte de classe, et en même temps son résultat. Cette explication de la crise par les luttes du prolétariat atteignait à son paroxysme dans l'« extrême gauche » avec son volontarisme subjectiviste qui s'opposait à l'« objectivisme » figé de l'orthodoxie marxiste. Pour les « subjectivistes », le fait même d'étudier les lois qui règlent le fonctionnement de la société capitaliste équivaut à les approuver et à se mettre à leur service. Pour eux, chaque moment est bon pour « frapper », il faut seulement le vouloir assez fortement. Leur reproche à l'adresse des autres marxistes était en effet de nature purement morale : c'étaient des traîtres qui ne voulaient pas jeter dans la bataille les masses qu'ils commandaient. En vérité, les marxistes de toutes les couleurs étaient unis, et le sont encore, par leur ignorance tacite de la limite interne, logique, du capitalisme. Ils repoussent l'idée que le capitalisme puisse déboucher sur une crise absolue : en effet, ce genre de crise serait justement une crise des formes mêmes – la marchandise, l'État, l'argent – qu'ils veulent conquérir pour les administrer « démocratiquement » ou « au bénéfice du prolétariat ». S'ils détestent la théorie de l'écroulement, c'est parce qu'elle prévoit aussi la fin du prolétariat et du travail lui-même.

L'espoir que le capitalisme disparaîtra parce qu'un prolétariat toujours plus nombreux, plus misérable, plus concentré, plus conscient et plus organisé l'abolira a pris

fin avant que ne finisse le capitalisme lui-même. Dans cette situation, c'est l'autre partie de la théorie de la crise chez Marx qui devient actuelle : celle avec laquelle il a anticipé au niveau logique la crise finale. Il avait seulement tort de considérer comme des crises finales les crises de son époque qui n'étaient que des crises de croissance, et pas des plus graves. Il a fallu encore un siècle pour atteindre le point où l'autocontradiction inhérente au capitalisme commence à empêcher son fonctionnement et où la machine s'emballe. Ce qui vient au jour maintenant est une crise beaucoup plus profonde que celles qu'engendraient dans le passé des disproportions quantitatives momentanées. La contradiction entre le contenu matériel et la forme valeur porte à la destruction du premier. Elle devient particulièrement visible dans la crise écologique et se présente alors comme « productivisme », comme production tautologique de biens d'usage – qui pourtant n'est que la conséquence de la transformation tautologique du travail abstrait en argent. La production comme fin en soi ne signifie pas la production la plus grande possible de valeurs d'usage, comme s'il s'agissait d'une espèce de convoitise de quelque chose de concret – c'est de cette manière fautive que l'argumentation écologiste présente souvent le problème. Nous n'avons pas affaire ici à une pulsion irrépressible à s'entourer de richesses matérielles ou à transformer le monde. Le gigantesque gaspillage des bases naturelles de la vie qui caractérise le capitalisme actuel n'est pas non plus la conséquence de la nécessité de nourrir une population mondiale énormément accrue, comme veulent le faire croire les nombreux néomalthusiens, ni même de ses désirs « exagérés ». Il est le résultat de la logique tautologique du système de la marchandise. Six milliards d'êtres humains pourraient même vivre beaucoup mieux qu'aujourd'hui en produisant et en travaillant beaucoup moins qu'à présent.

La production de valeur et de plus-value, le seul but des sujets de la marchandise, peut aussi comporter une

diminution de la production de valeurs d'usages, même des plus importantes. On le voit dans le cas toujours plus fréquent de la *désindustrialisation* de pays entiers, où la production se réduit aux seuls secteurs dont les produits sont exportables, même s'il ne s'agit que de cacahuètes. La « production pour la production » signifie l'accumulation la plus grande possible de travail mort. Les gains de productivité, à savoir l'augmentation de la production de valeurs d'usage, ne changent en rien la valeur produite dans chaque unité de temps. Une heure de travail est toujours une heure de travail, et si dans cette heure on produit soixante chaises au lieu d'une, cela signifie que dans chaque chaise n'est contenue que la soixantième partie d'une heure : la chaise « vaut » alors seulement une minute. L'augmentation des forces productives, poussée par la concurrence, n'augmente aucunement la valeur de chaque unité de temps : ce fait forme une limite indépassable pour la création de plus-value, dont l'accroissement devient de plus en plus difficile. Pour produire la même quantité de valeur, une production toujours élargie de valeurs d'usages est nécessaire, et donc une consommation accrue des ressources naturelles. Il est nécessaire pour le propriétaire du capital, s'il ne veut pas être éliminé par la concurrence, de produire les soixante chaises en espérant rencontrer une demande payante. Il peut même essayer de la créer, sans tenir compte du rapport réel entre besoins et ressources dans la société. La baisse du taux de profit comporte la nécessité d'augmenter continuellement la production de marchandises pour bloquer la chute de la masse de profit. C'est justement parce que les gains de productivité n'augmentent la plus-value qu'indirectement, qu'il faut toujours accroître cette productivité¹⁷. Le monde concret entier est alors consommé peu à peu afin de conserver la forme valeur¹⁸. Dans la société basée sur la valeur, la productivité accrue du travail se transforme dans une calamité, parce qu'elle est la raison profonde de la crise

écologique. C'est une manifestation de l'opposition entre forme abstraite et contenu concret qui traverse toute l'histoire du capitalisme.

La valeur décrite par Marx se caractérise par le fait qu'elle ne procède pas dans le vide, mais doit toujours lutter contre les résistances du concret. La forme abstraite cherche à se rendre indépendante du contenu concret et de ses lois. Mais le contenu la rejoint encore et toujours, parce qu'une forme sans contenu ne peut pas exister. La pensée de Marx se caractérise justement par l'importance accordée à la nature, *lato sensu*, par exemple là où Marx met en relief le rôle de la valeur d'usage, négligé par les économistes classiques, et où il souligne que le travail n'est pas seulement procès de valorisation, mais aussi procès de production¹⁹. Presque toute la pensée bourgeoise reflète la logique de la valeur en ce qu'elle suppose l'existence d'une forme autonomisée qui peut continuer éternellement à se développer sans jamais rencontrer de résistance de la part d'un contenu ou d'une substance. Les économistes bourgeois raisonnent toujours en termes quantitatifs et croient qu'on peut augmenter la valeur à volonté, sans devoir craindre aucune limite objective, comme la capacité limitée de consommation qu'a la société, les lois qui découlent de la valeur d'usage du capital fixe ou le caractère limité des ressources naturelles ainsi que de la force de travail disponible. Tandis que cette dernière donnée est plus ou moins naturelle, beaucoup plus nombreuses sont les limites qui, tout en étant sociales, prennent à cause de leur caractère fétichiste un aspect quasi naturel, comme la chute du taux de profit ou la surproduction. La forme, en tant qu'elle est quelque chose de pensé, est quantitativement illimitée, tandis que le contenu a toujours des bornes. La conviction selon laquelle on pourrait manipuler à l'infini la réalité sombre au plus tard dans la crise; l'existence d'une réa-

lité incontournable, d'une substance qui a ses propres lois, vient alors à la lumière. Toutes les théories relativistes, du positivisme jusqu'au postmodernisme, ont toujours contesté ce fait. L'oubli des fondements naturels est précisément ce qui distingue la pensée bourgeoise moderne de la théorie de Marx. On voit alors pourquoi la critique marxienne de l'économie politique, loin d'être incapable d'expliquer la crise écologique ou d'en tenir compte, comme on le prétend parfois, en offre la seule explication structurale qui ne se limite pas à des appels moraux.

D'autre part, cette productivité accrue du travail – qui en tant que telle pourrait naturellement être un bien pour toute l'humanité – produit d'une façon plus directe l'écroulement de la société basée sur la valeur²⁰. Paradoxalement, c'est à cause de sa force la plus grande, à savoir le déchaînement des forces productives, que le capitalisme atteint sa limite : la dépense individuelle de force de travail est de moins en moins le facteur principal de la production. Ce sont les sciences appliquées, ainsi que les savoirs et les capacités diffusés au niveau social, qui deviennent directement la force productive principale. La nécessité de calculer le travail effectué par chacun, et donc la valeur qui lui revient, se transforme alors en une « cuirasse » qui étouffe les possibilités productives, parce que le travail individuel n'est plus mesurable. Sa dépense ne peut plus constituer la forme sociale de la richesse, ni être la condition pour que l'individu participe à ses fruits. La science en tant que force productive a aboli l'identification entre « travail » et « métabolisme avec la nature », parce qu'elle a créé un procès productif dans lequel le « producteur » se trouve souvent « à côté » des moyens de production, en se limitant à les contrôler et les diriger. Ces nouvelles forces productives sont l'œuvre de la société tout entière ; une fois qu'une nouvelle procédure (disons un logiciel nouveau) a été inventée, sa « valeur » ne se retrouve plus

dans les produits (ou seulement à doses homéopathiques). Déterminer le travail dépensé par chaque producteur individuel devient alors aussi impossible qu'inutile. Dans cette situation, l'« échange » d'unités de travail perd sa raison d'être, comme Marx l'avait prédit pour le communisme²¹. En effet, l'échange n'est nécessaire que dans des circonstances où les producteurs sont séparés l'un de l'autre et où ce sont seulement les choses qui sont socialisées. Mais aujourd'hui la séparation des producteurs n'a plus de base matérielle ou technique et dérive exclusivement de la forme valeur abstraite, qui ainsi perd définitivement sa fonction historique.

Le fonctionnement effectif de la production se libère donc de plus en plus de la logique de la valeur, qui se transforme en une camisole de force archaïque. C'est justement ce que Marx, dans sa prophétie contenue dans les *Grundrisse*, avait prévu comme un des aboutissements possibles de la société de la valeur. Malheureusement, nous voyons qu'il ne s'agit pas d'une sortie pacifique et graduelle hors de la société capitaliste, sortie qui aurait seulement besoin de se traduire sur le plan politique – comme le prétendent certaines conceptions qui se rapportent à ces pages de Marx, ou comme le proclament ceux qui, même sans aucune théorie, présentent des travaux genre *free software* comme le dépassement du capitalisme. La forme valeur continue à exister, non parce que les classes dominantes en ont décidé ainsi, mais parce qu'il s'agit d'une forme fétichiste non perçue comme telle par les sujets. Loin de s'évanouir, la forme valeur, quoique « objectivement » dépassée, entre toujours plus en collision avec le contenu matériel qu'elle aide à créer.

On le voit surtout dans le fait qu'une société, pour qui le travail est l'essence et le seul moteur, abolit le travail et rend par conséquent la production de valeur, et donc de plus-value, presque impossible. Nous avons dit que la chute du taux de profit a accompagné toute l'évolution du capitalisme. Mais pendant longtemps, elle a été

compensée, et même surcompensée, par l'augmentation de la *masse de profit*. Il suffisait que le mode de production s'élargît plus rapidement que la chute du taux de profit : si en dix ans, grâce à l'utilisation de nouvelles technologies, la partie du capital variable – c'est-à-dire de salaire – contenue dans une marchandise décroît de 20 à 10 %, et donc le taux de profit – en supposant un taux de plus-value, c'est-à-dire un degré d'exploitation, stable de 50 % – diminue de 10 à 5 %, mais en même temps on produit trois fois plus de marchandises, alors la masse de profit s'est accrue de 50 % et peut donc alimenter un cycle élargi de la production. Cette possibilité a été prévue par Marx et s'est effectivement réalisée pendant plus d'un siècle. Cependant, il est évident que cette évolution doit parvenir un jour au point de non-retour où la masse de profit du capital global commencera à diminuer jusqu'à atteindre une limite absolue.

En effet, il ne suffit pas au capital d'absorber du travail. Il doit le faire à un niveau de rentabilité suffisant, et ce niveau est établi à chaque moment par la concurrence et son usage du capital fixe. Si avec cent mille euros investis dans des machines dernière génération on peut faire produire à un seul travailleur, qu'on paiera même deux mille euros par mois, dix mille paires de chaussures, pour celui qui ne peut pas investir si lourdement dans le capital fixe il n'est pas rentable d'employer du travail : même dix travailleurs payés deux cents euros par mois ne produiraient, avec des outils archaïques, que mille paires de chaussures. Autrement dit, pour que la consommation de la force de travail soit rentable, il faut des investissements énormes, ce qui s'exprime dans le fait très visible qu'un emploi « coûte » toujours plus²².

Travail productif et travail improductif

En outre, dans le capitalisme tout travail n'est pas du travail productif. Naturellement, on ne parle pas ici de l'utilité réelle du travail, parce que ce niveau est absent de la logique de la valorisation. Il s'agit plutôt de la question de savoir si un travail produit de la plus-value. Marx a porté une certaine attention à cette question, alors que les marxistes l'ont négligée en général, et ont encore moins reconnu son lien avec les crises du capitalisme. Ils ont ainsi abandonné le terrain aux économistes bourgeois, qui à présent veulent faire croire que chaque perte de travail dans les secteurs traditionnels (industrie lourde, agriculture, etc.) est largement compensée par les nouveaux emplois et les fantastiques opportunités de gain qui s'ouvrent, et s'ouvriront encore plus dans un proche futur, dans les services, l'informatique, etc. – en ignorant complètement que souvent ces travaux, qu'ils soient « utiles » ou « non », ne sont pas du « travail productif » au sens capitaliste.

Pour Marx, le seul travail productif – au sens capitaliste – est celui qui crée de la plus-value qui peut être réinvestie. Les autres travaux ne font rien d'autre que consommer les revenus de ceux qui les paient. Si je vais chez le tailleur pour me faire confectionner un habit pour moi-même, ce n'est pas une dépense productive, et le tailleur n'a pas fait un travail productif au sens capitaliste. Si j'emploie le même argent comme salaire pour des ouvriers de confection dont je revends les habits produits, il s'agit d'un travail productif. La preuve en est le fait que la première dépense, si je la répète un assez grand nombre de fois, me laisse sans argent, tandis que la deuxième dépense après maintes répétitions devrait faire de moi un homme riche à cause de la plus-value extorquée aux ouvriers²³. Naturellement, le capitalisme ne peut pas renoncer complètement aux travaux « non

productifs ». Mais étant donné que seul le travail productif constitue son « essence ²⁴ », il doit chercher à limiter les travaux non productifs et à les transformer le plus possible en travaux productifs. Par exemple, un enseignant en tant que tel n'est pas un travailleur « productif ». Mais, dit Marx, s'il travaille dans une école privée en créant de la plus-value pour son employeur, il devient productif (de capital) ²⁵. La distinction que fait Marx entre travail productif et travail non productif a été fortement attaquée, et on l'accuse souvent de reconnaître seulement le travail matériel, voire industriel, comme productif de plus-value, à l'exclusion des services et de tous les travaux immatériels censés constituer aujourd'hui le gros du travail social. C'est faux, parce que Marx n'a jamais identifié sur le plan conceptuel la question du caractère productif ou non productif d'un travail avec son contenu matériel ou immatériel – même si la prépondérance du travail matériel à son époque lui suggérait une quasi-identité empirique.

Cependant, aujourd'hui on peut mieux déterminer la question du travail productif. On ne peut pas décider dans un cas isolé si un travail est productif ; cela dépend de sa position dans le procès complet de reproduction. C'est seulement au niveau du capital global qu'on voit le caractère productif ou non productif d'un travail : les personnes qui à l'intérieur d'une entreprise sont préposées au nettoyage, par exemple, ou à la comptabilité sont des travailleurs non productifs. Ils constituent un mal nécessaire pour l'entreprise. Leur organisation en entreprises spécialisées offrant leurs services aux autres entreprises, qui alors n'emploient plus des travailleurs fixes pour ces tâches, crée de la plus-value pour les propriétaires de ces entreprises de service et constitue le secret de ce qu'on appelle la « tertiarisation ». Mais ces profits pour les capitaux particuliers s'annulent au niveau du capital global (malheureusement, ce fait n'est pas assez développé dans l'argumentation de Marx), où ces activi-

tés représentent toujours une déduction de la plus-value réalisée par le capital productif. Pour qu'un travail soit productif, il faut que ses produits fassent retour dans le procès d'accumulation du capital et que leur consommation alimente la reproduction élargie du capital, en étant consommés par des travailleurs productifs ou en devenant des biens d'investissement pour un cycle qui produit effectivement de la plus-value. La différence entre travail productif et non productif, ainsi comprise, ne recoupe pas la distinction entre biens matériels et services, ni celle entre dépenses d'État et investissements privés – même s'il reste vrai que la presque totalité des dépenses d'État représentent une consommation non productive (armements, administration publique, éducation, santé, etc.). C'est donc aussi une partie de la production industrielle qui est aujourd'hui non productive ²⁶.

Ce n'est pas seulement la diminution visible du travail dans le monde contemporain qui met en crise la valorisation, mais encore plus le rétrécissement invisible du travail productif. Seule une très petite partie des activités qui se déroulent dans le monde crée de la plus-value et alimente encore le capitalisme ²⁷. La diminution du travail productif est également causée par l'augmentation constante de ce que Marx appelle (avec une expression française) les « faux frais ». Les secteurs productifs ont besoin de nombreuses activités en amont, en aval et à côté du véritable procès productif. Mais il s'agit de travaux non productifs et qui souvent ne peuvent pas obéir à la logique de la valeur. En partie, ces travaux se situent à l'intérieur de l'entreprise, comme le nettoyage ou la comptabilité que nous avons cités. Mais la plupart des « faux frais » sont à charge de l'État. Avec les impôts et les autres revenus, l'État finance tout ce qui est trop cher même pour les entreprises les plus grandes (la construction des chemins de fer en est l'exemple historique le plus connu) ou qui ne peut pas être organisé selon les

critères habituels du profit, tout en restant indispensable : la production moderne a besoin de travailleurs qualifiés, donc d'un système éducatif étendu à la société entière, ce qu'un système éducatif purement privé ne pourrait pas garantir. La « sécurité » intérieure et extérieure, les transports, le système sanitaire, l'administration et beaucoup d'autres choses sont nécessaires afin que le travail productif puisse se dérouler. Il doit en échange céder une partie de son profit à l'État. Chaque capital particulier est naturellement satisfait de trouver des infrastructures fonctionnant bien et dont l'usage est souvent gratuit. Mais pour le capital global, ce sont des faux frais, qu'il faut limiter le plus possible, parce que autrement ils risquent de menacer la rentabilité de la production. Depuis les débuts du capitalisme, les faux frais ont une tendance à monter constamment. Les causes en sont l'augmentation continue du capital fixe, surtout dans la forme du devenir-scientifique de la production ; mais aussi l'effet qu'ont les infrastructures sur la concurrence (un capital qui n'a pas à sa disposition des autoroutes pour acheminer ses produits, mais des routes de campagne, va perdre dans la compétition mondiale), les nécessités de la pacification sociale, la course aux armements, l'exigence qu'a le capital de trouver à sa disposition des travailleurs toujours plus qualifiés, ou au moins encadrés dans les valeurs du capitalisme. La tentative d'organiser ces activités elles-mêmes sous forme d'entreprises capitalistes, typique de l'époque néolibérale, ne change pas la situation au niveau du capital global et risque en outre de faire sauter tout le cadre social général dans lequel se déroule la production de valeur.

La suffocation progressive de la production de valeur à cause de l'augmentation des faux frais et du travail improductif ainsi que la diminution de la masse de profit qui en résulte sont, sur le plan logique, une conséquence inéluctable des contradictions de base de la marchan-

dise. La réalité historique a confirmé cette déduction logique. D'abord, parce que le capitalisme classique, caractérisé par l'étalon-or – la convertibilité illimitée des monnaies en or –, les bilans publics en équilibre et la libre concurrence sans intervention de l'État, avait pris fin avec la Première Guerre mondiale. Depuis lors, le capitalisme se trouve dans une fuite en avant perpétuelle ; il ne continue à fonctionner qu'en suspendant ses propres lois. La période qui va de 1920, et *a fortiori* de 1945, jusqu'à 1975 environ est aujourd'hui à raison appelée « fordisme ». À partir de l'industrie automobile américaine et des innovations introduites par Henry Ford et Frederick Taylor (chaîne de montage, « gestion scientifique » de la force de travail, etc.), un nouveau système économique-social s'est diffusé, d'abord aux États-Unis et ensuite, après la Seconde Guerre mondiale, aussi dans les autres pays occidentaux. Le fordisme allait de pair avec les méthodes keynésiennes en matière de politique économique ; les résultats étaient la production en masse de biens semi-durables à bas prix, les hauts salaires, le plein emploi, la démocratie politique, les investissements massifs de l'État dans les infrastructures et dans les services sociaux, la stabilité monétaire et la pénétration des biens de consommation dans tous les domaines de la vie. Cependant, le « cercle vertueux » fordiste n'était pas fondé sur des bases propres. C'était l'État avec ses investissements, généralement payés à crédit, qui permettait la rapide croissance des secteurs non productifs – par exemple avec la construction d'autoroutes, sans lesquelles l'automobilisation du monde n'aurait pas été possible. Cette croissance a rendu possible une augmentation des secteurs productifs, suffisante en termes absolus pour compenser la diminution relative du profit dans chaque produit particulier. En remplissant le monde avec des marchandises à ras bord, le fordisme a réussi à reporter de plusieurs décennies la crise structurale du capitalisme, qui s'était

déjà manifestée dans les années vingt pour exploser avec la grande crise de 1929.

Vers 1970-1975, le cycle fordiste-keynésien s'est épuisé, parce qu'il était devenu impossible de continuer à financer les « frais secondaires ». L'abandon de l'éta- lon-or du dollar en 1971 et le retour de l'inflation dans les pays occidentaux en étaient les signes. Cette crise s'est aggravée infiniment par la révolution micro-infor- matique. Celle-ci ne met plus en place un nouveau modèle d'accumulation : dès le début, elle rend inutiles – « non rentables » – des quantités énormes de travail. À la différence du fordisme, elle le fait à un tel rythme qu'aucune extension des marchés n'est plus capable de compenser la réduction de la part de travail contenue dans chaque marchandise. La micro-informatique coupe définitivement le lien entre la productivité et la dépense de travail abstrait incarnée dans la valeur. Elle met en marche le « cercle vicieux » auquel on assiste depuis vingt ans. Le système capitaliste, pour survivre dans une situation où il scie lui-même la branche sur laquelle il est assis – le travail –, doit encore plus qu'auparavant cher- cher des subterfuges pour faire coïncider momentanément la circulation et la production en suspendant pratiquement la loi de la valeur. Il faut toujours se rap- peler que la production de biens d'usage n'est pas en crise. Mais si l'on suivait la logique de la valeur à la lettre, on devrait abandonner presque toute la produc- tion présente pour « manque de rentabilité ». Pour évi- ter d'arriver à cette conclusion, le « sujet automate » se lance dans une fuite en avant toujours plus désespérée.

Le capital fictif

Cette fuite s'accomplit par le biais du *capital fictif*, c'est-à-dire par l'autonomisation des marchés boursiers et de la spéculation. Ainsi, le capital prolonge sa vie au-

delà de ses limites réelles en consommant déjà son futur, c'est-à-dire en vivant à crédit. Le crédit, lui aussi, est « contenu » à l'état embryonnaire dans la structure élémentaire de la marchandise : la médiation monétaire sépare la vente de l'achat, parce qu'elle permet de reporter le paiement. Le travail et l'argent sont des stades différents du même procès de valorisation, mais ils peuvent tout aussi bien ne pas coïncider : l'argent peut se multiplier plus rapidement que le travail mort. Cela crée l'illusion que l'argent a le pouvoir mystique de s'accroître tout seul, sans la médiation d'un procès productif dans lequel du travail aurait été consommé. L'intérêt monétaire, où apparemment on passe directement de l'argent à une quantité d'argent supérieure (A-A' dans le langage utilisé au début du troisième chapitre de ce livre), devient dans la conscience commune la véritable forme de profit – bien qu'il s'agisse seulement d'une déduction opérée sur le profit obtenu dans la production. En vérité, seul l'argent issu d'un procès réussi de valorisation de la valeur, opérée par le travail, est de l'argent « bon ». L'argent représentant les travaux non productifs et l'argent qui se base seulement sur la confiance – dont la forme principale est le *crédit* – finissent par se dévaloriser.

La nécessité du crédit dérive de l'augmentation continue du capital fixe qui dépasse les capacités des entreprises. Elle est donc une conséquence de la productivité augmentée du travail. Il devient alors indispensable d'engager dans le présent les gains attendus dans le futur. Jusqu'à ce que ces gains arrivent effectivement par la suite pour payer les intérêts et éteindre la dette, l'endettement n'est pas un grand problème. Mais à la différence des capitalistes du XIX^e siècle, déjà les entreprises de l'expansion fordiste pouvaient se financer rien qu'en recourant au crédit. En outre, à cause de l'explosion des frais « non productifs », des « faux frais », une partie croissante des crédits servait seulement à ali-

menter la consommation non productive. D'autre part, les États – qui jusqu'à la Première Guerre mondiale présentaient des bilans plus ou moins en équilibre – avaient commencé à s'endetter pour assurer les conditions infrastructurelles nécessaires aux économies nationales. Tandis que Keynes pensait que l'intervention de l'État ne devait servir qu'à « pousser » l'accumulation pour la faire repartir sur ses propres bases, ces interventions se sont révélées bientôt une *conditio sine qua non* pour le fonctionnement de l'économie, et en même temps un poids en croissance permanente pour les finances publiques.

Lorsque le mécanisme qui compensait la diminution de la productivité de valeur à travers l'élargissement de la production s'est épuisé, le financement par crédit a changé de nature. Après que les quantités de crédits circulant avaient largement dépassé la quantité de l'or existant, l'abolition de la convertibilité du dollar en or (1971) a démonté le dernier dispositif de sûreté. Depuis lors, l'argent se base exclusivement sur la confiance, et il n'y a aucune limite à sa multiplication. Mais en vérité, l'argent n'est rien d'autre que l'incarnation du travail abstrait dépensé dans des procès de valorisation suffisamment rentables. Naturellement, l'État peut imprimer du papier-monnaie sans tenir compte de la quantité de travail productif, d'autant plus que celle-ci est impossible à mesurer directement. Les acteurs économiques peuvent créer de l'argent sous forme d'actions, d'obligations, de prêts, etc. Mais la quantité d'argent en excédent perd fatalement sa valeur dans l'inflation ou dans la déflation. La réduction drastique du travail productif à l'échelle globale fait également perdre à l'argent sa substance : il devient « non valable ». Si l'on calculait tout l'argent circulant dans le monde sous toutes ses formes (actions, obligations, dettes, etc.), en le divisant ensuite par le nombre d'habitants du monde, on arriverait probablement à une inflation globale de plusieurs

centaines pour cent. Si cette hyperinflation ne se manifeste pas encore, c'est parce que l'argent demeure en grande partie « garé » dans les structures financières sous forme d'actions, d'argent « virtuel », de « droits spéciaux de prélèvement », etc.

La multiplication miraculeuse de l'argent avait suscité des fortes craintes au début des années soixante-dix – mais les sommes alors en jeu n'étaient qu'une petite fraction du « capital fictif » qui devait circuler trente ans après. Le concept de « capital fictif » a été développé par Marx dans le troisième volume du *Capital* pour désigner le capital qui se base exclusivement sur la spéculation et sur l'attente des gains futurs; dès que quelqu'un exige le paiement réel des dettes, la « bulle » doit crever avec des faillites en chaîne. Mais à l'époque de Marx, il s'agissait d'un épiphénomène accompagnant les crises économiques réelles. Les krachs financiers avaient alors une fonction d'épuration sans affecter les procès productifs réels. Jusqu'à la fin du cycle fordiste, la spéculation financière suivait plus ou moins le rythme et les dimensions de l'accumulation réelle.

Cela a changé grandement lorsque l'accumulation réelle, en dépit de tous les crédits, s'est arrêtée. Dès lors, le recours au crédit sert à simuler une accumulation inexistante et à prolonger artificiellement la vie d'un mode de production déjà mort²⁸. Seulement une très petite quantité de cette liquidité circulante a été émise directement par les États; la plupart sont des actions, des obligations, des crédits, des valeurs immobilières, de l'« argent électronique », etc. – ce qui contribue à rendre ce procès complètement incontrôlable. Avec un grotesque renversement, que même Marx n'a pu prévoir, la production réelle est devenue un appendice du capital fictif. Les mouvements vertigineux enregistrés à partir de 1987 sur les marchés boursiers n'ont plus rien à voir avec les oscillations conjoncturelles de ce qui reste de l'économie réelle. Le capital fictif est même devenu le

véritable moteur de la croissance. Les gains réalisés avec des opérations financières purement spéculatives sont devenus un élément indispensable dans les finances des entreprises, des États et des privés – qu'il s'agisse du « miracle économique » américain financé avec le plus grand endettement de l'histoire, ou des nombreuses familles américaines qui obtiennent des crédits bancaires sur la seule base des actions en leur possession et de leurs hausses espérées, ou des entreprises, même « sérieuses », qui ont des bilans en équilibre seulement grâce aux revenus financiers. Dans ce cadre, le fameux endettement du tiers-monde n'est qu'une petite partie de tout le capital fictif. Ce ne sont plus seulement les revenus de l'État, mais aussi ceux de la société tout entière qui sont dépensés d'avance.

Il n'est pas possible d'entrer ici dans les méandres des finances internationales et de décrire les circuits internationaux du déficit (dont celui entre les États-Unis et le Japon est le plus important). L'écroulement de la structure financière se réalisera seulement après une certaine période d'incubation. Mais il aura des conséquences catastrophiques, parce que alors on verra que l'accumulation réelle avait pris fin déjà bien avant. La montée toujours plus fantastique des marchés boursiers va de pair avec la tranquillité apparente des institutions économiques internationales, qui sans sourciller allongent aux pays en faillite (comme l'Indonésie, le Brésil ou la Turquie) des sommes – de l'ordre de dizaines de milliards de dollars – qui peu d'années auparavant avaient encore fait trembler les finances internationales jusqu'aux fondements, comme dans le cas de la crise du Mexique en 1995. Cependant, les mouvements fous de l'argent ne sont pas la *cause*, mais la *conséquence* des troubles dans l'économie réelle. Celle-ci ne marcherait pas mieux si l'on abolissait les « excès » spéculatifs, comme le prêchent des observateurs inquiets comme George Soros ou Ignacio Ramonet. En réalité, l'économie ne fonctionnera plus du

tout une fois ôtées les béquilles de la spéculation. En effet, après l'éclatement de la bulle financière, on verra que c'était justement elle qui avait caché pendant une certaine période le fait que l'accumulation de valeur avait déjà atteint sa limite historique. Naturellement, cela ne doit pas signifier la fin de la production de biens d'usage – à condition de la décrocher de la production de valeur.

La « dévalorisation de la valeur » n'est pas seulement une crise économique, mais signifie une crise totale : l'effondrement de toute une « civilisation ». La production de marchandises ne constitue plus *un* secteur dans le cadre de la vie sociale, mais y occupe une partie toujours plus large, aussi bien géographiquement qu'à l'intérieur de la société, autant en extension qu'en intensité. Sa fin sera donc autant plus catastrophique pour toute la planète. Un écroulement du capitalisme autour de 1900 aurait été beaucoup plus limité dans ses conséquences. Aujourd'hui, la société marchande, après avoir séquestré toutes les ressources de l'humanité, les retire aux hommes et renonce presque complètement à leur utilisation. Les hommes ne peuvent plus mettre en marche leurs propres moyens, parce que le fétiche de la « rentabilité » ne le permet pas. En même temps, le « sujet automate » ne peut plus incorporer la force de travail qui est disponible en grandes quantités : toutes les forces productives doivent passer par le chas de l'aiguille de leur transformation en valeur, et ce chas devient toujours plus étroit.

La valeur mène à sa propre abolition à cause précisément de ses succès. La victoire définitive du capitalisme sur les restes précapitalistes est aussi sa défaite définitive. Quand le capitalisme, pleinement développé, coïncide avec son concept, ce n'est pas la fin de toute possibilité de crise, mais, bien au contraire, le début de la vraie crise. En effet, la transformation du travail en

valeur ne peut avoir lieu que si elle est entourée d'un grand nombre d'autres activités qui, elles, ne peuvent pas suivre les critères de la rentabilité et de la transformation en valeur, ou bien dans lesquelles la dépense de travail n'est même pas déterminable. Les « faux frais » de la production en sont seulement une partie, et une partie qui se trouve encore à l'intérieur du champ « économique ». Bien plus étendues, quoique incalculables, sont toutes les activités indispensables à la reproduction sociale qui se déroulent hors de la sphère « économique ». On peut parler d'un « revers obscur » de la valorisation, d'une énorme zone d'ombre sans laquelle n'existerait pas la lumière de ce qui vaut comme « production ». La partie la plus importante de ces activités qui ne sont pas considérées comme du « travail », et qui ne sont donc pas payées, est effectuée par les femmes. « La valeur, c'est le mâle » dit le titre d'un essai de Roswitha Scholz, publié dans la revue *Krisis* n° 12 (1992) ²⁹. En dépit de son caractère abstrait, la valeur n'est pas « neutre » sur le plan du sexe, parce qu'elle se base sur une « scission » : tout ce qui est susceptible de créer de la valeur est « masculin ». Les activités qui en aucun cas ne peuvent prendre la forme du travail abstrait, et surtout la création d'un espace protégé où le travailleur peut se reposer de ses fatigues, sont structurellement « féminines » et ne sont pas payées. C'est une des raisons pour lesquelles la société capitaliste a longtemps nié à la femme le statut de « sujet » (par exemple le droit de voter). Dans la société marchande, seul celui qui dépense du travail abstrait est considéré comme un sujet à titre plein. Les autres activités, pour fatigantes ou pour nécessaires qu'elles soient, mais qui n'arrivent pas à la « dignité » de se faire consommer directement par la machine de la valorisation, restent marquées du signe de l'infériorité. C'est donc une conséquence de la logique de la valeur, si la femme qui soigne son beau-père âgé ne « travaille » pas, tandis que son mari qui produit

des bombes ou des porte-clefs « travaille ». Bien sûr, dans les dernières décennies bien des femmes sont devenues des « sujets » au sens de la marchandise, en arrivant parfois même à des postes de direction. Mais pour ce faire, elles ont dû devenir « mâles » : en effet, la « scission » opérée par la valeur implique aussi que le sujet capitaliste développe en soi-même seulement les qualités nécessaires à la réussite dans le monde du travail, structurellement considérées comme « masculines » : autodiscipline, raison, logique, dureté envers soi-même et les autres. Sa propre partie « féminine » est déléguée entièrement aux femmes, qui doivent l'utiliser pour « meubler » le repos du guerrier. Le fait qu'aujourd'hui ces qualités, qui évidemment sont culturelles, peuvent être détachées de leurs porteurs biologiques ne fait que renforcer le mécanisme structurel : celui qui, homme ou femme, se comporterait dans le monde du travail selon des critères traditionnellement « féminins », telle la compassion, n'irait pas très loin.

Les propositions pour changer cette situation en payant le « travail » ménager ou les soins pour l'éducation des enfants n'aboutissent à rien. Hormis leur caractère illusoire dans une époque où l'État diminue forcément – et non par un mauvais choix politique – ses dépenses sociales, ces propositions reviendraient à étendre la logique de la valeur et du travail abstrait à des secteurs nouveaux, au lieu de reconnaître sa faillite. La valeur s'effondre justement dans le moment où elle cherche à transformer toute activité humaine, chaque souffle et chaque pensée, en travail abstrait pour contre-carrer l'épuisement du travail. Mais la plupart de ces activités, parmi lesquelles les soins donnés aux enfants, l'affectivité dans les rapports humains (qui fait elle aussi partie de la « reproduction de la force de travail »), les activités ménagères, ne peuvent pas, par leur nature, rentrer dans la cuirasse de la valeur. On peut imaginer briser la logique qui reconnaît le statut de sujet seule-

ment à celui qui exerce du « travail abstrait », mais il est impossible de transformer tout un chacun, à l'échelle mondiale, en un tel sujet au moment même où le rétrécissement de la valeur expulse toujours plus de gens de ce statut – un chômeur, par exemple, ou celui qui reçoit de l'aide publique ont déjà perdu une partie de leur « dignité » face à la valeur.

À la fin de sa trajectoire historique, le tort principal que fait le capitalisme aux hommes n'est plus l'exploitation. C'est plutôt *l'expulsion*. Le stade final du capitalisme ne se caractérise pas par l'existence d'un prolétariat toujours plus grand et plus révolutionnaire – aussi parce que la diminution du capital variable fait perdre son importance au travail salarié et donc au prolétariat classique. Il se caractérise, au contraire, par l'absence de personnes qu'il vaut la peine d'exploiter. On pourrait objecter à la critique de la valeur que, si la plus-value n'est qu'une catégorie dérivée, il devrait en découler la possibilité d'une production de valeur sans plus-value. En vérité, c'est impossible. Même si le taux et la masse du profit baissent toujours, ils doivent continuer à exister de quelque façon, parce que autrement la production de valeur en tant que telle perdrait sa raison d'être et retomberait à la production de biens d'usage. Mais n'en découle-t-il pas l'existence nécessaire d'une classe exploitée de travailleurs salariés ? Formellement oui, dans le sens qu'il doit effectivement y avoir quelqu'un qui produit plus de valeur qu'il n'en reçoit. Pourtant, cela ne doit pas nécessairement correspondre à l'idée traditionnelle de masses d'ouvriers exploités (tandis que le marxisme s'est fixé sur *une* forme d'existence historique et empirique de la catégorie logique du « travailleur »). Aujourd'hui, au niveau mondial, une petite couche de travailleurs productifs, qui souvent sont très bien payés, est capable, avec un emploi extrêmement élevé de capital fixe, de produire pour ses

employeurs une plus-value beaucoup plus grande que celle que produiraient des masses de travailleurs à bas salaire – aussi parce que les produits de ceux-là, à cause des mécanismes qui règlent la concurrence sur le marché mondial, s'approprient une part surdimensionnée de la création mondiale de valeur. La nécessité de créer de la plus-value continue à exister structurellement dans le capitalisme, mais aujourd'hui elle s'exprime moins dans l'« exploitation » (surtout si cette « exploitation » est identifiée à la « pauvreté », parce qu'un ouvrier européen, si grand que soit son surtravail, est riche à l'échelle mondiale) que dans le fait qu'une partie croissante de l'humanité est expulsée du procès de production, et donc de toutes les possibilités de reproduction et de survie. L'absorption de travail vivant reste toujours le « carburant » du mode de production capitaliste, mais là où elle fonctionne, elle garantit au moins la survie des exploités. Aujourd'hui, cependant, des peuples entiers ne sont plus « utiles » pour la logique de la valorisation. Non pas une armée grandissante de prolétaires, mais une *humanité superflue* : voilà le stade final du capitalisme où le conduit la nécessité continuelle de créer de la plus-value. Le capitalisme a pu triompher sur ses adversaires prétendus, mais il ne peut pas vaincre sa propre logique. C'est le résultat de la contradiction entre les capacités élaborées par le genre humain et leur forme effective aliénée³⁰.

La politique n'est pas une solution

Même si beaucoup refusent encore de comprendre la logique inexorable qui a conduit à un état du monde si sombre, la conviction se répand que l'économie capitaliste a mis l'humanité devant de grands problèmes. Presque toujours, la première réponse est la suivante : « Il faut retourner à la politique pour donner des règles

au marché. Il faut rétablir la démocratie menacée par le pouvoir des multinationales et des Bourses. » Mais la politique et la démocratie sont-elles vraiment le contraire de l'économie autonomisée, sont-elles capables de la ramener dans ses « justes bornes » ?

La « politique » et l'« économie » sont des sphères de la totalité sociale, des subsystemes complémentaires entre eux. De même que les sociétés précapitalistes n'avaient pas d'« économie » dans le sens moderne, elles n'avaient pas non plus une « politique » comme nous l'entendons. Dès que la valeur s'impose en tant que forme de la totalité sociale, elle implique la naissance de subsystemes différenciés. La valeur, avec sa pulsion impersonnelle à l'augmentation tautologique, n'est pas une catégorie purement « économique », à laquelle on pourrait opposer la « politique » comme étant la sphère du libre arbitre, de la discussion et de la décision en commun. Cette idée, qui est depuis longtemps un des piliers de toute la gauche, vise à « démocratiser » la vie politique pour imposer ensuite des règles à l'économie. Mais dans la société fétichiste de la marchandise, la politique est un subsysteme *secondaire*. Il est né du fait que l'échange de marchandises ne prévoit pas de relations sociales directes, et que par conséquent il faut une sphère pour les rapports directs et pour la réalisation des intérêts universels. Sans instance politique, les sujets du marché passeraient immédiatement à une guerre générale de tous contre tous, et naturellement personne ne voudrait se charger de garantir les infrastructures³¹. Les hommes, en leur qualité de représentants de marchandises, ne peuvent pas se rencontrer dans leur individualité et ne peuvent donc pas former une communauté. La logique de la valeur se base sur des producteurs privés qui n'ont pas de lien social entre eux, et c'est pourquoi elle doit produire une instance séparée qui s'occupe de l'aspect général. L'État moderne est donc créé par la logique de la marchandise. Il est l'autre face de la mar-

chandise ; les deux sont liés entre eux comme deux pôles inséparables. Leur rapport a changé plusieurs fois pendant l'histoire du capitalisme, mais c'est une grande erreur que de se laisser entraîner par l'actuelle polémique des néolibéraux contre l'État (qui d'ailleurs est démentie par leur pratique, là où ils sont à la barre) à croire que le capital ait une aversion fondamentale contre l'État. Cependant, le marxisme du mouvement ouvrier et presque toute la gauche ont toujours misé sur l'État, parfois jusqu'au délire, en le prenant pour le contraire du capitalisme. La critique contemporaine du capitalisme néolibéral évoque souvent un « retour de l'État », unilatéralement identifié avec l'État-providence de l'époque keynésienne. En vérité, c'est le capitalisme lui-même qui a très massivement recouru à l'État et à la politique pendant la phase de son installation (entre le xv^e et la fin du xviii^e siècle) et qui a continué à le faire là où les catégories capitalistes devaient encore être introduites – les pays arriérés à l'est et au sud du monde au cours du xx^e siècle. Enfin, il y recourt toujours et partout dans les situations de détresse. C'est seulement dans les périodes où le marché semble tenir sur ses propres jambes, que le capital voudrait réduire les faux frais qu'implique un État fort.

La gauche se trompe lourdement en attribuant à l'État des pouvoirs souverains d'intervention. D'abord, parce que la politique est de plus en plus de la pure *politique économique*. De même que dans certaines sociétés précapitalistes tout était motivé par la religion, maintenant toute discussion politique tourne autour du fétiche de l'économie. Depuis la fin de la Seconde Guerre mondiale, la différence entre la droite et la gauche consiste essentiellement dans leurs recettes divergentes de politique économique. La politique, loin d'être extérieure ou supérieure à la sphère économique, se meut complètement à l'intérieur de celle-ci. Cela n'est pas dû à une mauvaise volonté des acteurs politiques, mais remonte à

une raison structurale : la politique n'a pas de moyen autonome d'intervention. Elle doit toujours se servir de l'argent, et chaque décision qu'elle prend doit être « financée ». Lorsque l'État cherche à créer son propre argent en imprimant du papier-monnaie, cet argent se dévalorise tout de suite. Le pouvoir étatique fonctionne seulement jusqu'à ce qu'il réussisse à prélever de l'argent sur des procès de valorisation réussis. Lorsque ces procès commencent à ralentir, l'économie *limite* et étouffe toujours plus l'espace d'action de la politique. Il devient alors évident que dans la société de la valeur la politique se trouve dans un rapport de dépendance vis-à-vis de l'économie. Avec la disparition de ses moyens financiers, l'État se réduit à la gestion, toujours plus répressive, de la pauvreté. À la fin, même les soldats s'échappent s'ils ne sont pas payés, et les forces armées deviennent la propriété privée des restes barbarisés des institutions étatiques – ce qui est déjà arrivé dans nombreux pays du tiers-monde, mais aussi dans l'ancienne Yougoslavie.

Nous avons indiqué les éléments majeurs de la crise de la socialisation basée sur la forme valeur : la société du travail se trouve sans travail et doit déclarer à des peuples entiers qu'ils n'ont plus cours. L'État national en tant que mécanisme de régulation est en train de disparaître. La crise écologique signifie que, afin de continuer la création de valeur, le monde entier est jeté dans le chaudron de la valorisation. Le rapport traditionnel entre les sexes a été mis en discussion, parce que le travail féminin en tant que « revers obscur » de la valorisation ne peut pas être intégré dans la logique de la valeur. Ces problèmes restent hors de l'atteinte de la politique, qui commence alors à tourner à vide. Elle dégénère définitivement dans un spectacle publicitaire qui couvre les gouvernements d'unité nationale qui gèrent en effet dans tous les pays occidentaux l'urgence continuelle.

Le problème ne réside pas dans le fait que la politique n'est pas assez « démocratique ». La démocratie elle-

même est l'autre face du capital, non son contraire. Le concept de démocratie au sens fort présuppose que la société soit composée de sujets dotés de libre arbitre. Pour avoir une telle liberté de décision, les sujets devraient se trouver en dehors de la forme marchandise et pouvoir disposer de la valeur comme de leur objet. Mais dans une société fétichiste, il ne peut pas exister un tel sujet autonome et conscient. Ils peuvent en exister seulement des fragments en voie de formation. La valeur ne se limite pas à être une forme de production ; elle est aussi une forme de conscience. Non seulement dans le sens que chaque mode de production produit en même temps des formes de conscience correspondantes. Mais la valeur, à l'instar des autres formes historiques de fétichisme, est quelque chose de plus : elle est une forme *a priori* au sens de Kant ³². Elle est un schéma dont les sujets n'ont pas conscience, parce qu'il se présente comme « naturel » et non comme historiquement déterminé. Autrement dit, tout ce que les sujets de la valeur peuvent penser, imaginer, vouloir ou faire se montre déjà sous forme de marchandise, d'argent, de pouvoir étatique, de droit ³³. Le libre arbitre n'est pas libre face à sa propre forme, c'est-à-dire face à la forme marchandise et à la forme argent, ni à leurs lois. Dans une constitution fétichiste, il n'existe pas une volonté du sujet qu'on puisse opposer à la réalité « objective ». De même que les lois de la valeur se trouvent hors de la portée du libre arbitre des individus, elles sont aussi inaccessibles à la volonté politique. Dans cette situation, « la démocratisation n'est rien d'autre que la soumission complète à la logique sans sujet de l'argent ³⁴ ». Dans la démocratie, ce ne sont jamais les formes fétichistes de base elles-mêmes qui constituent l'objet de la « discussion démocratique ». Elles sont déjà présupposées à toutes les décisions, qui ne peuvent donc concerner que la meilleure façon de servir le fétiche. Dans la société marchande, la démocratie n'est pas « manipulée », « formelle », « fausse »,

« bourgeoise ». Elle est la forme la plus adéquate à la société capitaliste, dans laquelle les individus ont complètement intériorisé la nécessité de travailler et de gagner de l'argent. Là où il est encore indispensable d'inculquer aux hommes à coups de matraque la soumission au capital, le capitalisme se trouve encore dans une forme assez imparfaite. On passe à côté de l'essentiel si l'on se borne, comme le fait inlassablement la gauche, à mettre en relief que les groupes économiques, les médias, les Églises, etc., manipulent les électeurs et transforment la démocratie en une chose bien différente que ce qui est écrit dans les Constitutions – bien qu'évidemment de telles manipulations existent. La démocratie est complète, lorsque tout est sujet à négociations – sauf les contraintes qui dérivent du travail et de l'argent. Les sujets pour qui la transformation du travail en argent est le fondement indiscutable de leur existence se décideront, même s'ils sont « complètement libres » de choisir, toujours en faveur de ce que les lois de la marchandise imposent sous forme d'« impératifs technologiques » ou d'« impératifs du marché ». « Démasquer » les « vrais intérêts » cachés derrière ces « impératifs » est un des sports préférés de la gauche. Pourtant, il faut plutôt mettre en discussion le système fétiche qui produit ces impératifs, qui en son sein sont bien réels³⁵.

Les illusions « de gauche » sur la démocratie sont apparues particulièrement audacieuses lorsqu'elles se sont présentées comme demande d'« autogestion ouvrière » des entreprises, donc comme extension de la « démocratie » au procès productif. Mais si ce qu'il faut autogérer, c'est une entreprise qui doit réaliser des profits monétaires, les autogestionnaires ne peuvent faire rien d'autre, collectivement, que ce que font tous les sujets du marché : ils doivent faire survivre leur unité de production dans la concurrence. La faillite de toutes les tentatives d'autogestion, même celles organisées à grande échelle comme en Yougoslavie, n'est pas seule-

ment imputable au sabotage opéré par les bureaucrates (même si celui-ci a eu lieu naturellement). Mais dans l'absence d'un mode de production directement socialisé, les unités de production séparées sont condamnées, qu'elles le veuillent ou pas, à suivre les lois fétichistes de la rentabilité. Dans la société marchande pleinement développée, les individus, qui ne peuvent plus imaginer une vie en dehors du travail et de la marchandise, font de leur propre initiative tout ce qui est nécessaire pour faire avancer ce système, sans besoin d'être manipulés. On note en effet qu'il existe de plus en plus des sujets de marché qui réunissent en eux-mêmes les catégories logiques du propriétaire des moyens de production et du salarié : dans le cadre de l'énorme augmentation du nombre des travailleurs « autonomes », qui en certains pays sont déjà devenus plus nombreux que les salariés, cette figure de l'auto-exploité a connu une grande diffusion. Parmi les salariés restés sur place, beaucoup défendent effectivement leurs « intérêts » en se tuant au travail pour maintenir la « compétitivité » de l'entreprise où ils ont leur « place ». L'« autogestion ouvrière » a enfin trouvé une parodie cruelle dans l'idée d'une « démocratie des actionnaires », « c'est-à-dire d'un univers de salariés qui, rémunérés en actions, deviendraient collectivement “ propriétaires de leurs entreprises ”, réalisant l'association parfaitement réussie du capital et du travail ³⁶ ». On peut en effet imaginer, au moins au plan logique, une société capitaliste où la propriété des moyens de production est distribuée parmi tous les sujets, au lieu d'être concentrée en peu de mains. Le fondement de cette société est le rapport d'appropriation privé, non le nombre de propriétaires. La « démocratie des actionnaires » n'existera jamais, mais sa seule possibilité démontre que le conflit entre travail et capital ne constitue pas le cœur de la société capitaliste.

Toutes ces considérations portent à conclure qu'il n'existe pas de sujet ontologiquement opposé « en soi »

au capitalisme, auquel il serait simplement soumis d'une façon extérieure. S'il en était ainsi, il suffirait que ce sujet prenne conscience de sa situation pour devenir aussi « pour soi » un sujet anticapitaliste, de façon que son déploiement coïncide avec la ruine du capitalisme. Mais dans le capitalisme, il peut exister un seul sujet : le « sujet automate » qu'il faudrait abolir, non développer. Toutefois, pour le marxisme traditionnel, comme nous l'avons vu, le sujet automate, c'est-à-dire la valeur, est un dérivé des classes, qui seraient le vrai sujet. Le capitalisme est alors le résultat de la volonté des capitalistes, et son abolition sera la conséquence de la volonté du prolétariat. Dans *Histoire et conscience de classe*, Lukács a combiné la glorification marxiste du prolétariat avec la conception hégélienne du sujet. Il y écrit que « le prolétariat apparaît comme le sujet-objet identique de l'histoire ³⁷ » et comme « le vrai *sujet* de ce processus – bien que ce soit un sujet enchaîné et d'abord inconscient ³⁸ ». Lorsque les prolétaires, selon *Histoire et conscience de classe*, se reconnaissent comme marchandises, ils peuvent reconnaître le caractère fétiche de toute marchandise et comprendre les « vrais » rapports cachés derrière la forme marchandise.

Aujourd'hui, parmi la plupart des marxistes il n'est plus de mise d'indiquer dans le prolétariat, au sens de travailleurs d'usines, le sujet qui opérera la sortie du capitalisme. Mais très souvent, déjà à partir des années soixante, on a simplement mis quelque autre prétendant sur le trône vacant du sujet révolutionnaire, sans changer en rien la structure du discours. On a continué à présumer que dans le capitalisme existe un sujet qui ne fait que superficiellement partie des rapports capitalistes et qui, dans sa forme actuelle, est « en soi » déjà au-delà de la logique capitaliste. Il faudrait plutôt reconnaître que les intérêts des salariés ne sont pas essentiellement différents des autres intérêts concurrentiels à l'intérieur de la société marchande. La défense de leurs intérêts

peut être plus justifiée que celle d'autres intérêts, parce que les ouvriers, ou les autres catégories sociales en question, sont plus nombreux, ou plus exploités, ou plus pauvres que d'autres sujets de marché, ou sont victimes d'une injustice majeure. Mais dans cette défense il n'y a rien qui soit nécessairement « émancipateur ». Il s'agit seulement de faire valoir une certaine catégorie de vendeurs de biens (dans ce cas, de leur force de travail) à l'encontre d'autres vendeurs. Dans la société fétichiste, il ne peut pas y avoir une « classe de la conscience » constituée par une des catégories fonctionnelles de la marchandise, qu'avait en même temps la mission historique de mettre un terme à la société des classes.

La dynamique de la société marchande n'est pas l'effet de la subjectivité des exploités, à laquelle s'opposerait la subjectivité des exploités. En vérité, dans la société marchande la naissance d'une véritable subjectivité sociale n'est pas possible. C'est aussi, en dernière analyse, la limite contre laquelle elle se brisera. Le sujet automate ne peut pas parvenir à gouverner les dynamiques qu'il a déclenchées. Il peut seulement mettre à disposition les éléments d'une nouvelle subjectivité; mais même cela, il ne peut le faire qu'en détruisant simultanément les formes de subjectivité qui existaient auparavant.

NOTES

1. « On dirait que Hegel, dès 1803, aperçoit ce mouvement de la production pour la production dont parlera Ricardo et qui s'exprimera chez K. Marx par l'idée de la mise en valeur de la valeur animant tout le procès de production capitaliste » (Hyppolite, *Études*, p. 93).

2. MEW 42/196, *Grund*. I, p. 211.

3. « L'accroissement du capital doit être développé comme un élément essentiel du concept de capital, il ne doit pas apparaître comme un élément contingent » ou être introduit subrepticement (Reichelt, *Zur logischen Struktur*, p. 213).

4. *Urtext*, p. 187.

5. Reichelt affirme que dans les *Grundrisse*, Marx ne connaît que deux structures, c'est-à-dire « les rapports où la richesse assume une forme distincte d'elle-même, et ceux où cela n'arrive pas. Quelque diverses que puissent être entre elles les différentes sociétés, si elles se basent sur l'appropriation de la richesse dans sa forme particulière, elles n'ont pas d'histoire. L'histoire n'existe que dans le monde à l'envers où le métabolisme avec la nature lui-même est réduit à être le moyen pour la poursuite permanente de la richesse abstraite ; où la logique immanente de ce processus saisit le métabolisme en le structurant. » C'est ainsi que l'histoire envahit les structures non historiques et les dissout. Pour Marx, la culture indienne, par exemple, n'a pas d'histoire (Reichelt, *Zur logischen Struktur*, p. 263).

6. Krahl cite l'affirmation suivante de Hegel, tirée de l'*Histoire de la philosophie* : « Faire valoir des abstractions dans la réalité signifie détruire des réalités » (Krahl, *Konstitution*, p. 31).

7. MEW 42/252-253, *Grund*. I, p. 273.

8. Par exemple : « L'universalité à laquelle le capital aspire irrésistiblement se heurte à des obstacles qu'il rencontre dans sa nature propre et qui le font reconnaître lui-même à une certaine phase de son développement comme obstacle majeur à cette même tendance à l'universalité, le poussant donc à sa propre abolition [...] Mais, de leur côté, Ricardo et toute son école n'ont jamais compris les crises modernes réelles au cours desquelles cette contradiction du capital se déchaîne en des tempêtes qui le menacent de plus en plus en tant que fondement de la société et de la production » (MEW 42/323-324, *Grund*. I, pp. 349-350).

9. Par exemple MEW 26.2/499-506, *Théories II*, pp. 595-602.

10. Voir ses ébauches pour la *Contribution* en *Grund*. II, p. 386.

11. Par exemple dans le brouillon de sa lettre à V. Zassoulitch (MEW 19/392, *Lettre à Zassoulitch*, p. 1564).

12. La marchandise sépare la consommation de la production. L'unité entre consommation et production ne signifie pas que chacun, ou chaque cellule de production (une grande ferme polyvalente traditionnelle, etc.), consomme ce qu'il produit, dans un régime d'autosuffisance totale. Cette unité signifie plutôt que la production est orientée vers des besoins connus à l'avance, comme cela était le cas, par exemple, avec les corporations médiévales qui établissaient la quantité et la qualité de la production. L'unité n'existe plus lorsque la production est dirigée vers des marchés anonymes où c'est seulement la « main invisible » qui décide si le producteur trouvera son consommateur. Évidemment, la société qui remplacera

la société marchande rétablira cette unité sous forme de décisions préliminaires sur l'usage des ressources.

13. MEW 26 2/510, *Théories II*, p. 608. Déjà dans le *Short outline* Marx écrit à Engels : « Remarque seulement que la non-coïncidence de M-A et de A-M est la forme la plus abstraite et la plus superficielle sous laquelle s'exprime la possibilité des crises » (MEW 29/316, *Corr. V*, p. 173). Dans les *Grundrisse*, il s'explique mieux : « Le simple fait que la marchandise ait une existence double, qu'elle existe une fois en tant que produit déterminé contenant idéellement (de façon latente) sa valeur d'échange dans sa forme d'existence naturelle, et ensuite en tant que valeur d'échange manifeste (*argent*), qui a dépouillé à son tour toute connexion avec la forme d'existence naturelle du produit, cette double existence *distincte* doit nécessairement progresser jusqu'à la *différence*, la *différence*, jusqu'à l'*opposition* et la *contradiction*. Cette même contradiction entre la nature particulière de la marchandise en tant que produit et sa nature universelle en tant que valeur d'échange, qui a fait naître la nécessité de la poser doublement, une première fois en tant que marchandise déterminée, la seconde, en tant qu'*argent*, cette contradiction entre ses propriétés naturelles particulières et ses propriétés sociales universelles inclut d'entrée de jeu la possibilité que ces deux formes d'existence de la marchandise ne soient pas convertibles l'une en l'autre » (MEW 42/81-82, *Grund. I*, p. 82).

14. MEW 26.2/510, *Théories II*, p. 608.

15. MEW 42/601, *Grund. II*, p. 193). Nous tenons évidemment pour fausses les opinions d'auteurs comme Karl Korsch, qui (dans *Marxisme et philosophie* [1923], tr. fr. Paris, Éditions de Minuit, 1964, aussi bien que dans *Karl Marx* [1938], tr. fr. Paris, Champ Libre, 1971), veulent distinguer chez Marx entre le « révolutionnaire » subjectif et le « chercheur » objectif et qui veulent opposer les écrits de jeunesse, qui seraient immédiatement révolutionnaires, surtout le *Manifeste*, à la prétendue résignation des œuvres de la maturité, censées porter au réformisme. En vérité, c'est – au moins du point de vue de l'époque présente – justement la critique de l'économie politique dans les œuvres de la maturité qui est la plus « révolutionnaire », parce qu'elle ne fonde pas l'espoir d'un changement dans le malaise subjectif d'une classe exclue, définie en termes sociologiques, et qui n'existe plus dans la forme décrite par Marx. La critique de l'économie politique mise plutôt sur les contradictions internes de la société capitaliste et sur son incapacité à les surmonter. Ce sont justement les disciples d'une théorie à la Korsch qui sont aujourd'hui résignés.

16. Cf. Luxemburg, Rosa, *L'Accumulation du capital*, Paris, Maspero, 1976 (éd. originale : *Die Akkumulation des Kapitals*, 1913) ; Grossmann, Henryk, *Marx, l'économie politique classique et le problème de la dynamique*, Paris, Champ Libre, Paris, 1975 (éd. originale : *Marx, die klassische Nationalökonomie und das Problem der Dynamik* [1940], Francfort, Europäische Verlagsanstalt, 1969) ;

Mattick, Paul, *Crises et théories de la crise*, Paris, Champ Libre, 1976 (éd. originale : *Krisen und Krisentheorien*, Francfort, Suhrkamp, 1974).

17. Postone souligne que ce fait est à l'origine du caractère « dynamique » par lequel le capitalisme se distingue de toutes les sociétés précédentes : « Cet effet "boule de neige" implique, même au niveau logique abstrait du problème de la grandeur de la valeur – autrement dit, avant que la catégorie de plus-value et la relation entre travail salarié et capital soient introduites une société qui est unidirectionnellement dynamique » (Postone, *Time*, p. 290).

18. Marx a donné la description la plus frappante de cet aspect dans les *Résultats du procès de production immédiat* : « La production s'effectue en contraste avec les producteurs et sans égard pour eux, ceux-ci n'étant que de simples moyens de produire, tandis que la richesse matérielle est devenue une fin en soi [...] Or, le but du mode de production, c'est que chaque produit contienne le plus de travail non payé possible, ce qui ne peut se réaliser qu'en produisant pour la production » (*Résultats*, p. 222).

19. Il est important de souligner que Marx analyse la dialectique du concret et de l'abstrait, de la valeur d'usage et de la valeur, et non seulement l'abstraction et la valeur. Il précise : « La valeur d'usage joue chez moi un rôle bien autrement important que dans l'économie traditionnelle » (MEW 19/371, *Notes sur Wagner*, p. 1545). Chez lui, « la valeur d'usage ne reste pas morte comme simple présumé » (MEW 42/240, *Grund. I*, p. 259) comme chez Ricardo, « qui en fait purement et simplement abstraction » (MEW 42/193, *Grund. I*, p. 208) et qui « n'entretient que des rapports exotériques avec la valeur d'usage » (MEW 42/546, *Grund. II*, p. 138). Il a reproché aux économistes bourgeois de s'occuper seulement des relations purement quantitatives (MEW 25/270, *Cap. III*, p. 275). Pour ne donner qu'un exemple de l'importance de la valeur d'usage chez Marx : dans sa forme de capacité sociale de consommation, la valeur d'usage constitue une limite pour l'expansion de la valeur qui fait que « l'indifférence de la valeur en tant que telle face à la valeur d'usage se trouve ainsi dans une position aussi fautive que la substance et la mesure de la valeur en tant que travail objectivé » (MEW 42/320, *Grund. I*, p. 346). Mais malgré ces mises au point, on a souvent prêté à Marx la même négligence de la valeur d'usage. On trouve un bon résumé de la position marxienne à ce propos chez Rosdolsky, *Genèse*, pp. 112-140.

20. Ce qui suit jusqu'à la fin du chapitre est particulièrement redevable aux écrits de *Krisis* et de Robert Kurz ; il est à espérer que des traductions françaises de leurs écrits permettront bientôt de lire ces argumentations plus en détail.

21. MEW 19/19, *Critique du programme de Gotha*, p. 1418.

22. On nous objectera que dans le tiers-monde, surtout en Asie, a lieu une exploitation colossale d'une force de travail à bas prix qui forme la base des « miracles d'exportation » de ces pays. Mais il

s'agit de phénomènes de brève durée, limités à des secteurs comme le textile, et qui dans les dernières années ont déjà trouvé leurs limites. Bien sûr, les capitalistes dans ces pays-là sont bien capables de répéter toutes les horreurs de la première industrialisation en Europe, mais ils ne sont pas à même de créer des industries à large échelle capables de concourir sur les marchés mondiaux, ne fût-ce parce qu'ils ne pourront jamais se permettre la construction des infrastructures nécessaires.

23. Adam Smith affirma que « le souverain avec tous ses officiers de justice et les autres officiers à son service, ainsi que toute l'armée et la marine, sont des travailleurs improductifs [...] les comédiens, les bouffons, les musiciens, les chanteurs d'opéra, les danseurs de ballet, etc., font partie de cette classe » (cit. en MEW 26.1/130, Théories I, p. 170). La polémique contre les couches « non productives » faisait partie de l'attaque menée par la bourgeoisie industrielle contre les anciennes classes dominantes à l'époque des Lumières, même si « productif » au sens de la valeur d'usage et à celui de la valeur capitaliste était souvent confondu.

24. Le lecteur amateur de jeux de mots pourra noter que le travail est effectivement l'essence du capitalisme non seulement au sens philosophique, mais aussi en tant que carburant de la machine de la valorisation.

25. MEW 23/532, Cap. I, p. 570.

26. Cf. Kurz, *Himmelfahrt*, pp. 29-37.

27. C'est un des points où l'opposition entre la critique de la valeur et les débris du marxisme traditionnel est plus forte. Parler d'une création gigantesque de plus-value dans les bidonvilles des pays du Sud ou dans les usines de chaussures en Roumanie témoigne seulement d'une ignorance totale de la critique de l'économie politique. Paradoxalement, beaucoup des marxistes restés sur place s'emploient avec un zèle particulier à nier la diminution globale de la valeur (tandis que les économistes bourgeois ont perdu depuis longtemps tout intérêt pour cette thématique, ce qui équivaut à donner totalement raison à Marx sur le plan théorique). Selon la critique de la valeur, dans la société capitaliste le simple produit est déjà, dès le début, une marchandise, au lieu de le devenir seulement lorsqu'il entre dans l'échange, dans la circulation. Cependant, cette affirmation est contestée par beaucoup d'auteurs, qui peuvent s'appuyer sur l'incertitude dans laquelle s'est trouvé Marx lui-même à ce sujet et dont témoignent les hésitations dans ses écrits, parfois d'une ligne à l'autre. En vérité, on ne peut pas résoudre ce problème sans tenir compte de la différence fondamentale entre les sociétés précapitalistes et la société capitaliste : en celles-là, le produit acquiert – peut acquérir – la forme valeur dans la circulation. Dans le mode de production capitaliste, au contraire, le produit est déjà fabriqué en tant que marchandise, avec une grandeur de valeur déterminée. Cette grandeur a pourtant besoin de l'échange pour se manifester. Si la valeur naît dans la production,

elle est le résultat du travail abstrait, qui par sa nature est quantitativement limité et qui diminue effectivement à cause de l'augmentation du capital fixe. Si, à l'inverse, la valeur naissait dans la circulation, elle serait le résultat de transactions commerciales, et sa quantité ne dépendrait que de la réussite de ces opérations. Elle n'aurait donc pas de tendance immanente à s'épuiser. C'est la raison pour laquelle les marxistes traditionnels qui nient la crise du système capitaliste s'entêtent à placer l'origine de la valeur dans l'échange.

28. Cette phase « fictive » du capitalisme est la base réelle de la faveur qu'ont rencontrée dans les années quatre-vingt et quatre-vingt-dix des notions comme « simulation », « virtuel », « hyper-réel », etc.

29. Voir du même auteur, *Das Geschlecht des Kapitalismus. Feministische Theorien und die postmoderne Metamorphose des Patriarchats*, Horlemann, – Edition Krisis, Bad Honnef, 2000.

30. Une chose devrait être évidente : si nous invitons ceux qui ne parlent que de la plus-value et de l'exploitation, à considérer d'abord la valeur et le travail abstrait, il ne s'agit nullement d'un exercice de style intellectuel, qui ne veut pas se salir les mains avec la réalité banale du monde de travail. Il s'agit, au contraire, de se mettre face à des réalités sans doute encore plus tristes.

31. Les infrastructures ne peuvent pas complètement dépendre de l'offre et de la demande. Les coupures d'électricité massives en Californie en 2001, mais aussi au Brésil, ont donné une petite idée de ce qui peut arriver lorsqu'on essaie d'organiser les services infrastructuraux sous forme privée.

32. Il faut tenter de résoudre à l'aide des catégories marxistes la question posée par Kant : comment se forment l'objet et le sujet, comment naissent les formes *a priori* dans lesquelles se présente ensuite tout contenu ? Ainsi l'on peut utiliser les réflexions de Kant pour un renouvellement des idées de Marx, mais d'une façon qui n'a rien de commun avec le marxisme « éthique » kantien du début du *xx^e* siècle, ni avec le recours à la théorie politique de Kant actuellement en vogue chez certains (ex-)marxistes déboussolés (comme dans un livre d'André Tosel au titre assez improbable de *Kant révolutionnaire* [Paris, Presses universitaires de France, 1988]). Le thème du fétichisme existe de manière latente chez Kant, lorsqu'il analyse l'hypostase des concepts – même s'il ne pouvait y voir rien d'autre qu'une simple erreur de pensée. La valeur est une forme *a priori*, au sens kantien, parce que toute objectivité se manifeste à travers elle : c'est une grille dont l'individu n'a pas conscience, mais qui est préliminaire à toute perception et en constitue les objets. L'*a priori* de Kant est une ontologisation et individualisation non historique de la valeur, qui dans la société moderne est le véritable *a priori*, mais un *a priori* social, non naturel. On arrive ainsi à se poser cette question : quelle est la structure de conscience commune à toutes les classes dans le capitalisme, structure dont les

formes de conscience qu'ont les classes particulières ne sont que des variations? En effet, une telle analyse ne devrait pas seulement aboutir à une interprétation matérialiste des contenus de la conscience sociale – ce que l'on n'a déjà fait que trop, jusqu'à la fameuse explication, donnée par K. Kautsky, selon laquelle la philosophie de Spinoza était due aux intérêts du commerce hollandais de la laine – mais aussi de ses formes. Adorno a été un des premiers à commencer le débat sur la « constitution des catégories », mais seulement par aperçus. En général, ses dernières œuvres se caractérisent par une reprise de la problématique kantienne. Il a été précédé dans cette voie par A. Sohn-Rethel (voir *infra*), qui l'a influencé, et il a été suivi par son élève H.-J. Krahl.

Ce dernier conçoit ainsi le rapport qui existe entre Kant, Hegel et Marx : l'identité du moi, que Kant localise dans les profondeurs de l'âme humaine, en tant que relation formelle *a priori* à un monde possible d'objets, est dissoute par Hegel dans le rapport concret et social entre sujet et objet, et par Marx dans les rapports de production (Krahl, *Konstitution*, p. 400). Le travail concret fournit le matériel de la perception, tandis que « l'activité qui pose la valeur fournit le cadre non transcendantal d'aperception d'un monde idéologisé de catégories » : elle constitue la science et les concepts (Krahl, *Konstitution*, p. 404). L'analyse des catégories de la socialisation en tant que formes préliminaires à toutes les autres questions mène à une théorie de la médiation sociale qui pourrait contribuer à dépasser les théories objectivistes et subjectivistes traditionnelles, au lieu de tenter, comme il arrive souvent, d'en faire une synthèse superficielle. Hans-Jürgen Krahl était l'un des étudiants les plus brillants d'Adorno, et en même temps l'un des meneurs de la révolte des étudiants allemands en 1968. Au cours de sa brève existence (il mourut au début 1970, à trente ans, dans un accident de voiture) il a produit un grand nombre d'écrits qui constituent une radicalisation de la théorie critique. Ils ont été publiés après sa mort avec le titre *Konstitution und Klassenkampf* [« Constitution et lutte de classes »]. Ce livre a eu une certaine influence sur la nouvelle gauche en Allemagne, mais aussi en Italie. Il est surtout remarquable que déjà en 1967, lorsque presque personne ne discutait encore sur ce thème, Krahl a fait dans le séminaire d'Adorno un exposé sur « La Logique de l'essence dans l'analyse marxienne de la marchandise » (Krahl, *Konstitution*, pp. 31-81).

33. Il faut quand même observer que la logique de la valeur – comme nous l'avons déjà dit – n'occupe pas tout l'espace de la vie, ne pourra jamais le faire. Aussi dans les individus les plus socialisés par la marchandise, il reste toujours une partie non formée par la marchandise, même si la marchandise cherche à ronger ces espaces avec la « colonisation » de la vie quotidienne et des structures psychiques. Cependant, les pensées et désirs non formés par la marchandise ne constituent pas un secteur non aliéné qu'on peut simplement mobiliser contre la logique de la marchandise ; en effet,

ils se trouvent souvent dans un rôle subordonné et dépendant par rapport à la logique dominante.

34. Kurz, *Ende der Politik*, p. 86.

35. De même, la gauche radicale a beaucoup exagéré l'importance de la « trahison des dirigeants » qui s'est passée dans la révolution russe, dans les autres révolutions qui ont abouti à la formation d'États particulièrement autoritaires, et à l'intérieur de presque tous les mouvements de contestation. Sans rien ôter à la justesse du jugement moral porté sur les fossoyeurs des révolutions, il faut noter que ceux-ci ne faisaient rien d'autre que suivre le sujet automate que les « trahis » eux-mêmes n'avaient pas dépassé. L'accent, parfois obsessionnel, que la gauche radicale a mis sur les questions de l'organisation, sur la critique des partis et des syndicats, sur la définition de la bureaucratie comme nouvelle classe parasitaire et exploiteuse : tout cela, bien qu'exact comme description, aurait pu, en tant qu'explication, se réclamer beaucoup mieux de Robert Michels, de Vilfredo Pareto ou de Max Weber, sinon directement de Nietzsche, que de Marx. L'évolution de la société est ici expliquée par la volonté des acteurs et par leur « volonté de puissance ». On voit que le « sociologisme » qui considère les sujets sociologiques collectifs comme les démiurges de la vie sociale doit s'achever dans une anthropologie pessimiste qui voit toujours triompher le mal.

36. Bourdieu, *Contre-feux 2*, p. 98.

37. Lukács, *Histoire*, p. 243.

38. Lukács, *Histoire*, p. 224.

5.

HISTOIRE ET MÉTAPHYSIQUE DE LA MARCHANDISE

La métaphysique et les « contradictions réelles »

Si Marx privilégie l'exposé conceptuel de la logique de la marchandise par rapport au résumé de son évolution historique et empirique, ce n'est pas pour des raisons « méthodologiques » (qui en tant que séparées du contenu n'existent pas chez Marx). C'est bien plutôt parce qu'un des traits distinctifs de la société capitaliste fétichiste est d'avoir une nature « conceptuelle » : l'abstraction, incarnée dans l'argent, ne dérive pas du concret, mais le domine. La forme se rend indépendante du contenu et tente de s'en débarrasser complètement. On n'a guère compris l'analyse « conceptuelle » du capitalisme que fait Marx et on l'a beaucoup attaquée ; mais elle est la description la plus adéquate de cette domination de la forme sur le contenu. Développer le capitalisme entier à partir de la structure de la marchandise et de la nécessité que le travail privé se représente comme travail social n'est pas une procédure « philosophique », qui pourrait être remplacée par d'autres procédés peut-être plus « performants ». Elle reproduit plutôt la *vraie structure* de la société marchande développée.

Saisir les concepts essentiels de la société marchande permet d'en comprendre le mécanisme sans examiner tous les détails empiriques : « Le développement exact du concept de capital est indispensable, puisque c'est le

concept fondamental de l'économie moderne, tout comme le capital lui-même, dont le concept est le contretype abstrait, est le fondement de la société bourgeoise. Si l'on a une conception rigoureuse du présupposé fondamental du rapport, toutes les contradictions de la production bourgeoise en découleront nécessairement, de même que la frontière où ce rapport pousse au-delà de lui-même¹. » Le concept simple de la marchandise puis celui du capital contiennent déjà tous les développements successifs, comme il advient dans l'être hégélien. Ceux-ci ne sont donc pas ajoutés de l'extérieur : « Le concept simple du capital doit contenir *en soi* ses tendances civilisatrices, etc., et non les faire apparaître, comme l'ont fait les théoriciens de l'économie jusqu'à présent, comme de simples conséquences extérieures. De même, il faut montrer que les contradictions qui surgiront plus tard s'y trouvent déjà de façon latente². » En revanche, « messieurs les économistes auront diablement du mal à passer dans la théorie de la conservation de soi de la valeur dans le capital à sa multiplication ; c'est-à-dire à sa multiplication saisie dans la détermination fondamentale du capital, et pas seulement comme accident ou comme résultat³ ». Qui saisit le concept du capital saisit aussi l'évolution qui en découle : « Les phases ultérieures sont déjà contenues dans le concept général du capital⁴. » « Sur le plan conceptuel, la concurrence n'est rien d'autre que la *nature* interne du capital⁵ », parce que « la tendance à créer le *marché mondial* est immédiatement donnée dans le concept de capital⁶ ».

Une fois données les catégories de base, toute l'évolution du capitalisme, jusqu'à sa sortie de scène, est déjà programmée à travers les contradictions qui s'ensuivent à partir de la première. La contradiction originaire entre travail concret et travail abstrait, entre valeur d'usage et valeur, comporte la naissance de formes nouvelles, qui à leur tour se révèlent contradictoires, suscitant donc

d'autres formes nouvelles, et ainsi de suite dans un mouvement apparemment sans fin. Le concept ne se développe qu'à travers des contradictions continues, dont Marx disait : « Que le *capital* contienne des contradictions, nous sommes les derniers à le nier. Notre but est, au contraire, de les développer complètement ⁷. » Pour Marx, certaines choses sont contradictoires en soi, en tant que telles, et leur nature conceptuelle entre en contradiction avec le substrat matériel dans lequel elle s'incarne ⁸. La quantité de la valeur, quantité toujours déterminée et donc limitée, est en contradiction avec sa totalité qualitative : « Toutefois, si l'or et l'argent constituent la richesse générale, sous forme de quantités déterminées, ils ne la représentent qu'à un certain degré, donc d'une façon imparfaite ⁹. » Nous avons déjà vu que cette contradiction se trouve à l'origine de l'impulsion du capital à s'accroître toujours. Marx retourne plusieurs fois sur la « contradiction » qui existe entre la nature conceptuelle de la valeur (et de l'argent) et sa réalisation toujours imparfaite. Cette contradiction est loin d'être seulement la conséquence du point de vue de l'observateur : « La limite quantitative de la valeur d'échange contredit sa généralité qualitative ¹⁰. » Toute réalité empirique est insuffisante pour exprimer le concept de valeur. Déjà dans le *Short outline*, Marx dit : « De cette contradiction qui oppose les caractères généraux de la valeur à son existence matérielle dans une marchandise déterminée, etc. – ces caractères généraux étant identiques à ceux qui apparaissent plus tard dans l'argent –, résulte la catégorie de l'argent ¹¹. » C'est pourquoi les contradictions qui en découlent ne sont pas statiques, mais se développent : « L'argent, dans sa détermination ultime et achevée, se manifeste donc de tous côtés comme une contradiction qui se résout elle-même, qui tend à sa propre résolution », après quoi Marx énumère ces contradictions ¹².

L'usage que fait Marx des concepts hégéliens de « concept » et de « contradiction » ne va pourtant pas de

soi. Il a suscité des objections vives de la part de ses adversaires et des défenses tièdes de la part des marxistes. Déjà un des premiers critiques de Marx, l'économiste L. von Bortkiewicz, écrivit en 1906 : « À cela s'ajoute chez Marx une tendance perverse à projeter, à la manière hégélienne, les contradictions logiques dans les choses elles-mêmes¹³. » Marx ne se limite pas à mettre en relief les contradictions qu'il trouve dans les théories de l'économie politique, mais il souligne aussi la *nature profondément contradictoire de la société capitaliste elle-même*. Certains interprètes ont trouvé incompatible cette démarche avec une pensée matérialiste. Une représentation peut être contradictoire, mais alors on peut la remplacer avec une représentation correcte. Mais une réalité peut-elle être contradictoire ? Marx dit nettement oui : « Que le paradoxe de la réalité s'exprime aussi dans les paradoxes du langage qui contredisent le sens commun, ce que les économistes vulgaires pensent et croient dire, n'a pas de quoi surprendre. Les contradictions qui résultent du fait que, sur la base de la production marchande, le travail privé se représente comme du travail social général, les rapports entre les personnes comme des rapports entre les choses et comme des choses – ces contradictions résident dans la question elle-même et non pas dans son expression linguistique¹⁴. » La critique marxienne de l'économie politique utilise – et non comme « ornement » – en des passages décisifs la logique dialectique hégélienne avec son *tertium datur* et avec sa prédication simultanée de qualités s'excluant l'une l'autre référées au même objet. Tandis que certains y voient, avec un air de triomphe, la preuve du caractère « non scientifique » de la théorie de Marx, d'autres pensent pouvoir la libérer de ce « ballast » et sauver la « juste » description qu'elle offre de la réalité empirique.

Marx souligne que le capitalisme est une société fondamentalement contradictoire ; mais à la différence de

Hegel, il ne prétend pas que toute réalité est contradictoire. Sa théorie est l'analyse d'une formation sociale déterminée, à savoir le capitalisme, avec ses traits spécifiques, et non une application des principes généraux d'une cosmologie, d'une ontologie ou d'une philosophie de l'histoire au capitalisme en tant que cas particulier¹⁵. Lui-même a mis en garde contre le danger de tomber dans une argumentation purement spéculative, tout en l'appelant une « apparence ». Dans un ajout entre parenthèses contenu dans les *Grundrisse* il dit : « Ultérieurement, avant d'abandonner cette question, il sera nécessaire de corriger la manière idéaliste de l'exposé qui fait croire à tort qu'il s'agit uniquement de déterminations conceptuelles et de la dialectique de ces concepts. Donc surtout la formule : le produit (ou l'activité) devient marchandise ; la marchandise, valeur d'échange ; la valeur d'échange, argent¹⁶. » Aussi dans l'« Introduction » aux *Grundrisse*, Marx parle de la « dialectique des concepts force productive (moyen de production) et rapport de production, dialectique dont les limites sont à déterminer et qui ne supprime pas les différences réelles¹⁷ ». Cependant, certains développements de Marx ont sans doute un caractère qui peut paraître « idéaliste » ou « métaphysique ». Mais il s'agit d'une conséquence de la nature de l'objet de ses recherches : *en tant que description du capitalisme, c'est la description « métaphysique », conceptuelle, qui est juste. Maintenant se dévoile tout le sens d'une affirmation de Marx réellement étonnante pour la conscience normale. Elle se trouve dans la première édition du Capital et n'a pas été reproduite dans la deuxième : « La chose d'importance décisive était de découvrir l'interconnexion interne nécessaire entre la forme valeur, la substance de la valeur et la grandeur de la valeur, ou, pour prendre une expression idéale, elle était de démontrer que la forme valeur résulte du concept de cette valeur¹⁸. » Dans le supplément à la première édition, il*

dit : « C'est seulement grâce à son caractère *général* que la *forme valeur* correspond au *concept de valeur*. Il fallait que la forme valeur soit une forme dans laquelle les marchandises s'apparaissent les unes aux autres comme de *pures gelées de travail humain indistinct et homogène*, c'est-à-dire comme des *expressions chosifiées de la même substance de travail*¹⁹. » Dans les *Modifications* pour la deuxième édition, il écrit : « La forme de l'*objectivité* est incluse dans le concept de valeur²⁰. » Ce qui est singulier dans la société basée sur la production de marchandises, c'est justement le fait qu'elle possède une structure « métaphysique²¹ ». C'est toujours la première édition du *Capital* qui le souligne davantage : « Ce travail humain sans plus ne peut se réaliser, s'objectiver, qu'à partir du moment où la force de travail humain est dépensée *sous une forme déterminée*, en tant que travail *déterminé*, car c'est seulement au travail *déterminé* que fait face une matière naturelle, un élément extérieur nécessaire à l'objectivation du travail humain. Seul le "concept" hégélien parvient à s'objectiver sans une matière extérieure »; à ce propos, Marx cite dans une note un passage de l'*Encyclopédie* de Hegel : « N'étant d'abord que subjectif, le concept passe à son objectivation en vertu de son activité propre et sans avoir pour cela besoin d'un matériau ou d'un élément extérieur²². » Marx suggère donc que le travail abstrait correspond au concept hégélien. Dans le travail abstrait, le concept et l'abstraction deviennent réels. La forme y triomphe effectivement sur le contenu, sur la substance. Quelque chose de purement formel, complètement dénué de contenu, comme l'est le travail abstrait, dans sa forme de valeur, se soumet ici la réalité entière. Le capitalisme est la métaphysique réalisée, le vrai réalisme des concepts dont rêvaient les scolastiques²³. Dans la pensée de Marx font retour de nombreux concepts centraux de l'histoire de la philosophie européenne, surtout le concept de substance et l'éternelle discussion entre réalistes et

nominalistes²⁴. Mais ils y subissent une transformation tout à fait inattendue. Il ne s'agit pas seulement de les réinterpréter « matérialistiquement », mais plutôt de démontrer que ces catégories, *justement en tant que catégories idéalistes*, constituent une description appropriée de la société moderne²⁵.

Le jeune Marx reprocha à Hegel de transfigurer la réalité empirique à l'aide d'hypostases injustifiées de concepts logiques : « Faut-il s'étonner que toute chose, en dernière abstraction, car il y a abstraction et non pas analyse, se présente à l'état de catégorie logique ? [...] Que tout ce qui existe, que tout ce qui vit sur la terre et sous l'eau, puisse, à force d'abstraction, être réduit à une catégorie logique ; que de cette façon le monde réel tout entier puisse se noyer dans le monde des abstractions, dans le monde des catégories logiques, qui s'en étonnera²⁶ ? » Ce que Marx critique ici, c'est l'abstraction idéaliste en tant que « réduction de toute chose concrète à un concept logique et l'hypostase de ce dernier en réalité²⁷ ». Plus tard, après que Marx, pendant la rédaction des *Grundrisse*, eut relu « par hasard » la *Logique* de Hegel, il n'a plus repris cette critique des hypostases logiques en tant qu'« idéologies », simples chimères de pensée. La critique du fétichisme qu'on trouve dans son œuvre de la maturité est plutôt une critique des hypostases réelles et de la réification effective de quelque chose de complètement abstrait : la valeur. La logique de Hegel constitue maintenant aux yeux de Marx la représentation involontairement correcte d'une réalité qui est fausse. Elle lui paraît la conscience philosophique – mais encore purement philosophique – de la victoire définitive de la forme marchandise à l'intérieur de la réalité sociale. Dédire la réalité effective du capitalisme de son « concept » n'est pas de l'« idéalisme », mais un procédé qui correspond à la nature de l'objet d'analyse. Déjà dans la *Critique du droit hégélien*, Marx dit : « Mais cette compréhension ne consiste pas, ainsi que Hegel le

pense, à redécouvrir partout les déterminations du concept logique, mais à saisir la logique spécifique de l'objet dans sa spécificité²⁸. »

L'objectivité de la valeur n'est ni purement pensée, ni physiquement présente : on ne peut saisir cette « chimère » qu'avec un instrument très particulier, à savoir la logique dialectique. Dans la socialisation à travers la forme marchandise, la réalité prend des formes que les sens humains ne peuvent plus saisir et qui sont totalement absurdes du point de vue du « sens commun ». Hegel fait de ce monde paradoxal une constante de l'être humain et naturel. C'était là son erreur ; et il a même considéré cette réalité « dialectique » comme une réalité supérieure et bâti sur elle tout un système. Mais cela n'altère en rien la justesse de son point de départ. Même s'il est vrai que chez Hegel une tendance mystique était présente dès le début, cela ne fait que démontrer que sa mystique du concept est mieux placée pour comprendre la mystique réelle d'une société où « $4 = 5$ »²⁹ que la raison de ceux qui veulent attribuer à cette société un caractère rationnel qu'elle n'a pas, et qui veulent, comme l'économie politique classique, la sauver des « contradictions sur le plan phénoménal »³⁰. Il ne s'agit pas de réinterpréter dans un sens matérialiste le procédé métaphysique et antimatérialiste de Hegel³¹, mais d'y voir la description de la logique de la valeur. La négation hégélienne du fini qui a sa réalité seulement dans l'infini possède une base réelle : dans la socialisation à travers la valeur, la réalité finie des valeurs d'usage ne vaut que comme objectivation de l'idéalité formelle infinie de la valeur. La valeur « anéantit » la réalité beaucoup mieux que ce qu'a jamais fait toute *epokhê* sceptique³².

La description dialectique des contradictions de la socialisation capitaliste n'est pas, pour le dire sans ambages, la description « fausse » d'une situation « vraie », mais la description « vraie » d'une situation

« fausse », d'une « fausse réalité ³³ ». Le concept d'une « fausse réalité » renvoie naturellement à la philosophie hégélienne avec sa distinction entre « vérité » et « réalité » et son identification de la « vérité » d'une chose avec son concept. Marx analyse la réalité capitaliste dans la mesure où elle correspond à son propre « concept » : « D'ailleurs nous supposerons toujours, dans cet examen général, que les rapports économiques réels correspondent bien à leur concept ³⁴. » Il considère cette réalité donc dans ses formes pures, même si celles-ci se présentent difficilement aux yeux telles quelles et assument plutôt d'autres formes phénoménales ³⁵. Tout au plus, c'est à la fin de leur développement que ces formes peuvent correspondre à leur concept. Par exemple, l'argent ne correspond à son concept que lorsqu'il devient monnaie universelle : « De même qu'en tant que monnaie, l'or et l'argent sont, selon leur concept, la marchandise générale, dans la monnaie universelle ils revêtent le mode d'existence correspondant de marchandise universelle ³⁶. »

L'histoire réelle de la société marchande : l'Antiquité

Plus on remonte en arrière, et plus il est difficile de distinguer le noyau conceptuel dans la forme phénoménale : par exemple, il n'est pas aisé de reconnaître dans les formes embryonnaires du capital et du travail salarié qui existaient au xv^e siècle, ou dans l'Antiquité, les formes pures qui ne se sont développées que beaucoup plus tard. C'est le sens de la remarque de Marx selon laquelle « l'anatomie de l'homme est une clef pour l'anatomie du singe ³⁷ ». Cette affirmation n'implique pas une téléologie universelle, mais signifie seulement que la structure conceptuelle de base du capitalisme doit produire certains résultats, dès que les éléments historiques empiriques nécessaires s'y sont ajoutés. La naissance du

capitalisme n'est donc pas « inévitable » dans un sens déterministe. Mais une fois qu'il existe, sa dynamique intérieure est sujette, de plus en plus, à une tendance linéaire, beaucoup plus que dans les sociétés précédentes. L'« accumulation primitive du capital », donc la séparation des producteurs immédiats d'avec leurs moyens de production, n'a pu produire le capitalisme que lorsque était déjà présente la structure « conceptuelle » correspondante, dans laquelle ce procès s'est inséré. Il ne s'agit pas ici d'une hypothèse auxiliaire *a posteriori* qui sert à expliquer l'évolution historique effective. La forme marchandise et la forme argent existaient déjà; l'argent dans sa troisième détermination (l'argent en tant qu'argent) demande son auto-accroissement. Il attendait seulement ce qui allait traduire sa potentialité en acte.

Dans le concept de valeur est incluse son évolution ³⁸, mais non le fait de savoir où, quand et si elle doit rencontrer les conditions qui permettent de lui donner réalité. Nombre d'événements décisifs pour la naissance du capitalisme, par exemple l'invention de machines augmentant la productivité, ou l'expropriation de couches entières de la population, avaient déjà eu lieu d'autres fois dans l'histoire. Mais ils n'ont pas eu les mêmes conséquences, parce qu'ils se sont déroulés dans un cadre qui n'était pas encore la forme capitaliste. Dans ces sociétés, économiser du temps de travail par le moyen de machines semblait un soulagement inutile de la fatigue des esclaves – c'était le cas de l'Antiquité – ou une menace pour la cohésion sociale, comme dans la société féodale. Il manquait l'idée de l'accumulation à travers l'accroissement des forces productives; il manquait en général toute idée d'un progrès ou d'une accumulation linéaire. Là où l'autoreproduction est le but des individus, des classes et des sociétés, prédomine la conception cyclique de la vie et de la société; son abandon est étroitement lié à la diffusion de la marchandise qui ne vise qu'à son propre auto-accroissement.

Autrement dit, c'est seulement en Europe, à partir de la fin du Moyen Âge, que le capitalisme a commencé à « coïncider avec son concept ». Ce concept existait déjà bien avant – non sous forme d'un archétype platonicien, mais en tant que valeur, laquelle est beaucoup plus ancienne que le capital. La valeur précapitaliste n'était pas autoréflexive et constituait seulement une médiation entre les valeurs d'usages. Ainsi ne pouvait-elle pas constituer un rapport de reproduction social. La valeur ne devient capital que lorsqu'elle devient un rapport autoréflexif, tautologique, de façon que la contradiction inhérente à toute production de marchandises devient une contradiction « en procès », dynamique. Pendant de longs siècles, la marchandise est restée un phénomène « de niche », limité à la circulation, un échange occasionnel de produits presque toujours obtenus par appropriation directe (esclavage, servage). C'est seulement là où le travail salarié « libre » se trouve face au capital, que la marchandise pénètre la production, et ensuite la société entière, si bien que la valeur se transforme de catégorie analytique en catégorie vraiment historique. Une production de marchandises à grande échelle sans capital n'a jamais existé, et c'est seulement là où prédominent le capital et le travail salarié qu'arrive à son plein développement la forme cellule, la marchandise. Malgré cela, la valeur et la marchandise ne sont pas de simples « pré-supposés », au sens qu'on peut appeler « pré-supposé » de la production capitaliste le fait qu'il y ait des produits, ou, plus spécifiquement, qu'il y ait un surproduit, ou qu'il y ait un groupe social qui s'approprie du surproduit. Des pré-supposés de ce genre sont des conditions nécessaires, mais non suffisantes, de la production capitaliste de plus-value ; celle-ci ne découle pas inévitablement de ceux-là. La valeur, au contraire, porte inévitablement à la plus-value, dès que se sont produites les conditions historiques nécessaires.

Quelles étaient ces conditions nécessaires ? Il est temps de dire quelques mots – extrêmement brefs – sur l'histoire réelle de la société marchande. L'instauration du capitalisme n'est pas le fruit de la providence, ni ne fait partie d'une prétendue dialectique de l'histoire entière qui mènerait, avec une nécessité de fer, du « communisme primitif » par le détour des différentes sociétés de classe jusqu'au retour du communisme. *Le capitalisme doit plutôt être considéré comme une espèce d'incident historique, une exception absolue dans l'ensemble des sociétés humaines. En aucun cas, il n'a été désiré et introduit délibérément.*

Il est impossible de dater la naissance de la marchandise : une production spécialisée, destinée à l'échange, existe déjà, à titre exceptionnel, dans certaines sociétés préhistoriques. Un commerce étendu florissait dans les premières grandes civilisations (Proche-Orient, Égypte, Chine), et l'on y utilisait des formes d'argent – or, bétail ou coquilles – comme médiation entre les marchandises. Dans les villes on pouvait aussi trouver des artisans produisant directement pour l'« exportation ». Mais tout cela n'était qu'un *troc* plus sophistiqué à l'intérieur d'une société essentiellement agricole basée sur le travail servile et organisée par un État despotique. Les prix des marchandises ne dépendaient pas de leur valeur travail, mais de leur rareté et de la difficulté pour les faire parvenir à destination. Dans cette situation, on ne peut parler ni de marchés ni de concurrence.

Un grand changement est intervenu avec l'apparition de la première monnaie frappée. Cet événement si fondamental peut être daté et localisé avec assez de précision : il a eu lieu autour de 630 avant Jésus-Christ dans les villes grecques d'Ionie, en Asie Mineure. Avec la monnaie frappée était possible le passage à ce que Marx appelle la « troisième détermination » de l'argent : celle-ci est atteinte lorsque la séparation entre la vente et l'achat permet d'accumuler de l'argent et de faire de

cette accumulation le véritable but des opérations commerciales (parce que c'est de cela qu'il s'agissait ici). Sous cette forme, l'argent a donné une grande impulsion à l'échange des marchandises. Celui-ci devint un élément caractéristique de la culture urbaine méditerranéenne qui devait durer environ un millénaire. Certaines villes comme Athènes parvinrent à vivre essentiellement de commerce et d'artisanat, en important de pays lointains les produits agricoles qu'elles ne réussissaient plus à produire en quantités suffisantes dans leurs terroirs limités. Mais il ne faut pas surestimer le phénomène. Les circuits marchands et les personnes qui en vivaient étaient de petites îles dans une société qui continuait à se baser sur l'autosuffisance locale et sur l'économie de subsistance. Le volume des échanges restait faible. Surtout, la plus-value ne se formait qu'au niveau de la circulation, à savoir dans le commerce et dans l'usure; aucune révolution dans le mode de production n'a eu lieu durant toute l'Antiquité. Sauf de rares exceptions, les esclaves n'étaient pas employés dans une production de masse. La circulation transformait donc en marchandises des produits issus de modes de production non basés sur la marchandise (petits producteurs indépendants ou esclavage). Elle n'avait pas de répercussions sur la sphère de la production. Il s'agissait d'un échange de marchandises, non d'une production de marchandises. Le capital existait à l'état latent, parce que l'argent, lorsqu'il a atteint sa troisième détermination, est « prêt » pour être employé comme capital – mais il manquait la force de travail « libre » prête à être salariée. Le capital demeurait alors à l'état de capital commercial et usurier, et l'accumulation de l'argent s'épuisait essentiellement dans la thésaurisation. On voit d'ailleurs que ce ne sont pas les innovations techniques qui déclenchent les poussées dans l'évolution « économique » : des inventions telles que la machine à vapeur et l'horloge ont déjà été faites dans l'Antiquité, mais sans donner lieu à une véritable application pratique.

La monnaie a suscité la plus grande méfiance à son apparition en Grèce. Pour la première fois, le caractère illimité de l'argent se faisait sentir, en conférant un pouvoir démesuré à ceux qui réussissaient à accumuler de l'argent. C'était l'acte de naissance du sujet « bourgeois », qui existe non comme membre d'une communauté qui le fait vivre, mais comme « masque de caractère » de la valeur et qui au nom de l'accumulation traite cette communauté et ses membres, et tout le métabolisme avec la nature, comme un « objet » extérieur et abstrait, à utiliser aux fins de la valorisation. Les paysans, endettés, tombaient dans la misère, et les anciennes communautés patriarcales implosaient. L'argent était alors considéré comme une force démoniaque capable de détruire les existences humaines, les mœurs anciennes et la religion – bref, comme une folie. On en trouve un écho dans les fameux vers de Sophocle dans *Antigone* : « Jamais n'a fleuri chez les hommes / plus mauvaise coutume que l'argent / il perd les villes, il expulse les hommes / de leur foyer, il instruit et entraîne / des cœurs excellents à tomber dans le crime, / il enseigne aux gens à mal faire / il leur inculque l'impiété capable de tout. » Un simple métal était devenu plus puissant que les hommes et leurs traditions. Le premier cas bien connu de cette apparition de la « main invisible » s'est produit en Attique au début du VI^e siècle avant Jésus-Christ : l'exploitation des oliviers étant devenue plus profitable que celle du blé, leur culture se répandait en mettant en danger l'existence des petits paysans. Désormais, le métabolisme avec la nature dépendait visiblement de sa métamorphose formelle en valeur. Cependant, aucune institution communautaire n'avait pris cette décision. Elle se présentait comme le résultat de la prépondérance de l'argent, gagné avec l'exportation d'huile, sur la production autarcique qui produisait beaucoup moins de « valeur ». Comme on sait, la grave tension sociale qui en résulta conduisit, à Athènes, à un

« compromis de classe », introduit par Solon, qui a permis à la ville de progresser sur le chemin de la valeur et de devenir l'exemple le plus complet d'une société basée sur la marchandise avant la Renaissance (dans les limites que nous avons dites, et – il ne faut pas l'oublier – dans une ville d'environ cinquante mille habitants). Mais même la société athénienne n'était pas fondée sur l'individu atomisé, lié aux autres citoyens seulement par l'argent. Il s'agissait toujours d'une forme de communauté, où, comme le dit Rousseau, le rapport entre les individus et la communauté était semblable au rapport entre les doigts et la main. À Sparte, au contraire, on avait décidé de défendre la communauté en limitant l'argent à sa fonction de moyen de circulation – qui était acceptée – et en empêchant sa transformation en un but à soi. Il y était défendu aux particuliers de posséder de l'or ; comme moyen de circulation, les Spartiates utilisaient des barres de fer. En raison de leur faible valeur, de grandes quantités en étaient nécessaires pour représenter une somme modeste, ce qui en rendait difficile l'accumulation.

Si le développement économique de la valeur durant l'Antiquité est resté faible, les formes de conscience correspondantes ont pris, en revanche, un très grand essor pour trouver dans certains cas, surtout en philosophie, des formulations restées valables jusqu'à nos jours : des concepts comme forme, substance, accident, matière, concept, universel et particulier sont liés au développement et à la diffusion de la forme marchandise. Il semble y avoir un lien entre les débuts de la pensée philosophique européenne, qui a élaboré les premières idées universelles, et l'apparition de la monnaie. Ces deux phénomènes ont eu lieu en même temps et dans le même endroit : en Ionie à la fin du VII^e siècle avant Jésus-Christ. Cette époque-là se caractérise également par un grand essor du commerce, l'apparition de la « tyrannie » comme forme politique distincte de la vieille

domination aristocratique, la diffusion de l'écriture et par d'autres éléments de « rationalisation », tels que l'introduction de poids et mesures standardisés³⁹. La monnaie représentait la même abstraction par rapport à l'activité sociale que le concept par rapport à la pensée. La conception même d'un sujet individuel qui reste identique à lui-même face à un monde extérieur qui change, et sur lequel le sujet peut agir à son tour, se fraye un chemin avec l'existence de la valeur. L'individu y fait l'expérience d'une substance non empirique qui reste identique en passant par diverses manifestations ou « incarnations ». Dans l'argent, cette abstraction devient « réelle » dans la vie de tous les jours⁴⁰. La dissolution des anciennes communautés opérée par l'argent a fait naître, pour la première fois dans l'histoire mondiale, l'« individu », qui se conçoit comme différent de la communauté et dont les actions ne sont pas totalement dictées par la tradition. L'« individualisme » d'Athènes et le « collectivisme » de Sparte correspondaient donc aux différents rôles qu'y tenait l'argent. Enfin, avec la circulation des marchandises, où formellement les participants doivent se reconnaître l'un l'autre comme libres et égaux, naissent aussi le droit égalitaire et la démocratie.

La « science pure », déjà très développée chez les Grecs, est une forme qui « fait abstraction » de tout contenu, exactement comme le fait la valeur. Par exemple, la géométrie égyptienne est restée, même à un haut niveau, une application de règles empiriques au cas concret – une sorte d'arpentage. La mathématique grecque, au contraire, a formulé des règles abstraites et universelles : elle a énoncé le théorème de Pythagore que les Égyptiens utilisaient sans l'avoir jamais théorisé⁴¹. La pensée philosophique grecque, si elle a promu l'élaboration des catégories universelles et abstraites, a en même temps formulé la résistance contre le « monde à l'envers » que ces catégories exprimaient. Platon, d'un

côté, a élaboré le concept, qui est l'« équivalent général » dans le règne de la pensée. De l'autre, il a conçu l'utopie d'une communauté archaïque où, comme à Sparte, l'argent ne devait servir qu'à faire circuler les marchandises – lesquelles sont quand même prévues dans sa cité idéale – sans jamais devenir une finalité en soi. Aristote, pour sa part, a indiqué avec grande précision la différence entre la richesse « naturelle », destinée à satisfaire les besoins de la « maison », et la « chrématis-tique », l'acquisition illimitée et irrationnelle d'argent ⁴².

Ces comparaisons historiques montrent, eu égard à des catégories telles que l'identité personnelle, le sujet opposé au monde objectif et le couple qualité/quantité, qu'il n'est pas nécessaire de les accepter comme des données ontologiques ou anthropologiques, à la manière de Kant, ni d'expliquer leur genèse comme une simple donnée de l'expérience, à la manière de Hume. Il faut plutôt reconnaître que ces catégories sont liées à une société déterminée, à l'intérieur de laquelle elles ont effectivement une validité objective. Cette apparition historiquement simultanée de la valeur abstraite dans les champs de la reproduction matérielle, de la pensée, de la mentalité, de la politique, etc., suffit d'ailleurs à réfuter toute distinction ontologisée entre une « base » économique et une « superstructure » culturelle dérivée.

L'histoire réelle de la société marchande : l'époque moderne

Comme on le sait, le développement de la marchandise et de l'argent a subi à la fin de l'Antiquité un déclin qui devait durer environ mille ans et causer un retour à des économies locales de subsistance qui se passaient presque totalement de l'argent. Cependant, c'est dans cette période, et surtout à partir du XIII^e siècle, que furent jetés les fondements de cet événement unique

dans l'histoire de l'humanité qu'a été la naissance du capitalisme. Ce fut d'abord dans les monastères que furent créés peu à peu certains de ses présupposés indispensables. Dans la vie monastique, le travail était un devoir chrétien, à exécuter volontairement en tant qu'expiation des péchés et mortification de la chair. Il n'était plus, comme dans la morale préchrétienne, un mal nécessaire pour atteindre un but et qu'on délègue, si possible, aux autres. Pour la première fois, on attribuait au travail une signification morale – et justement en tant que souffrance ! Le travail s'accompagnait dans les monastères d'une organisation régulière du temps. Celle-ci faisait partie de ce phénomène plus vaste qu'était l'introduction du « temps abstrait », visible aussi dans l'invention et la diffusion des horloges. Suivant M. Postone, on peut distinguer entre le « temps concret » et le « temps abstrait ». Le temps concret est une « variable dépendante » qui existe en fonction des événements concrets et qui peut avoir des déterminations qualitatives : le temps bon et le temps mauvais, le temps sacré et le temps profane ⁴³. Le temps abstrait est une « variable indépendante », un cadre dans lequel les événements ont lieu et qui ne connaît que des déterminations quantitatives. Ce n'est que dans l'Europe occidentale, à partir du XIV^e siècle, que le temps abstrait s'est développé. Alors, rien n'avait plus son propre temps, parce que toute chose avait le temps du capital. Le travail venait d'être séparé des autres activités, dans l'espace et dans le temps.

Ces phénomènes se sont produits d'abord dans les premières régions où l'on a recouru de façon massive au travail salarié : surtout les Flandres et l'Italie du Nord au XIV^e siècle. Là ont été introduites des innovations aussi caractéristiques que l'illumination des lieux de travail qui permettait de travailler en dehors des heures de soleil – une première anticipation des bouleversements de tous les modes de vie qu'a impliqués le travail abstrait.

Mais en dépit de tout cela, il est probable que la marchandise et l'argent n'auraient jamais progressé à petits pas vers le capitalisme. Il a fallu un véritable *big bang* de la modernité : l'introduction des armes à feu. Ce n'est pas une force productive, mais une force destructive qui a donné naissance au capitalisme, comme l'a observé R. Kurz ⁴⁴. Après la diffusion des armes à feu, le vassal féodal ou le bourgeois de la ville ne pouvait plus faire la guerre avec ses propres armes. Désormais, les États territoriaux naissants rivalisaient dans l'acquisition des armes à feu, surtout des canons, de même que dans la construction des forteresses, toujours plus sophistiquées. Les unes et les autres devaient être payées en argent, ainsi que les soldats de métier – les mercenaires – aux mains desquels était vite passée la conduite de la guerre. Les soldats, comme le dit déjà le nom, constituaient même le premier exemple de « professionnels » qui vivaient entièrement de leur paie et pour leur paie et qui étaient indifférents au contenu de leur travail : ils ne se battaient pas pour leur souverain ou pour leur ville, mais pour leur salaire. Bientôt, les vieilles contributions et dîmes féodales ne suffirent plus aux États ; ceux-ci levèrent de plus en plus d'impôts en argent, dont la somme, à la différence des contributions en nature, n'avait pas de limite naturelle. Les paysans et les artisans durent s'habituer à produire directement en vue d'un rendement monétaire, donc pour des marchés anonymes. La monnaie commençait ainsi, beaucoup plus que pendant l'Antiquité, à pénétrer en profondeur dans la société et à dissoudre le localisme agraire. Bien sûr, non par un choix des producteurs, mais par la soif insatiable d'argent suscitée dans les États par la concurrence militaire à laquelle ils ne pouvaient pas se soustraire.

Très vite, l'économie monétaire ne se limita plus à imposer à l'économie traditionnelle de lourdes charges en argent. Les premiers entrepreneurs capitalistes, mais surtout les États eux-mêmes se mirent à organiser des

manufactures et des plantations (dans les colonies). C'étaient les premiers lieux qui produisaient pour des marchés anonymes dans le monde entier. Au début, ces entreprises fonctionnaient presque toujours avec du travail forcé, parce qu'il était impossible de trouver assez de travailleurs « libres » disposés à se laisser salarier. Ainsi, c'est dans les asiles de fous et dans les prisons qu'au xvii^e et au xviii^e siècle est né le travail moderne. Tandis qu'un but concret, pour mauvais qu'il soit, peut être atteint et s'annule alors, ici l'on avait, pour la première fois, affaire à la transformation continuelle et illimitée d'argent en davantage d'argent. Ce ne furent pas seulement les dépenses militaires qui se multiplièrent, mais ce fut toute la part du produit social prélevée par l'État qui augmenta énormément au début de la modernisation. Pour la grande masse de la population, cela ne signifiait que misère : des études ont démontré que la richesse réelle d'un artisan, mesurée par la quantité de grain dont il disposait, était à son apogée au xv^e siècle. Les conditions de vie empirèrent rapidement avec la diffusion du mode de production capitaliste, pour tomber à leur point le plus bas au xvii^e siècle. Alors les ouvriers devaient travailler jusqu'à cent fois plus que deux siècles avant pour obtenir la même quantité de grain. Il a fallu plus de quatre cents ans de capitalisme pour revenir, à la fin du xix^e siècle, au niveau de vie médiéval⁴⁵.

On sait bien – il suffit de lire le chapitre du *Capital* sur la « prétendue accumulation primitive », confirmé par de nombreuses études – au milieu de quelles horreurs et de quelles violences sont nées la modernité capitaliste et sa présupposition, l'existence d'une classe de travailleurs « libres ». Ceux-ci étaient des anciens petits producteurs qu'on avait chassés de leurs terres et privés de leurs droits anciens à la chasse, la pêche et la récolte du bois, pour les forcer à vendre la seule chose qui leur restait alors, leur force de travail. Ici, il importe de souligner

rapidement trois aspects. D'abord, on voit que le capitalisme n'était pas la conséquence d'une croissance pacifique des marchés, acceptée par tout le monde parce que porteuse de bien-être général. La violence étatique a toujours été un élément constitutif dans la création des conditions nécessaires à l'action de la « main invisible ». Ensuite, le deuxième départ de la société marchande allait de pair, comme le premier dans l'Antiquité, avec une révolution dans les formes de conscience. La genèse de la science moderne et de la conception quantitative de la nature au xvii^e siècle était liée étroitement à l'irruption de la valeur abstraite dans les échanges matériels et du temps abstrait dans la vie sociale, sans qu'on puisse établir un rapport de dépendance entre ces phénomènes. Ils étaient en effet des articulations de la même « forme sociale totale » *in statu nascendi*. La même quantité sans qualité qui s'imposait dans l'argent informait aussi la conception galiléenne de la nature : de même que la logique de la valeur réduit tout objet à une quantité de valeur, à partir de Galilée tout corps est dissous dans la seule extension spatiale. Avec la physique de Newton, une seule force, la gravitation, est censée régir l'Univers, de même qu'à cette époque-là le monde commençait à s'unifier sous le gouvernement d'une seule force, l'argent.

Enfin, il faut observer qu'à partir de la Renaissance presque toute la pensée a chanté, de manière inconditionnelle, les louanges du travail et de la transformation du monde à travers le travail, ainsi que des vertus requises à ce but. La longue période entre l'apparition de la forme capitaliste à la fin du Moyen Âge et le décollage du capitalisme industriel à la fin du xviii^e siècle n'était pas seulement occupée par l'expropriation des producteurs directs, mais aussi par un gigantesque effort en vue de discipliner le « matériel humain » et de lui faire intérioriser les exigences que le travail avait à son égard, en vainquant maintes résistances de toute sorte.

Tandis que la littérature a laissé quelques témoignages de ces résistances, les penseurs et les philosophes ont presque à l'unisson prêché aux hommes en tant que devoir moral l'adaptation à la « belle machine », comme l'a appelée le philosophe « utilitariste » anglais Jeremy Bentham (1748-1832). Hobbes, Rousseau (qui disait : « Tout citoyen oisif est un fripon ») et Kant étaient, malgré toute leur diversité, les penseurs d'un nouveau type de soumission : non plus à un seigneur en chair et en os, ni à un Dieu, mais au nouveau fétiche, au mécanisme impersonnel, sous son aspect de « raison », de « volonté générale », de « progrès » et d'« État ». La raison des Lumières était aussi une transfiguration de l'irrationalisme de la valorisation, et le marxisme est resté un « dissident du libéralisme » surtout dans sa glorification du travail.

En ce qui concerne l'histoire du capitalisme industriel, il nous faut également nous limiter à aborder rapidement quelques points souvent négligés. Né en Angleterre, le capitalisme industriel dans sa forme pure conduisit rapidement à une véritable destruction de la société (voir les études de K. Polanyi citées dans le prochain chapitre). Sitôt qu'il se fut libéré des derniers obstacles légaux à l'exploitation illimitée des personnes et des ressources, il entra en crise et dut à nouveau accepter (après 1830) des restrictions, notamment la première législation sur les usines et la limitation de la journée du travail. L'utopie noire d'un marché total et d'une économie complètement autonome par rapport à la société démontrait, après des siècles de préparation chez Hobbes, Mandeville, Locke, Kant, Smith et sa codification dans le libéralisme classique, qu'elle était tout à fait irréalisable et menait à la conséquence proclamée par les libéraux purs et durs comme Thomas Malthus (1766-1834) : Laissons les pauvres mourir de faim, il en naîtra toujours d'autres. À sa première tentative de réalisation

intégrale, la société marchande a engendré une misère et une dégradation jamais vues, faisant planer la menace d'une guerre civile, mais a aussi conduit à l'épuisement de sa propre dynamique économique. Depuis lors, le capitalisme ne s'est développé qu'en suspendant continuellement sa propre logique et en mettant l'économie déchaînée sous le contrôle de l'État.

Nous avons déjà dit que la fuite en avant du capitalisme, toujours à la recherche de moyens pour bloquer la chute de la masse de valeur, a abouti, après la crise de l'entre-deux-guerres, le krach de 1929 et la Seconde Guerre mondiale, à la démocratie fordiste. Celle-ci est entrée définitivement en crise à son tour avec la révolution micro-informatique. Au XIX^e siècle, après l'Angleterre, ce furent, parmi les grands pays, d'abord la France et les États-Unis et ensuite l'Allemagne qui bâtirent un capitalisme industriel. Mais bien vite, un autre fait est devenu évident : l'économie de marché n'est pas – comme on veut le faire croire encore aujourd'hui – le « modèle » juste qu'il suffit d'appliquer dans chaque pays pour en recueillir ensuite les fruits. Au contraire, chaque économie nationale de marché se place dès le début dans le cadre d'une économie mondiale fortement déterminée par la concurrence. L'Angleterre a gardé longtemps l'avantage qui lui revenait du fait d'avoir été la première nation à inonder les marchés mondiaux avec ses marchandises. Par la suite, les autres économies nationales ont dû compter avec un niveau de productivité établi par les nations déjà industrialisées. Il leur était donc nécessaire d'investir, avant même de pouvoir commencer à produire, dans les infrastructures et dans le capital fixe qui devaient être au même niveau que dans les pays les plus développés. Autrement dit, ces pays avaient un retard à combler qui était d'autant plus grand qu'ils entraient plus tard dans la compétition. Ainsi le Japon et l'Italie ont-ils été les derniers pays qui ont réussi à entrer dans le groupe « de tête ». Au

xx^e siècle, il était devenu impossible d'implanter le mode de production capitaliste dans un pays sans que son économie fût tout de suite ébranlée par l'afflux de marchandises à bon marché provenant des pays déjà industrialisés.

Dans cette situation, la seule possibilité pour prendre part à la « modernité » dans une position non complètement subordonnée était une autarcie forcée : un espace protégé de toute concurrence extérieure devait permettre le développement d'un capitalisme local. C'est en effet ce qui s'est passé en Russie, en Chine et dans beaucoup de pays de la périphérie capitaliste⁴⁶. La « construction du socialisme » en Russie n'était ni une tentative – qui finalement a échoué – de construire une société émancipée (comme l'affirmaient ses partisans), ni l'ambition folle de réaliser une utopie idéologique (comme voulaient croire ses critiques bourgeois), ni même non plus seulement une « révolution trahie » par la nouvelle bureaucratie parasitaire (comme le proclamaient ses critiques « de gauche »). C'était surtout une « modernisation tardive » dans un pays arriéré. La marchandise, l'argent, la valeur, le travail abstrait n'y étaient pas abolis, mais on chercha à les développer jusqu'aux niveaux occidentaux en suspendant le libre marché. L'économie marchande n'était pas dépassée, mais elle devait être dirigée par la « politique ». Il s'est répété en Russie une espèce d'« accumulation primitive » qui impliqua la transformation forcée de dizaines de millions de paysans en travailleurs d'usines et la diffusion d'une mentalité adaptée au travail abstrait. Les ressources de la société étaient canalisées vers la construction des infrastructures et de l'industrie lourde à un degré qu'une économie privée n'aurait jamais pu atteindre. La réduction du commerce extérieur au minimum, c'est-à-dire l'autarcie, a permis dans ce pays énorme de faire grandir une industrie qui aurait disparu à l'instant si elle avait dû résister tout de suite à la concurrence mondiale. Au

début, les succès furent en effet remarquables, et en peu de temps, l'Union soviétique était devenue la deuxième puissance industrielle du monde. Les « démocraties occidentales » se déclaraient horrifiées par les méthodes avec lesquelles ce résultat avait été atteint. En vérité, ce qu'elles y voyaient n'était qu'un résumé des horreurs de leur propre passé – la Russie arriérée avait répété en quelques années ce qui avait pris des siècles à l'Ouest. En effet, comme nous venons de le dire, l'installation de la « libre » économie de marché en Occident a été réalisée également avec le terrorisme d'État, les travaux forcés, le militarisme, la destruction des traditions, la réduction des paysans à la famine et la suppression des libertés individuelles. Dans les pays de l'Est, l'Occident dit « libre » regardait l'image réfléchie de ses propres origines – même si ni d'un côté ni de l'autre on ne voulait admettre ce fait. Les succès initiaux de l'URSS ont encouragé beaucoup d'autres pays à tenter de suivre la même voie pour s'intégrer à l'économie mondiale d'une manière favorable. Ce fut d'abord le cas de la Chine, tandis que de nombreux pays du tiers-monde ont essayé de combiner l'approche étatique avec des doses plus ou moins élevées de marché. Plus l'évolution du marché mondial était avancée et plus le pays en question était en arrière selon les critères capitalistes, et plus les méthodes étaient violentes, voire délirantes. L'idéologie socialiste n'était rien d'autre qu'une justification paradoxale pour introduire plus rapidement les catégories capitalistes dans des pays où celles-ci étaient encore largement absentes. Au lieu d'« émanciper » le prolétariat, il a fallu d'abord le créer *ex nihilo*.

Mais dans l'histoire du capitalisme occidental, les phases marquées par une forte intervention de l'État ont toujours alterné avec des phases dans lesquelles prédominait le marché « pur ». À l'Est, cette alternance n'a pas eu lieu, et après avoir réussi à implanter les industries de base, le capitalisme d'État a commencé à tour-

ner à vide et à rester à nouveau en arrière par rapport à l'évolution économique et technologique en Occident. Pourtant, l'existence d'un vaste marché protégé (le COMECON) permettait la survie de nombreuses industries qui n'auraient eu aucune chance de réussite sur les marchés mondiaux. Cela rendait possible de maintenir un niveau de vie suffisant pour conserver un consensus minimal. C'était tout. Le « socialisme réel » n'a jamais été une « alternative » à la société marchande, mais une branche morte de cette même société, une note en bas de page de son histoire. En effet, il ne pouvait pas surmonter sa contradiction de fond : il cherchait à régler de manière consciente l'automouvement de la valeur et de l'argent qui de par sa nature est aveugle. Ainsi, il s'agissait d'une société basée sur la marchandise et la valeur qui avait en même temps aboli la concurrence, laquelle dans une société marchande adapte la production aux besoins. C'est ce qui fut, en dernière analyse, la cause de toutes les défaillances de l'économie soviétique : une production sans égard à la qualité ni aux besoins, une grande difficulté pour acheminer les ressources là où elles étaient utiles, le faible rendement du travail, etc. Enfin, la « révolution micro-informatique » et la « financiarisation » en Occident à partir des années soixante-dix ont rendu insurmontable l'abîme entre l'Est et l'Ouest. L'économie soviétique ne parvenait en aucune manière à suivre ces innovations et en a ressenti bientôt les conséquences sur le plan de la compétition militaire avec les États-Unis. On connaît le reste de l'histoire.

Mais à la différence de ce que pensaient les vainqueurs, l'écroulement des pays de l'Est n'a pas signifié la victoire définitive du capitalisme occidental. Il constitue, bien au contraire, une étape nouvelle dans la crise mondiale de la société marchande. Un autre anneau de la chaîne s'est brisé. Une économie mondiale basée sur la concurrence produit nécessairement des gagnants et des perdants, et la distance entre eux devient vite infran-

chissable lorsque chaque nouvelle invention technologique va à l'avantage de ceux qui peuvent se permettre son introduction. Pendant la période de prospérité fordiste, la croissance des marchés mondiaux a donné même aux pays « en voie de développement » l'occasion de trouver quelques niches pour leurs produits et de croire ainsi que le « rattrapage » était possible. Mais la crise qui a débuté dans les années soixante-dix a dissipé ces illusions. L'un après l'autre, chaque pays est retombé en arrière. D'ailleurs, les pays qui avaient misé sur le marché privé ne s'en sont pas mieux sortis en général : le problème n'est pas le système choisi, et l'on ne peut tout expliquer par les effets du colonialisme ou les échanges inégaux. Dans une économie mondiale basée sur la valeur et la concurrence, il y aura toujours une majorité de perdants. Après avoir anéanti les espoirs du tiers-monde, la concurrence cannibalisée avait gagné, comme un feu qui avance, les pays de l'Est. Mais l'espérance de leurs populations d'arriver à la prospérité en copiant l'Occident a été déçue tout de suite. Elles ont découvert en effet que le capitalisme occidental prend lui-même eau de toutes parts et n'a ni la force ni la volonté d'investir massivement dans leurs pays, ni d'accueillir leurs marchandises ou leur force de travail.

Critique du progrès, de l'économie et du sujet

Cependant, cette marche triomphale de la valeur pendant la deuxième moitié du deuxième millénaire ne s'est pas effectuée sans rencontrer des résistances dans les populations, dont les conditions de vie s'aggravaient terriblement. Tandis que les participants du mouvement ouvrier né dans la première moitié du XIX^e siècle avaient déjà accepté leur existence en tant qu'ouvriers, dont ils voulaient seulement améliorer les conditions, les révoltes précédentes étaient surtout dirigées contre la

tentative elle-même de transformer les masses populaires en « travailleurs ». Leurs participants défendaient l'idée d'une « bonne vie », ce qui pour eux signifiait la conservation de leurs conditions de vie d'alors, ou d'un passé proche, parce qu'ils les savaient bien meilleures que celles qui les attendaient dans les usines. En font partie les révoltes paysannes qui ont suivi le Moyen Âge, le mouvement des « luddites » en Angleterre, connus pour leurs destructions de machines dans les premiers décennies du XIX^e siècle, et celui des « carlistes » dans les campagnes espagnoles au milieu du même siècle, pour continuer avec de nombreuses révoltes dans les pays extra-européens jusqu'à nos jours (par exemple, les *canudos* du Brésil)⁴⁷. Leur idéologie était souvent confuse (les carlistes, par exemple, défendaient certaines revendications dynastiques, voire l'Inquisition); mais la condamnation presque unanime que ces révoltes ont trouvée dans l'historiographie tant bourgeoise que marxiste, et même dans la critique réactionnaire du progrès, démontre plutôt jusqu'à quel point ces interprétations différentes font toutes partie du même libéralisme progressiste qui ne pouvait que rejeter tout ce qui s'opposait à la diffusion des fétiches du travail et de la productivité. En vérité, ces révoltés avaient de bonnes raisons – par exemple, les paysans carlistes s'opposaient aux lois avec lesquelles la bourgeoisie libérale avait rendu vendables (à elle-même) les terres que jusqu'alors chaque village possédait en commun. Les bizarres alliances que ces mouvements ont parfois conclues – à leurs frais – avec l'Église ou d'autres forces réactionnaires sont moins incompréhensibles si l'on songe au fait que les victoires de la bourgeoisie libérale, dont la gauche s'est toujours sentie le successeur, concernaient des enjeux qui aux yeux des masses n'avaient aucune importance : la liberté de presse, l'unité nationale, la liberté de culte. Ces victoires ont amené en revanche une forte accélération de l'intégration forcée des masses dans la société du travail.

Il suffit de penser au fait qu'un des premiers actes de la Révolution française a été l'abolition de nombreux jours de fête et puis l'interdiction des « coalitions d'ouvriers ». La « liberté », que les nouvelles bourgeoisies défendaient avec tant d'ardeur, était en premier lieu la liberté illimitée d'acheter et de vendre. L'abolition des nombreuses restrictions légales, d'origine féodale, à la vente des terres, à l'emploi des ouvriers, etc., entraînait des effets catastrophiques, surtout dans les campagnes.

Le marxisme traditionnel s'est toujours proclamé l'héritier de la bourgeoisie libérale, en approuvant *inconditionnellement* la destruction de la vieille société que celle-ci a opérée. Il lui reprochait plutôt d'avoir abandonné cette voie, dont la poursuite revenait alors au prolétariat. Quelle était la position de Marx lui-même à cet égard ? Il est indéniable que, tout en étant conscient des horreurs du progrès capitaliste, il croyait en la « mission civilisatrice du capital ». Une critique « romantique » du progrès ne saurait se réclamer de son œuvre⁴⁸. Mais il faut d'abord observer qu'il n'y a aucun rapport de nécessité entre sa critique de la valeur et son appréciation du rôle historique du capital, où entre beaucoup de téléologie hégélienne. L'analyse, tant *logique* qu'*historique*, de la valeur montre *pourquoi* les anciennes communautés ont disparu ; il ne s'ensuit pas qu'il faille approuver cette disparition ou qu'on doive se forcer de croire à une « ruse de la raison » garantissant que cette disparition n'est qu'un moment inévitable, mais *transitoire* dans la marche vers une société meilleure. Nous avons alors à nouveau affaire à la différence entre le Marx « *ésotérique* » avec sa critique « *négative* » de la socialisation marchande et le Marx « *exotérique* », continuateur du libéralisme.

Mais même dans ses affirmations explicites, Marx ne se montre pas toujours très convaincu par la mythologie progressiste. Il n'existe presque pas de remarques marxistes sur les révoltes prémodernes comme celle des

luddites, dont on avait perdu en peu de temps jusqu'au souvenir⁴⁹. Mais dans un de ses derniers écrits, il prend nettement position contre l'affirmation – qui alors comme plus tard passait pour « marxiste » – que tous les pays doivent subir un développement capitaliste complet avant de pouvoir accéder au communisme. Dans sa lettre à la révolutionnaire russe Vera Zassoulich de 1881, et dans les brouillons relatifs, Marx fait des observations extrêmement intéressantes sur le village russe traditionnel, encore vivant à cette époque-là, et sur la propriété collective d'une partie de la terre qui y règne : « L'étude spéciale que j'en ai faite [...] m'a convaincu que cette commune est le point d'appui de la régénération sociale en Russie. » Il affirme que la commune rurale russe « peut devenir un point de départ direct du système économique auquel tend la société moderne [...] elle peut s'emparer des fruits dont la production capitaliste a enrichi l'humanité sans passer par le régime capitaliste » et que « tout le monde y reconnaîtrait l'élément de la régénération de la société russe et un élément de supériorité sur les pays encore asservis par le régime capitaliste », d'autant plus que cette communauté trouve le capitalisme « dans une crise qui finira par son élimination, par un retour des sociétés modernes à une forme supérieure d'un type " archaïque " de la propriété et de la production collectives [...] Il ne faut pas trop se laisser effrayer par le mot " archaïque " ». Dans sa brève typologie historique des différentes formes de communauté archaïque, Marx souligne que celle-ci peut dépasser la parenté de sang comme base et qu'elle, au moins dans ses formes plus différenciées, peut donner « un essor à l'individualité ». Cette individualité ne comporte pas nécessairement que la propriété privée prévaille sur l'élément collectif – même si ce risque existe. Marx, qui à la fin de sa vie s'était convaincu que la Russie était un des premiers candidats à la révolution, avait à propos de la fonction

de cette révolution des idées assez différentes de ceux qui ont fait ensuite cette révolution : « Pour sauver la commune russe, il faut une Révolution russe »⁵⁰.

Critique de l'économie tout court

La « critique de l'économie politique » de Marx n'est pas seulement une critique des doctrines économiques bourgeoises, mais constitue également une critique de l'existence de l'« économie » en tant que telle. Nulle part chez Marx le mot « économie » ne revêt une signification positive, nulle part il qualifie sa théorie de « doctrine économique » ou de quelque chose de ce genre⁵¹. À première vue, cela semble en contradiction avec le fait que la théorie marxienne est censée se baser précisément sur cette catégorie. Les représentants du « matérialisme historique » n'ont pas cessé de répéter que l'être matériel détermine la conscience et que l'« économie » est la « base » de tous les autres aspects de la vie sociale. Ils ont proclamé cette subordination des hommes à leurs propres produits comme une vérité courageuse qu'il faut mettre en relief à l'encontre de la transfiguration idéaliste bourgeoise de la réalité. Mais l'inversion entre moyen et fin est caractéristique de la société capitaliste, où le contenu est subordonné à la forme. Il est insensé de transformer ce fait *néгатif*, qui représente un état d'aliénation, parce que la socialité y est inconsciente d'elle-même, en un fait *positif*. Marx analyse le capitalisme à travers le travail et l'économie, mais ce faisant il ne parle pas de la société humaine en général. Il souligne, bien sûr, que même les sociétés précapitalistes devaient d'abord et toujours assurer leurs besoins vitaux, et que la manière dans laquelle elles le faisaient déterminait les autres formes sociales⁵². Mais Marx ne veut pas dire pour autant qu'il s'agit d'une donnée ontologique et toujours valable, si la satisfaction des besoins

assume la forme d'une sphère séparée, l'« économie », avec des règles propres qu'elle impose à toutes les autres sphères sociales. Si l'on fait abstraction du fait banal que les hommes doivent d'abord manger, s'habiller, etc., la prééminence de l'« économie », même au sens le plus large, est rien moins qu'évidente dans les sociétés précapitalistes. Dans de nombreuses circonstances, ce sont d'autres critères qui priment sur les critères « économiques » : on peut citer comme exemples la fête traditionnelle, le gaspillage fait par les nobles et les occasions, fréquentes dans l'histoire, où une société a renoncé à introduire des inventions techniques grâce auxquelles on aurait pu économiser du travail. Le « matérialisme historique » – dont la codification n'est pas l'œuvre de Marx – n'est approprié que comme analyse du capitalisme : dans celui-ci, la production matérielle ne constitue pas seulement la base de la société – ce qui est valable partout –, mais aussi son principe organisateur autonomisé, son principe de synthèse sociale.

C'est toute la distinction entre « base » et « superstructure », pivot du matérialisme historique, qui, du point de vue de la critique de la valeur, se révèle être peu utile, surtout à l'égard des réalités non capitalistes. Le marxisme traditionnel a souvent essayé d'assouplir la rigidité de cette distinction avec le concept d'« action réciproque » entre la base économique et la superstructure culturelle, juridique, religieuse, etc. L'action réciproque présuppose pourtant l'existence de facteurs séparés qu'il faut réunir *a posteriori* et extérieurement. Il semble alors beaucoup plus prometteur d'explorer la « forme totale » et d'expliquer la naissance simultanée, dans un contexte déterminé, du sujet et de l'objet, de la base et de la superstructure, de l'être et de la pensée, de la praxis matérielle et immatérielle. Il faut s'interroger sur la praxis sociale qui s'est scindée dans ces pôles. Plus on va en arrière dans l'histoire, moins il est sensé de

vouloir distinguer entre facteurs « matériels » et « idéels ». Le *potlatch*, par exemple (sur lequel nous retournerons tout de suite), était simultanément une forme de circulation des produits, une modalité pour la création et la confirmation de la hiérarchie sociale, un rituel religieux, un jeu, etc. La séparation entre l'« utilité » et les autres facteurs y est inconnue ; et il est impossible d'y reconnaître une sphère à part de l'« économie ». L'« économie », basée sur la « valeur », est la forme moderne de fétichisme. Chaque société se base sur l'appropriation de la nature. Mais cela n'est pas encore de l'« économie ». Cette appropriation passe toujours par un procès de codification symbolique présupposé et inconscient, qui peut être la religion dans un cas et la valeur dans un autre. Dans la société moderne, la valeur est à la fois la forme de la pensée et de l'action, sans qu'on puisse déduire l'une de l'autre.

L'histoire serait donc plutôt une histoire de fétichismes qu'une histoire de luttes des classes. La lutte des classes, en tant que structure dynamique, ne peut exister que dans le capitalisme, puisque les antagonismes sociaux des sociétés précédentes étaient largement statiques. C'est seulement la valeur qui dynamise les antagonismes sociaux, en les transformant en luttes de classes. La consanguinité, le totémisme, la propriété du sol et la valeur peuvent être considérés comme des étapes du procès dans lequel l'homme se détache de la nature, en devenant un sujet relativement conscient vis-à-vis de la première nature, mais non encore vis-à-vis de la seconde nature, qui est sa propre connexion sociale créée par lui-même⁵³. Toutes ces sociétés se basent sur une constitution inconsciente. Par rapport à elles, la théorie structuraliste et la théorie du système auraient partiellement raison, si elles ne considéraient pas cette absence d'un sujet humain comme une constante intemporelle. Le sujet existe : mais actuellement ce n'est pas

l'homme qui est le sujet, c'est son produit. Le sujet humain n'est pas une fiction, mais jusqu'ici il n'a jamais existé sous forme complète non plus. Il est en devenir. Il n'y a pas besoin de recourir à des théories de la manipulation pour expliquer comment les classes au pouvoir ont pu imposer pendant des millénaires à la majorité des hommes un système d'exploitation : ce sont les rapports fétichistes qui ont jusqu'ici créé les rapports de production et avec eux les formes correspondantes de conscience. Nous avons repoussé plusieurs fois l'assertion selon laquelle « derrière » les rapports fétichistes des choses se trouveraient « en vérité » des rapports humains. On pourrait nous objecter que la critique marxienne du fétichisme signifie justement dévoiler comme fausse l'apparence d'un automouvement des choses (économiques). Quel est donc le sens de notre critique de l'interprétation habituelle du fétichisme ? Bien sûr, il est évident qu'en dernière analyse, les hommes sont les créateurs de leurs produits. « Derrière » la marchandise en tant que forme fétichisée d'objectivité se trouve, au niveau matériel, l'homme – toutefois, non l'homme comme sujet conscient, l'homme qui contrôle sa propre socialité, mais l'homme fétichiste. Le créateur du fétichisme est un homme qui n'est sujet que par rapport à la nature, mais non à l'égard de sa propre socialité. C'est pourquoi il faut concevoir la théorie du fétichisme comme théorie de la naissance historique du sujet et de l'objet dans des formes aliénées dès le début. Dépasser le fétichisme ne peut donc signifier restituer ses prédicats à un sujet qui déjà existe en soi et dont l'essence a été aliénée. Il signifie plutôt créer le sujet conscient et non fétichiste et s'appropriier une partie de ce qui a été produit sous forme fétichiste. Le fétichisme « dépassable » consiste dans l'existence de la marchandise et de la valeur ; et tant qu'elles existent, l'homme sera dominé effectivement par ses propres produits.

On peut alors imaginer un programme de recherche matérialiste et critique qui analyse l'histoire en tant qu'histoire de fétichismes, où se mêlent toujours des facteurs « matériels » et « idéels » (ou « symboliques »). Au fond, Marx fait quelque chose de similaire, lorsqu'il conçoit sa critique de la valeur fétiche comme une continuation directe de la critique de la religion. Il souligne plusieurs fois les ressemblances entre leurs structures, qui se basent toujours sur l'« inversion ». Il le fait dans ses notes de jeunesse sur Mill, déjà citées, ainsi que dans le passage du *Capital* où il dit que « pour une société de producteurs de marchandises [...] le christianisme avec son culte de l'homme abstrait, notamment dans son développement bourgeois, dans le protestantisme, le déisme, etc., est la forme de religion la plus appropriée ⁵⁴ ». Dans un autre passage il écrit : « Il ne peut en être autrement dans un mode de production où le travailleur n'est là que pour les besoins de valorisation de valeurs déjà existantes, au lieu qu'à l'inverse ce soit la richesse matérielle qui existe pour les besoins du développement du travailleur. 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 ⁵⁵. »

NOTES

1. MEW 42/250, *Grund.* I, p. 270.
2. MEW 42/327, *Grund.* I, p. 354.
3. MEW 42/196, *Grund.* I, p. 211, tr. mod.
4. MEW 42/316, *Grund.* I, p. 342.
5. MEW 42/327, *Grund.* I, p. 353.
6. MEW 42/321, *Grund.* I, p. 347.
7. MEW 42/269, *Grund.* I, p. 291.

8. Krahl commente ainsi le procès dans lequel la valeur « acquiert subrepticement » une réalité dans la valeur d'usage : dans la valeur, « l'abstraction de la chose en soi semble, en tant que telle, obtenir une existence spatio-temporelle ». Cela réfute l'affirmation de Kant – expliquée avec le fameux exemple des cent thalers – selon laquelle l'être n'est pas un prédicat, mais seulement la position d'une chose (Krahl, *Konstitution*, p. 52).

9. *Urtext*, p. 180. Dans le même manuscrit, Marx dit, en parlant de l'argent : « Selon son concept, il est la quintessence de toutes les valeurs d'usage : mais il n'est jamais qu'une grandeur de valeur déterminée, une somme déterminée d'or et d'argent : ainsi sa limite quantitative est en contradiction avec sa qualité. C'est pourquoi il est dans sa nature de vouloir sans cesse dépasser sa propre limite [...] Pour la valeur qui se maintient en tant que valeur, l'augmentation coïncide donc avec la conservation et elle ne se conserve qu'en tendant constamment à dépasser sa limite quantitative, qui est en contradiction avec sa généralité interne. L'enrichissement est ainsi fin en soi » (*Urtext*, p. 244).

10. MEW 13/109, *Contr.*, p. 96.

11. MEW 29/315, *Corr. V*, p. 172.

12. MEW 42/160, *Grund. I*, p. 173.

13. Cité chez Rosdolsky, *Genèse*, p. 168.

14. MEW 26 3/134, *Théories III*, p. 162.

15. Pour le « matérialisme dialectique », au contraire, la dialectique est la loi fondamentale de l'être, et même de l'être naturel. Bien que le « diamat » ait été codifié en Union soviétique, il faut dire que ce curieux mélange d'un idéalisme hégélien dans la forme avec un matérialisme vulgaire dans le contenu se trouve déjà dans les œuvres tardives d'Engels. C'était assurément une faiblesse de Marx de ne s'être pas opposé aux interprétations que son ami avait avancées quand il était encore vivant (surtout dans l'*Anti-Dühring*). Mais dans ses propres œuvres, nulle part Marx ne présente la dialectique sociale comme le résultat d'une prétendue loi naturelle dialectique, même s'il avait tendance à faire, à des fins explicatives, des comparaisons entre la vie sociale et le monde de la nature.

16. MEW 42/85-86, *Grund. I*, p. 86.

17. MEW 42/43, *Grund. I*, p. 44.

18. *Cap.*, première édition, p. 89.

19. *Cap.*, Supplément, p. 155.

20. *Cap.*, *Zusätze*, p. 32.

21. « C'est seulement avec le rapport capitaliste qu'existe un automouvement de la valeur pour ainsi dire automatique, qui de cette manière devient une *causa sui*, un sujet métaphysique » (Krahl, *Konstitution*, p. 82).

22. *Cap.*, première édition, pp. 55 et 57.

23. « L'idéalisme de Hegel qui affirmait que les hommes obéissent à un concept qui détient le pouvoir est beaucoup plus adéquat à ce monde renversé que toute théorie nominaliste qui ne veut

accepter l'universel que comme quelque chose de purement conceptuel et subjectif » (Reichelt, *Zur logischen Struktur*, p. 80). Krahl dit très bien à ce propos : « La chose en soi, que Hegel a dénoncée comme un *ens rationalis* nul, semble obtenir une existence effective dans l'autoreprésentation ontique de la valeur, et pourtant elle n'est rien d'autre qu'une " apparence nulle ", qui toutefois, dans la production de marchandises généralisée, domine dans une telle mesure qu'elle menace d'abaisser *realiter* le monde de l'apparence sensible à ce qu'il a toujours été selon la tradition platonicienne de l'ontologie métaphysique qui le discréditait : le *mè on* » (Krahl, *Konstitution*, pp. 51-52). Dans un autre essai, Krahl écrit : « Chez Hegel, les hommes sont les marionnettes d'une conscience qui leur est supérieure. Mais selon Marx, la conscience est le prédicat et la propriété d'hommes vivants. [...] L'existence d'une conscience métaphysique et supérieure aux hommes est une apparence, mais une apparence réelle : le capital. Le capital est la phénoménologie existante de l'esprit, il est la métaphysique réelle. Il est une apparence, parce qu'il n'a pas de véritable structure de chose, et pourtant il domine les hommes » (Krahl, *Konstitution*, p. 375).

24. La catégorie de l'abstraction réelle se situe au-delà de la distinction entre nominalisme et réalisme : dans une société fétichiste, les *universalia* sont bien autre chose que des résumés mentaux. Au contraire, ils dominent et écrasent le particulier et l'individu. En tant que description de cette société, le réalisme a raison, et non le nominalisme, dont le *credo* fondamental a été résumé si bien non par un philosophe, mais par l'ex-Premier Ministre britannique Margaret Thatcher : « La société n'existe pas. »

25. « L'explication historique que donne Marx du Sujet en tant que capital et non en tant que classe tente de fonder la dialectique de Hegel en termes sociaux, et donc d'en fournir la critique [...] Marx affirme implicitement que Hegel a saisi les formes sociales abstraites et contradictoires du capitalisme, *mais non dans leur spécificité historique* [...] Cette analyse critique est très différente du genre de matérialisme qui inverserait simplement ces catégories idéalistes d'une façon anthropologique [...] Marx cherche implicitement à démontrer que le " noyau rationnel " de la dialectique hégélienne réside précisément dans son caractère idéaliste : il est l'expression d'un mode de domination sociale constitué par des structures de relations sociales qui, parce qu'elles sont aliénées, acquièrent une existence quasi indépendante vis-à-vis des individus, et qui, à cause de leur nature dualiste particulière, ont un caractère dialectique » (Postone, *Time*, p. 81).

26. MEW 4/127-128, *Misère de la philosophie*, pp. 115-116.

27. Krahl, *Konstitution*, p. 31.

28. MEW 1/296, *Critique du droit*, p. 171.

29. Marx utilise plusieurs fois cette formule, la plus directe, pour désigner l'irrationalité du capitalisme : « C'est pour cela que l'économiste vulgaire préfère la formule capital-intérêt, impliquant

la qualité occulte d'une valeur qui serait différente d'elle-même, à la formule capital-profit parce qu'on approche ici davantage du rapport capitaliste réel. Puis, de nouveau, ayant le sentiment inquiet que 4 ne peuvent être 5 et que 100 thalers ne peuvent pas en être 110 » il cherche refuge dans cette absurdité encore majeure : de mettre ensemble deux choses tout à fait incommensurables, une valeur d'usage et un rapport social conçu comme une chose (MEW 25/826, *Cap. III*, p. 853). Déjà dans les *Grundrisse* il écrit que les prix en argent « masquent » la « contradiction » que quatre heures de travail = trois heures de travail, à cause de la non-coïncidence entre valeur et prix (MEW 42/74-75, *Grund. I*, p. 74). L'Église n'a jamais complètement réussi à expliquer aux hommes pourquoi un devrait être égal à trois, et elle a donc toujours dû se réclamer du *credo quia absurdum est*. La valeur, par contre, n'a aucune difficulté pour diffuser dans le monde entier sa propre « bonne nouvelle » du même contenu.

30. MEW 23/325, *Cap. I*, p. 343, tr. mod.

31. Comme par exemple chez Korsch, selon lequel dans l'œuvre de Marx « la " contradiction " hégélienne fut remplacée par la lutte des classes sociales, la " négation " dialectique par le prolétariat, et la " synthèse " dialectique par la révolution prolétarienne » (Korsch, *Karl Marx*, p. 220).

32. Cela devrait permettre de juger de l'importance des écrits de jeunesse de Hegel d'une manière beaucoup plus profonde que ce que fait Lukács (surtout dans *Le Jeune Hegel* [1948], tr. G. Haarscher et R. Legros, Paris, Gallimard, 1981) voulant démontrer que Hegel n'a pas été un « mystique », mais un bon patriote progressiste. Si la philosophie de Hegel est la représentation la plus profonde de la société moderne, elle l'est plus dans sa forme générale que dans ses contenus particuliers, si intéressantes que soient ses pages de jeunesse sur la division du travail, l'argent et la société bourgeoise.

33. Pour Marx, l'irrationalisme de la chose et celui de l'expression se correspondent. Il parle des « formes irrationnelles par quoi se traduisent et en quoi se résument en pratique certains rapports économiques [et qui] n'affectent en rien les agissements de ceux qui, en fait, en sont les agents comme ils sont habitués à se mouvoir au milieu d'elles, leur intellect ne se choque pas le moins du monde de ces formulations. [...] Ce que dit Hegel de certaines formules mathématiques est valable ici : ce que le bon sens trouve irrationnel est rationnel et ce qu'il trouve rationnel est l'irrationalité même » (MEW 25/787, *Cap. III*, p. 815, tr. mod.). Étant donné que dans le capitalisme il existe une « irrationalité de la chose même », une « expression » rationnelle ne ferait que la falsifier. C'est pourquoi les expressions apparemment rationnelles de l'économie politique bourgeoise ne sont que des dissimulations de l'irrationnel : « Terre-rente, capital-intérêt sont des expressions irrationnelles, dans la mesure où la rente se fixe comme prix de la terre et l'intérêt comme

prix du capital [...] Cette irrationalité de l'expression, l'irrationalité de la chose elle-même vient de ce que (dans l'intérêt) le capital en tant que présupposition apparaît séparé de son propre procès, du procès où il devient capital, donc valeur qui se valorise [...] cette irrationalité est si bien ressentie par l'économiste vulgaire qu'il falsifie les deux expressions pour les rendre rationnelles » (MEW 26.3/508-9, *Théories III*, pp. 609-610). Déjà dans la *Critique du droit hégélien*, Marx écrivait : « Une conception ne peut pas être concrète lorsque son objet est "abstrait" » (MEW 1/283, *Critique du droit*, p. 152). On peut voir dans cette affirmation une espèce de première intuition de l'abstraction réelle.

34. MEW 25/152, *Cap. III*, p. 157.

35. « Ici, il devient tout à fait évident que l'affinité structurale avec la philosophie hégélienne arrive jusqu'à son principe central : dans la présupposition que les rapports réels "correspondent à leur concept" (MEW 25/152, *Cap. III*, p. 157) se cache le concept hégélien de la vérité qui rompt avec la conception traditionnelle de la vérité comme un rapport unilatéral de représentation. "Au sens philosophique, la vérité, pour le dire en termes abstraits, signifie qu'un contenu correspond à soi-même" dit Hegel dans le *Système de la philosophie*. À côté de la question de savoir si le concept correspond à la chose se place cette autre question, également justifiée, de savoir si la chose correspond à son concept, si la chose est une vraie chose » (Reichelt, *Zur logischen Struktur*, pp. 76-77).

36. MEW 13/127, *Contr.*, p. 114, tr. mod.

37. MEW 42/39, *Grund. I*, p. 40. Même ici, la comparaison que fait Marx avec les sciences naturelles est impropre à expliquer quelque chose qui ne peut avoir validité qu'au niveau social.

38. Dans le développement fétichiste, chaque étape est la conséquence automatique des contradictions de l'étape précédente : « Dès que l'or et l'argent (ou toute autre marchandise) se sont développés en mesure de valeur et moyen de circulation (que ce soit, à ce titre, sous leur forme matérielle ou sous la forme d'un symbole qui les remplace), ils deviennent de l'argent, sans que la société y soit pour rien, en dehors de sa volonté. Leur pouvoir apparaît comme une fatalité » (*Urtext*, p. 236).

39. Il revient à Alfred Sohn-Rethel (mais voir aussi R. W. Müller, *Geld und Geist*, Francfort, Campus, 1977, G. Thomson, *The First Philosophers. Studies in Ancient Greek Society*, Londres, 1955, et le chapitre sur Ulysse dans la *Dialectique de la raison* de Horkheimer et Adorno, tr. fr. Paris, Gallimard, 1974) d'avoir indiqué le rôle joué par la monnaie dans la « période axiale » où est né « l'esprit grec » ou européen. Alfred Sohn-Rethel naquit en 1899 à Paris comme fils de parents allemands. Dans les années vingt et trente, il était en contact avec Walter Benjamin et Max Horkheimer et surtout avec Adorno, qu'il a influencé (cf. Adorno, *Dialectique négative*, 142 et leur correspondance en Adorno/Sohn-Rethel, *Briefwechsel*, Munich, Verlag Text + Kritik, 1991). À partir de 1936, il vécut en

Angleterre. Il connut tardivement une certaine renommée, lorsque, à partir de 1970, ses livres, généralement écrits bien avant, ont été publiés en Allemagne occidentale (surtout : *Geistige und körperliche Arbeit*, Suhrkamp, Francfort, 1970 [tr. anglaise *Intellectual and Manual Labor*, Atlantic Highlands, N.J., 1978]; *Warenform und Denkform*, Francfort, Suhrkamp, 1971; *Das Geld, die bare Münze des Apriori*, Berlin, Wagenbach, 1976). À partir de 1973 il enseigna à Brême, où il mourut en 1990. Son souci principal était de retrouver l'origine de la synthèse kantienne dans le travail social, donc de retrouver le sujet transcendantal dans la forme valeur, et d'expliquer ainsi la genèse historique des catégories prétendument ontologiques avec lesquelles opère l'épistémologie occidentale. Il voulait en déduire toute une théorie matérialiste de la connaissance, basée sur la séparation entre travail manuel et travail intellectuel. Sa théorie a suscité, surtout dans les années soixante-dix, des discussions très vives en Allemagne et en Italie. Sohn-Rethel a eu le mérite d'introduire le concept d'« abstraction réelle » dans le débat. Mais il en localise l'origine dans la sphère de l'échange, donc dans la circulation, car la production est à ses yeux un métabolisme non social et suprahistorique avec la nature. Il conçoit le travail seulement comme échange avec la nature, et non comme activité déterminée par la forme valeur. Par conséquent, il refuse le concept de « travail abstrait ». Dans cette perspective, le travail en tant que tel est une donnée naturelle et ne peut pas être affecté par la forme marchandise, parce qu'il est toujours un travail concret. L'aliénation surgit seulement lorsque le travail est exploité. Là où règne la production de marchandises, la synthèse sociale se base sur le procès de circulation, et non sur le travail. Sohn-Rethel attribue la substance, la grandeur et la forme de la valeur à des facteurs différents : « Cette déduction séparée de la forme valeur par rapport à l'abstraction d'échange, abstraction réelle, et de la grandeur de la valeur par rapport au travail subsumé en elle est fondamentale, il faut absolument la maintenir » (Sohn-Rethel, *Das Geld*, p. 31). Sohn-Rethel affirme que lui, à la différence de Marx, suit l'origine de l'abstraction jusqu'à sa « racine » : l'acte d'échange est abstrait parce qu'en lui l'on exclut ou l'on renvoie l'acte d'usage. En entendant l'abstraction comme la distance temporelle entre l'acte d'usage et l'acte d'échange, il la conçoit en termes psychologiques : comme renvoi de la pulsion. Mais Sohn-Rethel ne voit pas que l'abstraction dans l'acte d'échange ne fait qu'accomplir l'abstraction créée dans la production, où le travail est concret en tant que procès matériel, mais non pour les producteurs *en tant qu'êtres sociaux*. C'est le mode de production capitaliste qui a fait de la circulation une forme totale, non l'inverse. À la fin, Sohn-Rethel reste dans le cadre du marxisme traditionnel : les rapports de classe falsifient la production, conçue comme neutre et présociale. Si la synthèse avait lieu directement dans la production, et non à travers l'échange, elle serait sans classes.

40. « Mais la nature ne fournit pas d'objets identiques comme l'argent en tant qu'argent; elle ne fournit donc aucun élément dans le contexte d'expérience qui pourrait produire la possibilité de l'abstraction. Cette abstraction doit être présente *dans la société même comme catégorie réelle*, comme expérience possible de quelque chose de réel, pour qu'on puisse la saisir comme idée [...] L'interconnexion sociale de la vie, de plus en plus médiatisée à travers la valeur [...] change, en tant que sujet universel, même la relation qu'ont les hommes, qui sont de manière grandissante socialisés comme individus bourgeois, avec le milieu naturel, en la transformant en *rapport abstrait entre le sujet et l'objet de la connaissance* » (Müller, *Geld und Geist*, p. 136).

41. Est-ce qu'on peut donc dire que le développement de la pensée conceptuelle n'est possible que là où un universel existe effectivement au niveau social (l'argent)? S'il en était ainsi, la pensée resterait une pensée concrète tant que n'existe pas de forme de marchandise.

42. Aristote, *Politique*, I, 8 et 9.

43. Distinctions déjà élaborées par J. Le Goff, par exemple dans « Au Moyen Âge : temps de l'Église et temps du marchand » (1960), reproduit in Le Goff, Jacques, *Pour un autre Moyen Âge. Temps, travail et culture en Occident*, Paris, Gallimard, 1977.

44. Kurz, *Diktatur*, p. 16.

45. Cf., par exemple, Braudel, *Les Structures du quotidien*, pp. 144-148.

46. Aussi à cet égard, nous renvoyons à un livre de Robert Kurz, *Der Kollaps der Modernisierung*, Francfort, Eichborn, 1991.

47. Ce n'est qu'avec l'effondrement du progressisme tant marxiste que bourgeois que ces mouvements ont reçu une attention plus objective. Pour une première approche on lira toujours avec profit les travaux d'Edward P. Thompson, basés sur le concept de *moral economy* : *The Making of the English Working Class*, 1963, ainsi que les travaux d'Eric Hobsbawm, *Primitive Rebels*, New York, Norton Library, 1959 (tr. fr. *Les Primitifs de la révolte dans l'Europe moderne*, Paris, Fayard, 1966); *Bandits*, Londres, Weidenfeld & Nicolson, 1969 (tr. fr. *Les Bandits*, Paris, Maspero, 1972, rééd. Paris, La Découverte/Poche, 1999), *Captain Swing*, Londres, Lawrence and Wishart, 1969; rééd. Londres, Phoenix Press, 2001 (avec G. Rudé).

48. Dans la citation suivante, il a bien exprimé son approche « dialectique » à ce propos : « À des stades antérieurs de développement, l'individu singulier apparaît plus complet, parce qu'il n'a justement pas encore élaboré la plénitude de ses relations et ne les a pas encore érigées face à lui en tant que pouvoirs et rapports sociaux indépendants de lui. Il est aussi ridicule d'avoir la nostalgie de cette plénitude originelle que de croire qu'il faille en rester à cette totale vacuité. Le point de vue bourgeois n'a jamais dépassé l'opposition à cette vue romantique, et c'est pourquoi c'est cette dernière qui constitue légitimement le contraire des vues bour-

geoises et les accompagnera jusqu'à leur dernier souffle » (MEW 42/95-96, *Grund. I*, p. 99, cf. aussi MEW 42/395-396, *Grund. I*, pp. 424-425). Marx croyait qu'« il est nécessaire de passer par cette forme antagonique, tout comme de donner tout d'abord aux forces spirituelles de l'homme la forme religieuse, en les érigeant en puissances autonomes face à lui. Tel est le *procès de l'aliénation* de son travail » (*Résultats*, p. 142, tr. mod.). Mais si ce passage est nécessaire, c'est parce que le fétichisme de la marchandise est historiquement le premier fétichisme qui mène au dépassement de tous les fétichismes, en produisant une prise de conscience. Marx dit du porteur de la force de travail : « Reconnaître les produits comme étant ses produits et juger cette séparation d'avec les conditions de sa réalisation comme quelque chose d'inacceptable et d'imposé par la force, cela représente une immense conscience, qui est elle-même le produit du mode de production fondé sur le capital, et qui sonne le glas de son trépas », de sorte que ce mode de production ne peut pas durer plus que l'esclavage ancien (MEW 42/375, *Grund. I*, p. 402).

49. Comme le dit Engels lui-même dans une lettre de 1887 à J. L. Mahon (MEW 36/678). Pour Marx, les luddites n'étaient pas un mouvement pour *ne pas devenir* ouvriers, mais un premier stade, très primitif, du mouvement ouvrier. À propos des « destructions massives de machines dans les districts manufacturiers anglais pendant les quinze premières années du XIX^e siècle, notamment après le début de l'exploitation des métiers à tisser à vapeur » il dit seulement : « Il faut du temps et de l'expérience avant que l'ouvrier apprenne à distinguer la machinerie de son utilisation capitaliste, et donc à transférer ses attaques du moyen matériel de production lui-même, à la forme sociale d'exploitation sociale de celui-ci » (MEW 23/452, *Cap. I*, p. 480). Encore plus négatif était le jugement du jeune Engels, qui préfigurait la future historiographie marxiste : il parle « des premiers mouvements de résistance des ouvriers contre le progrès industriel qui cherchaient à rétablir les anciennes conditions de vie patriarcales et dont l'expression la plus énergique n'allait pas au-delà de la destruction de machines. Tout aussi réactionnaires que les ouvriers étaient les dirigeants bourgeois et aristocratiques du parti qui luttait pour la journée des dix heures » (MEW 7/234, Engels, *Zehnstundenbill*). *Le Manifeste communiste* aussi se réfère à ceux qui « brisent les machines, mettent le feu aux fabriques : ils s'efforcent de reconquérir la position perdue du travailleur médiéval » (MEW 4/470, *Le Manifeste communiste*, p. 169).

50. MEW 19/243, 405, 385, 386, 387, 403, 389, 394, *Lettre à Zassoulitch*, pp. 1558, 1565, 1561, 1568, 1563, 1564-1565, 1573.

51. Ce qui n'a pas empêché beaucoup de marxistes de rétablir l'usage positif du mot « économie ». Mais on passe totalement à côté de la question en écrivant un *Traité d'économie marxiste* (E. Mandel), en appelant une section de l'édition française des œuvres de Marx « Économie » (M. Rubel) ou en procédant comme K. Korsch, qui divise son livre *Karl Marx* en parties intitulées « La

société bourgeoise », « L'économie politique » et « L'histoire ». *Histoire et conscience de classe* représente une exception partielle : « Cette " économie " [future, socialiste] n'a plus cependant la fonction qu'avait auparavant toute économie : elle doit être la servante de la société consciemment dirigée ; elle doit perdre son immanence, son autonomie, qui en faisait proprement une économie ; elle doit être supprimée comme économie » (Lukács, *Histoire*, p. 289). Malheureusement, cette idée remarquable est restée une intuition isolée chez Lukács lui-même. *Histoire et conscience de classe* avait mis en relief le caractère historique de la catégorie de l'économie : « Par contre, dans les sociétés précapitalistes, les formes juridiques doivent nécessairement intervenir de façon *constitutive* dans les connexions économiques. Il n'y a pas ici de catégories purement économiques [...] qui apparaissent dans des formes juridiques [...] Mais les catégories économiques et juridiques sont effectivement, *de par leur contenu, inséparables et imbriquées les unes dans les autres* [...] L'économie n'a pas atteint, pour parler en termes hégéliens, objectivement non plus le niveau de l'être-pour-soi [...] Dans les temps précapitalistes, les classes ne pouvaient être dégagées de la réalité historique immédiatement donnée que *par l'intermédiaire de l'interprétation de l'histoire* opérée par le matérialisme historique » (Lukács, *Histoire*, pp. 80-82).

52. MEW 23/96, *Cap. I*, p. 94, note 33.

53. Pour Marx, l'aspect paradoxal du capitalisme réside justement en ce que, malgré toute sa domination technique de la nature, il se présente toujours aux hommes sous la forme « des lois naturelles toutes-puissantes, expression d'une domination fatale » (MEW 25/839, *Cap. III*, p. 865) qui « échappent de plus en plus à leur contrôle » (MEW 25/255, *Cap. III*, p. 261).

54. MEW 23/93, *Cap. I*, p. 90.

55. MEW 23/649, *Cap. I*, p. 696.

LE FÉTICHISME ET L'ANTHROPOLOGIE

La valeur comme projection

Déjà, dans un de ses tout premiers écrits, Marx a utilisé le concept de fétichisme. Dans l'article « Les débats sur la loi relative aux vols de bois », publié dans la *Rheinische Zeitung* d'octobre 1842, il stigmatise le zèle fanatique avec lequel le législateur prussien voulait interdire aux pauvres de ramasser du bois dans les forêts et d'y chasser les lièvres. Il finit sur ces mots : « Les sauvages de Cuba voyaient dans l'or le fétiche des Espagnols. Ils organisaient une fête en son honneur, chantaient autour de lui, et puis ils le jetaient à la mer. S'ils avaient assisté à la séance des états provinciaux de Rhénanie, ces sauvages n'auraient-ils pas vu dans le bois le fétiche des Rhénans ? Cependant, une séance ultérieure leur aurait appris qu'avec ce fétichisme, on combine la zoolâtrie, et les sauvages de Cuba auraient jeté à la mer les lièvres pour sauver les hommes ¹. » Bien sûr, il ne s'agit ici que d'une remarque ironique. Mais il est quand même digne de noter que chez Marx était présent dès le début le concept ethnologique de fétichisme, ainsi que son application à la vie de la société moderne. Il faut aussi mentionner que le jeune Hegel, dans ses premiers manuscrits, se proposait de libérer la religion de la « foi-fétiche ² ». Naturellement, Hegel se référait à quelque chose de bien différent de Marx. Néanmoins, le jeune

Hegel autant que le jeune Marx voulaient ramener à l'homme ses forces projetées, aliénées, et ce point de départ existait chez eux bien avant qu'ils aient élaboré leurs théories sur le fétichisme ou l'aliénation.

Nous avons établi que le fétichisme est une forme d'« inversion ». Si la valeur « inverse » l'activité sociale, alors elle est, pour ainsi dire, une « projection » de cette activité : celle-ci est attribuée aux objets mêmes. Marx appelle la valeur, comme nous l'avons vu, « quelque chose de simplement *posé*³ » et une « chimère⁴ ». Aux producteurs privés, l'universalité sociale de leurs propres travaux apparaît comme un « en soi » des produits, une qualité chosifiée qui leur appartient. En vérité, la forme de l'objectivité n'existe que « pour » les producteurs, non « en soi ». Marx le dit lui-même : « Les rapports des travailleurs privés à l'ensemble du travail social *s'objectivent* en face de ces travailleurs et existent par conséquent pour eux sous les *formes des objets*⁵. » « Pour eux », dit Marx, et non « en soi », comme le remarque R. Kurz⁶. « La force de travail humaine à l'état fluide, ou le travail humain, forme bien de la valeur, mais elle n'est pas elle-même valeur. Elle devient valeur à l'état coagulé, dans une forme objective⁷ » – des formules pareilles reviennent plusieurs fois chez Marx. Le fait, presque toujours oublié, qu'il s'agit d'un *paradoxe* ne lui échappe pas : comment est-il possible qu'un procès, une activité se « coagulent » ? Une fois que le procès productif – le « travail » – est passé, il n'existe plus. Dire que le travail du menuisier est « dans » la table est en vérité une pure fiction, une convention sociale. Aucune analyse chimique de la table ne peut y retrouver le « travail » qui l'a créée. Il s'agit d'une projection humaine, si la table après sa production est encore considérée comme l'expression de quelque chose qui a cessé d'exister. La « loi de la valeur » est du fétichisme, parce qu'elle signifie que la société tout entière prête aux objets une qualité imaginaire. Croire que les

marchandises « contiennent » du travail est une fiction acceptée par tous les membres de la société marchande. Cette « loi » prétendue n'est pas du tout une base naturelle que le fétichisme voile – comme le veut le marxisme traditionnel – mais est elle-même un fétichisme, un totémisme moderne.

L'objectivité de la valeur est aussi à considérer comme une « projection » au sens anthropologique. D'une certaine manière, on peut faire entrer le concept de fétichisme de la marchandise dans le concept anthropologique de fétichisme ou de « totémisme ». Le « totem » de la société moderne est la valeur, et le pouvoir social qui est projeté sur ce totem, c'est le travail, en tant qu'activité fondamentale de l'homme dans la société productrice de marchandises. Les sociétés « primitives » croient souvent à l'existence d'un phénomène qu'on appelle « mana » selon le nom d'une de ses premières formes observées en Mélanésie. Le mana est une force immatérielle, surnaturelle et impersonnelle, une espèce de « fluide » invisible ou d'« aura ». Il se concentre dans certaines personnes et choses et peut être transmis à d'autres objets. Si le mana est traité de manière inadéquate, il peut provoquer des conséquences négatives : au mana est donc lié le « tabou ». Ce qui frappe, ce ne sont pas seulement les ressemblances – mises en relief par Marx même – entre la valeur et la religion, où l'homme est toujours dominé par ses propres produits, mais aussi les parallélismes entre la valeur et le mana, le capital et le totem. C'est une autre confirmation de l'affirmation marxienne selon laquelle le capitalisme fait encore partie de la « préhistoire » de l'homme.

Le concept de « projection », entendu comme la projection inconsciente d'un « pouvoir », individuel ou collectif, sur un élément extérieur autonomisé, dont l'homme croit ensuite dépendre, permet d'établir une

relation entre le fétichisme dont parle l'anthropologie, le fétichisme de la marchandise et le concept de fétichisme utilisé dans la théorie psychanalytique. Il est ainsi possible d'affirmer que les théories de Marx, de Durkheim et de Freud présentent des ressemblances objectives⁸. Les premières descriptions ethnographiques du fétichisme, du totémisme et du mana datent de la fin du XVIII^e et du début du XIX^e siècle. Mais c'est seulement à partir de la fin du XIX^e siècle que l'anthropologie culturelle naissante cherche à utiliser ces catégories pour donner une explication générale de la pensée religieuse et symbolique. La tentative la plus accomplie en ce sens se trouve chez Émile Durkheim, surtout dans *Les Formes élémentaires de la vie religieuse* (1912)⁹.

Durkheim y analyse le totémisme des aborigènes australiens, parce que ceux-ci étaient alors censés se trouver au degré le plus bas de l'évolution de la culture humaine. Ainsi, leur religion représente selon Durkheim une espèce de cellule originaire de toute expérience religieuse, cellule qu'on peut confronter avec la religion des peuples « évolués » pour arriver à des conclusions générales sur la culture humaine et ses constantes. Dans cette perspective, la religion n'apparaît ni comme une « vérité », ni comme une simple illusion. Toutes les religions, supérieures et « primitives », ainsi que la magie, forment le vaste champ du « sacré ». Mais ces différentes formes du « divin », qui ont toujours leurs racines dans le mana, ne sont qu'autant de projections du pouvoir de la collectivité sur un objet externe. Dans l'idée de dieu, la société se divinise soi-même et ses propres forces ; la société, dans sa transcendance absolue par rapport à l'individu, est pour ses membres ce qu'un dieu est pour ses fidèles. Le sacré a donc une origine sociale : « Puisque ni l'homme ni la nature n'ont, par eux-mêmes, de caractère sacré, c'est qu'ils le tiennent d'une autre source. En dehors de l'individu humain et du monde physique, il doit donc y avoir quelque autre réalité par

rapport à laquelle cette espèce de délire qu'est bien, en un sens, toute religion, prend une signification et une valeur objective¹⁰. » Chaque manifestation du sacré n'est que l'expression d'une « force » : « Ce que nous trouvons à l'origine et à la base de la pensée religieuse, ce ne sont pas des objets ou des êtres déterminés et distincts qui possèdent par eux-mêmes un caractère sacré ; mais ce sont des pouvoirs indéfinis, des forces anonymes, plus ou moins nombreuses selon les sociétés, parfois même ramenées à l'unité, et dont l'impersonnalité est strictement comparable à celle des forces physiques dont les sciences de la nature étudient les manifestations. Quant aux choses sacrées particulières, elles ne sont que des formes individualisées de ce principe essentiel [...] C'est que cette force peut s'attacher aux paroles prononcées, aux gestes effectués, aussi bien qu'à des substances corporelles¹¹. » Chez les tribus australiennes, les objets sont toujours, pour ainsi dire, « sensibles-suprasensibles ». Chaque individu participe de la nature de son animal totémique et « a donc une double nature : en lui coexistent deux êtres, un homme et un animal¹² ». L'animal possède la même double nature : « Chez les Haida, tout animal a deux aspects. Par un côté, c'est un être ordinaire, qui peut être chassé et mangé ; mais en même temps, c'est un être surnaturel, qui a la forme extérieure d'un animal, et de qui l'homme dépend¹³. » Mais en effet, c'est la projection qui l'emporte sur la réalité empirique de l'objet : « Les figures de toute sorte qui représentent le totem sont entourées d'un respect sensiblement supérieur à celui qu'inspire l'être même dont ces figures reproduisent la forme [...] *les images de l'être totémique sont plus sacrées que l'être totémique lui-même*¹⁴. »

Mais qu'est-ce que l'homme projette sur les objets, en leur conférant un statut surnaturel ? Ici, Durkheim touche la question essentielle : « Ainsi, le totem est avant tout un symbole, une expression matérielle de

quelque autre chose. Mais de quoi ? [...] Mais d'un autre côté, il est aussi le symbole de cette société déterminée qu'on appelle le clan. C'en est le drapeau ; c'est le signe par lequel chaque clan se distingue des autres, la marque visible de sa personnalité, marque que porte tout ce qui fait partie du clan à un titre quelconque, hommes, bêtes et choses. Si donc il est, à la fois, le symbole du dieu et de la société, n'est-ce pas que le dieu et la société ne font qu'un ? Comment l'emblème du groupe aurait-il pu devenir la figure de cette quasi-divinité, si le groupe et la divinité étaient deux réalités distinctes ? Le dieu du clan, le principe totémique, ne peut donc être autre chose que le clan lui-même, mais hypostasié et représenté aux imaginations sous les espèces sensibles du végétal ou de l'animal qui sert de totem¹⁵. » Ce procès de projection n'est évidemment pas conscient, et c'est le totem, et non la société, qui est considéré comme puissant : « Or le totem est le drapeau du clan. Il est donc naturel que les impressions que le clan éveille dans les consciences individuelles – impressions de dépendance et de vitalité accrue – se rattachent beaucoup plus à l'idée du totem qu'à celle du clan : car le clan est une réalité trop complexe pour que des intelligences aussi rudimentaires puissent se le représenter nettement dans son unité concrète [...] Puisque la force religieuse n'est autre chose que la force collective et anonyme du clan, et puisque celle-ci n'est représentable aux esprits que sous la forme du totem, l'emblème totémique est comme le corps visible du dieu¹⁶. » Cette description donnée par Durkheim, on pourrait la reproduire ainsi en termes hégéliens : le totem est « en soi » un objet de nature, mais « pour » le clan il est l'expression de sa propre connexion sociale. Étant donné que le clan ne peut pas représenter « pour soi » cette connexion qui est lui-même, il lui faut l'exprimer à travers une chose sensible¹⁷.

En dépit de toutes les critiques qu'a reçues le concept de totémisme par la suite, la théorie de Durkheim

illustre bien le lien fondamental entre le mécanisme de la projection et le sacré. Le problème est plutôt que Durkheim limite ses observations à la sphère religieuse, même si celle-ci est élargie à la magie et au sacré en général. La projection reste pour lui, comme aussi pour toute l'anthropologie à venir, toujours liée à la dimension du sacré, qui relève nécessairement du surnaturel et de quelque forme du divin¹⁸. Par conséquent, toute manifestation de la « force » (ou « puissance ») est considérée comme appartenant au sacré : « Puisqu'il n'existe rien de connu qui ne soit classé dans un clan et sous un totem, il n'existe également rien qui ne reçoive, à des degrés divers, quelque reflet de religiosité¹⁹. » Mais au lieu d'étendre le concept du sacré à la vie entière, il serait plus fructueux de comprendre que la projection d'une force aliénée se produit aussi dans beaucoup de phénomènes situés en dehors de toute dimension sacrée, et qu'elle caractérise également notre culture — par exemple dans le cas de la valeur en tant que projection du travail passé sur les objets produits. Dans la société bourgeoise, la « force » indéterminée, qu'on croit retrouver partout, prend la forme du « travail », de manière que toute chose se présente comme une quantité majeure ou mineure de travail. Dans les sociétés agraires, pour donner l'exemple d'une autre forme de cette « force », celle-ci apparaît plutôt liée à l'idée de fécondité.

Ces considérations sur la genèse du fétichisme en général devraient aussi jeter quelque lumière sur la genèse du fétichisme de la marchandise. On pourrait nous objecter qu'elles prouvent plutôt quelque chose d'autre : que chaque société a sa propre forme de fétichisme, et que ces différentes formes ne font que remplir une fonction qui doit de toute manière être remplie dans l'existence humaine. Mais même s'il était vrai que jusqu'ici toutes les sociétés se sont basées sur quelque forme de fétichisme, cela ne prouverait pas qu'il doive

en être ainsi à l'avenir et qu'il s'agisse d'une structure ontologique faisant partie d'une prétendue « nature humaine ». Les sociétés fétichistes qui ont existé jusqu'à présent ont fait encore partie de la « préhistoire humaine », tandis que maintenant s'impose le passage à l'histoire consciente. On pourrait répliquer que toutes les époques, au moins à partir du siècle des Lumières, ont cru représenter une étape décisive dans l'histoire de l'humanité, voire l'accomplissement des temps. On ne voit donc pas pourquoi justement notre époque devrait effectivement aboutir à l'étape la plus importante de l'histoire humaine : le dépassement de la constitution inconsciente et fétichiste de la société en général. En effet, on ne peut pas prouver par le raisonnement que le passage à une telle étape est imminent. Mais au moins deux facteurs permettent de croire que le capitalisme pleinement développé se distingue réellement de toutes les sociétés qui se sont succédé après la « révolution néolithique » : à la différence des fétichismes antérieurs, le fétichisme de la marchandise conduit actuellement l'humanité vers une situation où les exigences de survie elles-mêmes obligeront cette humanité à se débarrasser du fétichisme et à trouver des formes moins ruineuses de médiation sociale. Aucune des formes précédentes de fétichisme n'avait menacé l'existence même du genre humain. En même temps, la société marchande est la première société qui a reconnu l'existence des formes fétichistes en tant que telles. Ce progrès de la conscience est une condition préalable – qui n'existait pas auparavant – pour sortir du fétichisme. En effet, la sortie de l'inconscient social ne peut pas se dérouler elle-même sous forme inconsciente.

Aucune « loi de l'histoire », aucune téléologie philosophique, aucune succession de thèse, antithèse et synthèse ne peut garantir que le fétichisme de la marchandise sera vraiment le dernier et qu'une vie humaine sans objectivation infidèle de ses pouvoirs sera

possible. Mais tout le monde admet que pendant les deux siècles de capitalisme industriel, et surtout dans les dernières décennies, l'accroissement des pouvoirs humains et les changements dans la nature et dans la société ont été supérieurs à tous ceux des millénaires précédents depuis la révolution néolithique. Des seuils absolument nouveaux ont été atteints, tels que la possibilité d'un anéantissement de la planète entière. Il n'y a donc, au moins, aucune raison d'exclure *a priori* que les changements les plus dramatiques dans ces conditions de vie matérielles et sociales que l'humanité ait jamais vus ne seront pas suivis d'un changement tout aussi radical dans les formes de médiation sociale. En outre, il ne faut pas confondre la catégorie du fétichisme avec celle, beaucoup plus vaste, de médiation sociale ou de médium de la synthèse sociale. La médiation n'est pas équivalente au fétichisme, de même que l'objectivation n'est pas équivalente à l'aliénation. La critique du fétichisme n'est pas une critique de la médiation en tant que telle au nom d'une immédiateté imaginaire, mais une critique des médiations fallacieuses.

Ici, il faut éviter deux erreurs opposées. Le matérialisme historique ne voit dans les structures sociales archaïques que des déguisements de la valeur travail, de l'économie et de la plus-value, qui, selon lui, sont présentes en chaque société. Il ramène la réciprocité, le don, les échanges rituels, la générosité ou le sacrifice à l'économie et à la loi de la valeur. L'interprétation structuraliste, au contraire, ne voit dans la valeur et dans l'économie moderne que des variations d'une éternelle « structure » ancrée dans l'inconscient humain. Ce qui unit ces deux approches, c'est leur incapacité à comprendre la fracture radicale entre les sociétés prémodernes et la société capitaliste : ce qui est vrai à propos d'un type de société n'est pas forcément vrai à propos de l'autre. Les marxistes ramènent les sociétés prémodernes aux catégories modernes, les structuralistes considèrent la société

moderne comme un cas particulier de structures ontologiques illustrées au mieux dans les sociétés prémodernes. Mais il ne faut ni voir dans le mana un « reflet » de la valeur – qui n’existait pas encore dans les sociétés « primitives » – ni concevoir la valeur moderne comme une simple manifestation d’un sacré éternel : ils sont plutôt à dissoudre tous les deux dans la catégorie plus vaste de socialisation fétichiste.

Le don au lieu de la valeur

Ce n’est pas seulement avec l’analyse du fétichisme au sens ethnologique que l’anthropologie culturelle peut contribuer à comprendre la société marchande. Il existe une ligne dans l’anthropologie qui va de Marcel Mauss et Karl Polanyi jusqu’à Louis Dumont et Marshall Sahlins, même si ceux-ci ne forment pas une « école ». Ces auteurs ne sont pas du tout marxistes, mais ils ont démontré que l’échange d’équivalents n’est pas la seule forme possible de socialisation et que la subordination totale de la société aux exigences du travail productif, ainsi que la condition préalable de cette subordination, à savoir le détachement de l’« économie » et du « travail » du champ global de la vie, représentent un phénomène relativement récent, limité à la seule société capitaliste. Ces théoriciens voient dans le « matérialisme historique » une approche opposée à leur méthode. En ce qui concerne l’ontologisation du travail, de l’économie ou du prétendu « caractère limité des ressources », les marxistes traditionnels ne se distinguent pas beaucoup de l’anthropologie bourgeoise courante (« formaliste »). Il n’est donc pas surprenant que les auteurs ici en question prennent explicitement leurs distances par rapport à Marx, qu’ils identifient avec ses exégètes²⁰. Mais les résultats de leurs recherches s’harmonisent parfois très bien avec la « critique de la valeur » et avec le « Marx

ésotérique ». Parmi toutes les conséquences de la théorie marxienne de la valeur que nous avons développées jusqu'ici, il y en a une qui se prête particulièrement bien à être confirmée par des recherches anthropologiques et historiques, tandis qu'en même temps elle est très éloignée du marxisme traditionnel : l'affirmation selon laquelle l'existence d'une économie autonomisée et la prédominance du travail productif sont des caractéristiques du capitalisme et ne se trouvent pas dans d'autres sociétés, ou seulement sous forme partielle.

Dans les premières décennies du xx^e siècle, les anthropologues ont commencé à s'intéresser à deux formes d'échange complètement différentes de l'échange d'équivalents, mais qui occupent une place centrale dans certaines sociétés « primitives ». Le *kula* des Mélanésiens est un échange cérémonieux, consistant en expéditions solennelles se déplaçant selon un ordre fixe d'une île à l'autre d'un archipel annulaire. À chaque étape, les participants au voyage échangent, au milieu de maints rituels, de nombreux objets avec les habitants locaux sous forme d'un « combat de générosité ». Mais à la fin du voyage, les participants n'ont rien gagné. Dans le *potlatch* des Indiens de la côte nord-occidentale du Canada, les chefs de tribu se font entre eux des dons avec l'intention de démontrer leur supériorité. Celui qui reçoit un don est obligé de répondre avec un don plus grand, s'il ne veut pas accepter sa défaite. Ainsi s'alimente un défi continué basé sur la générosité apparente et qui peut aller jusqu'à la destruction volontaire de ses propres richesses.

Dans son *Essai sur le don* (1924), Marcel Mauss établit des parallélismes entre le *kula*, le *potlatch* et de nombreux faits similaires, mais plus fragmentaires, qu'il a relevés dans le droit romain archaïque, chez les anciens Celtes et Germains, chez les Chinois, etc. Il affirme avoir ainsi déterminé le principe qui a été à la base d'une très longue phase de l'évolution humaine : « *Ce principe de*

l'échange-don a dû être celui des sociétés qui ont dépassé la phase de la " prestation totale " (de clan à clan, et de famille à famille) et qui cependant ne sont pas encore parvenues au contrat individuel pur, au marché où roule l'argent, à la vente proprement dite et surtout à la notion de prix estimé en monnaie pesée et titrée ²¹. » Mauss souligne également que le principe du don obligatoire et réciproque continue à agir, en dépit des apparences, à l'intérieur de la société moderne. Bien que Mauss affiche sa conviction que dans toutes les sociétés existe un marché, même sans monnaie, que « la notion de valeur fonctionne » même dans les sociétés du don ²², et qu'il s'appuie sur une notion non historique de la monnaie, il a le grand mérite d'avoir prouvé que le calcul économique et l'échange d'équivalents ne sont rien moins que « naturels ». Dans les sociétés du don, le maintien des rapports sociaux, qui coïncide souvent avec l'établissement des hiérarchies, est plus important que les échanges matériels. Ceux-ci sont de simples moyens en vue d'un but : les dons n'ont pas de finalité commerciale, mais doivent produire un « sens d'amitié » entre les individus et surtout entre les groupes. Dans les sociétés du don, les groupes locaux sont souvent auto-suffisants; s'ils entrent en contact avec des groupes voisins, ce n'est pas pour des raisons purement matérielles. Des échanges commerciaux peuvent avoir lieu, même à l'occasion d'un échange de dons, par exemple dans le cadre du *kula*. Mais ils en restent absolument distincts, parce que le don se base sur un véritable culte de la générosité et du désintéressement, qui le rapproche beaucoup de l'esprit de noblesse qui a si longtemps imprégné même les cultures plus « développées ».

L'échange de dons n'est pas une autre forme d'« économie », mais constitue un « fait social total ». Mauss définit ainsi ce concept : « Dans ces phénomènes sociaux " totaux ", comme nous proposons de les appeler, s'expriment à la fois et d'un coup toutes sortes d'ins-

titutions : religieuses, juridiques et morales – et celles-ci politiques et familiales en même temps ; économiques – et celles-ci supposent des formes particulières de la production et de la consommation, ou plutôt de la prestation et de la distribution ; sans compter les phénomènes morphologiques que manifestent ces institutions²³. » Les sphères qui dans les sociétés modernes se présentent comme séparées – l'économie, le droit, la religion, les sciences, les arts, la politique – sont toutes mélangées dans les sociétés du don. On y ignore jusqu'à la distinction, pour nous si capitale, entre personnes et choses – même si cela ne signifie pas que dans ces sociétés-là tout soit indistinct, parce qu'il y a d'autres formes de classification et de distinction. Comme le dit Mauss : « Il est net qu'en droit maori, le lien de droit, lien par les choses, est un lien d'âmes, car la chose elle-même a une Ame, est de l'âme. D'où il suit que présenter quelque chose à quelqu'un c'est présenter quelque chose de soi²⁴. » Les choses tendent à retourner à leur lieu d'origine : il y a une force en elles qui fait qu'elles ont une Ame comme les hommes. Les choses et les êtres vivants participent de la même substance : « Tout va et vient comme s'il y avait échange constant d'une matière spirituelle comprenant choses et hommes, entre les clans et les individus²⁵. » Le « fait social total » est donc caractéristique des sociétés « archaïques ». D'autre part, le concept maussien de « fait social total » peut très bien s'appliquer à la valeur moderne : celle-ci n'est pas un fait purement économique, mais une forme qui s'applique à différents contenus. La valeur produit elle-même les diverses sphères. En ce sens, nous avons déjà utilisé le concept de « fait social total » dans notre analyse de la société de la valeur.

1 Marshall Sahlins offre dans *Âge de pierre, âge d'abondance* (1972) une critique importante de l'anthropologie économique « formaliste ». Pour celle-ci, les sociétés pri-

mitives sont occupées sans relâche à se procurer le strict nécessaire pour ne pas mourir de faim. Les moyens techniques de ces sociétés sont si faibles qu'elles vivent dans une disette perpétuelle, ce qui les empêche d'atteindre des niveaux plus hauts de culture. Sahlins note explicitement : « Il n'est pas sans intérêt de noter que la théorie marxiste contemporaine est souvent d'accord avec l'économie bourgeoise sur la question de la pauvreté des peuples primitifs ²⁶. » Pour Sahlins, cette image est une projection des catégories bourgeoises sur une réalité tout autre. Selon lui, la rareté est, au contraire, typique de la société moderne : « Le marché institue la rareté d'une façon sans précédent et à un degré nulle part ailleurs atteint [...] l'insuffisance des moyens matériels devient le point de départ explicite, chiffrable, de toute activité économique ²⁷. » Il ne suffit pas de prendre en considération le niveau technique des sociétés primitives, parce qu'il faut le mettre en rapport avec leurs aspirations : « Ayant attribué au chasseur des motivations bourgeoises et l'ayant muni d'outils paléolithiques, nous décrétons par avance que sa situation est désespérée ²⁸. » En exposant un vaste matériel ethnographique, Sahlins démonte le mythe de la misère originnaire, qui à partir de Hobbes a toujours servi à justifier les contraintes de la société bourgeoise. Beaucoup d'observateurs ont témoigné de l'abondance qui régnait dans la plupart des sociétés « primitives » avant la violence coloniale. En analysant plus spécifiquement les sociétés contemporaines de chasseurs et cueilleurs (comme les aborigènes australiens ou les pygmées en Afrique), Sahlins souligne que « l'accès aux richesses naturelles est aussi direct que possible – “ chacun y puise à volonté ” – et de même, tout un chacun possède les outils nécessaires et détient le savoir-faire requis. La division du travail est simple également, le plus souvent une division du travail par sexe. À cela s'ajoute la généreuse coutume du partage, pour laquelle les chasseurs

sont à juste titre renommés, de sorte que tout le monde participe généralement à la prospérité générale, telle qu'elle se présente. » En effet, « on peut dire du chasseur que sa richesse lui est un fardeau²⁹ », parce qu'il doit rester mobile. Sahlins arrive à la conclusion suivante : « On est actuellement en mesure de prouver que les peuples de chasseurs-collecteurs travaillent moins que nous et que loin d'être un labeur continu, la quête de nourriture est, pour eux, une activité intermittente, qu'ils jouissent de loisirs surabondants et dorment plus dans la journée, par personne et par an, que dans tout autre type de société³⁰. » C'est dû au fait que l'activité de chasse et de cueillette d'une seule personne pourvoit aisément à la subsistance de quatre ou cinq autres. En même temps, il s'agit d'une « société d'abondance », parce que tous les besoins de ses membres sont satisfaits. Beaucoup de ressources alimentaires restent même inutilisées, et souvent le territoire pourrait maintenir une population bien plus élevée. La « semaine de travail » est en général de 15 à 20 heures, et beaucoup de personnes ne travaillent pas du tout. Ce n'est pas que les chasseurs ne seraient pas capables d'arriver au niveau économique de leurs voisins pratiquant l'agriculture, ou qu'ils n'ont pas le temps de le faire : ils n'ont pas envie de « progresser », parce que cela serait trop fatigant et ils ont déjà tout ce qu'il leur faut.

À propos des sociétés agricoles simples, telles qu'on peut les trouver en Mélanésie ou dans certaines régions d'Afrique, il faut parler d'une sous-production systématique. Loin de chercher à maximiser sa production, chaque unité productive – la famille ou le village – arrête sa production dès qu'elle a obtenu ce dont elle a besoin. Ces sociétés ne sont pas gouvernées par des lois économiques incontournables. Tout au contraire, elles limitent leur production et restent volontairement au-dessous de leurs possibilités. La nourriture est souvent exclue de tout échange, surtout à l'intérieur de la même tribu. Les

années de vie qu'on passe à travailler sont peu nombreuses, et ce sont surtout les vieillards qui travaillent. « Dans la communauté des groupes de production domestique, plus grande est la capacité relative de travail de la maisonnée, moins ses membres individuels travaillent effectivement ³¹. » Les possibilités des minorités les plus efficaces restent alors non explorées, de même que, d'un autre côté, « il n'y a pas d'indigents sans terres dans les sociétés primitives ³² ». Les seules personnes qui travaillent plus qu'il n'est nécessaire sont celles qui ont des ambitions politiques. Cependant, ce n'est pas la richesse en tant que telle qui donne ici le pouvoir politique, mais le fait d'exceller dans la vertu sociale la plus appréciée : la libéralité. On acquiert donc un statut social non en accumulant de la richesse, mais en s'en débarrassant : « Toute accumulation de richesse est suivie à brève échéance de déboursement. Au demeurant, les richesses sont souvent amassées en vue précisément de les prodiguer ³³. » Pour conserver sa place dans le cycle d'échange, on sacrifie, si nécessaire, les bénéfices économiques mêmes. Le rapport social prévaut sur l'utilité matérielle. En effet, Sahlins cherche à déterminer la fonction réelle de l'obligation, décrite par Mauss, de donner, de recevoir et de rendre de manière accrue : l'échange de dons serait une manière d'éviter la guerre de tous contre tous, un « contrat social » primitif. Celui qui reçoit un don se trouve dans un état d'infériorité jusqu'à ce qu'il réplique avec un autre don ; on peut le comparer à celui qui a fait un vœu. L'échange n'est donc jamais équilibré, et ne doit jamais l'être : quelqu'un doit toujours rester en dette, afin que le rapport continue. Les échanges matériels ne sont pas la « raison d'être » du lien social mais, bien au contraire, ils doivent le fonder, même sans aucune utilité « économique » : « Les flux de biens cautionnent ou instaurent les relations sociales et c'est ainsi que les peuples primitifs transcendent le chaos initial postulé par Hobbes [...] De sorte

qu'assurer la paix n'est pas un événement sporadique, une relation ponctuelle nouée entre deux groupes, mais un processus continu qui se poursuit au sein même de la société³⁴. » Autrement dit, dans les sociétés primitives les hommes n'échangent pas avec l'intention principale d'« accroître leur bien-être », mais pour établir les hiérarchies à l'intérieur du groupe et éviter la guerre avec les autres groupes. Selon Sahlins, le grand mérite de Mauss – qu'il rapproche à ce propos à Marx, et notamment de sa théorie de la valeur – est de se demander *pourquoi* les hommes échangent leurs biens, au lieu de se limiter à présupposer simplement une certaine tendance naturelle de l'homme à échanger, comme l'a toujours fait l'économie politique bourgeoise. Dans le monde primitif, il n'existe pas d'« économie » : « Parler de l'« économie » d'une société primitive, cela même est un exercice d'irréalité. Structuralement, l'économie n'existe pas³⁵. » D'un autre côté, les échanges matériels peuvent entrer dans toute relation : « Si aucune relation sociale, aucune institution ou série d'institutions, n'est, en soi, « économique », [en revanche] il n'est pas d'institution [...] qui ne puisse être replacée dans un contexte économique³⁶. »

Il y a pourtant un fait important que Sahlins ne fait qu'effleurer : non seulement on « travaille » dans les sociétés primitives beaucoup moins que dans les sociétés plus « évoluées », mais la distinction même entre le travail et les autres activités n'y a pas cours. Pourquoi, par exemple, considérer la chasse dans une société des chasseurs comme un « travail », et non comme le moment le plus excitant et le plus désiré dans la vie de cette société ? Sahlins lui-même écrit, en citant l'ethnologue L. Sharp : « On connaît même des populations australiennes, par exemple les Yir Yiront, qui ne font aucune différenciation linguistique entre le travail et le jeu³⁷. » Il rappelle que chez les Fidjiens, le même mot indique le travail et le rituel³⁸. Une notion comme celle de « temps

libre », que cependant Sablins utilise couramment, n'a alors aucun sens.

À cheval volé...

D'autres sources témoignent que même l'idée selon laquelle un produit appartient à celui qui l'a créé est, au fond, déjà une projection fétichiste. En outre, cette conviction privilégiée, parmi toutes les capacités humaines, la patience et la fatigue, quantifiables dans le temps, au détriment d'autres qualités, telles que l'intelligence ou le courage. Par exemple, dans le brigandage, traditionnel surtout chez les populations nomades, il faut *mettre en jeu toute la personnalité, tandis que tout homme qui plie l'échine comme un esclave pour travailler peut accumuler de l'argent et acheter ce qu'il désire.* Cette opposition est bien décrite dans une œuvre de jeunesse de Tolstoï, *Les Cosaques*. L'officier russe Olenine y connaît peu à peu le monde des Cosaques, qui, à leur tour, sont fortement influencés par le mode de vie de leurs voisins caucasiens, les Tchétchènes. Ceux-ci sont les porteurs d'une culture archaïque de pasteurs et de brigands, dont la circulation des produits se base largement sur le *potlatch*³⁹. Un vieux Cosaque, l'oncle Erochka, explique à un jeune, qui se plaint de n'avoir pas d'argent pour acheter un cheval, ce qu'il doit faire pour être un vrai « djiguit », un héros de guerre : « Ah ! Nous autres, on n'était pas en peine, dit le vieillard. Quand l'oncle Erochka avait ton âge, il volait déjà des *taboun* [troupeaux de chevaux] chez les Nogai [...] Si tu veux être un Cosaque, sois un djiguit, et non un croquant. Un croquant, il achète son cheval, allonge l'argent et emmène la bête⁴⁰. » Un beau cheval volé n'est pas une marchandise, mais l'expression de l'individualité de celui qui l'a volé ; et le plus courageux aura le cheval le plus beau. Si, en revanche, on l'achète, il n'est

que l'expression quantitative du temps dans lequel on a accepté d'être esclave ou animal ⁴¹.

La faible inclination au travail ne caractérise pas seulement des sociétés très éloignées de la nôtre. Jusqu'au seuil du capitalisme développé, le travail était considéré comme un mal nécessaire pour arriver à la richesse et était méprisé et détesté en tant que fatigue. Déjà la Bible indique le travail comme une malédiction imposée aux hommes. Le mot « travail » dans notre sens moderne ne se trouve pas dans les sociétés où la dépense de force de travail ne constituait pas la forme sociale de la richesse. L'étymologie le prouve. Au début, « travail » ne signifiait pas « activité utile », mais « travail forcé, obtenu avec la violence ». Le mot français « travailler » dérive du bas latin « tripaliare » : « torturer avec le tripalium ⁴² », un instrument de torture à trois pieux pour punir des serfs en révolte. Le mot latin « labor » signifiait d'abord « charge (sous laquelle on chancelle) » et depuis « peine, souffrance, fatigue ⁴³ ». Le mot allemand « Arbeit » se réfère étymologiquement à l'enfant orphelin qui est obligé d'exécuter de lourds travaux physiques ; pendant longtemps il signifiait « activité indigne et épuisante, peine ⁴⁴ ».

L'historien de l'Antiquité M. Finley écrit dans son livre *L'Économie antique* : « Ni en grec ni en latin il n'y avait de mot pour exprimer la notion générale de " travail " ou le concept de travail en tant que " fonction sociale générale ". La nature et les conditions du travail dans l'Antiquité rendaient impossibles l'apparition de semblables idées générales, tout comme l'idée d'une classe laborieuse ⁴⁵. » Un autre historien de l'Antiquité, J.-P. Vernant, précise : « On ne trouve pas, dans la Grèce ancienne, une grande fonction humaine, le travail, couvrant tous les métiers, mais une pluralité de métiers différents, dont chacun constitue un type particulier d'action produisant son ouvrage propre [...] Le lien social s'établit au-delà du métier, sur le seul plan où les

citoyens peuvent s'aimer réciproquement ⁴⁶. » Finley a même consacré le premier chapitre de *L'Économie antique* à réfuter son titre : « Ce titre ne peut se traduire ni en grec ni en latin : pas plus que les termes de base, tels que travail, production, capital, investissement [...] il leur manquait la notion d'une "économie" et, *a fortiori*, les éléments conceptuels qui ensemble constituent ce que nous appelons l'"économie". Il est évident qu'ils pratiquaient l'agriculture, qu'ils faisaient du commerce, qu'ils produisaient des objets manufacturés, qu'ils exploitaient des mines [...] Ce qu'ils ne firent pas, en revanche, c'est combiner toutes ces activités spécifiques en une unité conceptuelle. » Il ajoute : « Il va de soi que le mot "marché" est utilisé au sens abstrait, et je ne puis m'empêcher de signaler que dans ce sens il est intraduisible en grec et en latin [...] Il serait alors impossible de découvrir ou de formuler des lois [...] du comportement économique, sans lesquelles il est peu probable qu'un concept de l'"économie" se développe, sans lesquelles il ne saurait y avoir d'analyse économique ⁴⁷. »

Ce n'est pas seulement par rapport aux sociétés « primitives », mais aussi par rapport à un passé pas très éloigné que le capitalisme représente une rupture totale entraînant des conséquences catastrophiques. Cette thèse a été défendue avec une vigueur particulière par Karl Polanyi dans son livre *La Grande Transformation* (1944). Pour l'auteur, l'idée d'un marché autorégulateur, avancée par le libéralisme économique depuis le début du XIX^e siècle avec une ferveur religieuse, est une véritable « utopie négative ». Pourtant, l'objet de la critique de Polanyi n'est pas le marché en tant que tel, mais la conviction libérale que puisse exister une société entièrement basée sur un marché autorégulateur et ayant la motivation économique comme seule critère d'action. Sa condamnation du capitalisme libéral ne se

fonde pas sur le tort fait à une classe particulière, mais sur le mécanisme intrinsèquement autodestructeur d'une telle société. Polanyi critique autant chez les marxistes que chez les libéraux leur conviction que le destin de la société dépend des intérêts des classes et que ces intérêts sont d'une nature essentiellement économique⁴⁸. Selon lui, « le fait que la société du XIX^e siècle a été organisée sur l'hypothèse que cette motivation [économique] pourrait être rendue universelle est une particularité de l'époque⁴⁹ », parce que « l'économie de marché est une structure institutionnelle qui, comme nous l'oublions tous trop facilement, n'a pas existé à d'autres époques que la nôtre – et même à notre époque elle n'a pas existé partout⁵⁰ ».

La polémique de Polanyi contre l'automatisme du marché et le tableau qu'il dresse du XIX^e siècle sont d'autant plus remarquables que son concept de la marchandise est très différent de celui de Marx et qu'il considère toute théorie de la valeur travail (qu'il attribue à Marx lui-même) comme une erreur. Tout objet produit pour être vendu sur le marché est selon Polanyi une marchandise ; l'existence de celle-ci est donc « naturelle ». C'est seulement avec la transformation du travail, de la terre et de la monnaie en marchandises que commencent les problèmes. Pour Polanyi, ceux-ci ne sont pas des marchandises « par nature », parce qu'ils ne sont pas produits dans le but d'être vendus⁵¹. La tentative de soumettre les bases mêmes de la vie complètement au marché autorégulateur a eu lieu avec la libéralisation définitive des marchés du travail, de la terre et de la monnaie en Angleterre autour de 1820. Pour la première fois dans l'histoire, le profit individuel a alors été élevé « au rang de justification de l'action et du comportement dans la vie quotidienne⁵² ». La société n'existait plus que pour l'économie : « La maîtrise du système économique signifie tout bonnement que la société est gérée en tant qu'auxiliaire du marché. Au

lieu que l'économie est encadrée dans les relations sociales, ce sont les relations sociales qui sont encadrées dans le système économique [...] la société doit prendre une forme telle qu'elle permette à ce système de fonctionner suivant ses propres lois⁵³. » L'introduction du marché autorégulateur aurait bientôt la destruction complète de la société et de la production capitaliste elle-même, si les sociétés européennes n'avaient pas pris au cours du XIX^e siècle des mesures d'autoprotection, surtout avec la législation sur le travail et l'introduction des services publics.

Selon Polanyi, la subordination de la société à l'économie n'a pas été une fatalité : « La transformation des marchés en un système autorégulateur doté d'une puissance effrayante ne résultait pas de quelque tendance à proliférer inhérente aux marchés, mais [...] était plutôt l'effet de stimulants extrêmement artificiels que l'on avait administrés au corps social afin de répondre à une situation créée par le phénomène non moins artificiel de la machine⁵⁴. » À ce but a été nécessaire « la division institutionnelle de la société en une sphère économique et une sphère politique ». Ce fait était tout aussi neuf, parce que « la société du XIX^e siècle, dans laquelle l'activité économique était isolée et attribuée à un mobile économique distinct, fut en vérité une nouveauté singulière⁵⁵ ». La sphère économique était alors censée fournir d'elle-même les critères du bien et du mal – comme dans l'incitation de Malthus, déjà citée, à laisser les indigents mourir de faim, parce que ce serait une juste punition « naturelle » pour ceux qui ne se plient pas assez aux lois « naturelles » de l'économie, surtout en ce qui concerne le salaire⁵⁶.

Un tel propos était impensable dans toute société précédente : en effet, « dans presque n'importe quel type d'organisation sociale jusqu'à l'Europe du XVI^e siècle », l'individu « n'est généralement pas menacé de mourir de faim à moins que la société dans son ensemble ne soit

dans ce triste cas ». Pour que les individus soient forcés de subsister en vendant leur force de travail, « il faut détruire leurs institutions traditionnelles et les empêcher de se reformer ⁵⁷ ». Ainsi, l'introduction du capitalisme en Angleterre a été un véritable cataclysme social, qu'on doit comparer au déracinement qui a frappé les populations de l'Afrique noire à l'époque coloniale. Mais plus qu'une conséquence de la seule exploitation économique, « la catastrophe que subit la communauté indigène est une conséquence directe du démembrement rapide et violent des institutions fondamentales de la victime ⁵⁸ », surtout en ce qui concerne l'organisation de la terre et du travail : « Séparer le travail des autres activités de la vie et le soumettre aux lois du marché, c'était anéantir toutes les formes organiques de l'existence et les remplacer par un type d'organisation différent, atomisé et individuel ⁵⁹. »

Pour démontrer le caractère exceptionnel du marché autorégulateur, Polanyi, lui aussi, cite des travaux d'ethnologie. Il en tire la conclusion que « le gain et le profit tiré des échanges n'avaient jamais joué auparavant un rôle important dans l'économie humaine ⁶⁰ », étant donné que « le prix conféré à la générosité est si grand, quand on le mesure à l'aune du prestige social, que tout comportement autre que le plus total oubli de soi n'est tout simplement pas payant ⁶¹ ». Dans les sociétés décrites par des ethnologues comme B. Malinowski manquent tous les comportements que nous considérons comme « économiques » : rechercher le profit, se limiter toujours au moindre effort, travailler pour une rémunération – on y travaille plutôt pour « la réciprocité, la compétition, le plaisir de travailler et l'approbation de la société ⁶² ». Et surtout est absente « toute institution séparée et distincte qui soit fondée sur des mobiles économiques ⁶³ », parce qu'« en règle générale, les systèmes économiques sont encastés dans les relations sociales ; la distribution des biens matériels est assurée par des mobiles non

économiques [...] La réciprocité et la redistribution sont des principes de comportement économique qui ne s'appliquent pas seulement aux petites communautés primitives, mais aussi aux grands et riches empires [...] Cette fonction de distribution est une source primordiale du pouvoir politique des organismes centraux ⁶⁴. » Selon Polanyi, la réciprocité, la redistribution et le marché sont trois formes d'échange et d'intégration sociale qui ne constituent pas une évolution historique, mais qui au cours de l'histoire ont coexisté en proportions différentes. La société de marché est la première société qui n'utilise qu'une seule de ces formes.

NOTES

1. MEW 1/147, *Vols de bois*, pp. 279-280.
2. Hegel, *Fragment de Tübingen*, pp. 280-281.
3. MEW 26 3/126, *Théories III*, p. 152.
4. *Cap.*, première édition, p. 53 ; MEW 42/160, *Grund. I*, p. 173.
5. *Cap.*, première édition, p. 101.
6. Kurz, *Abstrakte Arbeit*, p. 99.
7. MEW 23/66, *Cap. I*, p. 58.
8. H.-J. Krahl a décrit le fétichisme de la marchandise comme l'expression d'une « pathologie de la société bourgeoise ». Il cite à ce propos l'affirmation de Freud selon laquelle toute pathologie contient une projection. Pour Krahl, « le problème du fétichisme et de la réification est une conséquence de la critique kantienne de la raison. Son intérêt rationnel et émancipateur est de restituer l'autonomie du sujet transcendantal en démontrant que ce que celui-ci attribue aux choses en soi appartient à lui-même. Cet intérêt se traduit de façon matérialiste dans la critique des rapports de production autonomisés et fossilisés, de l'esprit objectif d'un sujet social global du travail, qui, en tant que qualité naturelle primaire semble inhérente aux produits eux-mêmes. L'analyse marxienne de base montre que la pathologie de la société bourgeoise, le mécanisme social global d'une projection collective, se fonde dans l'organisation la plus interne du procès de production capitaliste » (Krahl, *Konstitution*, p. 49).

9. En tant que *description*, la sociologie de Durkheim était bien supérieure aux autres idéologies bourgeoises de son époque. Selon son principe fondamental bien connu, la société n'est pas la somme des individus qui la composent. Elle constitue plutôt un être autonome ayant sa propre réalité et qui détermine les individus. Ainsi, Durkheim reconnaît le fétichisme, mais seulement pour l'ontologiser et ainsi le justifier. Son interprétation de la religion, et du sacré en général, en tant que projection de la puissance humaine, ressemble, à première vue, à celle proposée par Ludwig Feuerbach. Cependant, pour Durkheim l'autonomisation de la force du collectif ne constitue pas une « aliénation » à dépasser, mais est conaturale à toute forme possible de société : « Il n'y a donc pas, au fond, de religions qui soient fausses. Toutes sont vraies à leur façon : toutes répondent, quoique de manières différentes, à des conditions données de l'existence humaine » (Durkheim, *Formes*, p. 3). Il y a beaucoup de vérité dans le regard désabusé que Durkheim pose sur la société moderne, en reconnaissant qu'elle se présente aux individus en tant que coercition extérieure et non comme le résultat du concours de subjectivités libres et conscientes : la société « exige que, oublieux de nos intérêts, nous nous fassions ses serviteurs et elle nous astreint à toute sorte de gênes, de privations et de sacrifices sans lesquels la vie sociale serait impossible » (*Formes*, p. 295), même si Durkheim dément sa propre ontologisation du caractère coercitif de toute société, lorsqu'il écrit que « les sociétés primitives ne sont pas des sortes de Leviathan qui accablent l'homme de l'énormité de leur pouvoir et le soumettent à une dure discipline » (*Formes*, p. 321). La « conscience collective », qui est indépendante de la volonté de ses composants, constitue une réalité *sui generis* qui dispose d'une volonté propre et est régie par des lois propres, souvent inconnues à ses membres. Ainsi, l'analyse de Durkheim présente des analogies avec la découverte contemporaine de l'inconscient par la psychanalyse. Mais ce qui distingue la pensée de Durkheim de la théorie marxienne du fétichisme, et d'une certaine manière aussi de la pensée de Freud, c'est qu'il *approuve* la constitution fétichiste de la société. Pour lui, le fait que les forces de l'homme se détachent de son contrôle ne constitue pas le résultat pervers d'un procès historique gouverné par des contradictions, mais est la conséquence directe et inévitable du rapport entre la société et la nature. Ainsi, la société, cette « deuxième nature », apparaît aussi immuable et « donnée » que la première nature. Pour Durkheim, comme pour Hobbes, il n'existe que l'alternative entre la société existante, avec tous ses maux, et le chaos. La société, en tant qu'institution, représente pour Durkheim le bien suprême, et on a pu observer que lui, plutôt que de démystifier la religion, a mystifié la société.

10. Durkheim, *Formes*, p. 124.

11. Durkheim, *Formes*, pp. 285-286.

12. Durkheim, *Formes*, p. 190.

13. Durkheim, *Formes*, p. 205.
14. Durkheim, *Formes*, pp. 188-189.
15. Durkheim, *Formes*, pp. 294-295.
16. Durkheim, *Formes*, pp. 315-316.
17. Cf. Kurz, *Abstrakte Arbeit*, p. 98.
18. Cf. Magli, *Introduzione*, p. 138.
19. Durkheim, *Formes*, p. 219.
20. P. Clastres, dans sa préface à l'édition française de l'ouvrage de Sahlins, affirme, sur un ton de triomphe, que ce livre prouve l'incompatibilité entre l'ethnologie et le marxisme. C'est vrai par rapport au « marxisme », ce n'est pas du tout vrai par rapport à ces concepts marxistes sur lesquels se base la critique de la valeur.
21. Mauss, *Don*, p. 227.
22. Mauss, *Don*, p. 266.
23. Mauss, *Don*, p. 147.
24. Mauss, *Don*, pp. 160-161.
25. Mauss, *Don*, p. 164.
26. Sahlins, *Age*, p. 41.
27. Sahlins, *Age*, p. 40. En effet, c'est la privatisation des ressources qui crée la rareté : l'accès privilégié de quelques-uns aux ressources signifie nécessairement que les autres ne peuvent pas y accéder.
28. Sahlins, *Age*, p. 41.
29. Sahlins, *Age*, p. 49-50.
30. Sahlins, *Age*, p. 53.
31. Sahlins, *Age*, p. 131.
32. Sahlins, *Age*, p. 139.
33. Sahlins, *Age*, p. 270.
34. Sahlins, *Age*, p. 239.
35. Sahlins, *Age*, p. 118.
36. Sahlins, *Age*, p. 237.
37. Sahlins, *Age*, p. 57.
38. Sahlins, *Age*, p. 107.
39. Dans les *Légendes sur les nartes* que G. Dumezil a recueillies chez les populations montagnardes du Caucase (Paris, Gallimard, 1965) on trouve la description d'un monde qui semble le pôle opposé à la socialisation moderne par la valeur.
40. Tolstoï, *Les Cosaques*, p. 761.
41. Cependant, nous ne voulons pas forcément recommander cette forme d'appropriation comme alternative au capitalisme, ni affirmer que ces populations vivaient mieux que d'autres. Il s'agit ici seulement de prouver que le droit moderne de disposer de ce qu'on a gagné avec son travail est une donnée historique, et non « naturelle ».
42. *Le Petit Robert*, p. 2009.
43. Ernou, *Dictionnaire*, p. 334.
44. *Duden*, p. 31.
45. Finley, *L'Économie antique*, p. 106.

46. Vernant, *Aspects*, pp. 296-297.

47. Finley, *L'Économie antique*, pp. 20, 22.

48. Par conséquent, il arrive à un jugement assez désabusé sur le mouvement ouvrier qui, selon lui, a contribué à généraliser des formes de vie liées au marché, et non à les combattre ou à proposer des alternatives.

49. Polanyi, *Transformation*, p. 207.

50. Polanyi, *Transformation*, p. 65.

51. Polanyi, *Transformation*, p. 107.

52. Polanyi, *Transformation*, p. 54.

53. Polanyi, *Transformation*, p. 88.

54. Polanyi, *Transformation*, pp. 88-89.

55. Polanyi, *Transformation*, pp. 105-106.

56. Cette incitation de Malthus ne fut pas un « excès », mais l'aboutissement logique de la subordination de la vie à l'accumulation de l'argent. Il est alors tout à fait naturel que cette conséquence reste toujours en l'air : il suffit de voir comment à présent les économistes néolibéraux les plus renommés déclarent en toute tranquillité l'impossibilité de sauver un pays comme l'Argentine, en lui préconisant un avenir pire que celui de la Russie, et sans possibilité d'y échapper. Cela démontre combien il est ridicule d'opposer la « démocratie » au « totalitarisme » : les démocrates libéraux du genre Malthus, Bentham ou Friedman ont fait beaucoup plus de victimes, et de victimes plus innocentes, que tous ceux qui ont coupé les têtes aux rois et aux tsars.

57. Polanyi, *Transformation*, pp. 220-221.

58. Polanyi, *Transformation*, p. 214.

59. Polanyi, *Transformation*, p. 220.

60. Polanyi, *Transformation*, p. 71.

61. Polanyi, *Transformation*, p. 75.

62. Polanyi, *Transformation*, p. 353.

63. Polanyi, *Transformation*, p. 76.

64. Polanyi, *Transformation*, pp. 355-357. Louis Dumont décrit dans son *Homo aequalis* (1977) la conception non économique de la « richesse » qui régnait dans les sociétés traditionnelles : « Dans la plupart des sociétés, et en premier lieu dans [...] les sociétés traditionnelles, les relations entre hommes sont plus importantes, plus hautement valorisées que les relations entre hommes et choses. Cette primauté est renversée dans le type moderne de société, où les relations entre hommes sont au contraire subordonnées aux relations entre les hommes et les choses. Marx a dit cela à sa manière, comme on le verra. Étroitement liée à cette inversion de primauté, nous trouvons dans la société moderne une nouvelle conception de la richesse [...] [Dans la société traditionnelle] les droits sur la terre sont imbriqués dans l'organisation sociale : les droits supérieurs sur la terre accompagnent le pouvoir sur les hommes. Ces droits, cette sorte de "richesse", étant affaire de relations entre hommes, sont intrinsèquement supérieurs à la richesse mobilière, méprisée

comme une simple relation aux choses. C'est encore un point que Marx a clairement perçu » (Dumont, *Homo aequalis*, pp. 13-14). Malheureusement, Dumont montre dans le reste de son livre qu'il n'a pas compris grand-chose à Marx, qu'il confond avec Ricardo.

7.

DE QUELQUES FAUX AMIS

Critique du néolibéralisme ou critique du capitalisme ?

Il n'est pas nécessaire de dresser ici le bilan des horreurs produites par la société marchande dans son actuelle phase néolibérale. Elles sont bien connues. La « main invisible » tant prisée a commencé à frapper tous azimuts. Nous tous sommes en train de devenir « non rentables ». Maintenant les crises ne dérivent plus des imperfections du système producteur de marchandises, mais au contraire de son développement complet. Il n'y a plus de place pour les oppositions et les solutions immanentes au système. Ce n'est pas pour un parti pris en faveur du radicalisme ou de l'« utopie », mais par réalisme qu'il faut maintenant envisager des issues radicalement anticapitalistes. Il faut abandonner l'illusion que les problèmes posés par le marché puissent encore trouver des solutions sur le terrain de l'économie de marché elle-même. Il sera plus facile de tuer la bête une fois pour toutes. Pendant plus de cent cinquante ans, le mouvement ouvrier et démocratique a accepté son existence pour lui appliquer mille chaînes et l'entourer de mille clôtures. On a vu que la première crise de valorisation, la première contestation sérieuse suffisent parce que la bête oublie qu'elle a été apprivoisée et brise toutes ses chaînes. Le capitalisme rendu « social », « démocra-

tique », « humain », et même « écologique », par un effort séculaire peut redevenir d'un jour à l'autre le capitalisme sans phrases : un système fétiche aveugle, prêt à tout dévorer pour assurer sa survie.

Mais comment sortir de la société marchande ? Après l'épuisement des mouvements des années soixante et soixante-dix et le calme plat des années quatre-vingt, on a assisté dans les années quatre-vingt-dix à une montée progressive de nouveaux mouvements qui contestent l'ordre mondial existant. La lutte contre les effets pervers de la « mondialisation » (ou « globalisation ») néolibérale constitue le dénominateur commun de ces mouvements. Notre présentation de la critique de la valeur s'achève par conséquent sur une analyse rapide des idées les plus répandues dans le « réseau des réseaux » antimondialisation.

Parmi les réactions aux « misères du monde » produites par le capitalisme contemporain, celle qui a prévalu jusqu'ici est la mise en accusation des politiques néolibérales pour leur opposer – explicitement ou implicitement – le retour aux recettes keynésiennes et à un rôle majeur de l'État. Ce discours ne conteste pas la marchandise en tant que telle, mais seulement sa mainmise sur tous les aspects de la vie. L'objectif est alors de « réenchâsser » l'économie dans la société à travers des réformes courageuses opérées par des larges coalitions d'hommes de bonne volonté. Comme expressions typiques de ce mouvement, représenté au niveau mondial par les contre-sommets de Porto Alegre, on peut citer, en France, l'association Attac, née pour réclamer une taxation des transactions financières, le journal *Le Monde diplomatique*, les écrits du sociologue Pierre Bourdieu et les actions de José Bové, dirigeant de la Confédération paysanne. Ce dernier évoque ainsi la situation : « Si toute activité humaine devient un enjeu mercantile, la bagarre se fait entre deux conceptions de

la société. L'une, qui laisse le marché, avec ses propres règles, organiser la société, intégrer toutes les activités humaines, santé, culture, éducation, etc., à la loi de l'argent, avec comme stade ultime [...] la marchandisation du vivant. L'autre, où ce sont les citoyens, les institutions politiques, l'espace de vie et les autres enjeux comme l'environnement et la culture qui ont le pouvoir d'organiser la société¹.» La critique radicale de la marchandise et du marché développée par la critique de la valeur trouve-t-elle sa réalisation pratique dans un mouvement basé sur de tels principes et dont un des textes fondateurs s'appelle *Le monde n'est pas une marchandise* ?

En premier chef, il faut souligner que ce mouvement se propose de lutter contre le « fléau néolibéral² » et non contre le capitalisme en général, et encore moins contre la marchandise, l'argent, la valeur et l'État. Il est vrai que ses représentants annoncent vouloir dépasser la description des symptômes et les analyses superficielles. Selon Bourdieu, « il faut évidemment remonter jusqu'aux véritables déterminants économiques et sociaux³ » des problèmes dans la perspective d'« aider les victimes de la politique néolibérale à découvrir les effets diversement réfractés d'une même cause dans les événements et les expériences en apparence radicalement différents⁴ ». Mais ce qui manque, c'est justement une critique indiquant la racine commune des différents problèmes : le néolibéralisme constitue la seule cible de cette critique réductrice. Elle veut que la politique et l'État libèrent le capitalisme de ses « excès » – en premier chef du pouvoir de la spéculation financière – pour rétablir un véritable État-providence. La logique de la marchandise n'est même jamais nommée. Ce genre de contestation se propose seulement d'empêcher que l'éducation, la santé, la culture, la science, l'art, l'agriculture et d'autres domaines spécifiques ne deviennent des marchandises à leur tour (en présupposant, évidemment, qu'ils ne le sont pas déjà).

On peut naturellement se demander si un tel retour au fordisme keynésien serait vraiment souhaitable. Face aux malheurs produits en chaîne par le néolibéralisme, il peut sembler compréhensible de nourrir la nostalgie du « capitalisme social ». Ainsi, Bourdieu insiste souvent sur les problèmes actuels (ségrégation sociale et ethnique, etc.) causés par la politique néolibérale du logement commencée dans les années soixante-dix⁵. Mais les HLM des années soixante étaient-elles belles, et de Gaulle avait-il commencé à bâtir un véritable État de justice sociale ? Cependant, il est plus utile de démontrer que ce retour en arrière est *impossible*. Il faut démontrer à ceux qui, en désespoir de cause, se contenteraient aussi d'un capitalisme à visage humain que les temps pour cette option sont décidément révolus.

Cette illusion se base sur la conviction que la mondialisation néolibérale n'est pas l'aboutissement inévitable de la logique capitaliste, et en même temps un signe de son extrême faiblesse, mais qu'elle est plutôt le résultat d'une espèce de conspiration préparée depuis longtemps. Selon ce discours, avec la mondialisation, les détenteurs du pouvoir économique et surtout financier cherchent à annuler toutes les conquêtes faites pendant un siècle de luttes pour la « démocratisation » et les « droits sociaux ». Des auteurs comme Bourdieu ne voient pas l'ambiguïté profonde de ces « conquêtes », qui, même si elles ont été arrachées aux classes bourgeoises à leur corps défendant, étaient néanmoins utiles et même indispensables au développement du capitalisme. Si Bourdieu écrit une fois : « Bref, du fait que les dominants de ce jeu sont dominés par les règles du jeu qu'ils dominent, celle du profit, ce champ fonctionne comme une sorte de machine infernale sans sujet qui impose sa loi aux États et aux entreprises⁶ », cela reste une affirmation isolée. Dans son discours, l'évolution du capitalisme n'est pas gouvernée par ses contradictions internes, la concurrence et le sujet automate. Chaque

amélioration de la condition des « dominés » serait due à une action politique et sociale, conçue comme étant le contraire du capitalisme, et non comme sa partie intégrante. Tout se réduit alors aux rapports de forces et à la bonne ou mauvaise volonté des acteurs⁷. La mondialisation « économique n'est pas un effet mécanique des lois de la technique ou de l'économie, mais le produit d'une politique mise en œuvre⁸ » : elle aurait été imposée par l'effort constant des *think tanks* néolibéraux. Il s'agirait d'un processus d'involution, d'une véritable « révolution conservatrice » : « On commence ainsi à soupçonner que la précarité est le produit non d'une fatalité économique, identifiée à la fameuse "mondialisation", mais d'une volonté politique⁹. » Cependant, si l'introduction du capitalisme n'a pas été une fatalité, et si nous ne sommes pas forcés d'accepter son existence comme un destin, on ne peut pas, en revanche, désirer que le capitalisme soit différent de sa nature et qu'il reste même dans les temps de crise un capitalisme gentil, « à visage humain ». La « volonté politique » n'a rien fait d'autre qu'exécuter les lois qui régissent la phase dernière du capitalisme, lorsque celui-ci a déjà épuisé sa vie naturelle et cherche désespérément à maintenir une apparence de production de la valeur. La mondialisation néolibérale n'est pas un « retour en arrière », à l'encontre duquel il faut défendre les acquis de la démocratie sociale. Elle est plutôt le stade qui *suit* logiquement l'État-providence. Ce n'est pas un abus si les néolibéraux se targuent eux-mêmes d'être les représentants du « progrès » et des « réformes » : ils expriment très bien ce que sont le progrès et les réformes dans la société capitaliste.

L'« économie » apparaît aux « citoyennistes » non comme la forme totale de la vie sociale moderne, mais comme un secteur à part, contre l'impérialisme duquel on peut mobiliser l'art, la science, etc., censés appartenir à un autre monde. Mais c'est surtout l'État régulateur de l'époque keynésienne que cette école de pensée veut faire

revivre. Les écrits de Bourdieu en témoignent à l'envi. Pour lui, « l'État est une réalité ambiguë. On ne peut pas se contenter de dire que c'est un instrument au service des dominants [...] il a une autonomie d'autant plus grande qu'il est plus ancien, qu'il est plus fort ¹⁰ ». Cela donne évidemment une dignité particulière à l'État français, malgré toutes les proclamations en faveur d'un « nouvel internationalisme » ou d'un « État social européen », conçu à son tour comme étape vers un État mondial. L'État est pour Bourdieu quelque chose que les dominés opposent au capital : « L'État, dans tous les pays, est, pour une part, la trace dans la réalité de conquêtes sociales ¹¹. » Son existence serait inacceptable pour le capital : « Les néolibéraux ne veulent ni des États nationaux, où ils voient de simples obstacles au libre fonctionnement de l'économie, ni, *a fortiori*, de l'État supranational ¹². » Il faut alors, selon lui, défendre l'État, trahi justement par la « grande noblesse d'État » : « Dans l'état actuel, les luttes critiques des intellectuels, des syndicats, des associations, doivent se porter en priorité contre le dépérissement de l'État [...] Je pense que les dominés ont intérêt à défendre l'État ¹³. » Bourdieu se plaint qu'aujourd'hui, l'État ne demande plus aux citoyens « du dévouement, de l'enthousiasme ¹⁴ » ; il reproche aux socialistes d'avoir « porté à leur terme la démolition de la croyance en l'État ¹⁵ ». Il veut « découvrir une vraie politique », même dans les termes les plus traditionnels, pourvu qu'elle soit « sans concession aux rêveries anti-institutionnelles ¹⁶ ». Il désire même le retour du chef charismatique honnête : il regrette le fait que les partis ne produisent plus de « personnalités inspirées ¹⁷ » et que « comme les grands tribuns, les hommes politiques capables de comprendre et d'exprimer les attentes et les revendications de leurs électeurs se font de plus en plus rares ¹⁸ ».

Dans la soumission de la politique à l'économie il ne reconnaît pas le résultat du fait – que nous avons déjà

mentionné – que l'État manque structurellement d'un moyen autonome d'intervention; il y voit seulement la conséquence d'un aveuglement idéologique. Ainsi, il s'indigne de voir « tous ces hauts représentants de l'État qui abaissent leur dignité statutaire à multiplier les courbettes devant les patrons de multinationales¹⁹ », et il assure souvent que la marge de manœuvre des dirigeants est beaucoup moins réduite que ce qu'on veut faire croire. Naturellement, Bourdieu a des réserves à l'égard de l'État tel qu'il est aujourd'hui. Toutefois, il faut lui rappeler qu'il ne suffit pas de dire que « ce mouvement social doit s'appuyer sur l'État mais en changeant l'État²⁰ » : le problème ne réside pas seulement dans les contenus concrets de l'État, mais dans la *forme État* elle-même. Lorsque Bourdieu croit distinguer la particularité négative de la mondialisation néolibérale dans le fait qu'elle, « à la différence de celle qui s'est opérée autrefois, en Europe, à l'échelle de l'État national, se fait sans État²¹ », il néglige ce qu'a été, pendant des siècles, le rôle de l'État : pousser les populations, avec le fer et le feu, à s'« intégrer au marché ». Il devrait suffire ici de rappeler que l'État reste, des infrastructures jusqu'à la répression, le garant indispensable de la valorisation capitaliste. En plus, le réformisme étatiste n'est même pas « réaliste » : la tentative contradictoire de planifier et réguler par l'État ce qui dans ses fondements mêmes est aveugle et inconscient – l'économie marchande – a déjà fait sombrer le socialisme d'État à l'Est. Si un gouvernement national prenait vraiment des mesures radicales contre le grand capital, il serait puni par le retrait immédiat des capitaux internationaux et un écroulement des Bourses et des investissements. Ce qui ne serait pas nécessairement une catastrophe, si l'on veut gérer diversément les ressources. Mais ce serait une catastrophe dans le cadre de l'économie de marché que ces réformistes ne mettent pas en doute.

Lorsque ces néokeynésiens parlent de « crise », ils ne pensent qu'aux « bulles spéculatives ». L'idée d'une crise *structurelle* du système capitaliste ne les effleure même pas, et très souvent ils identifient la mondialisation avec une phase de prospérité capitaliste accrue. Selon eux, renforcer le rôle de l'État et combattre le pouvoir financier et la logique du profit à court terme fera revenir le plein emploi. Ils n'entendent ni critiquer le travail en tant que tel, ni comprendre les raisons de sa disparition effective. La diminution continue de la force de travail employée est à leurs yeux le résultat d'un choix délibéré, dicté par une avidité myope ; il serait donc possible d'inverser cette tendance par une décision politique. En vérité, ce sont les technologies nouvelles qui ont considérablement réduit le travail nécessaire à la production, mettant ainsi un terme à toute croissance fordiste qui pouvait alimenter les politiques keynésiennes. Le fait que malgré le chômage et son augmentation la production continue, et augmente, démontre à lui seul qu'il n'est pas vrai que « sans travail on ne produira plus », à moins d'utiliser abusivement le mot « travail » comme synonyme de toute activité. Plutôt que de chercher inutilement à retourner en arrière et de recréer artificiellement du travail fictif dans des « ateliers de formation » ou des « entreprises d'insertion », il vaudrait mieux libérer l'individu de la nécessité de vendre sa force de travail pour pouvoir vivre. C'est encore plus urgent lorsque cette force de travail se révèle de plus en plus un bien invendable et lorsque ceux qui ne parviennent pas à se vendre sont invités à attribuer la faute à eux-mêmes – parce qu'ils ne s'« adaptent » pas assez au marché – et à se considérer comme autant de parasites superflus. Et même si le retour au « plein emploi » était possible, il ne serait souhaitable qu'aux yeux de ceux qui conserveraient une appréciation morale du travail.

Opposer les réalités « solides » et « honnêtes » de l'État et de la nation, du travail et des « investissements

productifs » au capital financier et à la spéculation boursière risque de devenir, indépendamment des intentions de ses promoteurs, un jeu assez dangereux, plus utile pour mobiliser des sentiments de haine que pour créer un mouvement d'émancipation sociale. Celui-ci ne peut en aucune manière se borner à choisir un pôle de l'abstraction marchande (l'État, le travail) pour l'opposer à l'autre (l'argent, la finance). Mais au lieu d'opposer l'émancipation sociale au capitalisme, il est à la mode d'opposer la « démocratie » à la « finance déchaînée ». Cependant, la polémique contre la spéculation est complètement compatible avec l'éloge du « capitalisme sain », par rapport auquel les « excès financiers » seraient une espèce de maladie. En effet, le président J. Chirac appela en 1995 la spéculation monétaire « le sida de nos économies ». Naturellement, cette argumentation confond la cause et l'effet de la crise. Comme nous l'avons déjà dit, ce n'est pas le poids de la finance parasitaire qui accable une économie capitaliste autrement en bonne santé, mais c'est l'économie de la valeur désormais épuisée qui continue à survivre provisoirement grâce à la spéculation.

C'est presque depuis le début du capitalisme qu'existe un faux anticapitalisme qui ne critique pas le travail et sa transformation en valeur, dans lesquels il voit, au contraire, le côté positif, « concret », du rapport capitaliste. Le faux anticapitalisme veut plutôt éliminer le capital « accapareur » censé être le côté mauvais, « abstrait », du capital. Ce côté est bien vite identifié à un groupe social déterminé, qui tout aussi rapidement se révèle être « les juifs ». Le rôle central que cette démagogie a joué dans le nazisme a rendu difficile son utilisation ouverte aujourd'hui. Mais elle continue à se répandre parfois dans les occasions les plus inattendues²². Cette forme d'anticapitalisme n'est pas une « vérité à moitié » ; elle contribue plutôt à canaliser le mécontentement social vers des objectifs secondaires

ou faux, qui ne mettent pas en péril le mode de production capitaliste. Sacrifier quelques spéculateurs et quelques hommes politiques corrompus peut être indispensable en vue de sauver l'essentiel.

Le mouvement Attac ainsi que les organisations qui s'engagent pour l'effacement de la dette du tiers-monde, la réforme de la Banque mondiale et autres buts de ce genre, ont pris, d'une certaine façon, le relais des partis sociaux-démocrates européens, depuis que ceux-ci sont complètement passés dans le camp néolibéral²³. Malgré une certaine rhétorique anticapitaliste occasionnelle, on comprend aisément que la perspective de ce mouvement est totalement réformiste. Sa seule promesse – d'ailleurs irréalisable – est que tout continuera comme avant et qu'on évitera le pire. Il reste enfermé dans l'univers de la politique traditionnelle, sa vraie vocation est celle de donner voix aux « citoyens » et à la « société civile ». Il s'adresse en permanence aux « élus », donnant ainsi légitimité à la couverture démocratique de la société marchande. Même des critiques si acharnés de l'Organisation mondiale du commerce (OMC) comme la Confédération paysanne affirment que cette organisation, étant donné qu'elle a été créée par des gouvernements et que ce sont des États qui y adhèrent, est « donc [!] *a priori* un organisme mondial légitime »; si « elle est rapidement devenue un outil autonome, fonctionnant pour l'intérêt du commerce », c'est parce que les États sont « cantonnés dans un rôle de caution²⁴ ». Ces critiques croient que les « représentants des pays » jusqu'à l'ONU (sur laquelle circulent beaucoup d'illusions, comme si une assemblée d'États était meilleure que les États particuliers, ou comme si la « Coupole » de la Mafia était préférable aux mafiosi particuliers) peuvent faire revenir une « primauté du politique sur le marché²⁵ ». Ils ne se réfèrent même pas à quelque politique

rêvée, mais bien à celle qui existe effectivement et qui est l'un des piliers du système qu'ils prétendent combattre.

Mais cette tentative de « recrédibiliser la politique » ne consiste pas seulement dans l'éternelle évocation des idéaux de la société bourgeoise pour les opposer à sa réalité. Il y a quelque chose de pire. Comme la social-démocratie historique, les porte-parole de ce mouvement se portent candidats pour participer à la gestion de l'existant – ce qui signifiera en pratique de participer à l'administration de l'urgence continuelle et de la répression. Ils se proposent comme une élite de rechange plus solide que les brigands néolibéraux : « Il faut redonner un sens à la politique et, pour cela, proposer des projets d'avenir capables de donner un sens à un monde économique et social qui a connu, au cours des dernières années, d'immenses transformations²⁶. » En effet, ils prétendent connaître mieux que les gouvernants actuels les vraies nécessités de l'économie : « Dans la logique de l'intérêt bien compris, la politique strictement économique n'est pas nécessairement économique – en insécurité des personnes et des biens, donc en police, etc.²⁷. » Ils promettent des possibilités de profit supérieures si l'on réalise leurs propositions : « Il convient d'en finir avec une acceptation unicellulaire de la mondialisation, afin de comprendre ce qu'elle a à gagner, en réalité, des territoires locaux épanouis²⁸. » Ils n'entendent même pas contester les multinationales en tant que telles, mais ils seraient déjà contents si « les grandes firmes passent d'une attitude de prédateur de ressources locales [...] à celui de coconstructeur de ces mêmes ressources²⁹. »

Ce réformisme se transforme définitivement en ennemi de toute émancipation sociale, lorsqu'il déclare ouvertement vouloir rétablir le travail, si maltraité par les économistes néolibéraux qui ne savent rien « du monde économique et social tel qu'il est³⁰ ». Il veut sau-

ver la société du travail menacée par les folies néolibérales : « Pour que le système économique fonctionne, il faut que les travailleurs y apportent leurs propres conditions de production et de reproduction mais aussi les conditions du fonctionnement du système économique lui-même, à commencer par leur croyance dans l'entreprise, dans le travail, dans la nécessité du travail, etc. ³¹. » Des travailleurs qui aiment passionnément le travail, l'entreprise et l'État et les désirent démocratiquement, de leur propre initiative : toute l'évolution pluriséculaire de la société marchande visait justement à créer cette figure, déjà si bien réalisée dans la Russie de Staline. Alors le travail est naturellement proclamé le premier des « droits ³² ». Mais on sait que le droit au travail devient dans la pratique, comme c'était le cas dans les pays du « socialisme réel », le *devoir* de travail, payé ou non. En vue de cette solution, il n'est plus étonnant qu'Attac demande dans un de ses programmes l'installation d'une « police de proximité », d'une « police d'éducation civique ³³ ». Voilà qui est et sera toujours le dernier mot des réformistes démocrates.

Donner vaut-il mieux que vendre ?

Une autre tentative, plus sophistiquée sur le plan théorique, de dépasser le cadre de la société marchande est liée directement aux études de Mauss, de Polanyi et de Sahlins dont nous avons déjà parlé. En France, cette mouvance s'exprime dans des initiatives comme le « Mouvement anti-utilitariste dans les sciences sociales » (MAUSS) et, sur un plan plus politique, dans les écrits d'André Gorz. Ces auteurs mettent en relief le fait que le don, l'échange sans argent, l'aide mutuelle, la coopération, etc., jouent, même aujourd'hui, un rôle bien plus important dans la vie sociale que ce qu'on croit habi-

tuellement³⁴. Ils proposent de remédier aux défauts de la société marchande par une reconnaissance majeure de ces pratiques non marchandes et par un recours accru à elles, jusqu'à la perspective d'une « société duale », où coexisteraient un secteur marchand et un secteur non marchand. Évidemment, il est vrai que le don – en tant qu'échange basé sur la « réciprocité personnelle et différée » – est l'expression d'une logique complètement différente de la logique marchande : dans le marché, « le lien social est instrumental par rapport à ce qui circule ; le lien social est un moyen pour faire circuler les choses en les échangeant ou en les redistribuant. Au contraire, dans le don, on tend à observer la relation inverse : ce qui circule est au service du lien, ou à tout le moins est conditionné par le lien³⁵. » Ces auteurs comprennent que le marché est incompatible avec l'existence d'un lien social direct. De même, ils voient clairement qu'il est impossible que toutes les activités sociales se déroulent sous forme d'échanges mercantiles. Par conséquent, la société marchande ne peut fonctionner qu'à condition qu'une part considérable des activités en son sein se déroule sous forme de « don ». Nous en avons déjà parlé, surtout à propos des activités reproductrices assignées aux femmes. Toutefois, ces auteurs ne voient pas dans l'existence simultanée du don et de la marchandise une *contradiction* qui doit nécessairement mener à une crise à cause du caractère omnivore de la valeur. Celle-ci doit chercher à tout transformer en marchandise, mais s'écroule à mesure qu'elle y parvient. Pour les néomausiens, le don devrait simplement jouer un rôle subsidiaire par rapport au marché et à l'État, institutions qu'ils ne songent pas à mettre en discussion : « À ceux qui craignent la régression communautaire, l'anti-utilitarisme répond par la reconnaissance explicite et indéniable du rôle libérateur qu'ont joué historiquement le marché et l'État [...] La personne qui aujourd'hui se voudrait impliquée en rapports d'échange réciproque, mais

sans perdre les avantages de la pleine participation individuelle au marché et à l'État, c'est sans l'ombre d'un doute le *citoyen moderne libéré des liens communautaires*³⁶. » En effet, ces auteurs doivent admettre que désormais le concept de don est également utilisé par les économistes néoclassiques – qui ont découvert, par exemple, l'importance du volontariat – et par les « théories du management » qui commencent à apprécier la « valeur des liens ». Mais les théoriciens du don restent désarmés face à cette récupération, parce qu'ils ont déjà décidé qu'entre le don et la marchandise il n'y a pas de polarité et que concevoir le don comme alternative totale à la marchandise serait un « romantisme³⁷ » déplorable. Selon un auteur de cette école, Serge Latouche³⁸, dans les pays du sud du monde l'« économie informelle », dans laquelle les rapports de réciprocité constituent un élément fondamental, ne garantit pas seulement la survie de populations entières à côté du marché, mais peut même être à la base de remarquables succès commerciaux.

André Gorz considère lui aussi que pour sortir de la crise que la société traverse actuellement il faut à la fois moins de marché et moins d'État. On obtiendrait ainsi des échanges qui ne soient gouvernés ni par l'argent ni par quelque appareil administratif, mais basés sur des réseaux d'entraide, de coopération volontaire et de solidarité auto-organisée. C'est ce que Gorz appelle le renforcement de la « société civile³⁹ ». Il articule une polémique contre le travail qui n'est pas sans mérites, même s'il affirme que le caractère hétéronome du travail est dû aux nécessités techniques d'une production complexe. Ainsi, il serait indépassable. Il faudrait, selon lui, limiter le plus possible le travail hétéronome – qui cependant restera toujours soumis aux exigences de la « rentabilité » abstraite – et placer à son côté une sphère basée sur la coopération libre et dégagée de la forme valeur. Cette sphère devrait être soutenue économique-

ment par l'État. Chez Gorz restent présentes des références à Marx, plus que chez les autres auteurs que nous avons passés en revue ici. Il sait qu'une quantité réduite de travail signifie en même temps une quantité réduite de valeur. Mais il ne voit pas que cela implique nécessairement une quantité réduite d'argent. À la production accrue de biens d'usage ne correspond pas une augmentation de la valeur, mais sa diminution ; il y a donc bien peu à « redistribuer » en termes monétaires. Pour croire qu'il y a des quantités énormes d'argent à « redistribuer », il faut prendre pour « argent comptant » les sommes fictives créées par la spéculation. L'État ne peut aider économiquement le secteur du non-travail – même s'il le voulait – que dans la mesure où il y a encore des procès de valorisation réussis qui produisent de l'argent « valable ». Ceci n'est possible que lorsque l'économie nationale en question – qui doit créer la « base imposable » qui permet à l'État de financer ses interventions – résiste à la concurrence toujours plus acharnée sur les marchés mondiaux. Autrement dit, toutes les propositions faites dans les pays les plus riches pour une redistribution monétaire en faveur des secteurs non « rentables » – donc à nourrir des « bouches inutiles » – présupposent toujours tacitement que ces économies maintiennent leur position de gagnants au détriment du reste du monde.

Enfin, cette perspective du « noprofit » n'est pas très différente de celle des néokeynésiens : oui à la marchandise, à condition pourtant qu'elle reste dans ses bornes et renonce à dévorer la société entière. Ce qui n'est rien d'autre qu'un vœu pieux. Mais même ici existe le risque que ces théories bien intentionnées servent finalement à gérer la nouvelle pauvreté causée par le rétrécissement du travail : on invite les marginalisés à organiser eux-mêmes leur survie en s'aidant l'un l'autre et en échangeant directement des services – mais toujours à un niveau matériel très bas, parce que naturellement les

ressources resteront réservées en priorité aux circuits mercantiles, même quand seulement une minorité infime pourra s'en servir. Et rien ne changerait si l'on réalisait la proposition, commune aux différentes âmes de la nouvelle contestation, d'instaurer un « revenu de base » ou « salaire social » à attribuer à chaque citoyen, indépendamment de son travail. Ce n'est pas un hasard si le salaire social a été proposé il y a bien des années précisément par Milton Friedman, un des fondateurs du néolibéralisme. Selon lui, l'octroi d'une aide de survie à chaque nécessiteux devrait permettre de faire l'économie de toutes les autres aides publiques, telles que l'indemnité de chômage. Auparavant déjà, pour des théoriciens du libéralisme comme Quesnay⁴⁰, le soin des pauvres était un des rares devoirs auxquels l'État devait se limiter. Et si le salaire social sera vraiment introduit, ce sera sous cette forme. Dans une situation de précarisation généralisée, où les embauches temporaires, le temps partiel, les stages de formation, etc., alternent avec le chômage et le travail au noir, une telle aide minimale n'a rien d'émancipateur, mais faciliterait l'extension ultérieure de ces pratiques. Il faudrait combattre le travail en tant que tel, même là où il existe encore, au lieu de proposer des solutions pour faire survivre les nouveaux pauvres sans qu'ils demandent l'accès aux ressources.

La dernière mascarade du marxisme traditionnel

Dans les milieux qui se réclament encore d'un antagonisme direct au capital et qui ne sympathisent pas ouvertement avec l'État, circule un discours dont on peut prendre comme expression le livre *Empire* de Michael Hardt et Antonio Negri, ainsi que les autres écrits récents de Negri et des revues comme *Multitudes*. Les auteurs d'*Empire* partent du fait que « le rôle central précédemment occupé par la force de travail des

ouvriers d'usines dans la production de plus-value est aujourd'hui assumé de façon croissante par une force de travail intellectuelle, immatérielle et fondée sur la communication ⁴¹ ». L'analyse de la dimension sociale et immédiatement communicative des formes nouvelles du travail vivant conduit les auteurs à chercher les nouvelles figures de la subjectivité, en ce qui concerne l'exploitation ainsi que dans leur potentiel révolutionnaire : « Après une nouvelle théorie de la plus-value, donc, une nouvelle théorie de la subjectivité doit être formulée, qui passe et fonctionne fondamentalement par la connaissance, la communication et le langage ⁴². » Les auteurs affirment donc que la croissance du « travail immatériel » a bouleversé les paramètres traditionnels de la production de la valeur. Ils en tirent la conclusion que la théorie marxienne de la valeur est dépassée, parce qu'il serait désormais impossible de distinguer entre travail productif, travail reproductif et travail improductif. En vérité, c'est cette distinction manquée qui rend leur théorie aussi faible que beaucoup d'autres variantes du marxisme traditionnel. Il est vrai que souvent il n'est plus possible de distinguer entre le temps de travail et le temps « libre » et qu'on ne peut plus mesurer le temps de travail. Mais cela démontre seulement que la valeur est une camisole de force pour les nouvelles réalités productives; il n'en découle pas que ces réalités sont déjà au-delà de l'emprise de la valeur, pas plus qu'il n'en dérive que, comme le veut Negri, « toutes les activités sont devenues des lieux de production dès lors qu'il n'y a plus un " lieu de production " ⁴³ », ce qui permettrait de jeter finalement aux orties la question du travail productif et non productif. Ce discours présuppose tacitement que les nouvelles formes de travail créent de la plus-value par le seul fait qu'il y aurait de l'« exploitation »; il ignore que le capital ne vise pas simplement à exploiter le plus de personnes possible, mais le plus de personnes possible selon le niveau de rentabi-

lité existant – et les deux choses ne sont pas du tout identiques.

Leurs affirmations servent à Hardt et Negri pour *rafraîchir le concept de prolétariat et affirmer que maintenant presque tout le monde est prolétaire*. Tandis qu'ils considèrent comme dépassées les distinctions entre forces productives et rapports de production, production et reproduction, capital constant et capital variable, base et superstructure, ils se gardent bien de déclarer dépassée la distinction entre travail vivant et travail mort. En effet, toute leur théorie aux prétentions modernistes n'est qu'une reprise de l'opéraïsme italien des années soixante-dix, qui, pour sa part, était une répétition extrêmement subjectiviste des positions de la Deuxième Internationale : le travail vivant crée toutes les « valeurs » – ce discours ne distingue pas entre valeurs et valeurs d'usage –, mais il est gouverné et exploité par le capital en tant que force extérieure et parasitaire. La « multitude » que Hardt et Negri décrivent, en tant qu'ensemble de singularités différentes du « peuple » – lequel ne se constitue que par rapport au souverain –, n'est, de leur propre aveu, qu'un autre nom pour le prolétariat, qu'ils identifient simplement avec tous les exploités et dominés.

Dans *Empire* on ne trouve pas de véritable critique du travail; ce que les auteurs appellent ainsi n'est que l'éloge de la résistance aux conditions de travail capitalistes. La transformation du travail en valeur n'y est pas objet de critique; au contraire, elle est considérée comme un fait ontologique, neutre et même positif. Negri et Hardt confondent le concept de travail abstrait avec celui de « travail immatériel » : « Par le biais de l'informatisation de la production, le travail tend donc vers la position d'un travail abstrait⁴⁴. » C'est-à-dire qu'ils ne distinguent pas entre travail abstrait et travail concret et attribuent la création de valeur au travail concret : « Le travail apparaît simplement comme le

pouvoir d'agir [...] Nous pouvons ainsi définir le pouvoir virtuel du travail comme un pouvoir d'autovalorisation qui se dépasse lui-même⁴⁵. » Selon ce livre, la coopération est immanente au travail immatériel et ne s'y ajoute pas de l'extérieur, contrairement au travail traditionnel dans l'usine. La multitude possède donc déjà toutes les forces de la coopération, mais elles sont captées par le capital, qui pour sa part ne crée rien et doit même les limiter. Le travail immatériel peut donc se valoriser lui-même et n'a plus besoin du capital variable : « Cerveaux et corps ont toujours besoin des autres pour produire de la valeur, mais ces "autres" dont ils ont besoin ne sont pas fournis nécessairement par le capital et par ses capacités d'orchestrer la production [...] le travail immatériel semble ainsi fournir le potentiel pour une sorte de communisme spontané et élémentaire⁴⁶. » L'ordinateur serait donc l'instrument qui réalise le rêve ancien des marxistes traditionnels d'un travail qui crée de la valeur sans intervention du capital. Negri parle en effet du « PC [non le Parti communiste, mais le *Personal computer*] comme capacité autonome de travail, comme outil intégré au cerveau, sans besoin d'un patron qui le prête en échange du travail⁴⁷ ». Qui s'enthousiasme pour cette « autovalorisation » a donc déjà accepté la valeur, et avec elle aussi le travail et l'argent, et ne veut plus que changer les rapports de propriété. Pour Negri et Hardt, travail et capital ne sont pas deux pôles du même rapport d'appropriation privée, mais représentent ontologiquement le plein et le vide, la vie et le vampirisme⁴⁸. En vérité, travail et capital sont liés indissolublement entre eux, et l'un ne peut pas exister sans l'autre. La crise de l'un est aussi la crise de l'autre. Vain est donc le rêve capitaliste de pouvoir continuer l'accumulation même sans recourir davantage au travail; vaine est également l'espérance opéraïste que le travail puisse s'émanciper du capital et continuer à exister en tant que « travail ».

La limite du capitalisme réside donc pour Negri et Hardt dans la subjectivité des exploités, et non dans les contradictions internes du capitalisme. Tout au contraire, celui-ci est pour eux « miraculeusement bien portant et son accumulation plus vigoureuse que jamais ⁴⁹ ». À propos de la crise, ils noient le poisson en affirmant qu'elle est présente toujours et partout, parce que « la crise est, pour le capital, une condition normale qui n'indique pas sa fin mais sa tendance générale et son mode opératoire ⁵⁰ ». Le développement capitaliste ne serait donc rien d'autre qu'un détournement parasitaire et répressif de ce que le prolétariat crée spontanément dans son désir de liberté (dont la provenance n'est jamais expliquée). Selon Negri et Hardt, c'est ce prolétariat-multitude qui ferait l'histoire, parce que ce seraient ses luttes qui forcent le capital à évoluer par le gré de réformes politiques et de restructurations technologiques. Negri et Hardt, tout comme Bourdieu, nient donc que le capital soit poussé en avant par sa dynamique intérieure et par la concurrence ; ils voient dans ses nouvelles formes seulement une réaction à la subjectivité des exploités. Celle-ci évidemment n'est pas atteinte par la forme marchandise. Ainsi, les mouvements de protestation après 1968 auraient contribué à la diffusion du travail intellectuel, affectif et immatériel en valorisant « mobilité, flexibilité, connaissance, communication, coopération, affectivité ⁵¹ ». Selon Negri et Hardt, ce n'est pas le capital qui a suscité ces nouvelles valeurs, même pas dans le cadre d'un rapport dialectique : « Le problème du capital était plutôt de dominer une nouvelle composition [de classe] qui avait déjà été produite de façon autonome et définie dans le cadre d'une relation nouvelle entre nature et travail : une relation de production autonome ⁵². »

Selon Negri et Hardt, il ne faut pas combattre l'Empire par un retour aux formes antérieures, mais en réalisant les potentiels de libération qu'il contiendrait en

son sein. L'Empire – comme forme de domination transnationale – représente à leurs yeux un progrès historique, et il aurait été créé par les multitudes elles-mêmes. En effet, il ne serait qu'une forme pervertie de ce que la multitude crée : « Les forces créatrices de la multitude qui soutiennent l'Empire sont tout aussi capables de construire de façon autonome un contre-Empire, c'est-à-dire une organisation politique de rechange des échanges et des flux mondiaux⁵³. » Il ne reste alors qu'à envoyer au gouvernement de l'Empire ces prolétaires qui déjà constituent l'Empire : « Les circuits de coopération productrice ont mis la main-d'œuvre, dans son ensemble, en état de se constituer elle-même en gouvernement⁵⁴. » Un siècle avant, les marxistes de la Deuxième Internationale considéraient les monopoles et les sociétés par actions comme les précurseurs directs de la propriété sociale, de sorte qu'il ne restait au prolétariat qu'à les diriger.

Empire s'adresse à un public bien précis en termes sociologiques : il suggère aux nouvelles couches moyennes qui gagnent leur pain dans le secteur « créatif » – informatique, publicité, industrie culturelle – qu'elles représentent le nouveau sujet de transformation de la société. Le communisme sera réalisé par une armée de micro-entrepreneurs de l'informatique. Il est remarquable que la « multitude » et ses créations trouvent chez Negri et Hardt une appréciation complètement positive ; seulement l'appropriation de ces créations par le capital serait déplorable. Ainsi, les auteurs parlent de « l'accumulation de capacités d'expression et de production que les processus de mondialisation ont déterminées dans la conscience de tout individu et de chaque groupe social⁵⁵ ». Jamais ils ne s'interrogent sur le *contenu* de cette créativité, en approuvant ainsi la technique, la science et les forces productives ainsi que celles-ci se sont développées à partir de la Renaissance. Mais l'« intelligence de masse » et la « créativité diffu-

sée » pour lesquelles Negri et Hardt se montrent si passionnés, qu'ont-elles créé de si glorieux dans les dernières décennies grâce à la « concentration du travail productif sur le terrain souple et modulable des nouvelles technologies biologiques, mécaniques et de communication ⁵⁶ » ? Surtout de l'informatique et de la technologie génétique, des armes et des *buildings* toujours plus terribles, du *cyberpunk* et de la littérature *trash*, des nouvelles technologies de contrôle et de la télévision câblée. Même en admettant que ces inventions témoignent d'un degré très haut de compétence technique (mais même cela seulement chez une petite minorité), il reste le fait que ce potentiel de « créativité » s'est déversé sans résistance dans ces créations-là, et non en d'autres. Les sujets de cette multitude merveilleuse ont complètement intériorisé les critères de la société marchande, et leurs créations le démontrent. Presque tous les produits matériels et immatériels d'aujourd'hui sont de la pacotille. Il faudrait l'abolir, plutôt que de chercher de l'arracher au capital en criant « c'est à nous ! ».

Sortir de la société marchande

Ceci reste un *ceterum censeo* de toute perspective d'émancipation sociale : les temps sont révolus où l'on pouvait opposer une catégorie de personnes telles qu'elles sont à la « domination » et à l'« exploitation » exercées par un autre groupe. La critique du fétichisme de la marchandise demande le dépassement de toutes les formes fétichistes, donc aussi de la forme fétichiste du sujet qui ne peut imaginer que « le vendre et l'acheter ne prendront jamais fin ⁵⁷ ». Il faut rompre, aussi sur le plan personnel, avec toutes les valeurs imposées par la société marchande, les exigences créées par

l'argent, la valorisation du travail, les joies promises par la marchandise et le culte du succès et de l'efficacité. Dans la nouvelle contestation, il y a encore trop de gens qui ne veulent même pas renoncer à porter des « vêtements de marque » et aux autres paradis artificiels de la consommation, mais qui veulent être assurées, pour le salut de leurs âmes, que ces vêtements ont été faits sans exploiter des enfants, et pour le salut de leurs corps, qu'ils ont été produits avec des matériaux naturels.

La critique de la valeur n'est pas une idéologie pour justifier l'ascension d'une nouvelle classe sociale ou, pis encore, d'une nouvelle élite dirigeante. Elle s'approche, pour certains côtés, plutôt des théories qui diagnostiquent la crise de toutes les formes d'une civilisation. Au contraire de ce que disent ses adversaires, qui accusent la critique de la valeur de « déterminisme », d'« objectivisme » ou de « fatalisme », elle n'annonce pas de lois de fer qui enlèvent à l'individu toute possibilité d'intervention. C'est pendant les passages historiques d'une forme fétichiste à une autre que s'affaiblit l'emprise des formes fétichistes. Le déclin de la société marchande réduit en même temps le conditionnement déterministe que celle-ci est capable d'exercer, et alors c'est seulement la décomposition du système lui-même qui est déterminée en avance. Le fait que la société est gouvernée par des lois déterministes est un fait historiquement limité : « Une théorie du déterminisme doit délimiter le champ de validité logique et historique à l'intérieur duquel on peut effectivement parler de processus déterminés ⁵⁸. » Il s'agit alors de se libérer de la tyrannie des lois historiques, non de les exécuter. On peut y voir le sens profond de l'affirmation de Marx que toute l'histoire capitaliste appartient encore à la « pré-histoire », soumise à des forces aveugles.

Il n'y a pas de succession nécessaire entre société esclavagiste, féodalisme, capitalisme et communisme. La téléologie de l'histoire qui, après maints détours, finit

bien fait partie de la scolastique marxiste. Ce que Marx démontre c'est que, une fois que la valeur est devenue la forme de socialisation prédominante, celle-ci doit suivre un cours inévitable qui termine avec son autodissolution. Mais il n'y a aucune nécessité ni que le capitalisme soit apparu, ni qu'il donne voie au socialisme. C'est surtout pour les premières générations de marxistes que la crise du capitalisme et la venue du socialisme étaient étroitement liées, presque identiques : le capitalisme disparaîtra précisément parce qu'il y aura des masses populaires qui voudront instaurer le socialisme. La critique de la valeur, pour laquelle la crise signifie l'autodestruction du capitalisme, est beaucoup moins optimiste de ce côté-là : la fin du capitalisme n'implique aucun passage garanti vers une société meilleure. Tout au contraire, la chute dans la barbarie est ce qui se passe déjà en beaucoup d'occasions et qui risque d'être le résultat final à l'échelle globale. Ce moins le grand État totalitaire qui nous menace, que l'anomie. La société marchande va se décomposant en îlots de bien-être (très relatif), entourés de fil barbelé, d'un côté, et le reste du monde qui s'effondre, à différents degrés, dans des guerres de bandes autour du peu de chose qui ont encore de la « valeur ». La désintégration de la Yougoslavie a été un avertissement pour les autres pays arriérés qui avaient cru pouvoir participer au festin de la société marchande⁵⁹. Le dernier mot de l'économie marchande est de déclarer que l'humanité est devenue inutile pour la valorisation. Le totalitarisme du marché s'est révélé être encore plus fort que le totalitarisme de l'État.

Mais l'implosion du capitalisme laisse un *vide* qui pourrait permettre aussi l'émergence d'une autre forme de vie sociale. Vis-à-vis des progrès de la barbarie, on peut aujourd'hui affirmer quelque chose comme un « point de vue de l'humanité », au-delà des classes – mais sans oublier que certaines parties de l'humanité montrent beaucoup plus d'intérêt que d'autres pour le

maintien de la logique de la valeur. Il n'y a jamais eu de période dans l'histoire où la volonté consciente des hommes ait eu une telle importance comme elle l'aura pendant la longue agonie de la société marchande. Cette agonie n'a pas besoin d'être annoncée, elle se déroule déjà sous nos yeux. Les adversaires de l'ordre existant n'ont plus besoin de trouver des stratégies pour troubler la tranquillité publique ou pour rompre le consensus. Les turbulences arrivent d'elles-mêmes, sans qu'il soit besoin qu'aucun ennemi déclaré du capitalisme les provoque. La question est de savoir quelle direction elles prendront. L'époque est passée où toute protestation, toute contestation semblait se situer automatiquement dans une perspective d'émancipation sociale. Beaucoup d'attaques au « nouvel ordre mondial », surtout hors des pays occidentaux, ne rentrent plus dans les schémas classiques de gauche et droite et servent finalement à ceux qui visent à tout autre chose qu'à une humanité libérée.

Il est plus que jamais urgent de trouver des *alternatives* à la société présente. Il faut effectivement « réenchâsser » l'économie dans la société, comme le voulait Polanyi – mais non en tant qu'intégration d'une économie restée marchande dans une société prétendument plus vaste, mais comme dépassement de la division entre production et consommation et comme abolition de l'« économie » et du « travail », de l'État et du marché. Un tel changement ne se réalisera pas d'un jour à l'autre, et de ce côté-là, la vieille distinction entre réforme et révolution n'a plus beaucoup de sens. Mais même de simples luttes défensives, même des revendications modestes et immédiates n'ont plus de possibilité de succès qu'en se posant dans la perspective de dépasser le système entier. Une chose surtout est claire : aucune critique du capitalisme n'est désormais possible sans critique du travail. Elle n'est pas un « luxe » pour les pays riches. Elle est, bien au contraire, encore plus actuelle là où le travail a déjà disparu ou n'est jamais arrivé, donc

pour ceux à qui la société du travail a fait savoir qu'elle n'a pas besoin d'eux et que leur disparition ne serait qu'un bien pour l'économie mondiale. Quand être exploité par le capital est devenu un privilège réservé à une minorité, la vieille lutte de classe autour du travail a perdu tout sens. La critique et l'abolition pratique du « travail » sont aussi la condition préliminaire pour commencer finalement à être vraiment actif, à mettre en marche les ressources et à sortir de l'*inactivité forcée* à laquelle la société du travail condamne une partie toujours croissante de l'humanité. Le capitalisme a été une *expropriation* des ressources, maintenant il faut organiser leur *réappropriation*.

Pour trouver une alternative à la société marchande, il n'est pas besoin d'aller très loin ou d'élaborer des « utopies » : c'est à la source de la société occidentale, justement là où la marchandise a commencé son triomphe historique, qu'on trouve aussi son contraire. Il y a une idée dans Aristote qui mérite vraiment d'être reprise : l'idée de la « bonne vie » comme vraie finalité de la société. C'est le contraire du service du dieu-fétiche de l'argent.

NOTES

1. Bové, *Le Monde*, p. 244.
2. Bourdieu, *Contre-feux*, p. 7.
3. Bourdieu, *La Misère du monde*, p. 944.
4. Bourdieu, *Contre-feux 2*, p. 37.
5. Bourdieu, *La Misère du monde*, pp. 219-221.
6. Bourdieu, *Contre-feux 2*, p. 45.
7. Il n'est pas surprenant alors que pour lui, le marxisme est « la plus économiste des traditions » et qu'il traite le marxisme et le néo-

libéralisme comme des instances du même « fatalisme économique », fondé sur la « fétichisation des forces productives » (cité in Callinicos, *La Théorie sociale*, p. 73). Il dit : « Et ce n'est peut-être pas par hasard que tellement de gens de ma génération sont passés sans peine d'un fatalisme marxiste à un fatalisme néolibéral : dans les deux cas, l'économisme déresponsabilise et démobilise en annulant la politique et en imposant toute une série de fins indiscutées, croissance maximum, compétitivité, productivité » (Bourdieu, *Contre-feux*, p. 56). Naturellement, il a raison par rapport à un certain marxisme traditionnel, mais il renonce *a priori* à tout usage de la critique marxienne de l'économie politique. En effet, celle-ci lui rappellerait que dans la société marchande, la tyrannie économique est inscrite dans les structures du social, au lieu d'être le résultat d'une imposition extérieure.

8. Bourdieu, *Contre-feux 2*, p. 95.

9. Bourdieu, *Contre-feux 2*, p. 98.

10. Bourdieu, *Contre-feux*, p. 39.

11. Bourdieu, *Contre-feux*, p. 38.

12. Bourdieu, *Contre-feux*, p. 68.

13. Bourdieu, *Contre-feux*, p. 46.

14. Bourdieu, *Contre-feux*, p. 12.

15. Bourdieu, *Contre-feux*, p. 14.

16. Bourdieu, *Contre-feux 2*, p. 10.

17. Bourdieu, *Contre-feux*, p. 13.

18. Bourdieu, *La Misère du monde*, p. 941.

19. Bourdieu, *Contre-feux*, p. 116.

20. Bourdieu, *Contre-feux 2*, p. 63.

21. Bourdieu, *Contre-feux 2*, p. 107.

22. Voir Moishe Postone, *La Logique de l'antisémitisme*, tr. fr. in *Temps critiques* (Montpellier) n° 2 (1990), reproduit in *La Valeur sans le travail. Anthologie et textes de « Temps critiques »* (sous la direction de Jacques Guigou et Jacques Wajnsztein), Paris, L'Harmattan, 1999, pp. 297-311. Postone y analyse la figure du juif comme incarnation de la valeur abstraite et Auschwitz comme « usine » pour détruire la valeur. Mais s'il faut dénoncer l'antisémitisme latent de beaucoup de théories qui se veulent anticapitalistes, il faut également s'opposer à ceux qui dénoncent toute critique du capitalisme comme antisémite. La critique de la valeur aboutit justement à une critique des mécanismes structurels du capitalisme qui n'attribue pas les méfaits de celui-ci aux agissements de groupes humains particuliers.

23. Une idée très populaire dans ce contexte est le « commerce équitable », défini comme le fait de « payer les biens à leur prix réel de production » (José Bové, *Le Monde*, p. 255). Mais à l'intérieur de la logique de la valeur – qui est déjà tacitement présumée dans ce discours – les échanges commerciaux entre les pays riches et les pays pauvres ne sont pas « injustes ». C'est justement leur caractère *équitable*, à savoir le fait que le paramètre est le même pour tous les acteurs économiques, qui accable les pays pauvres. En effet,

sur le marché mondial les pays ne reçoivent pas la masse de valeur qui correspond au travail effectivement employé, mais la masse qui correspond à leur productivité. Ce sont justement les pays et les entreprises qui utilisent le moins de travail – parce que leur productivité est plus élevée – qui peuvent s'approprier dans la concurrence une partie majeure de la valeur globale. Une fois qu'on a accepté la production abstraite de richesse, il est absurde de réclamer une distribution plus « juste » de cette richesse abstraite : seule la richesse concrète peut être distribuée selon la justice, c'est-à-dire selon des principes que la société établit consciemment. La valeur, comme nous l'avons dit, doit nécessairement devenir plus-value ; car autrement cesserait également toute production de valeur.

24. José Bové, *Le Monde*, p. 263.

25. José Bové, *Le Monde*, p. 274.

26. Bourdieu, *Contre-feux 2*, p. 44.

27. Bourdieu, *Contre-feux*, p. 45.

28. Attac, *Agir local*, p. 11.

29. Attac, *Agir local*, p. 32.

30. Bourdieu, *Contre-feux*, p. 115. En effet, ces économistes ingrats ne comprennent pas que ce sont « les réserves de capital social qui protègent toute une partie de l'ordre social présent de la chute dans l'anomie » (*Contre-feux*, p. 117) ; ailleurs Bourdieu parle des « valeurs de dévouement obscur à l'intérêt collectif qui faisaient le fonctionnaire et le militant » (*Contre-feux*, p. 12).

31. Bourdieu, *Contre-feux*, p. 101.

32. Bourdieu, *Contre-feux*, p. 30.

33. Attac, *Agir local*, p. 104.

34. Même s'il est permis de sourire un peu devant des tentatives de quantifier ce rôle, comme le fait une étude (citée in Salsano, *Il dono*, p. 15) qui affirme qu'en France la sphère du don, en incluant les « tournées » au bar, équivaut aux trois quarts du Produit national brut.

35. Godbout, *Circulation*, p. 220.

36. Salsano, *Il dono*, p. 19.

37. Berthoud, *Marché*, p. 75.

38. *La Planète des naufragés*, Paris, La Découverte, 1991.

39. Selon Salsano, *Il dono*, p. 18.

40. Cf. Dumont, *Homo aequalis*, p. 54.

41. Hardt/Negri, *Empire*, p. 55.

42. Hardt/Negri, *Empire*, p. 55.

43. Negri, *Rupture*, p. 83.

44. Hardt/Negri, *Empire*, p. 357.

45. Hardt/Negri, *Empire*, pp. 432-433.

46. Hardt/Negri, *Empire*, p. 359.

47. Negri, *Ainsi commença*, p. 17. Ici il est particulièrement évident que Negri veut convaincre les nouveaux micro-entrepreneurs que leur auto-exploitation est une liberté véritable – tout comme le fait la propagande néolibérale.

48. Hardt/Negri, *Empire*, p. 94.
49. Hardt/Negri, *Empire*, p. 330.
50. Hardt/Negri, *Empire*, p. 276.
51. Hardt/Negri, *Empire*, p. 335.
52. Hardt/Negri, *Empire*, p. 337.
53. Hardt/Negri, *Empire*, p. 20.
54. Hardt/Negri, *Empire*, p. 423.
55. Hardt/Negri, *Empire*, p. 267.
56. Hardt/Negri, *Empire*, p. 272.
57. Kurz, *Gefechte*, p. 19.
58. Lohoff, *Determinismus*, p. 65.
59. Voir à ce propos Ernst Lohoff, *Der Dritte Weg in den Bürgerkrieg. Jugoslawien und das Ende der nachholenden Modernisierung*, Bad Honnef, Horlemann-Edition Krisis, 1996.

BIBLIOGRAPHIE

ŒUVRES DE MARX

Vols de bois

Marx, Karl : *Les Délibérations de la Sixième Diète rhénane. Les débats sur la loi relative aux vols de bois* (1842), tr. M. Rubel, in Marx, Karl : *Œuvres*, vol. III – Philosophie, Paris, Gallimard, La Pléiade, 1982, pp. 235-280.

Critique du droit

Marx, Karl : *Critique du droit hégélien* (1843), tr. K. Papaioanou, in Marx, Karl : *Écrits de jeunesse*, Paris, Quai Voltaire, 1994, pp. 41-226.

Notes sur Mill

Marx, Karl : *Notes de lecture sur J. Mill* (1844), tr. J. Malaquais et C. Orsoni, in Marx, Karl : *Œuvres*, vol. II – Économie II, Paris, Gallimard, La Pléiade, 1968, pp. 16-34.

Critique de List

Marx, Karl : *Critique de l'économie nationale [Sur le livre de F. List, « Le Système national de l'économie politique »]* (1845), tr. J.-M. Brohm et A. Streiff, texte allemand et français, Paris, Études et Documentation internationales, 1975.

L'Idéologie allemande

Marx, Karl et Engels, Friedrich : *L'Idéologie allemande* (1846), tr. H. Auger, G. Badia, J. Baudrillard et R. Cartelle, Paris, Éditions sociales, 1976.

Misère de la philosophie

Marx, Karl : *Misère de la philosophie. Réponse à la philosophie de la misère de M. Proudhon* (1847), Paris, Éditions sociales, 1977.

Le Manifeste communiste

Marx, Karl et Engels, Friedrich : *Le Manifeste communiste* (1848), tr. M. Rubel et L. Évrard, in Marx, Karl : *Œuvres*, vol. I – Économie I, Paris, Gallimard, La Pléiade, 1965, p. 161-197.

Grund.

Marx, Karl : *Manuscrit de 1857-1858 (Grundrisse)*, ouvrage publié sous la responsabilité de J.-P. Lefebvre, Paris, Éditions sociales, 1980.

Urtext

Marx, Karl : *Fragment de la version primitive de la « Contribution à la critique de l'économie politique »* (1858), tr. G. Badia, in *Contribution à la critique de l'économie politique*, Paris, Éditions sociales, 1957, 1977, p. 177-255.

Contr.

Marx, Karl : *Contribution à la critique de l'économie politique* (1859), tr. M. Husson, Paris, Éditions sociales, 1957, 1977.

Théories I-III

Marx, Karl : *Théories sur la plus-value (Livre IV du « Capital »)* [1861-63], tomes I-III, publiés sous la responsabilité de G. Badia, Paris, Éditions sociales, 1974, 1975, 1976.

Résultats

Marx, Karl : *Un chapitre inédit du Capital (Résultats du procès de production immédiat)* [1863], tr. R. Dangeville, Paris, Union générale d'éditions, coll. 10/18, 1971.

Salaire

Marx, Karl : *Salaire, prix et plus-value* (1865), tr. L. Évrard, in Marx, Karl : *Œuvres*, vol. I – Économie I, Paris, Gallimard, La Pléiade, 1965, pp. 479-535.

Cap., première édition

Marx, Karl : *Le Capital*, première édition (1867), première partie, in : *Les Sentiers escarpés de Karl Marx. Le chapitre I du Capital dans trois rédactions successives*, tr. P.-D. Dognin, texte allemand et français, Paris, Éditions du Cerf, 1977, pp. 20-109.

Cap., Supplément

Marx, Karl : *Le Capital*, première édition (1867), « Supplément au chapitre I, 1 », in *Les Sentiers escarpés de Karl Marx. Le chapitre I du Capital dans trois rédactions successives*, tr. P.-D. Dognin, texte allemand et français, Paris, Éditions du Cerf, 1977, pp. 112-169.

Cap., Zusätze

Marx, Karl : *Zusätze und Veränderungen zum ersten Band des Kapitals* [Suppléments et modifications pour le premier volume du *Capital*] (1871), in *Marx-Engels Gesamtausgabe* (MEGA) II, 6, Berlin, Dietz, 1987, pp. 1-54.

MEGA II, 7

Marx, Karl : *Le Capital. Paris 1872-1875*, tr. J. Roy, revue par Marx, in *Marx-Engels Gesamtausgabe* (MEGA), II, 7, Berlin, Dietz, 1989.

Cap. I

Marx, Karl : *Le Capital. Critique de l'économie politique* (1873), vol. I, ouvrage publié sous la responsabilité de J.-P. Lefebvre selon la 4^e éd. allemande, Paris, Messidor/Éditions sociales, 1983, Presses universitaires de France, 1993.

Critique du programme de Gotha

Marx, Karl : *Critique du programme du parti ouvrier allemand* (1875), tr. M. Rubel et L. Évrard, in Marx, Karl : *Œuvres*, vol. I – Économie I, Paris, Gallimard, La Pléiade, 1965, pp. 1413-1434.

Notes sur Wagner

Marx, Karl : *Notes critiques sur le Traité d'économie politique d'Adolph Wagner* (1881), tr. M. Rubel, in : Marx, Karl : *Œuvres*, vol. II – Économie II, Paris, Gallimard, La Pléiade, 1968, pp. 1531-1550.

Lettre à Zassoulitch

Marx, Karl : *Réponse de Marx à Vera Zassoulitch et Brouillons de la réponse de Marx à Vera Zassoulitch* (1881), tr. M. Rubel, in Marx, Karl : *Œuvres*, vol. II – Économie II, Paris, Gallimard, La Pléiade, 1968, pp. 1557-1573.

Cap. II

Marx, Karl : *Le Capital. Critique de l'économie politique*, vol. II (1883), tr. E. Cogniot, C. Cohen-Solal et G. Badia, Moscou, Éditions du Progrès, 1983 (identique à l'édition des Éditions sociales, Paris, 1976).

Cap. III

Marx, Karl : *Le Capital. Critique de l'économie politique*, vol. III (1894), tr. C. Cohen-Solal et G. Badia, Moscou, Éditions du Progrès, 1984 (identique à l'édition des Éditions sociales, Paris, 1976).

Corr.

Marx, Karl/Engels, Friedrich : *Correspondance*, vol. I-XII, publiés sous la responsabilité de G. Badia et J. Mortier, Paris, Éditions sociales, 1971-1989.

Pour le texte allemand, nous avons tenu compte des *Marx-Engels-Werke*, vol. I-XLIII, Berlin, Dietz, 1956-1990, de la *Marx-Engels-Gesamtausgabe (MEGA)*, II^e section, Berlin, Dietz, 1975-1990, et des éditions suivantes :

Marx, Karl : *Resultate des unmittelbaren Produktionsprozesses*, Francfort, Verlag Neue Kritik, 1969.

Marx, Karl : [Über Friedrich Lists Buch « Das nationale System der politischen Ökonomie »], in *Beiträge zur Geschichte der Arbeiterbewegung*, n^o 3, 1972, pp. 423-446.

(Pour les textes publiés en allemand et non traduits en français, nous avons parfois indiqué des traductions anglaises ou italiennes.)

Adorno, *Dialectique négative*

Adorno, Theodor W. : *Dialectique négative*, tr. par le groupe de traduction du Collège de philosophie, Paris, Payot, 1978 (éd. originale : *Negative Dialektik*, Francfort, Suhrkamp, 1966).

Althusser, *Lire le Capital*

Althusser, Louis : « Du " Capital " à la philosophie de Marx » (1965), in Louis Althusser, Étienne Balibar, Roger Establet, Pierre Macherey et Jacques Rancière : *Lire le Capital* (1965), Paris, PUF, 1996, p. 1-80.

Attac, *Agir global*

Attac : *Agir global, penser global. Les citoyens face à la mondialisation*, Paris, Éditions Mille et Une Nuits, 2001.

Backhaus, *Dialectique de la forme valeur*

Backhaus, Hans-Georg : « La dialectique de la forme valeur », tr. S. Niemetz, in *Critiques de l'économie politique* (Paris), n° 18, 1974 (éd. originale : « Zur Dialektik der Wertform », in : Schmidt, Alfred (sous la direction de) : *Beiträge zur marxistischen Erkenntnistheorie*, Francfort, 1969; maintenant in Backhaus, *Dialektik der Wertform*, p. 41-66.

Backhaus, *Dialektik der Wertform*

Backhaus, Hans-Georg : *Dialektik der Wertform. Untersuchungen zur Marxschen Ökonomiekritik*, Fribourg, Ça-ira-Verlag, 1997.

Bernstein, *Présupposés*

Bernstein, Edouard : *Les Présupposés du socialisme*, tr. J. Ruffet et M. Mozet, Paris, Le Seuil, 1974 (éd. originale : *Die Voraussetzungen des Sozialismus und die Aufgaben der Sozialdemokratie*, Berlin, 1899).

Berthout, *Marché*

Berthout, Gérald : « Le marché comme simulacre du don ? », in *Revue du MAUSS* (Paris), n° 11, 1991, p. 72-89.

Bourdieu, *Misère du monde*

Bourdieu, Pierre (sous la direction de) : *La Misère du monde*, Paris, Le Seuil, 1993.

Bourdieu, *Contre-feux*

Bourdieu, Pierre : *Contre-feux. Propos pour servir à la résistance contre l'invasion néolibérale*, Paris, Éditions Raisons d'agir, 1998.

Bourdieu, *Contre-feux 2*

Bourdieu, Pierre : *Contre-feux 2. Pour un mouvement social européen*, Paris, Éditions Raisons d'agir, 2001.

Bové, *Le monde*

Bové, José et Dufour, François : *Le monde n'est pas une marchandise. Des paysans contre la malbouffe. Entretiens avec Gilles Luneau*, Paris, La Découverte & Syros, 2000, depuis : Paris, Pocket, 2001.

Braudel, *Les structures du quotidien*

Braudel, Fernand : *Civilisation matérielle, économie et capitalisme. xv^e-xviii^e siècle. 1. Les structures du quotidien* (1967), Paris, Armand Colin, Le Livre de Poche, 1979.

Callinicos, *Théorie*

Callinicos, Alex : « La théorie sociale à l'épreuve du politique », in *Variations*, n° 1, Paris, Éditions Syllepse, 2001, p. 53-84

Colletti, *Bernstein*

Colletti, Lucio : « Bernstein et le marxisme de la Deuxième Internationale », in Colletti, Lucio : *De Rousseau à Lénine*, tr. A. Bilous, Paris-Londres-New York, Gordon & Breach, 1974, p. 101-173 (éd. originale : *Ideologia e società*, Roma-Bari, Laterza, 1969).

Colletti, *Le marxisme et Hegel*

Colletti, Lucio : *Le Marxisme et Hegel*, tr. J.-C. Biette et C. Gauchet, Paris, Champ Libre, 1976 (éd. originale : *Il marxismo e Hegel*, Roma-Bari, Laterza, 1969).

- Dognin, *Sentiers*
 Dognin, Pierre-Dominique : *Les Sentiers escarpés de Karl Marx. Le chapitre I du Capital dans trois rédactions successives*, Paris, Éditions du Cerf, 1977, vol. II (commentaire).
- Duden
Duden – Étymologie, Mannheim, Bibliographisches Institut AG, 1963.
- Dumont, *Homo aequalis*
 Dumont, Louis : *Homo aequalis. Genèse et épanouissement de l'idéologie économique*, Paris, Gallimard, 1977.
- Durkheim, *Formes*
 Durkheim, Émile : *Les Formes élémentaires de la vie religieuse* (1912), Paris, Presses universitaires de France, 1994.
- Engels, *Zehnstundenbill*
 Engels, Friedrich : « Die englische Zehnstundenbill », in *Neue Rheinische Zeitung*, n° 4, avril 1850, in *Marx-Engels-Werke*, Berlin, Dietz, 1980, vol. VII, p. 233-243.
- Engels, *Deuxième article sur la Contribution*
 Engels, Friedrich : « Deuxième article sur la Contribution à la critique de l'économie politique de Marx », tr. J.-P. Lefebvre, in Marx, Karl et Engels Friedrich : *Textes sur la méthode de la science économique*, Paris, Éditions sociales, 1974.
- Ernou, *Dictionnaire*
 Ernou, A. et Meillet, A. : *Dictionnaire étymologique de la langue latine* (1932), Paris, Klincksieck, 1985.
- Finley, *L'Économie antique*
 Finley, Moses : *L'Économie antique*, tr. M. Higgs, Paris, Éditions de Minuit, 1975 (éd. originale : *The Ancient Economy*, Berkeley, University of California Press, 1973).
- Godbout, *Circulation*
 Godbout, Jacques T. : « La circulation par le don », in *Revue du MAUSS* (Paris), n° 15-16, 1992, p. 215-231.
- Hafner, *Gebrauchswertfetischismus*
 Hafner, Kornelia : « Gebrauchswertfetischismus », in Behrens, Diethard (sous la direction de) : *Gesellschaft und Erkenntnis. Zur materialistischen Erkenntnis- und Ökonomiekritik*, Fribourg, Ça-ira-Verlag, 1993, p. 59-88 et 197-199.

Hardt/Negri, Empire

Hardt, Michael et Negri, Antonio : *Empire*, tr. Denis-Armand Canal, Paris, Exils Éditeur, 2001 (éd. originale : *Empire*, Harvard University Press, 2000).

Hegel, *Fragment de Tübingen*

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich : « Fragment de Tübingen » (1794), in Legros, Robert : *Le Jeune Hegel et la naissance de la pensée romantique*, Bruxelles, Ousia, 1980, p. 260-297 (texte allemand in *Frühe Schriften*, Francfort, Werke I, Suhrkamp, 1971).

Hyppolite, *Études*

Hyppolite, Jean : *Études sur Marx et Hegel*, Paris, Rivière et Cie, 1955.

Korsch, *Karl Marx*

Korsch, Karl : *Karl Marx*, tr. S. Bricianer, Paris, Champ Libre, 1971 (éd. originale : *Karl Marx* [1938], Francfort-Vienne, Europäische Verlagsanstalt, 1969).

Krahl, *Konstitution*

Krahl, Hans-Jürgen : *Konstitution und Klassenkampf*, Francfort, Verlag Neue Kritik, 1985. Tr. italienne de S. de Waal : *Costituzione e lotta di classe*, Milan, Jaca Book, 1973 ; nouvelle édition partielle avec le titre *Attualità della rivoluzione*, Rome, Manifestolibri, 1998.

Krisis, *Manifeste*

Groupe Krisis (Kurz, Robert/Lohoff, Ernst/Trenkle, Norbert) : *Manifeste contre le travail*, tr. d'O. Galtier, W. Kukulies et L. Mercier, Paris, Éditions Léo Scheer, 2002 (éd. originale : *Manifest gegen die Arbeit*, s.e., s.l., 1999)

Kurz, *Abstrakte Arbeit*

Kurz, Robert : « Abstrakte Arbeit und Sozialismus. Zur Marxschen Werttheorie und ihrer Geschichte », in *Marxistische Kritik* (Norimberg), n° 4, 1987.

Kurz, Verlorene Ehre

Kurz, Robert : « Die verlorene Ehre der Arbeit. Produzentensozialismus als logische Unmöglichkeit », in *Krisis* (Norimberg), n° 10, 1991 ; tr. italienne d'A. Jappe et M. T. Ricci in Kurz, Robert : *L'onore perduto del lavoro. Tre saggi sulla fine della modernità*, Rome, Manifestolibri, 1994.

Kurz, Ende der Politik

Kurz, Robert : « Das Ende der Politik. Thesen zur Krise des warenförmigen Regulationssystems », in *Krisis* (Norimberg), n° 14, 1994 ; tr. italienne d'A. Jappe in Kurz, Robert : *La fine della politica e l'apoteosi del denaro*, Rome, Manifestolibri, 1997.

Kurz, Himmelfahrt

Kurz, Robert : « Die Himmelfahrt des Geldes. Strukturelle Schranken der Kapitalverwertung, Kasinokapitalismus und globale Finanzkrise », in *Krisis* (Norimberg), n° 16/17, 1995 ; tr. italienne d'A. Jappe in Kurz, Robert : *La fine della politica e l'apoteosi del denaro*, Rome, Manifestolibri, 1997.

Kurz, Gefechte

Kurz, Robert : « Die letzten Gefechte », in *Krisis* (Norimberg), n° 18, 1996.

Kurz, Schwarzbuch

Kurz, Robert : *Schwarzbuch Kapitalismus. Ein Abgesang auf die Marktwirtschaft*, Francfort, Eichborn Verlag, 1999.

Kurz, Diktatur

Kurz, Robert : « Die Diktatur der abstrakten Zeit. Arbeit als Verhaltensstörung der Moderne », in Kurz, Robert/Lohoff, Ernst/Trenkle, Norbert (sous la direction de) : *Feierabend! Elf Attacken gegen die Arbeit*, Hambourg, Konkret Literatur Verlag, 1999.

Kurz, Lire Marx

Kurz, Robert : *Lire Marx*, Paris, Éditions de La Balustrade, 2002 (éd. originale : *Marx lesen. Die wichtigsten Texte von Marx für das 21. Jahrhundert*, Francfort, Eichborn Verlag, 2001).

Lohoff, *Sexus und Arbeit*

Lohoff, Ernst : « Sexus und Arbeit. Zur Kritik der Arbeit-
sontologie in der feministischen Debatte », in *Krisis*
(Norimberg), n° 12, 1992.

Lohoff, *Determinismus*

Lohoff, Ernst : « Determinismus und Emanzipation », in *Kri-
sis* (Norimberg), n° 18, 1996.

Lukács, *Histoire*

Lukács, György : *Histoire et conscience de classe*, tr. K. Axelos
et J. Bois, Paris, Éditions de Minuit, 1960, édition aug-
mentée 1984 (éd. originale : *Geschichte und Klassenbe-
wusstsein* [1923], Berlin et Neuwied, Luchterhand, 1967).

Magli, *Introduzione*

Magli, Ida : *Introduzione all'antropologia culturale. Storia,
aspetti e problemi della teoria della cultura*, Rome-Bari,
Laterza, 1980, 1983.

Mattick, *Compte-rendu*

Mattick, Paul : *Compte-rendu de Reichelt, Helmut : Zur
logischen Struktur des Kapitalbegriffs bei Karl Marx et de
Rubin, Isaak Iljitsch : Studien zur Marxschen Werttheorie*,
in *Internationale Wissenschaftliche Korrespondenz zur Ges-
chichte der Arbeiterbewegung*, n° 2, juin 1974, p. 257-261

Mauss, *Don*

Mauss, Marcel : *Essai sur le don* (1924), in *Sociologie et
anthropologie*, Paris, Presses universitaires de France, 1950,
1989.

Medvedev, *Stalinisme*

Medvedev, Roy : *Le Stalinisme. Origines, histoire, consé-
quences*, tr. fr., Paris, Le Seuil, 1972.

Müller, *Geld*

Müller, Rudolf Wolfgang : *Geld und Geist. Zur Entstehungs-
geschichte von Identitätsbewußtsein und Rationalität seit der
Antike*, Francfort et New York, Campus, 1977, 1981.

Napoleoni, *Smith*

Napoleoni, Claudio : *Smith, Ricardo, Marx*, Turin, Boring-
hieri, 1970.

Negri, *Ainsi commença*

Negri, Antonio : « Ainsi commença la chute de l'Empire », in *Multitudes*, n° 7, Paris, décembre 2001, p. 17-27.

Negri, *Rupture*

Negri, Antonio : « Rupture dans l'Empire, puissance de l'Exode », in *Multitudes*, n° 7, Paris, décembre 2001, p. 75-85.

Polanyi, *Transformation*

Polanyi, Karl : *La Grande Transformation. Aux origines politiques et économiques de notre temps*, tr. C. Malamoud et M. Angeno, Paris, Gallimard, 1983 (éd. originale : *The Great Transformation*, 1944).

Postone, *Time*

Postone, Moishe : *Time, Labor, and Social Domination. A Reinterpretation of Marx's Critical Theory*, Cambridge-New York-Melbourne, Cambridge University Press, 1993, 1996.

Reichelt, *Zur logischen Struktur*

Reichelt, Helmut : *Zur logischen Struktur des Kapitalbegriffs bei Karl Marx*, Francfort, Europäische Verlagsanstalt, 1970, 1974⁴; tr. italienne : *La struttura logica del capitale in Marx*, Bari, De Donato, 1973.

Le Petit Robert

Le Petit Robert 1, Paris, Le Robert, 1991.

Rosdolsky, *Entstehungsgeschichte*

Rosdolsky, Roman : *Zur Entstehungsgeschichte des Marx'schen « Kapital »*, Francfort, Europäische Verlagsanstalt, 1968, 1973.

Rosdolsky, *Genèse*

Rosdolsky, Roman : *La Genèse du « Capital » chez Karl Marx. I. Méthodologie. Théorie de l'argent. Procès de production*, tr. J.-M. Brohm et C. Colliot-Thélène, Paris, Maspero, 1976 (tr. du premier volume).

Roubin, *Dialektik*

Rubin, Isaak Iljic et Bessonov, S. A. : *Dialektik der Kategorien*, tr. allemande d'E. Mayer et P. Gerlinghoff, Berlin, VSA, 1975.

Roubin, *Études*

Roubin, Isaac Iljic : *Essais sur la théorie de la valeur de Marx*, tr. J. J. Bonhomme, Paris, Maspéro, 1978 (il s'agit d'une traduction de la traduction anglaise : *Essays on Marx's Theory of Value*, tr. anglaise de M. Samardzija et F. Perlman, Detroit, Black & Red, 1972) [éd. originale Moscou, 1924].

Sahlins, *Âge*

Sahlins, Marshall : *Âge de pierre, âge d'abondance*, tr. de T. Jolas, Paris, Gallimard, 1976 (éd. originale : *Stone age economics*, 1972).

Salsano, *Dono*

Salsano, Alfredo : « Per la poligamia delle forme di scambio », in Berthout, Gerald/Godbout, Jacques T./Nicolas, Guy/Alfredo, Salsano : *Il dono perduto e ritrovato*, Rome, Manifestolibri, 1994, p. 7-24.

Sohn-Rethel, *Das Geld*

Sohn-Rethel, Alfred : *Das Geld, die bare Münze des Apriori* (1976), Berlin, Wagenbach, 1990.

Tolstoï, *Les Cosaques*

Tolstoï, Léon : *Les Cosaques*, tr. P. Pascal, in Tolstoï, Léon : *Souvenirs et récits*, Paris, Gallimard, La Pléiade, 1960, p. 695-861.

Trenkle, *Was ist der Wert*

Trenkle, Norbert : « Was ist der Wert ? Was soll die Krise ? », in *Streifzüge*, n° 3, Vienne, 1998.

Vernant, *Aspects*

Vernant, Jean-Pierre : « Aspects psychologiques du travail dans la Grèce ancienne » (1956), in *Mythe et pensée chez les Grecs* (1965), Paris, La Découverte, 1988, p. 295-301.

Vincent, *Critique du travail*

Vincent, Jean-Marie : *Critique du travail. Le faire et l'agir*, Paris, Presses universitaires de France, 1987.

Vincent, *Marx l'obstiné*

Vincent, Jean-Marie : « Marx l'obstiné », in Vakaloulis, Michel et Vincent, Jean-Marie : *Marx après les marxismes. Tome I : Marx à la question*, Paris, L'Harmattan, 1997, p. 9-46.

TABLE

1. Le monde est-il une marchandise?.....	7
<i>Remarque sur les traductions utilisées</i>	22
Notes de l'introduction	25
2. La marchandise, cette inconnue	27
<i>La double nature de la marchandise</i>	27
<i>L'abstraction réelle</i>	40
<i>La valeur contre la communauté humaine</i>	50
<i>La richesse au temps de la société marchande</i> ..	60
Notes du deuxième chapitre.....	71
3. Critique du travail	89
<i>Catégories historiques et catégories logiques</i> ...	89
<i>Le sujet automate</i>	96
<i>Ce que les épigones ont fait de la théorie de Marx</i>	105
<i>Le travail est une catégorie capitaliste</i>	118
Notes du troisième chapitre	129
4. La crise de la société marchande	139
<i>La valeur en crise</i>	139
<i>Travail productif et travail improductif</i>	151
<i>Le capital fictif</i>	157
<i>La politique n'est pas une solution</i>	166
Notes du quatrième chapitre	174

5. Histoire et métaphysique de la marchandise ..	183
<i>La métaphysique et les « contradictions réelles »</i>	183
<i>L'histoire de la société marchande : l'Antiquité.</i>	191
<i>L'histoire de la société marchande : l'époque moderne</i>	199
<i>Critique du progrès, de l'économie et du sujet .</i>	209
<i>Critique de l'économie tout court.</i>	213
Notes du cinquième chapitre	217
5. Le fétichisme et l'anthropologie	227
<i>La valeur comme projection</i>	227
<i>Le don au lieu de la valeur</i>	236
<i>À cheval volé...</i>	244
Notes du sixième chapitre	250
7. De quelques faux amis	255
<i>Critique du néolibéralisme ou critique du capitalisme ?</i>	255
<i>Donner vaut-il mieux que vendre ?</i>	266
<i>Le dernière mascarade du marxisme traditionnel</i>	270
<i>Sortir de la société de la marchandise.</i>	276
Notes du septième chapitre	280
Bibliographie	285