

Cahiers SOCIÉTÉ

| n° 2 | 2020

Marx, critique du capital et de la société

Responsables du numéro : Éric N. DUHAIME et Jean-François FILION

| Introduction |

Éric N. DUHAIME et Jean-François FILION

| Marx et la critique de la technique : réflexions à partir des *Grundrisse* et du *Capital* |

Maxime OUELLET

| Marx, l'industrie et son désœuvrement |

Émilie BERNIER

| L'éternelle saison des amours : la soumission virtuelle de la pratique sociale au capital |

Éric N. DUHAIME

| Art et marchandise : penser le travail artistique avec Marx |

Pascale BÉDARD

| Phénoménologie de l'esprit pétrifié : Marx, critique de l'organisation capitaliste |

François L'ITALIEN

| Marx, lecteur d'Épiqueure |

Gilles LABELLE

| Autopsie d'une erreur de jeunesse : les apories de la critique marxienne de l'institutionnalisme de Hegel |

Jean-François FILION

| De la production au travail : à propos d'un changement de paradigme, ou comment Marx est devenu antiproductiviste |

Franck FISCHBACH

| Les lieux du *Capital* |

Olivier CLAIN

| Recensions et notes critiques

| Note critique – Émancipation et égalité contre le travail chez Rolande Pinard |

Marie-Pierre BOUCHER

| Note critique – Partir des textes avec Miguel Abensour |

Jérôme MELANÇON

Collectif
SOCIÉTÉ

Les Cahiers SOCIÉTÉ sont publiés par le Collectif SOCIÉTÉ

Les *Cahiers Société* sont une revue internationale à comité de lecture paraissant annuellement. Ils font suite à la revue *Société*, publiée au Québec à partir de 1987 dans le cadre des activités du Groupe interuniversitaire d'étude de la postmodernité (GIEP) et de celles du Collectif *Société*. Ils se proposent de favoriser la réflexion théorique sur les transformations fondamentales qui affectent les sociétés contemporaines ; de prendre au sérieux le sentiment d'une rupture par rapport au mode de développement des sociétés modernes ; de débattre des enjeux normatifs qu'implique le passage à une postmodernité où se jouera, selon ce que nous pourrons en comprendre et choisirons d'en reprendre, le sens de la modernité de même que la signification des voies divergentes selon lesquelles il est question maintenant d'être sa postérité.

Directeur

Jean-François Filion

Rédacteurs en chef

Geneviève Gendreau
Thibault Tranchant

Comité de rédaction

Daniel Dagenais
Éric N. Duhaime
Jean-François Filion
Gilles Gagné
Geneviève Gendreau
Gilles Labelle
François L'Italien
Éric Martin
Maxime Ouellet
Thibault Tranchant
Stéphane Vibert

Comité scientifique

Alain Caillé
Philippe Chanial
Catherine Colliot-Thélène
Jean-François Côté
Pierre Dardot
Vincent Descombes
Franck Fischbach
Marcel Gauchet
Bruno Karsenti
Jean-François Kervégan
Sophie Klimis
Christian Laval
Rolande Pinard
Mélanie Plouviez
Marie-Andrée Ricard
Frédéric Vandenberghe
Jean Vioulac

Contact

cahiers@collectifsociete.com
www.collectifsociete.com

Conception de la couverture et de la maquette

Manon André

2020

ISSN 2562-5373 (imprimé)

ISSN 2562-5381 (en ligne)

Dépôt légal – Bibliothèque et Archives nationales du Québec, 2020

Table des matières

Introduction	
Éric N. DUHAIME et Jean-François FILION	3
Marx et la critique de la technique : réflexions à partir des <i>Grundrisse</i> et du <i>Capital</i>	
Maxime OUELLET	23
Marx, l'industrie et son désœuvrement	
Émilie BERNIER	45
L'éternelle saison des amours : la soumission virtuelle de la pratique sociale au capital	
Éric N. DUHAIME	71
Art et marchandise : penser le travail artistique avec Marx	
Pascale BÉDARD	97
Phénoménologie de l'esprit pétrifié : Marx, critique de l'organisation capitaliste	
François L'ITALIEN	131
Marx, lecteur d'Épicure	
Gilles LABELLE	151
Autopsie d'une erreur de jeunesse : les apories de la critique marxienne de l'institutionnalisme de Hegel	
Jean-François FILION	171
De la production au travail : à propos d'un changement de paradigme, ou comment Marx est devenu antiproductiviste	
Franck FISCHBACH	205
Les lieux du <i>Capital</i>	
Olivier CLAIN	229
Note critique – Émancipation et égalité contre le travail chez Rolande Pinard	
Marie-Pierre BOUCHER	259
Note critique – Partir des textes avec Miguel Abensour	
Jérôme MELANÇON	269
Résumés des articles	285

| Introduction

Quelque chose ne tourne pas rond en ce monde. Qu'il s'agisse de notre rapport à la nature ou de notre rapport à autrui, qui forment ensemble notre monde et notre milieu de vie essentiel, ces rapports semblent tous deux affligés de dysfonctionnements majeurs. Qui plus est, bien que nous soyons conscients de ces dysfonctionnements, nous semblons incapables de mettre en place des solutions durables qui permettraient d'y remédier.

Par exemple, du côté du rapport à la nature, une étude récente révèle que l'extraction de ressources renouvelables et non renouvelables a doublé depuis les années 1980, s'élevant aujourd'hui à 60 milliards de tonnes par année. Désormais, 60 % des « stocks » de poissons sont exploités à leur maximum et le tiers à des niveaux qui ne permettent pas leur renouvellement. Au même moment, entre 300 et 400 millions de tonnes de déchets industriels sont déversés annuellement dans les cours d'eau du monde entier : métaux lourds, solvants, boues toxiques, etc. Aussi, depuis les années 1980, les émissions mondiales de gaz à effet de serre (GES) ont plus que doublé alors que la pollution par les déchets plastiques a décuplé. Au final, trois quarts du milieu terrestre et deux tiers du milieu marin seraient « sévèrement altérés », si bien que sur les quelque 8 millions d'espèces végétales et animales qu'abrite notre planète, près d'un million d'entre elles seraient menacées de disparition dans un avenir rapproché. Or, parmi les facteurs responsables de cet écocide, les changements climatiques résultant de l'activité humaine figurent au troisième rang, mais pourraient bientôt se hisser au premier si aucun effort supplémentaire n'est accompli¹. En effet, malgré la multiplication des rapports et des accords en la matière, les efforts déployés pour réduire les émissions de GES se révèlent largement insuffisants. Si l'on se fie à la tendance actuelle, les émissions mondiales de GES s'élèveront à 60 Gt équ-CO₂ en 2030, alors qu'il est estimé qu'elles doivent se limiter à 41 Gt équ-CO₂ par année pour contenir l'augmentation moyenne de la température mondiale à 2 °C².

¹ Il s'agit de données tirées d'un rapport en préparation de l'organisation Plateforme intergouvernementale sur la biodiversité et les services écosystémiques. Basé sur une revue de littérature s'étendant à plus de 15 000 articles scientifiques et rapports gouvernementaux, il résulte du travail de 145 experts provenant de 50 pays auquel s'ajoute la contribution de 310 autres spécialistes. Ces données furent divulguées dans le cadre d'un communiqué de presse annonçant le rapport qui demeure à paraître : IPBES, *Le dangereux déclin de la nature : un taux d'extinction des espèces « sans précédent » et qui s'accélère*, 6 mai 2019 ; en ligne : <https://ipbes.net/news/Media-Release-Global-Assessment-Fr>.

² L'abréviation Gt équ-CO₂ signifie « milliard de tonnes d'équivalent CO₂ ». L'équivalent CO₂ est une unité de mesure permettant de rapporter sur une même base le potentiel de réchauffement climatique des

Du côté du rapport à autrui, le bilan n'est pas plus reluisant alors qu'on assiste depuis les quarante dernières années à un approfondissement important des inégalités sociales. Dans un rapport publié récemment, on apprend que de 1980 à 2016, la part des revenus nationaux du 1 % des individus possédant les plus hauts revenus est passée de 11 % à 20 % en Amérique du Nord, tandis que celle du 50 % des individus possédant les plus bas revenus est passée de 20 % à 13 %³. Pour cause, la croissance des revenus au cours de cette période a été largement accaparée par la première catégorie, soit 35 % pour le 1 % des plus hauts revenus contre seulement 2 % pour le 50 % des plus bas revenus. Au niveau de la répartition du patrimoine, le clivage est encore plus marqué. Aux États-Unis, la part du patrimoine national du 1 % des individus les plus fortunés est passée de 22,3 % à 36,6 %, tandis que celle du 50 % des individus les moins fortunés est passée de 1,3 % à 0,4 %. Cette radicalisation des inégalités est pour l'essentiel attribuable au transfert des patrimoines nationaux de la sphère publique vers la sphère privée qui, réalisé à l'initiative de mesures néolibérales, limite la capacité d'action des États. Ainsi, toujours pour la même période aux États-Unis, le ratio entre le patrimoine net privé et le revenu national net est passé de 337 % à 500 %, alors que le ratio entre le patrimoine net public et le revenu national net a sombré dans le rouge, passant de 62 % à -17 %. Dans un autre rapport, prenant acte de l'augmentation des inégalités dans les pays qui en sont membres, l'Organisation de coopération et de développement économique (OCDE) en conclut qu'il est de moins en moins possible pour les individus provenant des familles les moins fortunées d'espérer pouvoir améliorer leur sort et se hisser sur l'échelle socioéconomique. Inversement, les individus provenant des familles les plus fortunées se maintiennent aux positions les plus avantageuses. De part et d'autre, les seuils se referment comme des frontières, confinant ainsi les individus dans leurs positions respectives. Ainsi, pour un « pays type » de l'OCDE, il est estimé qu'il faut en moyenne cinq générations pour que les enfants issus de familles pauvres puissent atteindre le niveau de revenu moyen de leur pays⁴.

À partir de ce double portrait rapide de la situation contemporaine, il est possible de juger de l'actualité de la pensée de Marx sur la base du diagnostic sévère qu'il posait sur le mode de production de son époque à travers le concept d'aliénation. Chez Marx, l'aliénation n'est pas à comprendre comme un simple état de fait : elle correspond plutôt à un processus dynamique, un processus au cours duquel s'opère une perte d'emprise sur ce que sont et ce que font les êtres humains en société et, de même, une perte d'emprise sur le monde qu'ils produisent et qu'ils habitent. C'est en effet le sens qui

différents GES afin de faciliter la comptabilisation de leurs émissions. PNUE, *Rapport 2019 sur l'écart entre les besoins et les perspectives en matière de réduction des émissions*, Nairobi, Programme des Nations Unies pour l'environnement, 2019.

³ World Inequality Lab, *World Inequality Report 2018*, Creative Commons Licence 4.0 – CC BY-NC-SA 4.0, 2017. Des données plus détaillées sont disponibles sur la base de données de l'organisme ; en ligne : <https://wid.world/fr/donnees/>.

⁴ OCDE, *L'ascenseur social en panne ? Comment promouvoir la mobilité sociale*, Paris, Éditions OCDE, 2019.

est véhiculé par le terme allemand que l'on traduit en français par « aliénation » : *Entfremdung*, où le préfixe *ent-* évoque l'idée d'un processus à caractère négatif – comme le « dé » en français – alors que *fremd* signifie « étranger⁵ ». Autrement dit, l'aliénation évoque en allemand un processus au cours duquel il y a « devenir étranger » ou encore, comme on peut le dire en anglais, *estrangement*.

Or, pour qu'il y ait perte de monde ou pour que s'opère un devenir étranger, encore faut-il préciser la nature de ce monde qui est en voie d'être perdu ou en train de devenir étranger. Plus précisément, la pensée de Marx a pour visée essentielle la compréhension et la critique de l'aliénation de la pratique humaine qui se décline sous deux formes distinctes, à savoir comme rapport actif entretenu envers la nature et comme rapport actif entretenu envers autrui. C'est ce que Marx désigne également comme « forces productives » et comme « rapports de production », à condition de ne pas oublier le caractère fondamentalement dynamique et actif de l'un comme de l'autre. C'est, encore une fois, pour désigner ces deux dimensions de la réalité que Marx emploie les expressions de « métabolisme avec la nature » et de « métabolisme social⁶ ».

Cette détermination de la réalité comme double métabolisme avec la nature et avec autrui, qui sera clairement formulée dans *L'idéologie allemande*, est déjà en germe dans les *Manuscrits de 1844*. À cet égard, Marx s'inspire grandement d'un texte de Moses Hess, « L'essence de l'argent », rédigé entre 1842 et 1843, dont il avait connaissance au moment d'écrire ses manuscrits, côtoyant son auteur dans le cadre de la fondation de la *Gazette Rhénane*⁷. Dans ce texte, Hess conçoit la vie comme « échange d'activité vitale productrice⁸ ». Ainsi, la nature se trouve posée par ce dernier comme un milieu vital inaliénable pour tout être vivant, alors que la société constitue, au côté de celle-ci, le milieu vital qui est spécifique aux êtres humains étant donné la division du travail et l'échange des résultats de la production qui lui est corrélatrice. Dans les deux cas, précise Hess, il y a un échange constant d'activités productrices, échange d'activités organiques chez les êtres vivants, échange des produits du travail chez les êtres humains : « L'atmosphère terrestre, cet inaliénable milieu où s'échangent les productions de la terre, est l'élément vital terrestre ; la

⁵ Sur cette question, voir Franck Fischbach, « Présentation », dans Karl Marx, *Manuscrits économico-philosophiques de 1844*, trad. F. Fischbach, Paris, Vrin, 2007, en particulier p. 17-26.

⁶ Dans *Le Capital*, Marx emploie l'expression de « métabolisme avec la nature » pour parler du procès de travail au sens le plus général et l'expression « métabolisme social » pour parler de la permutation des valeurs d'usage que permet d'opérer le procès de circulation (Karl Marx, *Le Capital*, livre 1 : *Le procès de production du capital*, trad. J.-P. Lefebvre, Paris, Presses Universitaires de France, 1993, p. 118 et 199).

⁷ Gérard Bensussan, *Moses Hess, la philosophie, le socialisme*, Paris, Presses Universitaires de France, 1985, p. 75.

⁸ Moses Hess, « L'essence de l'argent », dans Elizabeth Fontenay, *Les figures juives de Marx*, Paris, Galilée, 1973, p. 115.

sphère dans laquelle les hommes font l'échange de leur activité vitale sociale [...], est l'élément vital social, inaliénable⁹ ».

Dans le même ordre d'idées, en ce qui concerne le métabolisme avec la nature, Marx conçoit l'être humain comme un être naturel, et cela dans un sens très spécifique, c'est-à-dire qu'il constitue pour lui une « partie de la nature¹⁰ ». De fait, sa propre subsistance repose sur le maintien d'une activité constante avec la nature où l'être humain trouve l'ensemble des objets nécessaires à la satisfaction de ses besoins et avec laquelle « il faut qu'il demeure dans un processus continu pour ne pas mourir¹¹ ». Autrement dit, *les êtres humains sont dépendants de la nature qui les entoure*. Toutefois, dans le cadre de ce rapport métabolique avec la nature, les êtres humains ne se limitent pas à reproduire continuellement les mêmes schèmes de comportements, dirigés vers les mêmes objets, afin de satisfaire les mêmes besoins. Dans ce rapport, sujets et objets évoluent de façon complémentaire au cours de l'histoire de la pratique humaine et par l'entremise de son déploiement.

La nature, écrit Marx, n'est ni objectivement, ni subjectivement présente de façon immédiatement adéquate à l'être *humain*. Et de même que tout ce qui est naturel doit être *engendré*, de même l'homme possède son acte d'engendrement, l'*histoire*, qui cependant, pour lui, est un acte d'engendrement conscient¹².

Par l'entremise de leur conscience, de leur capacité réflexive, les êtres humains sont en mesure de remettre en question leurs pratiques et d'en développer de nouvelles, mais aussi de découvrir de nouvelles propriétés aux objets dont ils font usage ou encore d'en créer de nouveaux et, ce faisant, d'enrichir leurs besoins tout comme leur sensibilité. Le métabolisme avec la nature est donc un rapport qui se développe et s'enrichit historiquement, aussi bien du côté objectif que du côté subjectif, de telle sorte que ce rapport métabolique se déploie sous la forme d'un double procès d'engendrement au cours duquel les êtres humains transforment la nature tout en se transformant eux-mêmes.

En ce qui concerne le métabolisme social, Marx pose la société comme un milieu essentiel aux êtres humains. Vivant en société, les êtres humains élaborent, tissent et entretiennent entre eux une multitude de rapports sociaux. L'individu est donc conçu comme un être social dont l'activité se rapporte toujours, de près ou de loin, à celle des autres : « Son expression vitale – même si elle ne se manifeste pas sous la forme immédiate d'une expression vitale *communautaire*, accomplie en même temps avec les autres – est par suite une expression et une confirmation de la *vie sociale*¹³ ». Partant

⁹ *Idem*.

¹⁰ Karl Marx, *Manuscrits économico-philosophiques de 1844*, op. cit., p. 122.

¹¹ *Idem*.

¹² *Ibid.*, p. 167.

¹³ *Ibid.*, p. 148.

des regroupements familiaux primitifs les plus restreints jusqu'aux sociétés les plus complexes, on retrouve toujours dans les sociétés humaines une certaine répartition des tâches et des biens produits, ce qui implique, par conséquent, une certaine coordination de l'activité sociale, ou encore une « intégration réciproque » ou « mutuelle » de la production réalisée par les individus en société¹⁴. Autrement dit, *les êtres humains sont interdépendants les uns des autres*.

Ce sont ces deux dimensions de la réalité que Marx cherche à désigner, à partir de *L'idéologie allemande*, sous le terme de production, et plus précisément qui se retrouvent fusionnées dans le concept de « mode de production », défini pour la première fois, au sens le plus général, dans ce texte. Le mode de production correspond à la forme qu'emprunte l'activité sociale de production – le métabolisme avec la nature – à l'intérieur de rapports sociaux déterminés – le métabolisme social. Voilà ce qui définit, de manière essentielle, la vie humaine, ou, plus précisément, la façon par laquelle les êtres humains en viennent eux-mêmes à « se distinguer des animaux » lorsqu'ils « commencent à *produire* leurs moyens d'existence » et donc « leur vie matérielle elle-même¹⁵ ». Si cette production leur permet de répondre à une certaine nécessité naturelle, leur dépendance à l'égard de la nature en comblant leurs besoins physiologiques, la finalité de la production ne peut en elle-même être réduite à ceux-ci. Les objets de la satisfaction du besoin et les savoir-faire qui permettent de les produire empruntent des formes distinctes au cours de l'histoire et d'une société à l'autre, de telle sorte que ce qui compte, c'est précisément *la forme particulière* qu'emprunte cette production, qui se comprend comme « manière » particulière de produire en société. C'est la forme contingente, historiquement et socialement déterminée, que revêt cette production qui est déterminante : « La façon dont les individus manifestent leur vie reflète très exactement ce qu'ils sont. Ce qu'ils sont coïncide donc avec leur production, aussi bien avec *ce* qu'ils produisent qu'avec la façon *dont* ils le produisent¹⁶ ». Le réel est donc entièrement contenu et exprimé dans l'existence pratique des individus tels qu'ils vivent en société, dans leur manière de produire, dans le foisonnement des formes de leur agir et des objets d'usage particuliers qu'ils produisent, et en dessous de laquelle ne se terre aucune essence qui serait dissimulée aux regards, si ce n'est qu'ils sont des êtres irréductiblement *sociohistoriques*.

Qu'il s'agisse du métabolisme avec la nature ou du métabolisme social, la manière de produire des êtres humains est donc amenée à se transformer au cours de l'histoire. En effet, chaque génération hérite de la nature aménagée et des savoir-faire développés

¹⁴ Marx est plus explicite sur ce point dans un texte intitulé « Notes sur Mill », également rédigé en 1844 à propos de l'ouvrage de James Mill, *Éléments d'économie politique* ; voir les gloses 10 à 23 de la section « Notes de lecture » intégrée à la traduction des *Manuscrits de 1844* par M. Rubel dans Karl Marx, *Œuvres*, t. 2 : *Économie*, Paris, Gallimard, coll. « La Pléiade », 1968, p. 16-34.

¹⁵ Karl Marx et Friedrich Engels, *L'idéologie allemande*, trad. H. Auger *et al.*, Paris, Éditions Sociales, 2012, p. 15.

¹⁶ *Idem*.

par les générations précédentes, qu'elle reprend à son propre compte et qu'elle enrichit en exerçant sa réflexivité. Lorsque cette réflexivité se rapporte aux pratiques de production, au métabolisme avec la nature, nous assistons à l'élaboration de nouvelles méthodes de travail ainsi qu'à la création de nouveaux objets d'usage et de nouveaux besoins. Lorsqu'elle se rapporte aux rapports sociaux, au métabolisme social, elle permet la mise en place d'une nouvelle forme de répartition des tâches et des biens produits en société. Dans ce dernier cas, elle emprunte alors une forme révolutionnaire qui est posée comme « force motrice de l'histoire¹⁷ ». Ainsi, l'histoire correspond à la transformation de la pratique humaine envers la nature et envers autrui, se déployant sous un ensemble de formes distinctes, et ce, au moyen de la réflexivité dont font preuve les êtres humains à l'égard de leur pratique :

à chaque stade se trouvent donnés un résultat matériel, une somme de forces productives, *un rapport avec la nature et entre les individus, créés historiquement* et transmis à chaque génération par celle qui la précède, une masse de forces de production, de capitaux et de circonstances, qui, d'une part, sont bien modifiés par la nouvelle génération, mais qui, d'autre part, lui dictent ses propres conditions d'existence et lui impriment un développement déterminé, un caractère spécifique ; par conséquent *les circonstances font tout autant les hommes que les hommes font les circonstances*¹⁸.

L'histoire des sociétés correspond donc à celle de leur production, à l'histoire de leur métabolisme avec la nature et de leur métabolisme social, le tout étant compris dans la perspective d'un développement dialectique où chaque moment historique suppose des conditions particulières avec lesquelles doivent composer les individus d'une société donnée, mais qui constituent toujours – et c'est là un point essentiel qu'il ne faut jamais oublier – le tremplin pour l'élaboration de nouvelles conditions de la pratique.

Ainsi, le monde humain est compris par Marx comme un double métabolisme avec la nature et entre les individus, et c'est au sein de ces rapports métaboliques qu'il découvre et conçoit un procès d'aliénation mortifère. En quoi consiste ce processus au cours duquel s'opère une « perte de monde » ou un « devenir étranger » ? Voilà ce qu'il nous reste à comprendre. L'aliénation est d'abord problématisée par Marx sous la notion de « travail aliéné » dans les *Manuscrits de 1844*, et – quoi qu'aient pu prétendre certains commentateurs¹⁹ – cette façon de problématiser le réel perdure jusqu'au *Capital*.

Dans les *Manuscrits de 1844*, Marx opère son analyse en partant du point de vue des travailleurs et de l'expérience qu'ils font de leur activité. L'aliénation concerne l'activité de production qu'ils réalisent, mais une production qui, désormais, « tourne

¹⁷ *Ibid.*, p. 39.

¹⁸ *Idem* ; nous soulignons.

¹⁹ Voir, entre autres, Louis Althusser, *Pour Marx*, Paris, La Découverte, 2005, p. 246.

mal » et se révèle « pathologique²⁰ ». Cette situation survient à partir du moment où ils se trouvent séparés de la nature dont ils sont pourtant dépendants pour s'activer et assurer leur subsistance. Ils sont alors contraints de vendre leur force de travail et de s'activer pour le compte d'autrui. Autrement dit, leur activité emprunte la forme du travail salarié, laquelle correspond justement au travail aliéné.

En ce qui concerne le métabolisme avec la nature, l'aliénation s'observe alors aussi bien au niveau des résultats que du déploiement de l'activité des travailleurs. D'un côté, les résultats de leur travail empruntent une forme étrangère puisque la richesse qu'ils produisent est accumulée par un autre en tant que propriété privée ; la mise en forme de la nature qu'ils opèrent par leur travail se présentant face à eux sous la forme d'un monde étranger, auquel ils se trouvent par ailleurs asservis dans la mesure où cette richesse accumulée comme propriété privée incorpore aussi bien les moyens de la production que les moyens de leur subsistance. D'un autre côté, c'est leur activité elle-même qui emprunte une forme étrangère, car, d'une part, ils ne peuvent désormais s'activer que dans des circonstances qui échappent à leur maîtrise, lorsqu'ils « trouvent du travail », et, d'autre part, lorsqu'ils s'acquittent de ce travail, ils se trouvent subordonnés à l'autorité et au commandement de celui à qui leur force de travail a été vendue.

Cela dit, de manière plus fondamentale, l'aliénation porte également sur l'historicité même du métabolisme avec la nature. Le déploiement de leur activité n'est plus, pour les travailleurs, une occasion d'en explorer les possibilités, de développer de nouveaux savoir-faire, de nouveaux objets d'usage et donc de nouveaux besoins. De fait, il s'opère une inversion entre moyen et fin. La réflexivité qu'ils exercent sur leur activité n'est plus une fin en soi, elle ne vise plus à développer librement leurs potentialités ; ils se rapportent désormais à leur activité simplement comme à un gagne-pain, comme à un moyen employé afin d'assurer leur survie ; leur « vie elle-même n'apparaît que comme un moyen de vivre²¹ ». En fait, leur capacité réflexive se trouve transférée à autrui, c'est-à-dire à celui qui achète leur force de travail et qui non seulement commande désormais cette activité, mais exerce librement son droit de propriété à son égard, s'arrogeant ainsi la capacité de transformer les procédés de production. Les formes de la pratique humaine, les objets d'usage qu'elle produit et les besoins éprouvés à leur égard sont alors développés sans que les travailleurs eux-mêmes aient leur mot à dire.

En ce qui concerne le métabolisme social, il s'opère là aussi une inversion entre moyen et fin. Dans le cadre des échanges sur les marchés, qu'il s'agisse de l'achat et de la vente de biens d'usage ou encore de la force de travail elle-même, les individus ne reconnaissent pas la société comme leur milieu vital essentiel, ils ne se reconnaissent pas comme étant interdépendants les uns des autres. Ils se traitent plutôt

²⁰ Franck Fischbach, *Sans objet. Capitalisme, subjectivité, aliénation*, Paris, Vrin, 2009, p. 34 et 54.

²¹ Karl Marx, *Manuscrits économique-philosophiques de 1844*, op. cit., p. 122.

mutuellement comme des moyens en vue de parvenir à leurs fins respectives, c'est-à-dire en vue de satisfaire leurs intérêts personnels. Qui plus est, cette relation intéressée se polarise, avec l'achat et la vente de la force de travail, sous la forme d'un rapport asymétrique. Ainsi, en produisant la richesse sous une forme étrangère, comme propriété privée d'autrui, les travailleurs produisent eux-mêmes le rapport asymétrique au sein duquel ils se trouvent confinés. Autrement dit, ils produisent leur propre condition d'exploitation, ils se confinent et étendent à d'autres la condition sous-jacente au travail aliéné, à leur perte d'emprise sur le monde, aussi bien en ce qui concerne le métabolisme avec la nature que le métabolisme social.

Ce diagnostic posé sur le travail salarié dans les *Manuscripts de 1844* en partant de l'expérience des travailleurs est repris dans *L'idéologie allemande*, mais cette fois dans le cadre d'une théorie de l'histoire.

Si le métabolisme avec la nature et le métabolisme social évoluent au cours de l'histoire, la trajectoire historique décrite par Marx et Engels dans *L'idéologie allemande* est celle d'un processus d'aliénation. D'après cette lecture de l'histoire, ce n'est pas le procès métabolique avec la nature qui pose d'abord problème, mais plutôt celui du métabolisme social, ce qui entraîne toutefois, en retour, des effets délétères sur le premier. En effet, bien que les êtres humains soient dotés de conscience et d'une capacité réflexive, ce n'est jamais de manière « volontaire », c'est-à-dire de façon concertée, que les différentes formes de métabolisme social ont été mises en place, mais plutôt d'une manière « naturelle²² ». C'est toujours dans le cadre de rapports de force ou par l'entremise de la conquête, en se cristallisant sous un ensemble de rapports d'assujettissement ou de domination, que différentes formes d'organisation de la vie en société se sont succédé historiquement. En ce sens, toutes les formes d'organisation sociale passées furent marquées par une opposition entre les « intérêts particuliers » de différents groupes sociaux et l'« intérêt collectif » de l'ensemble des individus en tant qu'ils sont des êtres interdépendants. Le discours idéologique sert alors justement à masquer et à combler cette déchirure entre les intérêts des groupes de la société et la société dans son ensemble. En d'autres mots, le discours idéologique fait passer l'intérêt particulier d'un groupe donné pour l'intérêt collectif de la société.

C'est dans cet ordre d'idées que le monde échappe à l'emprise des êtres humains et emprunte alors une forme qui leur apparaît étrangère, aussi bien en ce qui concerne leur activité de production, le métabolisme avec la nature, qu'en ce qui concerne la répartition des tâches et des biens produits en société, le métabolisme social.

Cette fixation de l'activité sociale, cette pétrification de notre propre produit en une puissance objective qui nous domine, échappant à notre contrôle, contrecarrant nos attentes, réduisant à néant nos calculs, est un des moments capitaux du développement

²² Karl Marx et Friedrich Engels, *L'idéologie allemande*, *op. cit.*, p. 31-32.

historique jusqu'à nos jours. [...] La puissance sociale, c'est-à-dire la force productive décuplée qui naît de la coopération des divers individus conditionnée par la division du travail, n'apparaît pas à ces individus comme leur propre puissance conjuguée, parce que cette coopération elle-même n'est pas *volontaire*, mais *naturelle* ; elle leur apparaît au contraire comme *une puissance étrangère*, située en dehors d'eux, dont ils ne savent ni d'où elle vient ni où elle va, qu'ils ne peuvent donc plus dominer et qui, à l'inverse, parcourt maintenant une série particulière de phases et de stades de développement, si indépendante de la volonté et de la marche de l'humanité qu'elle dirige en vérité cette volonté et cette marche de l'humanité²³.

C'est donc seulement dans la mesure où leur production emprunte une forme étrangère sur laquelle les individus perdent leur emprise que l'histoire apparaît alors se déployer sous la forme d'une trajectoire qui relève de la fatalité. Perte d'emprise sur le monde qui apparaît comme une puissance étrangère, perte d'emprise sur le cours de l'histoire qui apparaît relever de la fatalité, mais dans les deux cas, il s'agit avant tout d'une « apparence », dans la mesure où ce sont bien les êtres humains qui, malgré tout, produisent leur monde et font l'histoire.

Quant au mode de production capitaliste lui-même, on retrouve également le même diagnostic d'une perte d'emprise sur le monde dans *Le Capital*. En ce qui concerne le métabolisme social, c'est autour du concept de valeur, posé comme mesure spécifique de la richesse sous le mode de production capitaliste, que se joue la perte d'emprise sur le monde. Comprise comme une catégorie effective, la valeur constitue pour Marx la médiation centrale des pratiques économiques dans ce mode de production. Ne serait-ce qu'au niveau de la circulation des marchandises sur les marchés, la valeur qui se trouve projetée sur les marchandises comme valeur d'échange assure la coordination sociale de l'activité de production réalisée de part et d'autre de la société dans des lieux privés, mais d'une façon complètement impersonnelle, ce que Marx problématise comme « fétichisme de la marchandise » :

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 : elle leur renvoie ainsi l'image du rapport social des producteurs au travail global, comme un rapport social existant en dehors d'eux, entre des objets²⁴.

²³ *Ibid.*, p. 32-33 ; nous soulignons.

²⁴ Karl Marx, *Le Capital*, livre 1, *op. cit.*, p. 83.

Qui plus est, compte tenu du rapport asymétrique qui s'instaure entre le travail salarié et le capital, non seulement la valeur assure la coordination des travaux privés de façon impersonnelle, elle se trouve par ailleurs érigée comme une fin en soi. L'exploitation du travail d'autrui par l'extraction de survaleur s'opère en vue d'une accumulation illimitée de la valeur, une logique qui se réalise certes au détriment des travailleurs, mais par laquelle les détenteurs de capitaux se trouvent eux-mêmes emportés, au risque d'être acculés à la faillite et de rejoindre les rangs des premiers. Le métabolisme social que constitue le mode de production capitaliste détermine ainsi une trajectoire historique sans finalité : « la circulation de l'argent considéré comme capital est une fin en soi, puisque la valorisation de la valeur n'existe qu'au sein du mouvement sans cesse recommencé. Le mouvement du capital n'a donc ni fin ni mesure²⁵ ».

Or, cette trajectoire historique – dépourvue de finalité éthique – qui est impulsée par la valeur et le rapport capital-travail entraîne également, en retour, des effets délétères sur le métabolisme avec la nature. Non seulement les détenteurs de capitaux subissent-ils la contrainte qu'exerce la « loi » de la valeur, soit la détermination de la valeur d'échange de leurs marchandises en fonction du temps de travail socialement nécessaire pour les produire, mais ils subissent également la « loi impérative de la concurrence²⁶ » qui les incite à augmenter la productivité des procédés de production de leurs établissements respectifs. Les uns cherchent à battre les marchés, à produire des marchandises qui comportent une valeur individuelle moindre que la moyenne sociale des marchés, alors que les autres cherchent tant bien que mal à suivre la cadence pour ne pas être mis hors-jeu. Il en résulte alors une course indéfinie à l'augmentation de la productivité qui implique un bouleversement constant et en profondeur des procédés de production, aussi bien d'un point de vue organisationnel que technique. Or, tous ces bouleversements qui aboutissent, avec la grande industrie et la machinerie, à l'automatisation des procédés de production, constituent pour Marx un développement des potentialités de l'agir humain, mais dont les résultats s'objectivent sous la forme du capital et se présentent ainsi, face aux travailleurs, sous la forme d'une puissance étrangère.

Dans ce procès, les caractères sociaux du travail apparaissent aux ouvriers comme s'ils étaient capitalisés en face d'eux : dans la machinerie, par exemple, les produits visibles du travail apparaissent comme dominant le travail. Il en va naturellement de même pour les forces de la nature et la science [...], qui font face à l'ouvrier comme puissances du capital, en se détachant effectivement de l'art et du savoir de l'ouvrier individuel²⁷.

²⁵ *Ibid.*, p. 171-172.

²⁶ *Ibid.*, p. 358-359.

²⁷ Karl Marx, *Un chapitre inédit du « Capital »*, trad. R. Dangeville, Paris, Union Générale d'Éditions, 1971, p. 251.

C'est en ce sens que s'opèrent une perte d'emprise sur le monde et un devenir étranger des résultats et des potentialités de l'agir humain sous le mode de production capitaliste. Le métabolisme avec la nature et le métabolisme social se trouvent tous deux subordonnés au processus d'accumulation de la valeur, sans fin et sans finalité. C'est dans cette perspective, affirme Marx, que « la production capitaliste ne développe la technique et la combinaison du procès de production social qu'en ruinant dans le même temps les sources vives de toute richesse : la terre et le travailleur²⁸ ».

C'est donc à partir de cette double compréhension du réel, comme métabolisme avec la nature et entre les individus, et du diagnostic sévère qu'il pose sur son époque par l'entremise du concept d'aliénation, comme perte d'emprise sur le monde et comme devenir étranger des résultats et des potentialités de l'agir humain, qu'il est possible de juger de la pertinence actuelle de la pensée de Marx. Par-delà les deux siècles qui nous séparent de la naissance de Marx et le siècle et demi qui nous sépare de la parution du *Capital*, la critique qu'il a formulée à son époque se répercute jusqu'à nous sous la forme d'une question : sommes-nous parvenus à nous réapproprier le monde qui est le nôtre ? Sommes-nous en mesure d'affirmer aujourd'hui que nous maîtrisons de façon consciente notre rapport à la nature et que nos rapports sociaux relèvent d'un acte volontaire et concerté ? Peut-on prétendre être parvenus à reconnaître notre dépendance à l'égard de la nature et notre interdépendance à l'égard des autres ?

Présentation des articles

Que les réflexions et les critiques élaborées par Marx à son époque soient encore pertinentes aujourd'hui n'implique nullement qu'il soit possible de les plaquer telles quelles sur notre réalité. En effet, il faut tenir compte de la distance temporelle qui nous sépare du contexte de rédaction de son œuvre, et en particulier de la transformation de l'économie qui s'est opérée depuis le tournant du XX^e siècle avec l'avènement du capitalisme avancé et l'importance centrale que revêtent désormais la grande corporation, le caractère oligopolistique des marchés et la puissance financière.

C'est dans cette perspective générale, en tenant compte de cette distance temporelle, qu'ont été écrits les textes que contient ce numéro, un souci commun qui s'est toutefois déployé selon deux axes distincts. D'un côté, les transformations et les enjeux propres aux sociétés contemporaines ont été l'occasion de développer de nouvelles analyses et d'élaborer de nouveaux concepts en partant des analyses produites par Marx à son époque. D'un autre côté, ces transformations et ces enjeux ont été l'occasion d'un retour aux textes de Marx afin de les explorer et de les éclairer sous un nouveau jour,

²⁸ Karl Marx, *Le Capital*, livre 1, *op. cit.*, p. 567.

émancipé de la vulgate des marxismes traditionnels qui se sont parfois fortement éloignés de la lettre des textes.

Axe I – Marx et les sociétés contemporaines

Le premier axe contient un ensemble de textes qui se sont donné pour tâche d'actualiser certaines analyses et certains concepts propres à la pensée de Marx.

L'article qui inaugure le présent numéro des *Cahiers Société* est celui de Maxime Ouellet, lequel propose une réflexion actuelle sur notre rapport aux technologies en effectuant un retour à l'œuvre de Marx, notamment à travers une lecture minutieuse du chapitre XIII du *Capital*, « Machinisme et grande industrie », ainsi que du fameux passage des *Grundrisse* connu sous le nom de « Fragment sur les machines ». Ce retour aux textes du Marx de la maturité permet de montrer que la conception marxienne de la technique se distingue nettement de ce qu'ont pu en dire aussi bien le marxisme technophile, de Lénine à Negri, que le marxisme technophobe inspiré de Heidegger. En présentant d'abord l'ontologie marxienne de l'autoproduction de l'être générique, Ouellet nous expose comment il est clair pour Marx que le développement de la technologie sous le capitalisme n'est ni neutre ni objectif. À l'inverse, les contraintes impersonnelles qu'exerce sur l'activité humaine ce mode de production sont exacerbées par la compétitivité et le « fétichisme de la technique », ce qui entraîne l'innovation technologique vers l'ultime finalité capitaliste : l'accroissement autoréférentiel du capital. Ainsi, la constitution d'un gigantesque dispositif technoscientifique de production destructeur des écosystèmes et de la subjectivité humaine ne consiste qu'en la matérialisation du capital, du « sujet automate », dont la seule finalité est la production de la valeur qui instrumentalise pour ce faire la satisfaction des besoins humains rabaisés au rang de moyens. À l'instar des théoriciens de la *Wertkritik* et de Moishe Postone, l'auteur insiste sur l'importance de resituer la critique marxienne de la technologie capitaliste à la racine même de sa création d'emblée médiatisée par la logique du capital, ce qui signifie qu'une véritable perspective anticapitaliste ne peut se limiter à la seule question de la propriété des moyens de production. En effet, ceux-ci sont d'ores et déjà objets d'une fétichisation capitaliste, et la seule collectivisation ayant lieu en aval, au niveau de la propriété soi-disant parasitaire, n'atteint pas ce défaut congénital. Par conséquent, ce premier article offre l'esquisse d'une critique des promoteurs à la mode d'un soi-disant capitalisme cognitif et reconnaît un véritable apport de Marx à notre compréhension de la crise écologique actuelle.

Dans son article, Émilie Bernier s'intéresse aux transformations contemporaines du travail, aux enjeux fondamentaux qui s'y rattachent quant à l'expérience des travailleurs ainsi qu'aux possibilités émancipatrices, bien que tragiques, qu'elles recèlent. S'inspirant d'un ensemble d'auteurs qui ont contribué de près ou de loin à la revue *Multitudes*, en particulier Antonio Negri et Michael Hardt, elle reprend à son compte, tout en la modifiant, une idée qui leur est commune, à savoir que le caractère

tendanciellement hégémonique du travail dit « immatériel » serait porteur d'émancipation. Rappelant toute la violence qui fut historiquement nécessaire d'après Marx pour que soient mises en place les conditions d'émergence du mode de production capitaliste, Bernier souligne de la même façon toute la violence qui est nécessaire à l'actuelle extension de la logique d'exploitation du capital aux activités cognitives, communicationnelles et affectives, et qui a pour processus corrélatif l'expansion sans limites de la valeur et de son emprise sur tout ce qui existe. Elle propose alors l'idée novatrice de « paradigme pornographique » pour rendre compte de la radicalité du dépouillement des travailleurs caractéristique de la situation contemporaine et qui touche à leurs processus les plus intimes, soit leurs facultés de penser, de parler, de sentir, d'imaginer, etc. Avec la « production biopsychique », ce n'est plus seulement à l'égard des moyens de production, mais aussi à l'égard d'eux-mêmes, de leurs propres facultés intimes, que les individus se trouvent séparés et mis à distance. La voie de l'émancipation, soutient Bernier, ne peut alors être espérée d'aucun idéal ou d'aucune instance extérieurs ; elle doit plutôt être recherchée à l'intérieur, c'est-à-dire dans l'expérience tragique de cette déchirure que vivent les individus à l'égard d'eux-mêmes. L'émancipation passe donc par l'expression du « désœuvrement » que génère l'approfondissement de l'exploitation du capital jusqu'aux processus les plus intimes des individus ainsi que par la résistance et la rébellion qu'il est en mesure de susciter.

L'article d'Éric N. Duhaime propose d'actualiser les thèses développées par Marx au sujet du rôle que jouent la science et la technologie dans l'économie. Comme l'indique son titre, ce texte va au-delà de la lettre marxienne en proposant de façon inédite une nouvelle forme de soumission au capital, soit la « soumission virtuelle » qui s'articule aux concepts de soumission formelle et de soumission réelle développés par Marx. Autrement dit, l'auteur effectue ici une mise à jour de la théorie marxienne en prenant en considération le passage du capitalisme industriel au capitalisme avancé, et au premier chef la mobilisation de l'innovation technologique par de grandes corporations dans le cadre de stratégies monopolistiques. Duhaime revient ainsi à l'idée marxienne de « première saison d'amour » qui renvoie à cette fièvre qui s'empare du capitaliste lorsqu'il parvient à extraire une « survaleur supplémentaire » en introduisant un nouveau procédé de production, et cela jusqu'au moment où ses concurrents en viennent à adopter le même procédé. Or, les stratégies monopolistiques des grandes corporations qui reposent, comme le suggère Thorstein Veblen, sur l'acquisition d'« avantages différentiels », permettent précisément de court-circuiter cet effet de la concurrence des marchés. Par conséquent, la survaleur supplémentaire qu'elles parviennent à dégager se prolonge alors sous la forme d'une « éternelle saison des amours ». En combinant, pour ce faire, la mise en place de laboratoires de recherche privés consacrés au développement de nouvelles technologies et les campagnes publicitaires visant à créer des besoins pour les inventions ainsi créées, la soumission de la pratique sociale au capital emprunte alors une nouvelle forme. Elle s'étend désormais à la détermination et au contrôle des formes futures de production et de consommation,

ce à quoi correspond la soumission virtuelle et ce qui ouvre alors un horizon illimité à l'expansion et à l'accumulation du capital.

Forte de ses travaux ethnographiques et sociologiques sur l'art, Pascale Bédard nous propose une analyse perspicace du fonctionnement social des œuvres d'art à l'aune des concepts de valeur d'usage, de valeur d'échange et de travail, de manière à rendre compte des liens souvent invisibilisés de l'art et de la marchandise. Plutôt que d'extirper de Marx une sociologie de l'art, son texte s'attache, de manière plus heuristique, à montrer en quoi certaines des catégories marxiennes éclairent des tensions dans la conception contemporaine du travail artistique, tout comme elles se butent à certaines limites. L'article s'articule autour de la possibilité de penser l'art comme un échange non nécessairement marchand, possibilité ouverte par les concepts marxistes de « travail libre » ou « non aliéné », et de leur caractère *productif*. Pour Bédard, l'objectivation sociologique de l'art ne peut se faire qu'en se ressaisissant des conditions diverses présidant au *travail* de l'artiste comme point de rencontre souvent mal compris de l'art et de la marchandise. Se révèle alors l'impossibilité sociologique de séparer l'œuvre du travail dont elle est issue. Puisqu'il est insoluble dans la seule catégorie de la marchandise, tout en n'y étant pas pour autant étranger, l'objet artistique apparaît alors comme « contre-marchandise ». Son caractère de « travail non aliéné », consacré par l'autonomie formelle et créatrice dans laquelle crée l'artiste y contribue également. C'est dans cette ressaisie de la valeur d'usage de l'œuvre d'art, soit son utilité sociale, relevant d'un échange dans l'ordre du sens, que réside « un possible dépassement du fétichisme de la marchandise », et ce, en dépit du fait que l'œuvre d'art peut, sous la pression de la revente et de la spéculation, se muer en une pure valeur d'échange. S'appuyant sur la pensée marxienne, Bédard rend finement compte de la nature composite, à bien des égards paradoxale, de la pratique et de l'œuvre artistiques. Cet éclairage permet du même coup de sortir la sociologie de l'art de considérations éthiques masquant la source de l'exploitation et de l'expropriation du travail artistique par le capital.

Pour clore le premier axe, François L'Italien nous propose un éclairage critique du mode de régulation de la pratique sociale qui caractérise la logique organisationnelle des grandes corporations du capitalisme avancé, en recourant et en prolongeant pour ce faire l'analyse conceptuelle développée par Marx en rapport à la grande industrie propre au capitalisme industriel de son époque. Sans employer le terme d'organisation lui-même, on retrouve en effet, dans la quatrième section du *Capital*, une analyse approfondie du mode de subordination du travail dans la grande industrie par lequel le capital en vient à emprunter la forme d'un « organisme de production objectif ». Avec le recours au machinisme et la mise en place de procès de production automatisés, soutient l'auteur, Marx fait état d'une polarisation radicale des moments fonctionnels de décision et d'opération qui est caractéristique de l'organisation capitaliste. Cela se traduit, d'une part, par une prise en charge et un contrôle direct des conditions et des opérations du travail et, d'autre part, par la dépossession des savoir-faire des

travailleurs et leur réduction à l'impuissance. Afin de rendre compte de la spécificité de ce mode de régulation de la pratique, L'Italien contraste celui-ci avec la régulation caractéristique des institutions politico-juridiques de l'État moderne. De fait, et c'est là toute l'ingéniosité de ce texte, l'auteur nous montre la parenté existant chez Marx entre la façon dont il dépeint la subordination organisationnelle de la pratique sociale au capital et la critique qu'il formulait quelque vingt ans plus tôt à propos de la subordination des pratiques particulières sous l'État dans sa *Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel*. Mais alors que, dans le second cas, Marx reproche à Hegel le caractère mystique de l'existence *a priori* de l'« Idée politique » qui s'incarnerait ensuite par le biais de pratiques particulières pour former une totalité rationnelle, il critique dans le premier cas la subordination effective des pratiques de production sous la rationalité instrumentale et systémique du capital. Si le mode de régulation de la pratique caractéristique des institutions juridico-politiques repose sur le principe éthique de la reconnaissance formelle de l'autonomie des sujets sociaux dont il vise à garantir l'émancipation pratique, le mode de régulation de la pratique propre à la logique organisationnelle relève plutôt du contrôle systématique de l'activité des travailleurs subordonnée à l'accumulation sans fin et sans finalité du capital, ce que L'Italien désigne alors sous le concept original d'« esprit pétrifié ». La suite du texte vise alors à rendre compte de la spécificité de la logique organisationnelle propre à la grande corporation contemporaine et qui marque l'émancipation de la forme organisationnelle à l'égard des limitations de la propriété privée bourgeoise.

Axe II – Un retour à l'œuvre de Marx

Le second axe contient un ensemble de textes qui, à partir de problématiques contemporaines, se sont donné pour tâche de relire les textes de Marx et de les éclairer sous un nouveau jour.

Cet axe s'amorce avec un article de Gilles Labelle portant sur l'un des tout premiers textes de Marx, soit la thèse de doctorat qu'il défendit à Iéna en 1841 et qui s'intitule, *Sur la différence de la philosophie naturelle de Démocrite et Épicure*. La lecture qui s'en dégage n'est pas sans rappeler certains enjeux politiques contemporains soulevés par des mouvements spontanés de protestation se réclamant d'une liberté qui s'oppose en bloc à l'État et à ses institutions, voire à toute forme d'institutionnalisation, si bien qu'ils peinent à trouver un lieu d'enracinement durable. En effet, sous le couvert d'une thèse qui porte sur la philosophie naturelle, c'est plutôt d'affaires humaines dont il est question dans la thèse de doctorat de Marx. Voilà ce que nous démontre avec précision le texte de Labelle. En opposition à Démocrite dont la conception de l'être relève de la nécessité, puisque les atomes dont se compose la réalité matérielle entretiendraient entre eux des rapports de causalité qui en détermineraient les mouvements respectifs, Épicure soutient une conception de l'être qui relève de la contingence, puisque les atomes seraient amenés par leur propre force à s'écarter de la ligne droite qui caractériserait leur chute ainsi qu'à l'égard des autres atomes. Pour Marx, soutient

l'auteur, l'atome d'Épicure constituerait une « singularité abstraite », une « forme pure », dans la mesure où il posséderait en lui-même la capacité de s'abstraire de ce qui l'entoure. Or, l'objet véritable de cette philosophie de la nature porte moins sur la connaissance de l'être naturel que sur celle de la conscience de soi. C'est là, nous dit Labelle, la thèse fondamentale que soutient Marx à l'égard d'Épicure. Pour le comprendre, il faut rapporter cette philosophie de la nature à son contexte politique d'émergence, qui fut marqué par le déclin de la *polis* et la montée de la forme impériale. Pour Épicure, la liberté n'y apparaissait alors non plus réalisable au sein de la vie civique, dans la *polis* qui assurait l'arrimage de la liberté et de l'objectivité sociale, mais plutôt comme recherche d'un état de quiétude (ataraxie) dans un lieu situé à l'écart des affaires humaines, soit le jardin où il enseignait. En ce sens, cette philosophie serait pour Marx symptomatique du déclin de la *polis*, et incarnerait en fait le déclin parallèle de la philosophie antique. En retraçant les contradictions de cette philosophie soulevées par Marx, Labelle nous montre que celles-ci ne trouvent pour ce dernier de solution que dans l'arrimage de la singularité à la totalité, soit comme « singularité concrète » par opposition à la « singularité abstraite », et qui trouve écho dans les affaires humaines comme « liberté concrète » par opposition à la « liberté abstraite », c'est-à-dire comme réconciliation de la liberté et de l'objectivité sociale.

Dans son article, Jean-François Filion part d'un lieu commun de la théorie critique contemporaine d'inspiration marxiste qui apparaît problématique d'un point de vue sociologique, soit le rejet du paradigme institutionnaliste, lequel accorde une place essentielle aux médiations politico-juridiques pour la réalisation de l'émancipation individuelle. Pour l'auteur, ce rejet tire sa source dans la pensée de Marx elle-même et, plus particulièrement, dans l'un de ses textes de jeunesse, à savoir la *Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel*. Tout en reconnaissant l'importance de la critique développée ultérieurement par Marx à l'endroit du capital, son article prend la forme d'une critique de la critique que Marx adressait en 1843 à Hegel. Il s'efforce ainsi de souligner et de réhabiliter le fondement ontologique que Hegel reconnaît aux médiations politico-juridiques. Mais d'abord, Filion procède à une synthèse de la pensée de Hegel qui est à comprendre comme « réalisme de l'idée » ou comme « idéalisme objectif ». Certes, le réel comporte une dimension « suprasensible » selon Hegel, mais la théorie de l'être qui en découle ne devrait pas être rejetée sous le prétexte mis de l'avant par Marx, soit qu'elle serait entachée de mysticisme. Pour cause, soutient l'auteur, nous ne sommes pas chez Hegel en présence d'une opposition dualiste entre l'idée et la matière, contrairement à Platon, mais plutôt devant un processus ternaire qui comporte nécessairement une dimension matérielle et concrète. Loin de s'opposer et de se maintenir à distance du réel, il est plutôt dans la nature du concept de se manifester sous forme d'idées-processus, dont les individus en « chair et en os » forment dialectiquement un moment. C'est sur la base de l'incompréhension de ce processus ternaire qui est fondamental à la pensée hégélienne et de sa réduction à un « dualisme platonisant » que s'explique la critique virulente, mais problématique, du jeune Marx à

l'endroit de Hegel. Cela est vrai pour le fameux reproche d'inspiration feuerbachienne en ce qui concerne l'inversion entre « sujet et prédicat », mais aussi pour ce qui est du montage moderne des médiations institutionnelles qui apparaît pour Marx – contrairement à ce que prétendront par la suite Durkheim, Weber et Freitag – comme étant limitatif à l'égard de l'autonomie individuelle : « Marx voit du parasitisme là où Hegel voit du mutualisme ». L'article se conclut en soulignant que le refus de la pensée marxienne de reconnaître la nécessité ontologique des médiations politico-juridiques comme conditions de possibilité de l'autonomie individuelle s'est manifesté dans la contradiction de la praxis révolutionnaire qui, dans l'épreuve du réel, a dû avoir recours à ce *deus ex machina* qu'ont constitué les « mécanismes compensatoires » de la dictature et du messianisme prolétariens.

L'article de Franck Fischbach se déploie quant à lui sur l'arrière-fond des enjeux écologiques contemporains ainsi que sur les effets délétères qui résultent de notre façon de produire et de consommer. Entre rupture et continuité, ce texte exégétique nous montre de quelle façon le parcours intellectuel de Marx fut marqué par un changement de paradigme, soit le passage d'une philosophie de la production à une philosophie du travail, au fil duquel Marx serait devenu « antiproductiviste ». En apparence, nous semblons ici placés devant une problématique connue, celle qui oppose une période de jeunesse et une période de maturité chez Marx. Toutefois, il ne s'agit pas, comme chez Louis Althusser, d'opposer un Marx philosophique à un Marx scientifique. C'est bien de deux postures philosophiques dont il est question pour Fischbach. Les distinctions qu'il opère entre un « Marx 1 » et un « Marx 2 » visent à remédier aux contradictions soulevées, notamment par Hannah Arendt, entre les postures différentes que l'on retrouve dans certaines parties de son œuvre au sujet de l'émancipation *du* travail ou de l'émancipation *par* le travail. La démonstration effectuée par l'auteur se déploie alors en trois points. D'abord, dans les *Manuscrits de 1844*, Marx ne distingue pas la notion de travail de celle de production, qui sont employées comme synonymes et qui se trouvent toutes deux opposées au travail aliéné. Ensuite, dans *L'idéologie allemande*, Marx critique le travail dans la mesure où la division sociale qui le caractérise implique une orientation unilatérale et déterminante de l'activité que déploient les individus en société. Au travail se trouve alors opposée la « production générale » au sens d'une activité de production qui serait réglée socialement et donc volontairement. Enfin, dans *Le Capital*, Marx en vient inversement à défendre le travail contre la forme qu'il emprunte sous le mode de production capitaliste, où il ne suffit plus de produire des valeurs d'usage pour être considéré comme productif, mais où il faut également produire un survalueur. Le critère permettant de déterminer si un travail est productif ou non se trouve alors assimilé à la finalité même du mode de production capitaliste, c'est-à-dire à l'extraction de survalueur et au procès infini de valorisation du capital. Cette subordination du travail à la finalité du capital emporte ainsi toute forme de travail dans une spirale d'augmentation indéfinie de la production

et de la productivité, dont les effets catastrophiques sur la nature se faisaient déjà sentir du temps de Marx.

Ce deuxième axe se termine avec l'article d'Olivier Clain, qui s'intéresse dans sa conclusion au processus de financiarisation et aux thèses développées de façon précoce par Marx au sujet de la subordination du capital productif au capital financier. À travers cette problématique, l'auteur cherche à nous montrer de quelle manière la méthode dialectique de Marx se trouve pleinement mobilisée et mise en œuvre dans le livre 3 du *Capital*. De fait, son texte est entièrement consacré à l'élucidation du sens spécifique que revêt l'argumentation dialectique chez Marx, et cela par contraste avec Hegel. Pour ce faire, il s'inspire de la notion de lieu (*topos*) qu'il emprunte à Aristote afin d'élaborer une synthèse des moments et des arguments névralgiques qui sont au cœur de la démarche et de la critique propres au *Capital*. Au fil du texte, la notion de lieu est mobilisée de trois façons distinctes. D'abord, Clain identifie un ensemble de lieux qui forment le « noyau dialectique » de la critique de Marx à l'endroit de l'économie politique classique. Il est alors question de quatre « distinctions conceptuelles » permettant de mettre au jour les contradictions que tend à occulter l'économie politique : la distinction entre travaux particuliers et travail en général, entre force de travail et travail effectif, entre la plus-value et les formes qu'elle emprunte, et entre valeur et valeur d'échange. Ensuite, l'auteur s'intéresse aux lieux en tant que déplacements opérés par Marx à l'égard des schèmes d'argumentation dialectique propres à Hegel, et qui résultent de son effort visant à épurer ceux-ci de leur dimension mystique. Enfin, les lieux sont entendus dans un sens plus « classique » comme autant d'endroits ou de moments où se situe un propos dans l'économie générale d'un récit. Non seulement est-ce alors l'occasion pour Clain d'insister sur la méthode d'exposition propre à Marx, c'est aussi l'occasion de nous montrer de quelle façon l'argumentation dialectique est entièrement mobilisée lorsqu'il s'agit de rendre compte de la subordination du capital productif au capital financier.

Remerciements

D'emblée, il nous faut remercier le Collectif Société – nouveau nom du Groupe interuniversitaire d'études de la postmodernité (GIEP) – pour avoir organisé au printemps 2018 le colloque « Marx, critique du capital et de la société », dont les exposés qui y furent présentés forment le noyau originel de ce deuxième numéro des *Cahiers Société*. Nous remercions également Daniel Dagenais et Claude Leduc pour la révision de la traduction anglaise des résumés. Enfin, nous savons gré à notre graphiste Manon André, qui a conçu la maquette et qui a effectué la mise en page. Nous remercions le Comité de la recherche du Département de sociologie de l'Université du Québec à Montréal pour son soutien financier à la diffusion du présent numéro.

Les *Cahiers Société* sont désormais accessibles gratuitement sur le site d'Érudit²⁹. De même, les publications antérieures du Groupe interuniversitaire d'études de la post-modernité – *Société* (1987-2009) et les *Cahiers du GIEP* (1989-1999 ; 2019-) – sont également en accès libre sur le site du Collectif Société³⁰. Enfin, veuillez prendre note que le numéro 3 des *Cahiers Société* est en préparation en vue d'une parution au printemps 2021 ; sa thématique portera sur la *critique du système contemporain*.

Éric N. DUHAIME
Université du Québec à Montréal

Jean-François FILION
Université du Québec à Montréal

²⁹ <https://www.erudit.org/fr/revues/cs/>.

³⁰ <https://collectifsociete.com/publications/>.

Marx et la critique de la technique : réflexions à partir des *Grundrisse* et du *Capital*

Maxime OUELLET
Université du Québec à Montréal

Cet article vise à proposer une réflexion sur la nature de la technique dans les écrits de Marx. Nous poserons la question visant à savoir si Marx peut être considéré comme un « penseur de la technique » pour reprendre le titre de l'ouvrage de Kostas Axelos¹ paru en 1961. Cette question apparaît d'autant plus pertinente que l'enjeu de la technique semble un point aveugle de la plupart des écrits marxistes. En effet selon la vulgate, avec l'augmentation des forces productives, le progrès économique et social serait de plus entravé par le marché et la propriété privée. Dans ce contexte, le développement technologique mènerait automatiquement vers une société post-capitaliste à condition de changer les rapports de propriété. Ce type d'analyse repose sur une théorie a-critique postulant à la fois la neutralité de la technique et une certaine forme de déterminisme². Selon le marxisme traditionnel, le progrès technologique se développerait de manière autonome et ce serait le bon ou le mauvais usage qu'on en fait qui serait la cause de ses effets néfastes ou émancipateurs. Cette conception de la technique est condensée dans la pensée léniniste dont on peut encore ressentir l'influence chez certains penseurs marxistes contemporains. On retrouve de tels postulats chez les théoriciens du capitalisme cognitif comme Hardt et Negri, ou encore de manière encore plus caricaturale chez les théoriciens de l'accélérationnisme comme Srnicek et Williams, qui s'appuient d'ailleurs explicitement sur Lénine dans leur *Manifeste accélérationniste* :

En réalité, comme Lénine l'a écrit en 1918 dans son texte « Sur l'infantilisme “de gauche” » : « Le socialisme est impossible sans la technique du grand capitalisme, conçue d'après le dernier mot de la science la plus moderne, sans une organisation d'État méthodique qui ordonne des dizaines de millions d'hommes à l'observation la plus rigoureuse d'une norme unique dans la production et la

¹ Kostas Axelos, *Marx penseur de la technique*, Paris, Minuit, 1961.

² Pour une typologie des différentes théories de la technique dans la pensée sociale, voir Andrew Feenberg, *(Re) penser la technique. Vers une technologie démocratique*, Paris, La Découverte, 2004.

répartition des produits. Nous, les marxistes, nous l'avons toujours affirmé ; quant aux gens qui ont été incapables de comprendre *au moins* cela (les anarchistes et une bonne moitié des socialistes-révolutionnaires de gauche), il est inutile de perdre même deux secondes à discuter avec eux³ ».

On retrouve à l'opposé dans certaines relectures contemporaines de Marx une critique de la domination technologique au sein du capitalisme s'appuyant sur la pensée d'Heidegger. Initiée par Kostas Axelos dans les années 1960⁴, « le branchement d'Heidegger sur Marx⁵ » trouve sa forme la plus achevée à l'heure actuelle dans l'œuvre de Jean Vioulac⁶. En dépit de sa portée critique indéniable, l'analyse heideggériano-marxienne de la domination planétaire du dispositif⁷ technique capitaliste n'en demeure pas moins problématique. Bien qu'elle s'oppose avec raison à la conception de la neutralité de la technique du marxisme traditionnel, la perspective essentialiste défendue par le marxisme heideggérien néglige la spécificité socio-historique du capitalisme, ce qui est pourtant l'objet même de la critique marxienne de ce mode de production. L'analyse heideggérienne repose en effet sur une critique unilatérale de la modernité. Combinée à la vision téléologique de la philosophie hégélienne de l'histoire, cette lecture conduit à la conclusion que la société capitaliste – qui repose sur une technique conçue comme le fondement transhistorique du rapport instrumental au monde – est le parachèvement de la métaphysique occidentale telle que théorisée depuis Platon à l'époque de l'Antiquité grecque. Or, ce type de lecture ne permet pas d'expliquer pourquoi la logique métaphysique de quantification du monde n'est jamais apparue comme imaginaire structurant la pratique sociale dans l'Antiquité, ni pourquoi il a fallu plus de vingt siècles pour que se réalise enfin le projet de domination planétaire de la raison calculatrice⁸. La relecture heideggérienne de Marx nous oblige à abandonner tout espoir dans la possibilité de la théorie critique à

³ Nick Srnicek et Alex Williams, « Manifeste accélérationniste », *Multitudes*, n° 56, 2014 ; en ligne : <http://www.multitudes.net/manifeste-accelerationniste/>.

⁴ Kostas Axelos, *Marx penseur de la technique*, *op. cit.*

⁵ La formule est du philosophe français Gérard Granel qui propose également une interprétation heideggérienne de Marx. Pour une présentation de sa pensée, voir Richard Sobel, « Production et infini : l'hypothèse Marx-Granel sur l'origine du capitalisme », *CEconomia*, vol. 7, n° 4, 2017, p. 513-544.

⁶ Voir Jean Vioulac, *L'époque de la technique. Marx, Heidegger et l'accomplissement de la métaphysique*, Paris, Presses Universitaires de France, 2009 ; *La logique totalitaire. Essai sur la crise de l'Occident*, Paris, Presses Universitaires de France, 2013 ; *Apocalypse de la vérité : Méditations heideggériennes*, Paris, Ad Solem, 2014 ; *Science et révolution. Recherche sur Marx, Husserl et la phénoménologie*, Paris, Presses Universitaires de France, 2015 ; *Approche de la criticité : Philosophie, capitalisme, technologie*, Presses Universitaires de France, 2018.

⁷ Le concept heideggérien de dispositif réfère à l'essence de la technique moderne qui en augmentant l'efficacité sépare l'humain du contexte dans lequel sont produits les biens. La technique moderne induit ainsi une séparation entre les moyens et les fins qui produit un processus d'arraisonement du monde, c'est-à-dire de transformation de la nature et de l'humain en ressources à exploiter.

⁸ Cornelius Castoriadis, *La Cité et les Lois. Ce qui fait la Grèce. Séminaires 1983-1984. La création humaine III*, Paris, Seuil, 2008.

éclairer le présent en vue de penser un autre monde et à accepter la déclaration de Heidegger selon laquelle « Seul un Dieu peut encore nous sauver⁹ ».

Contre le diagnostic pour le moins unilatéral proposé par les relectures heideggériennes de Marx, il s'agira de montrer qu'il existe chez l'auteur du *Capital* certains éléments conceptuels permettant d'élaborer une théorie critique et dialectique de la technique. L'attaque unilatérale contre la raison et la technique abstraite repose sur une analyse non dialectique qui conduit souvent à une vision dualiste où la pensée de Marx oscille entre un romantisme qui déplore la déshumanisation du processus d'industrialisation et un positivisme qui l'admire. Vioulac résume bien les postulats du marxisme traditionnel concernant la technique :

tout le propos de Marx consiste à différencier technique et capitalisme : c'est-à-dire à mettre en évidence que cette Machinerie tourne avec le logiciel capitaliste, mais à postuler qu'elle pourrait tout aussi bien tourner avec le logiciel communiste, et que la contradiction interne à sa logique de fonctionnement fonde la possibilité du passage d'un logiciel à l'autre – et c'est pourquoi il n'y a pas chez Marx de critique de la technique en tant que telle¹⁰.

Pour sortir de cette impasse, il apparaît essentiel de retourner à l'une des inspirations fondamentales de la pensée marxienne, c'est-à-dire Aristote¹¹. La prise en considération de l'influence d'Aristote dans la pensée de Marx est essentielle puisqu'elle permet de mieux saisir le « renversement » qu'il tente d'opérer par rapport au système hégélien¹². Elle permet également de dénouer un certain nombre d'apories auxquelles

⁹ Entretien de Martin Heidegger dans *Der Spiegel* tenu le 23 septembre 1966, publié le 31 mai 1976 ; en ligne : <http://www.accordphilo.com/2018/01/seul-un-dieu-peut-encore-nous-sauver.html>.

¹⁰ Jean Vioulac, *La logique totalitaire*, op. cit., p. 453.

¹¹ Nous reprenons ici la thèse de Pierre Rodrigo qui identifie trois sources d'inspiration philosophiques dans l'ontologie marxienne de l'autoproduction, Hegel, Feuerbach et Aristote. Pierre Rodrigo, *Sur l'ontologie de Marx. Auto-production, travail aliéné et capital*, Paris, Vrin, 2014.

¹² Selon Annick Jaulin, « le rapport Hegel/Marx s'inscrit dans un schème analogue à celui du débat entre Platon et Aristote sur la nature et le statut des Idées » (« Marx Lecteur d'Aristote », *Les études philosophiques*, vol. 1, n° 161, 2016, p. 105-122). On pourrait même affirmer suivant Castoriadis que si Marx est l'Aristote des temps modernes, c'est parce qu'il essaie de faire jouer le rôle de Platon à Hegel. En fait, c'est plutôt à Kant que devrait revenir le personnage du Platon des temps modernes. C'est du moins l'hypothèse qui sous-tend cet article, s'inspirant notamment de l'excellente présentation par Marcuse de la pensée de Hegel et de sa continuité dans l'œuvre de Marx. Voir Herbert Marcuse, *Raison et Révolution*, Paris, Minuit, 1968. Il ne s'agit pas ici de nier l'influence de la dialectique hégélienne dans la pensée de Marx, ce qui est courant et très problématique dans les lectures contemporaines de Marx, et plus spécifiquement chez les auteurs français d'inspiration spinoziste ou heideggérienne, mais plutôt de spécifier les similitudes et les discontinuités de leurs pensées respectives. En fait, il est possible d'interpréter l'œuvre de Marx comme une tentative jamais totalement aboutie de dépassement de la dialectique hégélienne. Comme le souligne à juste titre Jacques D'Hondt : « le marxisme n'est pas l'hégélianisme. Mais Marx et Engels n'ont pas renié Hegel. Ils ne l'ont pas traité comme un "chien crevé", à la manière des critiques grincheux et incompréhensifs qui s'en prenaient à eux en même temps qu'à lui. Ils ont

conduit sa théorie critique de la modernité capitaliste. Aporie qui se décline ainsi : comment maintenir et même épanouir encore les valeurs de liberté, d'égalité et d'individualité qui sont corollaires de la modernité capitaliste, et principalement de son dispositif technoscientifique, tout en supprimant la médiation aliénante qui l'a rendue possible¹³ ? Bref, est-il possible de penser un autre rapport à la technique qui ne soit pas capitaliste ? À ce titre, il sera soutenu que c'est principalement à partir de son analyse de la nature illimitée de la logique de l'accumulation du capital qu'il est possible d'entrevoir chez Marx une critique de la technique dans le capitalisme qui permette de dépasser les apories qu'on retrouve au sein des lectures soit essentialistes ou déterministes de sa pensée.

Ce texte comporte trois parties. Dans un premier temps, la manière dont Marx aborde la question de la technique à partir de son ontologie de l'autoproduction de l'être générique sera présentée. Par la suite, la critique marxienne du machinisme sera évaluée à l'aune de son ontologie de l'autoproduction. L'analyse du machinisme proposée par Marx dans le chapitre XIII du *Capital* permettra de faire un retour critique sur le désormais célèbre passage des *Grundrisse* intitulé « Fragment sur les machines » qui est mobilisé par de nombreux théoriciens contemporains du post-capitalisme tels que les cognitivistes ou les accélérationnistes¹⁴. Contre leur vision productiviste, il s'agira de proposer une lecture qui permettrait de dépasser les apories auxquelles mènent les analyses unilatérales du développement technologique sous le capitalisme, que celles-ci soient progressistes ou romantiques.

Marx et la question de la technique : premier abord

Comme le soutient le philosophe Pierre Rodrigo, à la question de savoir si Marx est un penseur de la Technique – Technique avec un *T* majuscule – au sens d'une abstraction idéalisante comme l'entend Heidegger, il faut répondre par la négative¹⁵. Son rapport à la question de la technique doit être compris au sein de son analyse de la genèse historique du mode de production capitaliste. Il convient de rappeler que pour Marx les catégories d'analyse économique comme celles de travail, de marchandise, de valeur, de capital, de même que les catégories de la technique, comme celles d'instrument de travail, de force productive ou de machine, n'ont un sens que pour une époque historique particulière, celle de la modernité capitaliste.

respecté comme un maître, dont ils avaient beaucoup appris » (Jacques D'Hondt, *De Hegel à Marx*, Paris, Presses Universitaires de France, 1972, p. 209).

¹³ Jean-Joseph Goux, *La Frivolité de la valeur. Essai sur l'imaginaire du capitalisme*, Paris, Blusson, 2000.

¹⁴ Karl Marx, *Fondements de la critique de l'économie politique*, vol. 2, *Chapitre du Capital*, trad. R. Dangeville, Paris, Anthropos, 1968 (1858).

¹⁵ Pierre Rodrigo, « Marx penseur et la technique », *Philosophie*, vol. 2, n° 133, 2017, p. 37-51.

En ce sens, si aux yeux de Marx un fétichisme se trouve au cœur de la pensée économique en ce qu'elle présente ses catégories comme étant naturelles et transhistoriques, ce même fétichisme opère lorsque la pensée économique traditionnelle traite de la technique comme un outil neutre.

Il faut également se garder de comprendre Marx comme un penseur du déterminisme technique telle qu'une lecture unilatérale de son œuvre pourrait le laisser entendre. Par exemple, plusieurs ont vu dans un passage de *Misère de la philosophie*, une forme de déterminisme technique :

Les rapports sociaux sont intimement liés aux forces productives. En acquérant de nouvelles forces productives, les hommes changent leur mode de production, et en changeant le mode de production, la manière de gagner leur vie, ils changent tous leurs rapports sociaux. Le moulin à bras vous donnera la société avec le suzerain ; le moulin à vapeur, la société avec le capitaliste industriel¹⁶.

Contre cette lecture non dialectique, il faut plutôt voir en Marx un analyste des conditions sociales et historiques de possibilité du capitalisme. Cela signifie que Marx s'oppose à l'idéologie moderne de la neutralité de la technique, sa configuration structure déjà *a priori* l'horizon des possibles sans présupposer qu'elle les détermine directement. Le mode de production capitaliste a également comme condition de possibilité, outre un certain dispositif technique, un ensemble de médiations culturelles, idéologiques et politiques. La catégorie de la valeur, par exemple, ne peut surgir que dans une société fondée sur un imaginaire égalitariste. Marx dira à ce sujet que : « [l]e secret de l'expression de la valeur, l'égalité et l'égale validité de tous les travaux parce que et pour autant que ceux-ci sont du travail humain en général, ne peut être déchiffré qu'à partir du moment où le concept d'égalité humaine a acquis la solidité d'un préjugé populaire¹⁷ ». La condition de possibilité du mode de production capitaliste est intrinsèquement politique, cette nouvelle manière de structurer les rapports économiques est impensable sans la mise en place de la révolution bourgeoise. L'échange marchand ne peut être possible qu'à partir de la réduction de l'individu à son plus petit dénominateur commun, celui de force de travail, qui résulte d'un procès historique qui a dissout les institutions corporatives qui protégeaient l'individu des aléas du marché. Il ne faut cependant pas confondre le bourgeois et le capitaliste¹⁸. Si la révolution bourgeoise est une condition nécessaire à l'apparition du capitalisme, elle n'est pas suffisante. Si l'on suit l'analyse de Marx telle qu'exposée dans le chapitre XXIV du *Capital* portant sur l'accumulation primitive, c'est au sein des campagnes anglaises qu'il faut trouver

¹⁶ Karl Marx, *Misère de la philosophie. Réponse à la philosophie de la misère de Proudhon*, 1847 ; en ligne : <https://www.marxists.org/francais/marx/works/1847/06/km18470615.htm>.

¹⁷ Karl Marx, *Le Capital*, livre 1 : *Le procès de production du capital*, trad. J.-P. Lefebvre, Paris, Presses Universitaires de France, 1993, p. 68.

¹⁸ Ellen Meiksins Woods, *L'origine du capitalisme. Une étude approfondie*, Montréal, Lux, 2009.

l'origine du capitalisme. C'est le processus d'*enclosure* des terres qui a rendu possible la révolution capitaliste. Selon Ellen Meiksins Woods, seule l'Angleterre avait mis en place des impératifs structurels à l'accroissement illimité de la productivité au moyen du développement technologique à la suite de la séparation des paysans de leurs moyens de subsistance. La bourgeoisie française, par exemple, n'avait pas réuni ces conditions. Ce n'est qu'à la suite des pressions extérieures induites par la compétition internationale que la France et les autres pays occidentaux ont été contraints d'intégrer les impératifs liés à l'accroissement illimité des forces productives.

L'analyse de Marx ne se limite toutefois pas en une genèse des conditions historiques de possibilité du capitalisme ; elle a également la prétention de fournir une théorie critique du capitalisme et du rapport au monde instrumental qu'il institue. Il est essentiel de comprendre que la critique marxienne du rôle de la technique dans le capitalisme s'appuie aussi sur une position ontologique, qu'on peut nommer une ontologie de la production, ou plutôt de l'autoproduction¹⁹, qu'il élabore à partir de ses écrits de jeunesse portant notamment sur le concept d'aliénation. La catégorie de l'aliénation traverse l'entièreté de l'œuvre de Marx, contrairement à ce que prétend l'analyse althussérienne qui soutient qu'elle implique une anthropologie naturaliste qu'il aurait abandonnée dans ses écrits de maturité. C'est à partir d'une conception ontologique de la subjectivité objective²⁰ telle que définie dans les *Manuscrits de 1844* – où il réfère à l'être humain comme un sujet social et historique – que Marx est en mesure de critiquer dans *Le Capital* l'aliénation induite par le dispositif capitaliste.

C'est pourquoi il est nécessaire à ce stade de l'exposé de rappeler la dette que Marx a contractée envers Aristote dans la formulation de son ontologie de l'autoproduction de l'être générique. En fait, la lecture d'Aristote par Marx remonte à sa thèse de doctorat portant sur *La différence de la philosophie naturelle chez Démocrite et chez Épicure* (1841). Marx voit en Aristote le penseur à partir duquel il est possible de sortir du système spéculatif hégélien. C'est au moyen d'une reprise de la critique aristotélicienne de Platon portant sur la question du rapport entre le sujet et le prédicat que Marx tente d'opérer le dépassement de l'opposition entre l'idéalisme de Hegel et le matérialisme de Feurbach. Marx voit donc chez Aristote, plutôt que chez Hegel, le penseur à partir duquel il est possible de réconcilier l'idéalité de la pensée et la réalité objective²¹. Aristote explique dans son traité sur l'âme²² que dans la pensée platonicienne les prédicats abstraits séparés des sujets deviennent eux-mêmes des sujets que l'on dote d'une existence autonome. Aristote reproche à Platon de faire coexister

¹⁹ Pierre Rodrigo, *Sur l'ontologie de Marx*, op. cit.

²⁰ On pourrait également utiliser la notion d'ontologie de l'être social à la manière de Lukács.

²¹ Pierre Rodrigo, *Sur l'ontologie de Marx*, op. cit., p. 111.

²² Aristote, *De l'âme*, Paris, Flammarion, 1993.

deux mondes, un monde réel et un monde idéal, les idéalités acquérant ainsi une existence substantielle²³.

Marx reprend à son compte la critique aristotélicienne des idées platoniciennes, c'est-à-dire l'inversion du sujet et du prédicat, afin de fonder son ontologie de l'auto-production. L'ontologie marxienne de l'autoproduction repose sur la méthode de déduction sociale des catégories de la pensée qui vise à saisir les conditions sociales et historiques de possibilité de toute forme de connaissance. En ce sens, sera considérée par Marx comme « idéologique » toute forme de connaissance qui ne reconnaît pas son fondement historique dans la pratique sociale.

Ceci ne signifie donc pas que les idées ne sont qu'un voile masquant la réalité des rapports de classe comme le soutient le marxisme vulgaire. La notion de fétichisme de la marchandise chez Marx vise au contraire à montrer que le capital consiste en une abstraction réelle, c'est-à-dire que son mode opératoire repose sur une inversion entre l'idée abstraite et la pratique concrète ; bref, c'est la forme sociale qui donne son contenu à la pratique matérielle. C'est pourquoi il ne faut pas opposer selon Marx la valeur d'échange à la valeur d'usage comme le font les économistes, puisqu'elles sont toutes les deux médiatisées par la forme-valeur. C'est également à partir de la distinction qu'Aristote fait entre chrématistique et *oikonomia* que Marx construira son analyse de la forme-valeur. Si pour Aristote l'échange économique qualifié de naturel est médiatisé par des normes sociales qui instituent des limites à son expansion, la chrématistique repose au contraire sur une forme pervertie de l'échange qui se caractérise par son caractère illimité. La chrématistique est jugée par Aristote comme une forme pervertie de l'échange puisqu'elle possède un caractère potentiellement destructeur pour les normes de la vie bonne instituées dans la cité. C'est sur cette base que Marx construit sa critique du fétichisme de la marchandise. Selon Marx, la valeur consiste en une pure idéalité qui se transforme en sujet réel. Le fétichisme consiste donc à inverser le rapport entre sujet mystique et sujet concret²⁴. Ainsi dira-t-il dans le chapitre I du *Capital* que :

Dans ce monde-là, les produits du *cerveau humain* semblent être figures autonomes, douées d'une vie propre, entretenant des rapports les uns avec les autres et avec les humains. Ainsi en va-t-il dans le monde marchand des produits de la *main humaine*. J'appelle cela le fétichisme, fétichisme qui adhère aux produits du travail dès lors qu'ils sont produits comme marchandises, et qui, partant, est inséparable de la production marchande²⁵.

²³ Annick Jaulin, *op. cit.*, p. 110.

²⁴ Nous verrons plus bas que la catégorie du fétichisme ne s'applique pas uniquement à la marchandise, mais également au dispositif de production technique qui, dans le capitalisme, acquiert une dimension fétichisée.

²⁵ Karl Marx, *Le Capital*, livre 1, *op. cit.*, p. 83 ; nous soulignons.

Tout porte à croire que cette analogie entre la main et le cerveau, Marx la tire également d'Aristote qui, dans un passage des *Parties des Animaux*, conteste la thèse d'Anaxagore pour qui « l'homme est le plus intelligent des animaux parce qu'il a des mains²⁶ ». Pour Aristote, ce rapport est inversé ; l'intelligence et la possession des mains sont une spécificité de l'animal humain, peu importe le sens dans lequel on établit leur relation²⁷. C'est ce qui distingue pour Marx l'être organique de l'être générique :

Par la production pratique d'un monde objectif, le façonnement de la nature non organique, l'homme s'affirme comme être générique conscient, c'est-à-dire comme un être qui se comporte à l'égard de l'espèce humaine comme il se comporte à l'égard de sa propre essence, ou à l'égard de soi en tant qu'être générique. Certes l'animal aussi produit. Il se construit un nid, des habitations, comme l'abeille, le castor, la fourmi, etc. Mais il ne produit que ce dont il a immédiatement besoin pour lui et son petit ; il produit d'une façon unilatérale, tandis que l'homme produit d'une façon universelle ; il ne produit que sous l'emprise du besoin physique immédiat, tandis que l'homme produit même lorsqu'il est libéré de tout besoin physique et ne produit vraiment que lorsqu'il est vraiment libéré [...]. L'animal ne façonne que selon la mesure et selon les besoins de l'espèce à laquelle il appartient, tandis que l'homme sait produire à la mesure de toute espèce et sais appliquer partout à l'objet sa nature inhérente. C'est pourquoi l'homme façonne aussi d'après les lois de la beauté. C'est précisément en façonnant le monde des objets que l'homme s'affirme réellement comme un être générique. Cette production est sa vie générique active. Grâce à cette production, la nature apparaît comme son œuvre et sa réalité. L'objet du travail est donc l'objectivation de la vie générique de l'homme, car il ne se dédouble pas lui-même de façon seulement intellectuelle, comme c'est le cas dans la conscience, mais activement, réellement, et il se contemple lui-même dans un monde qu'il a lui-même créé²⁸.

Marx reprendra cette même analogie animalière dans le chapitre V du *Capital* portant sur la distinction entre le procès de travail et le procès de valorisation lorsqu'il soutient que :

Une araignée accomplit des opérations qui s'apparentent à celles du tisserand, et une abeille en remonte à maint architecte humain dans la construction de ses cellules. Mais ce qui distingue d'emblée

²⁶ Annick Jaulin, *op. cit.*, p. 121.

²⁷ *Idem.*

²⁸ Karl Marx, *Manuscrits de 1844*, Paris, Flammarion, 1996, p. 114.

le plus mauvais architecte de la meilleure abeille, c'est qu'il a construit la cellule dans sa tête avant de la construire dans la cire²⁹.

La distinction entre l'humain et l'animal repose sur le fait qu'alors que l'animal se rapporte immédiatement à la nature, l'humain médiatise son rapport avec celle-ci au moyen de concepts qui lui permettent de s'élever vers son genre, c'est-à-dire l'universel humain. L'autoproduction de l'être générique pour Marx présuppose donc une conception de l'être humain qu'il définit comme un « *toolmaking animal*³⁰ », c'est-à-dire qu'il s'agit d'un être qui produit son monde grâce au maniement des outils. Il faut ici se garder de voir dans la conception marxienne de l'aliénation une anthropologie naturaliste et transhistorique comme l'ont fait la plupart des marxistes à la suite d'Althusser. La conception marxienne de l'aliénation correspond à la dépossession de la nature sociale de l'être humain, qui ne doit pas être comprise au sens transhistorique, mais telle qu'elle s'est constituée historiquement. Avant d'être aliénation d'un savoir-faire, le capitalisme est d'abord l'aliénation d'un savoir-être constitué historiquement et objectivé dans la culture. En effet, Marx ne dit pas que l'être humain est par nature un fabricant d'instruments, il s'agit là selon lui d'un préjugé qu'il attribue à la mentalité américaine. Marx soutient, contrairement à Aristote cette fois-ci, que si l'homme n'est pas par nature un animal politique, il est naturellement un animal social. Dans une note de bas de page du *Capital* il ajoutera : « La définition d'Aristote est que l'homme est par nature citoyen. Elle est aussi caractéristique de l'Antiquité classique que l'est la mentalité yankee selon laquelle l'homme est par nature fabricant d'instruments³¹ ».

Il reste que si Marx définit l'être humain comme un être social, et que dans la société capitaliste apparaît la forme subjective du « *toolmaking animal* », l'aliénation du travail comporte nécessairement une dimension technique qui correspond en une aliénation d'un savoir-faire³². La conception de la technique déployée par Marx lorsqu'il traite du procès de travail général – c'est-à-dire en faisant abstraction du procès de valorisation capitaliste – rejoint le sens grec de *technè* tel que défini par Aristote : « La *technè* en général ou bien imite la *physis* ou bien effectue ce que la nature est dans l'impossibilité d'accomplir³³ ». C'est au moyen de l'outil, qui est une extension de sa main et de son savoir-faire, donc de son intelligence, que l'être humain peut avoir une mainmise sur le monde qu'il a créé. L'usage de la technique dans les sociétés antérieures au capitalisme demeure enchâssé dans un ensemble de médiations qui viennent conférer une finalité sociale à la pratique. L'outil médiatise le rapport de l'humain à la nature afin de satisfaire des besoins qui sont socialement constitués, ce qui implique le caractère fini d'une production de richesse matérielle qui va s'opposer à l'infinitude

²⁹ Karl Marx, *Le Capital*, livre 1, *op. cit.*, p. 200.

³⁰ *Ibid.*, p. 202.

³¹ *Ibid.*, p. 367.

³² Kostas Axelos, *Marx penseur de la technique*, *op. cit.*

³³ Cité par Cornelius Castoriadis, « Technique », dans *Les carrefours du labyrinthe*, I, Paris, Seuil, 1968, p. 301.

de la production de la richesse abstraite qu'est la valeur. C'est au moment de la séparation entre la pratique et la connaissance de celle-ci, de l'aliénation d'un savoir-faire, que s'enclenche le processus d'aliénation spécifiquement capitaliste. Le travailleur aliéné est celui qui a été dépossédé des conditions objectives de réalisation de son genre comme être universel, pour ensuite se voir dominé par un dispositif technique autonomisé sur lequel il n'a plus aucune prise. La puissance humaine aliénée sous la forme de la raison instrumentale se matérialise dans la machine qui consiste en l'incarnation technique du capital.

La critique du machinisme

Dans la première section de cet article, nous avons soutenu que la critique marxienne de la spécificité historique de la domination technique dans le capitalisme se fonde sur son ontologie de l'autoproduction. Cette critique de la technique dans le capitalisme tire une partie de ses influences dans la philosophie d'Aristote portant sur l'inversion du rapport entre idéal et réel chez Platon. Dans cette section, nous verrons que la critique du fétichisme de la marchandise est reprise par Marx pour expliquer la dimension fétichiste du développement technique au sein du capitalisme. C'est cette même inversion que Marx observe lorsqu'il associe le capital à la catégorie de l'esprit au sens hégélien³⁴. Or, comme le note Moishe Postone, pour Marx, le concept hégélien de totalité ne s'applique qu'à la société capitaliste. Seule la société capitaliste possède un principe d'unification totalisant qui s'exprime sous la forme d'une rationalité instrumentale qui s'impose à l'ensemble des sphères de l'activité sociale³⁵. Il est donc malvenu, comme l'ont fait certains commentateurs de Marx, de voir dans le capital la réalisation d'un principe transhistorique qui trouverait son fondement dans l'Antiquité grecque³⁶. Au contraire, la conception de l'histoire comme processus téléologique,

³⁴ Il n'en demeure pas moins que le capital consiste en un mauvais infini en termes hégéliens.

³⁵ Comme nous le verrons dans la section suivante, en dépit de ses grandes qualités, le problème de la relecture de Postone est qu'en écartant de son analyse les écrits du jeune Marx portant sur l'aliénation et l'ontologie sous prétexte qu'ils consisteraient en une conception naturaliste et transhistorique, il est contraint d'adhérer à une lecture progressiste du développement technologique telle qu'on la retrouve dans les *Grundrisse*. Puisqu'aucune extériorité n'existerait face au capital, Postone n'est pas ainsi en mesure de trouver de fondements normatifs à l'intérieur des sociétés telles qu'elles se sont constituées historiquement permettant de contraindre le développement illimité du dispositif techno-capitaliste.

³⁶ En reprenant la téléologie de l'histoire de Hegel, Jean Vioulac – à l'instar des analyses d'Alfred Sohn-Rethel suivant lesquelles les catégories universelles et abstraites de la philosophie moderne trouvent leur origine dans la pratique de l'échange marchand de l'Antiquité – considère la domination contemporaine du capital comme la pleine réalisation de la métaphysique platonicienne. Or, l'anthropologie économique nous rappelle que l'échange marchand est dans l'Antiquité une pratique marginale qui ne s'impose pas comme une médiation structurante de la totalité sociale. Ce type d'approche se trouve donc à transhistoriser des catégories qui appartiennent à une forme historique spécifique, la modernité capitaliste. Voir Jean Vioulac, *La logique totalitaire, op. cit.* L'analyse transhistorique d'Adorno et Horkheimer, qui s'appuient également sur Sohn-Rethel, dans *La Dialectique de la raison* (Paris, Gallimard, 1974) mène à la même impasse philosophique.

mue par un esprit prenant la forme d'un sujet automate, ne s'applique qu'à la société capitaliste. La ressaisie par Marx de la phénoménologie de Hegel dans *Le Capital* cherche à expliquer les transformations historiques concrètes au sein du mode de production capitaliste qui vont mener à la pleine réalisation du concept de capital compris au sens de l'esprit hégélien.

Marx introduit en effet dans une perspective matérialiste l'idée d'engendrement de soi par soi-même du capital. Pour s'auto-engendrer, le capital doit toutefois trouver devant lui des formes sociales qui ne sont pas posées par lui-même. En se les appropriant, le capital les transformera pour en faire ses propres présuppositions³⁷. C'est ce qui explique son analyse aux chapitres XI à XIII du *Capital*, des transformations au sein des modes d'organisation du capitalisme qui vont mener à la pleine réalisation de la catégorie du capital qu'il définit comme « valeur qui s'autovalorise ». En partant de la coopération simple, en passant par la manufacture jusqu'à la grande industrie, une dialectique de l'histoire de l'aliénation de la connaissance humaine et sa matérialisation dans la technologie se déploie. Celle-ci culmine avec la domination du machinisme.

Dans la coopération simple, Marx analyse le premier moment de la soumission du travail au capital qu'il nomme soumission formelle, qui renvoie à la survaleur accumulée par le capital au moyen de l'extension de la journée de travail. Au sein de ce premier moment, les conditions sociales de possibilité du déploiement de la logique du capital sont mises en place moyennant l'appropriation de la force productive collective découlant de la coopération d'un grand nombre de travailleurs réunis dans un même atelier. C'est à ce stade que se met en place le despotisme d'usine qui repose sur la première forme de machine, la machine humaine qui prend la forme du travailleur collectif³⁸. La catégorie du capital comme sujet automate n'est pas encore pleinement réalisée puisque c'est uniquement à partir de l'exploitation du travail concret que le capital est en mesure d'augmenter la productivité. L'activité du travailleur demeure sensiblement la même que celle qui était effectuée à l'époque artisanale. Si la coopération du procès de travail existe depuis l'Antiquité selon Marx, la spécificité de la forme capitaliste de coopération repose sur l'existence « d'un travailleur salarié libre qui vend sa force de travail au capital³⁹ » ne produisant plus des biens en vue de leur valeur d'usage, mais plutôt de leur valeur d'échange.

Le stade suivant, celui de la manufacture, qu'on peut qualifier de forme de coopération spécifiquement capitaliste, n'entraîne pas une transformation dans le domaine

³⁷ À ce sujet, voir Jacques D'Hondt, « Marx et la phénoménologie », *Revue de Métaphysique et de morale*, vol. 3, n° 55, 2017, p. 289-311.

³⁸ C'est à ce même phénomène que renvoie Lewis Mumford dans la mégamachine, c'est-à-dire les machines qui utilisent les humains comme composantes. Lewis Mumford, *Le Mythe de la machine*, 2 vol., (1967-1970), Paris, Fayard, 1974.

³⁹ Karl Marx, *Le Capital*, livre 1, *op. cit.*, p. 376.

des techniques de production puisque le travailleur continue de maîtriser ses instruments de travail. Néanmoins, elle crée les conditions sociales de possibilité à l'introduction de la machine principalement au moyen de la décomposition du procès de travail général en diverses tâches spécialisées. S'opère alors une dépossession de « l'ensemble de connaissance, de clairvoyance et de volonté⁴⁰ », qui était le propre de l'artisan, au profit du capital. Bref, c'est de l'abrutissement généralisé des travailleurs que se nourrit la puissance du capital :

Ce que les travailleurs partiels perdent se concentre face à eux, dans le capital. L'un des produits de la division manufacturière du travail est de leur opposer les potentialités spirituelles du procès matériel de production comme une propriété d'autrui et un pouvoir qui les domine. Ce processus de scission commence dans la coopération simple, là où le capitaliste représente face aux travailleurs singuliers l'unité et la volonté du corps du travail social. Il se développe dans la manufacture qui mutile l'ouvrier en faisant un travailleur partiel. Il s'achève dans la grande industrie qui sépare la science, en tant que potentialité productive autonome, du travail, et la met de force au service du capital⁴¹.

Selon Marx, c'est avec la grande industrie que se met en place le machinisme qui correspond au « mode de production spécifiquement capitaliste⁴² », puisqu'il permet d'accumuler de la survalueur relative au moyen de l'augmentation de la productivité et de l'intensification du travail. Dans le machinisme, ce n'est plus l'activité concrète du travailleur qui est la source principale de la création de la richesse, même si le travail demeure au fondement de l'accumulation de la survalueur. C'est plutôt la capacité organisationnelle de la grande entreprise – qui repose sur un savoir technique permettant le contrôle managérial du procès de travail – qui devient le facteur prédominant d'augmentation de la productivité. À ce stade, le travailleur devient un simple appendice de la machine :

La machine, qui est la base de la révolution industrielle, remplace l'ouvrier manipulant son outil singulier, par un mécanisme qui opère en une fois avec quantité de ces outils ou d'outils de même espèce, et qui est mû par une seule force d'actionnement, qu'elle qu'en soit la forme⁴³.

L'accélération du cycle de rotation du capital rendue possible par le développement technologique est nécessaire afin, d'une part, d'obtenir des gains de productivité et d'accumuler de la survalueur relative et, d'autre part, afin de raccourcir le temps de

⁴⁰ *Ibid.*, p. 406.

⁴¹ *Ibid.*, p. 406-407.

⁴² *Ibid.*, p. 571.

⁴³ *Ibid.*, p. 412.

circulation, lequel ne produit pas de valeur⁴⁴. C'est au moment où le procès de valorisation repose sur la survaleur relative que la catégorie du capital prend tout son sens puisque le capital devient le véritable sujet (non humain) d'une dynamique hors de tout contrôle social.

La valeur passe constamment d'une forme dans l'autre, sans se perdre elle-même dans ce mouvement, et elle se transforme en un *sujet automate* [...] *la valeur devient ici le sujet d'un procès* dans lequel, à travers le changement constant des formes-argent et marchandise, elle modifie sa grandeur elle-même, se détache en tant que survaleur d'elle-même en tant que valeur initiale, se valorise elle-même⁴⁵.

Le sujet automate se matérialise dans le système des machines, selon Marx, qui affirme dans une veine aristotélicienne⁴⁶ que :

[t]out le système de machinerie, qu'il soit fondé sur la simple coopération de machines de travail analogues, comme dans le tissage, ou sur une combinaison de machines différenciées, constitue en soi un grand automate dès qu'il est mis en mouvement par un premier moteur qui se meut lui-même⁴⁷.

C'est au stade du machinisme que le fétichisme de la marchandise devient fétichisme de la technique. Lorsque les machines produisent des machines, s'enclenche une autonomisation de l'appareil technique qui prend la forme d'un système autoreproducteur au sein duquel s'opère un renversement de la pratique sociale. La machine est la matérialisation du sujet au sens hégélien qui aspire la force du travailleur réifiée sous la forme d'une ressource humaine. La classe capitaliste ne contrôle plus l'appareil

⁴⁴ Cette distinction entre production et circulation tend à s'estomper dans le capitalisme avancé, et plus précisément à l'ère de la financiarisation. À ce stade, le capital devient réellement unité de la production et de la circulation, ce qui fait que le moment de la circulation participe pleinement à la production de survaleur. À ce sujet voir Paul Baran et Paul Sweezy, « Some theoretical implication », *Monthly Review*, vol. 64, n° 3, 2012 ; en ligne : <https://monthlyreview.org/2012/07/01/some-theoretical-implications/> ; et Edward LiPuma et Benjamin Lee, « Financial derivatives and the rise of circulation », *Economy and Society*, vol. 34, n° 3, 2005, p. 404-427.

⁴⁵ Karl Marx, *Le Capital*, livre 1, *op. cit.*, p. 173-174.

⁴⁶ Plus loin il dira également : « D'où ce phénomène remarquable dans l'histoire de l'industrie moderne : c'est la machine qui fiche en l'air toutes les limites morales et naturelles de la journée de travail. D'où ce paradoxe économique, que le plus puissant moyen de réduction du travail devienne le moyen le plus infaillible pour transformer le temps de vie de l'ouvrier et de sa famille en temps de travail disponible pour la valorisation du capital. "Si" rêvait Aristote, le plus grand penseur de l'Antiquité, "si chaque outil pouvait, sur ordre ou d'instinct, exécuter le travail qui lui échoit, comme les chefs-d'œuvre de Dédale qui se mouvaient d'eux-mêmes, ou comme les trépieds d'Héphaïstos qui se mettaient spontanément à leur travail sacré ; si donc les navettes des tisserands se mettaient d'elles-mêmes à tisser, le contremaître n'aurait pas besoin d'aide, ni le maître d'esclaves" » (*ibid.*, p. 458).

⁴⁷ *Ibid.*, p. 427.

technologique de production ; elle ne se compose que de simples fonctionnaires au service de la puissance autonomisée du capital. La dialectique hégélienne entre le maître et l'esclave n'oppose pas tant la classe capitaliste au prolétariat que l'ensemble de l'humanité qui fait face à des structures abstraites qu'elle a constituées, mais sur lesquelles elle n'a pas de prise :

La dextérité et la minutie du travailleur sur la machine vidée de sa substance en tant qu'individu, disparaissent tel un minuscule accessoire devant la science, devant les énormes forces naturelles et le travail social de masse, dont le système des machines est l'incarnation et qui fondent avec lui la puissance du « maître »⁴⁸.

Selon la lecture de Marx, il est malavisé de postuler une quelconque neutralité de la technique. Elle est plutôt la matérialisation d'une forme de connaissance aliénée qui enclenche une dynamique de croissance illimitée et hors du contrôle humain. Cela signifie qu'à ce stade, la seule réappropriation des moyens de production par les travailleurs ne suffit pas pour opérer un dépassement de la forme aliénée de croissance induite par le capitalisme.

La limite du capital et celles du « marxisme progressiste »

Le chapitre sur le machinisme nous mène à poser la question fondamentale des limites du capital par-delà l'analyse du marxisme traditionnel qui soutient que la contradiction fondamentale du capitalisme repose sur l'insuffisance du marché à réguler le développement économique de manière rationnelle et équitable (la contradiction entre les rapports de production et les forces productives). C'est pourtant sur ce postulat progressiste que se sont édifiées la théorie du capitalisme cognitif⁴⁹ et les thèses accélérationnistes, qui – à partir d'une lecture du passage des *Grundrisse* communément appelé « Fragment sur les machines » – soutiennent qu'une modification radicale du capitalisme est survenue lors du passage du mode de régulation fordiste vers le post-fordisme. Le capitalisme cognitif se caractériserait désormais par l'informatisation de la production qui viendrait remplacer le travail industriel par une nouvelle forme de travail, nommé travail immatériel ou cognitif. Selon Carlo Vercellone, le terme *cognitif* cherche à rendre compte de la nature nouvelle du travail au sein de laquelle « la valeur réside désormais dans les savoirs mobilisés par le travail vivant et non dans les ressources et le travail matériel⁵⁰ ». Les « cognitivistes » appuient leur thèse sur le constat suivant lequel « l'activité de travail d'une partie croissante de la population

⁴⁸ *Ibid.*, p. 475.

⁴⁹ Parmi les théoriciens du capitalisme cognitif, on retrouve, entre autres, Antonio Negri, Michael Hardt, Carlos Vercellone et Yann Moulier-Boutang.

⁵⁰ Carlos Vercellone, « Travail, information et connaissance dans le nouveau capitalisme. La thèse du capitalisme cognitif », dans *Critiques de la société de l'information*, dir. Éric George et Fabien Granjon, Paris, L'Harmattan, 2008, p. 234.

consiste toujours davantage à traiter de l'information, à produire des connaissances et à s'engager dans des relations de services fondées sur l'échange de savoirs, la communication et la production de l'homme par l'homme⁵¹ ». Dans ce contexte, soutiennent-ils, la théorie marxienne de la valeur-travail serait désuète puisque le capital ne serait pas en mesure de calculer le travail immatériel comme c'était possible pour le travail manuel effectué en usine. Comme le travail immatériel ne se bornerait pas aux frontières de l'usine, c'est l'ensemble de la société qui deviendrait une usine et qui produirait de la valeur. La théorie de la valeur-travail laisserait donc sa place à la théorie de la valeur-savoir. Les théoriciens du capitalisme cognitif fondent leur théorie de la valeur-savoir sur ce passage des *Grundrisse* :

à mesure que la grande industrie se développe, la création de richesses dépend de moins en moins du temps de travail utilisé, et de plus en plus de la puissance des agents mécaniques qui sont mis en mouvement pendant la durée de travail [...]. Elle dépend bien plutôt du niveau général de la science et du progrès de la technologie, ou de l'application de cette science à cette production [...]. Dès que le travail, sous sa forme immédiate, a cessé d'être la source principale de la richesse, le temps de travail cesse et doit cesser d'être sa mesure, et la valeur d'échange cesse donc aussi d'être la mesure de la valeur d'usage⁵².

Toutefois, ce passage des *Grundrisse* a été compris dans une perspective ricardienne par les théoriciens du capitalisme cognitif. Selon Ricardo, c'est le travail concret qui vient directement constituer la valeur d'une marchandise. Pour Marx, au contraire, c'est le travail abstrait en tant qu'il est représenté par une norme correspondant à la moyenne de temps pris pour produire une marchandise (le temps de travail moyen) qui fonde la valeur. Les théoriciens du capitalisme cognitif confondent ainsi les concepts de *travail immatériel* et de *travail abstrait*, de même que ceux de *richesse* et de *valeur*. Il est essentiel de distinguer ces catégories, sans quoi cela mène à des propositions politiques contestables d'un point de vue écologique puisqu'il s'agirait au final de développer de manière illimitée des forces productives pour sortir automatiquement du capitalisme. Or, par-delà les contradictions objectives du capital, le développement illimité du capitalisme possède avant tout une limite objective, celle de la nature et de l'être humain :

la production capitaliste ne développe la technique et la combinaison du procès de production sociale qu'en ruinant dans le même temps les sources vives de toute richesse : la terre et le travailleur⁵³.

⁵¹ *Ibid.*, p. 235.

⁵² Karl Marx, *Fondements de la critique de l'économie politique*, op. cit., p. 221-222.

⁵³ Karl Marx, *Le Capital*, livre 1, op. cit., p. 567.

Contrairement aux cognitivistes, Moishe Postone soutient qu'au sein du capitalisme avancé, ce n'est plus le travail concret du travailleur qui est la principale source de la productivité, c'est plutôt le temps historique objectivé, lequel correspond au patrimoine intellectuel, culturel et scientifique de l'humanité, ce que Marx nomme dans les *Grundrisse* le *general intellect*⁵⁴. Si en effet, avec le développement technologique ce n'est plus l'activité immédiatement effectuée par les travailleurs qui est au fondement de la production de la richesse, la médiation des rapports sociaux au moyen du travail demeure de manière purement archaïque la source principale de la valeur. Selon Postone, il ne s'agit pas pour Marx d'affirmer positivement ce qui existe sous une forme aliénée via le développement exponentiel des forces productives, mais plutôt de voir qu'il s'agit d'une limite inhérente au capital qui permet d'envisager une contradiction entre ce qui est et ce qui pourrait être si les rapports sociaux cessaient d'être médiatisés par la forme valeur et le travail abstrait. Marx soulève cette contradiction dans un passage des *Grundrisse* :

Le capital est une contradiction en procès : d'une part, il pousse à la réduction du temps de travail à un minimum et, d'autre part, il pose le temps de travail comme la seule source et la seule mesure de la richesse. Il diminue donc le temps de travail sous sa forme nécessaire pour l'accroître sous sa forme de surtravail. Dans une proportion croissante, il pose donc le surtravail comme la condition (question de vie ou de mort) du travail nécessaire [...]. Le développement du capital fixe indique le degré où la science sociale en général, le savoir sont devenus une force productive immédiate et, par conséquent, jusqu'à quel point les conditions du procès vital de la société sont soumises au contrôle de l'intelligence générale et portent sa marque ; jusqu'à quel point les forces productives locales ne sont pas seulement produites sous la forme du savoir, mais encore comme organes immédiats de la praxis sociale, du procès vital réel⁵⁵.

Or, les théoriciens du capitalisme cognitif, qui réintroduisent la notion de *general intellect* dans leur analyse du rôle de la technologie dans les transformations du capitalisme, interprètent cette notion de manière non dialectique. Il ne s'agirait plus, selon eux, d'instituer un *au-delà* à la médiation des rapports sociaux par le travail, mais plutôt d'affirmer positivement ce qui existe sous une forme aliénée. En clair, il suffirait simplement de se débarrasser de la médiation parasitaire de la propriété privée des moyens de production et du marché, pour réaliser immédiatement le potentiel productif de la *multitude*. Cette « libération » du travail permettrait de concrétiser l'idéal communiste qui se caractériserait justement par l'absence de médiations sociales.

⁵⁴ Moishe Postone, *Temps, travail et domination sociale*, Paris, Mille et une nuits, 2009.

⁵⁵ Karl Marx, *Fondements de la critique de l'économie politique*, op. cit., p. 222.

On peut percevoir ici une limite historique des analyses marxistes qui s'appuient sur les *Grundrisse*, comme celle proposée par les théoriciens du capitalisme cognitif et les accélérationnistes, mais aussi par les théoriciens de la critique de la valeur comme Moishe Postone. Toutes ces approches, en dépit de leurs importantes divergences, reposent sur des postulats progressistes qui peinent à penser les voies de dépassement vers une forme de société où la croissance du capital et de l'appareil technoscientifique ne mènerait pas à la destruction de l'humain et de la nature⁵⁶. Le problème de ce type d'analyses repose sur l'absence d'une critique dialectique des modes de connaissance tels que constitués dans le capitalisme. Une théorie critique du rôle de la technique dans le capitalisme se doit de montrer qu'au niveau de la société comprise comme totalité, le capital génère un procès d'aliénation des modes de connaissance et d'expériences sociales et symboliques en général, aliénation tributaire d'une « dialectique des Lumières », pour reprendre les termes de Max Horkheimer et de Theodor Adorno⁵⁷.

En effet, au moment où Marx écrit, ni la culture, ni la science, ne sont encore soumises à un dispositif industriel de production massifié avec ses indicateurs de performance et sa division du travail, c'est-à-dire qu'il ne s'agit pas encore d'une recherche technoscientifique. Pour Marx, les découvertes scientifiques se situent en extériorité au capital, elles lui offrent un service gratuit : « Une fois découvertes, les lois physiques qui régissent la déviation de l'aiguille aimantée dans le champ d'action d'un courant électrique, ou la production du magnétisme dans le fer autour duquel circule un courant électrique ne coûtent pas un liard⁵⁸ ». Or, les transformations institutionnelles marquant le passage vers le capitalisme avancé se caractérisent justement par l'intégration de plus en plus marquée de la culture en général, et de la production de la connaissance en particulier, par la logique de la valorisation du capital. En termes hégéliens, on peut dire que si le capital a trouvé dans la science un matériau sous forme d'une présupposition permettant son expansion, cette présupposition n'était pas posée par lui. Le capital ne tolère pas les présuppositions qui ne sont pas posées par lui, pour les rendre conformes à son concept, il doit se les approprier pour en faire sa propre présupposition⁵⁹. On voit donc mal comment le savoir accumulé par l'humanité, qui est désormais approprié par l'appareil technoscientifique, pourrait nous permettre, comme le soutient Postone, d'envisager un dépassement du capitalisme.

Cette dialectique négative de la raison est le résultat de l'émancipation par la technique spécifiquement capitaliste. Comme le rappelle Jean Vioulac, le terme

⁵⁶ Pour une critique des thèses de Postone d'un point de vue écologique, voir Fabrice Flipo, « Moishe Postone, une lecture de Marx (enfin) débarrassée du productivisme ? », *Mouvements*, n° 60, 2009, p. 146-151.

⁵⁷ Theodor Adorno et Max Horkheimer, *La dialectique de la raison*, *op. cit.* ; le titre original, mal traduit en français, est *Dialektik der Aufklärung*.

⁵⁸ Karl Marx, *Le Capital*, livre 1, *op. cit.*, p. 434.

⁵⁹ Jacques D'Hondt, « Marx et la phénoménologie », *op. cit.*, p. 289-311.

émancipation provient du latin *ex manu capere*, qui veut dire se laisser prendre des mains quelque chose, s'en dé-saisir et ainsi lâcher prise⁶⁰. Cette émancipation a dépossédé l'humain du maniement de ses outils et de son entendement, donc de sa raison, qui est désormais automatisée. On passe dès lors de l'aliénation du travail manuel en miettes à celle du « travail intellectuel en miettes⁶¹ ». En témoigne le développement contemporain des mécanismes automatisés et autorégulés de prise de décision opérés par des algorithmes auto-apprenants dans l'ensemble des secteurs de la société : la finance, le marketing, la santé, l'éducation, etc. En ce sens le déploiement de l'intelligence artificielle annonce un gigantesque processus de prolétarianisation, c'est-à-dire la dépossession, l'extériorisation et la captation par la machine de l'ensemble des savoir-faire, des savoir-vivre et des savoirs théoriques au fondement de l'essence symbolique de l'être humain⁶². Face à cette aliénation généralisée et aux conséquences écocides à laquelle elle conduit, il apparaît plutôt irresponsable de miser sur la croissance illimitée des forces productives ou encore sur le développement du *general intellect* qui a été accaparé par la technoscience pour fonder une société post-capitaliste.

Penser les limites face à l'*hubris* du capital technoscientifique

La critique du développement technologique chez Marx doit être située dans le contexte de la mise en place de la révolution industrielle au XIX^e siècle. Comme nous l'avons montré, contrairement à ce que soutient le marxisme traditionnel, Marx ne peut être considéré comme un penseur du déterminisme technologique qui envisage la croissance illimitée de l'appareil productif comme une voie de passage automatique vers une société post-capitaliste. Il reste qu'en dépit de la dénonciation du caractère déshumanisant de la technique moderne alimentée par le principe machiniste, il voit dans le développement capitaliste un progrès par rapport aux formes sociales antérieures et ne croit pas possible ni envisageable un retour vers un mode de production artisanal. Il ne nous laisse malheureusement que très peu d'indices sur ce que pourrait être un autre rapport à la technique dans une société post-capitaliste⁶³. En dépit de ses limites, la critique de la technique chez Marx s'avère malgré tout d'une étonnante actualité surtout si on la considère à partir de son ontologie de l'autoproduction. La prise en considération de l'influence aristotélicienne dans la pensée de Marx peut nous aider réfléchir à la nécessité de poser des limites face à l'*hubris* de la logique de croissance capitaliste, et donc d'envisager quelles formes pourraient prendre un socialisme

⁶⁰ Jean Vioulac, *L'époque de la technique*, op. cit., p. 302.

⁶¹ Michel Freitag, *Le naufrage de l'université et autres essais d'épistémologie politique*, Québec, Nota bene, 1998, p. 80.

⁶² Bernard Stiegler, *États de choc. Bêtise et savoir au XXI^e siècle*, Paris, Mille et une nuits, 2012.

⁶³ C'est à cette question que s'est affairée Marcuse de façon plus ou moins convaincante dans sa critique de la société industrielle. À ce sujet, voir Andrew Feenberg, *Philosophie de la praxis. Marx, Lukács et l'École de Francfort*, Montréal, Lux, 2016.

sans croissance⁶⁴. La question des limites peut aussi nous éclairer sur certains points aveugles qui hantent le marxisme et la pensée de Marx elle-même. En effet, Marx demeure un penseur de son temps, obsédé par l'idée proprement moderne d'émancipation, mais qui peine à penser positivement la chose publique⁶⁵, ou encore les médiations permettant la reproduction sociale⁶⁶. Les développements contemporains du capitalisme et de la technologie – qu'on ne peut désormais plus opposer – nous invitent donc à repenser autrement l'émancipation ; c'est-à-dire comme une capacité collective d'établir des limites face à l'*hubris* du capital.

Les élans progressistes de Marx dans les *Grundrisse* sont d'ailleurs tempérés dans *Le Capital* où, par-delà l'eschatologie révolutionnaire, il évoque la nécessité d'imposer des limites temporelles à l'expansion infinie du capital. Cette stratégie « réformiste » peut être interprétée comme la mise en place des conditions de possibilité permettant une ressaisie réflexive de la dynamique aliénée du capital :

Après moi le déluge ! Telle est la devise de tout capitaliste et de toute nation capitaliste. Le capital n'a donc aucun scrupule s'agissant de la santé et de l'espérance de vie de l'ouvrier. *S'il n'y est pas contraint par la société*⁶⁷.

C'est peut-être en ce sens que Marx caractérisait, à la fin du livre 3 du *Capital*, la société post-capitaliste par sa capacité à s'autolimiter ; l'autoproduction ne pouvant être possible que lorsqu'elle s'effectue dans le respect des limites de la nature humaine et de l'environnement :

À la vérité, le règne de la liberté commence seulement à partir du moment où cesse le travail dicté par la nécessité et les fins extérieures ; il se situe donc, par sa nature même, au-delà de la sphère de la production matérielle proprement dite [...]. Dans ce domaine, la liberté ne peut consister qu'en ceci : les producteurs associés – l'homme socialisé – règlent de manière rationnelle leurs échanges organiques avec la nature et les soumettent à leur contrôle commun au lieu d'être dominés par la puissance aveugle de ces échanges ; et ils accomplissent en dépensant le moins d'énergie

⁶⁴ À ce sujet, voir Éric Pineault, « From provocation to challenge : Degrowth, capitalism and the prospect of "socialism without growth", a commentary on Giorgio Kallis », *Capitalism, nature, socialism*, vol. 30, n° 2, 2019, p. 251-266.

⁶⁵ Domenico Losurdo, « Avec Gramsci, par-delà Marx et par-delà Gramsci », *Nouvelles Fondations*, vol. 3, n°s 7-8, 2007, p. 210-218.

⁶⁶ Nancy Fraser soutient que la pensée de Marx sur l'émancipation contient des points aveugles qui doivent être complétés par l'analyse de Karl Polanyi portant sur les mécanismes d'autoprotection des sociétés face à l'utopie d'un système économique autorégulé. Nancy Fraser, « Why two Karls are better than one : Integrating Polanyi and Marx in a critical theory of the current crisis », *Working Paper der DFG-Kollegforscher_innengruppe Postwachstumsgesellschaften*, n° 1, 2017.

⁶⁷ Karl Marx, *Le Capital*, livre 1, *op. cit.*, p. 301 ; nous soulignons.

possible, dans les conditions les plus dignes, les plus conformes à leur nature humaine. Mais l'empire de la nécessité n'en subsiste pas moins. C'est au-delà que commence l'épanouissement de la puissance humaine qui est sa propre fin, le véritable règne de la liberté qui, cependant, ne peut fleurir qu'en se fondant sur ce règne de la nécessité. La réduction de la journée de travail est la condition fondamentale de cette libération⁶⁸.

Si ce passage laisse présager l'utopie d'une société des loisirs, celle-ci ne réfère certainement pas à la société de consommation de masse abrutissante. Comme le rappelle Pierre Rodrigo, il ne s'agit pas « d'améliorer l'exploitation capitaliste du travail vivant en y ménageant, grâce au machinisme, du temps de loisirs !⁶⁹ », mais plutôt de rappeler que le loisir chez les Grecs se nomme *skholè*, ce qui signifie le temps consacré aux études, à l'élévation de l'âme et de l'esprit grâce à la culture. C'est dans le ralentissement du dispositif de production, donc en imposant politiquement des limites, qu'il est possible de ressaisir réflexivement l'ensemble des médiations sociales aliénées sous le capitalisme. Or ces limites instituées politiquement ne peuvent s'appuyer que sur des normes culturelles et symboliques qui se sont constituées historiquement par les sociétés humaines en extériorité au capital. On voit mal comment elles pourraient surgir du mode de vie consumériste qui a été sciemment construit par le capital.

En effet, si sous le règne de la nécessité notre rapport à la technique, à la science et à la connaissance de l'humain en général ne peut être que réifié, ce n'est que sous le règne de la liberté, dit Jacques D'Hondt, qu'il est possible d'entrevoir un autre rapport à la connaissance de l'homme qui ne sera peut-être même plus scientifique (au sens où l'entend la rationalité quantifiante moderne⁷⁰). Selon Constazo Preve, l'intention normative de Marx est de rétablir le primat de la « science philosophique » sur la « science » telle qu'on la conçoit dans le monde moderne, puisque la science, contrairement à la philosophie, est incapable de poser ses questions normativement :

La science de Marx est par conséquent une science philosophique, dans le sens précis qui est donné à ce terme dans la *Phénoménologie de l'Esprit*, et dans la *Science de la Logique* de Hegel. [...] Que signifie la science philosophique ? Cela veut dire : savoir absolu qui allie l'élément de la connaissance, qui est conceptualisation d'un objet de connaissance, avec l'élément de son évaluation éthique et morale. Pour ce qui est de Marx, il s'agit du mode de production capitaliste entendu selon son articulation interne, sa

⁶⁸ Karl Marx, *Le Capital*, livre 3 : *Le procès d'ensemble de la production capitaliste*, dans *Œuvres*, t. 2, Paris, Gallimard, coll. « La Pléiade », 1968, p. 1487-1488.

⁶⁹ Pierre Rodrigo, « Marx et la technique », *op. cit.*, p. 50.

⁷⁰ Jacques D'Hondt, « La connaissance de l'humain selon Marx », dans *Marx et les sciences humaines. Actes du colloque de Neuchâtel*, dir. Gerhard Seel, Lausanne, L'Âge d'homme, 1987, p. 54-74.

genèse historique et le processus concret global de sa reproduction et de son développement, aussi bien que selon l'aliénation, l'exploitation et la polarité géographique mondiale entre riches et pauvres, etc. Telle est la science philosophique⁷¹.

La réappropriation du temps libre est donc la condition transcendantale de possibilité afin que la philosophie remplace l'économie politique comme forme de connaissance structurant normativement la pratique sociale, et que la cité cesse d'être gouvernée par la mégamachine⁷². Ce qui revient à dire qu'il est possible, souhaitable et nécessaire de s'opposer au « progrès » contrairement aux chantres de l'innovation pour qui « on ne peut pas arrêter le progrès⁷³ ». En ce sens, la décélération⁷⁴ est la condition de possibilité à la question philosophique et politique fondamentale posée par Aristote dans l'Antiquité : qu'est-ce que la vie bonne ?

⁷¹ Constanzo Preve, *Une nouvelle histoire alternative de la philosophie. Le chemin ontologico-social de la philosophie*, Paris, Perspectives libres, 2017, p. 389.

⁷² Lewis Mumford, *Le Mythe de la machine*, op. cit.

⁷³ David Noble, *Progress without people. New technology, unemployment and the message of resistance*, Toronto, Between the Lines, 1995.

⁷⁴ À ce sujet voir Hartmut Rosa, *Résonance. Une sociologie de la relation au monde*, Paris, La Découverte, 2018.

Marx, l'industrie et son désœuvrement

ÉMILIE BERNIER
Université d'Ottawa

Karl Marx place toute sa confiance dans le mouvement irréversible de l'industrialisation. Si ce parti pris pour la croissance des forces productives constitue une détermination fondamentale de sa philosophie, les conséquences pratiques à en tirer font toutefois à ce jour l'objet d'interprétations diamétralement opposées. Il faut donc aborder de front cette analyse de l'industrie et, plus spécifiquement, du rapport historiquement conditionné entre l'humain et la nature, si l'on souhaite apprécier pleinement la signification et la portée de la critique marxienne du capital et de la société. C'est sur cette base que l'on pourra ensuite évaluer la pertinence de sa méthode pour l'analyse des formes actuelles d'accumulation ainsi que pour la réflexion sur les formes de résistance qui leur correspondent. C'est en tant qu'il semble assurer la clé de voûte du matérialisme historique tel que l'a conçu et pratiqué Marx que j'aimerais réfléchir à un certain productivisme dont Marx est le plus fervent apôtre.

Cet apparent « prométhéisme » est pourtant parmi les caractéristiques de la théorie marxiste inspirant le plus de suspicion¹. Si on consent à pardonner l'erreur qu'elle commettrait en prophétisant la révolution prolétarienne par concentration et socialisation des forces productives, on est en général moins généreux devant cette foi proclamée en un développement des forces productives si prodigieux qu'il puisse affranchir définitivement l'humain de sa dépendance à la nature². Pour nous, qui venons plus tard et qui éprouvons si cruellement les limites et les périls de cette prétendue maîtrise

¹ L'expression « attitude prométhéenne » est utilisée par ceux qui déplorent que l'analyse du mouvement industriel aurait dû mener Marx à se préoccuper plus explicitement des conséquences environnementales qu'il entraîne. Voir entre autres Anthony Giddens, *A contemporary critique of historical materialism*, vol. 1, *Power, property and the state*, Londres, Macmillan, 1981 ; et Michael Redclift, *Development and the environmental crisis*, New York, Methuen, 1984.

² C'est tout l'enjeu de la polémique avec Feuerbach, pour qui l'« aliénation religieuse » procède d'une transposition du sentiment de dépendance vis-à-vis de la nature ; voir Ludwig Feuerbach *L'Essence du christianisme*, Paris, Gallimard, 1992 (1841). Marx et Engels reprennent cette idée d'une nature sensible de l'humain, mais déclarent qu'au XIX^e siècle, la valorisation du travail humain est en voie d'atténuer cette dépendance à la nature : « La "Lutte" de l'homme contre la nature [a existé de tout temps dans l'industrie et s'est présentée de façon différente, à chaque époque, selon le développement plus ou moins grand de l'industrie], jusqu'à ce que les forces productives de ce dernier se soient développées sur une base adéquate » (Karl Marx et Friedrich Engels, *L'idéologie allemande*, précédée des *Thèses sur Feuerbach*, trad. R. Cartelle et G. Badia, Paris, Éditions sociales, 1974 [1845], p. 57). Un tel développement est bien évidemment la condition essentielle à la réalisation du communisme.

technologique de la nature, cette idée ne peut sembler qu'irresponsable. D'autant plus suspecte apparaît cette « vraie solution du conflit de l'homme et de la nature³ » que nous savons quelle répression sociale il en a coûtée là où elle a été tentée et planifiée⁴. Au mieux, on y reconnaît la marque d'une époque révolue et s'en amuse comme du témoignage d'une conscience à la fois romantique et exaltée devant un accroissement de la puissance matérielle qui pouvait bien, jadis, être éprouvée comme une sorte de miracle.

Or si on souhaite reprendre pour son propre compte la méthode dont Marx a été le fondateur, on ne peut pas simplement évacuer ce « productivisme » ou minimiser le parti pris pour le travail⁵, où le Marx de la maturité trouve le « règne de la liberté⁶ ». Il faut plutôt enregistrer les transformations qui ont affecté la sphère du travail au cours des dernières années dans les économies postfordistes et analyser, en conséquence, la composition actuelle des forces productives. Il est abondamment question, dans la littérature récente sur le travail et l'accélération du capitalisme, d'un devenir immatériel, c'est-à-dire d'un déplacement croissant de la force valorisante vers les processus automatisés ainsi que vers les activités intellectuelles, communicationnelles et affectives⁷. Contrairement à ce qu'il en est tout au long du capitalisme de la grande industrie,

³ Karl Marx, *Économie et philosophie (Manuscrits parisiens)*, trad. J. Malaquais et C. Orsoni, dans *Œuvres*, t. 2, Paris, Gallimard, coll. « La Pléiade », 1968 (1844), p. 79.

⁴ À plusieurs occasions, Marx met toutefois en garde contre toute interprétation du socialisme qui ne soit pas autopraxis historique du prolétariat, et notamment contre le socialisme autoritaire. Si le prolétariat s'empare du pouvoir, c'est pour en abolir le caractère politique. Karl Marx et Friedrich Engels, *Le Manifeste communiste*, trad. M. Rubel et L. Evrard, *Œuvres*, t. 1, Paris, Gallimard, coll. « La Pléiade », 1963 [1848], p. 182-183.

⁵ Ainsi que le fait, par exemple, John Bellamy Foster dans *Marx's ecology. Materialism and nature*, New York, Monthly Review Press, 2000 ; et *The Ecological revolution : Making peace with the planet*, New York, Monthly Review Press, 2009. Ces ouvrages inscrivent le marxisme dans une authentique sociologie de l'environnement, mais se constituent pour l'essentiel d'une collection d'extraits de textes de Marx où ce dernier exprime une conscience claire et explicite de la dégradation environnementale que l'agriculture à grande échelle est déjà en passe d'accomplir. L'existence de cette préoccupation ne suffit pas, à mon avis, à remettre sérieusement en question le programme d'affranchissement de l'humain par rapport à la première dépendance à la nature, comme si celle-ci n'était pas toujours déjà un produit de l'histoire humaine.

⁶ Karl Marx, *Le Capital*, livre 3, trad. M. Jacob, M. Rubel et S. Voute, dans *Œuvres*, t. 2, *op. cit.*, (1864-1875), p. 1487-1488.

⁷ Les héritiers et héritières du mouvement italien pour l'Autonomie ouvrière ont développé ces thèses, regroupées notamment dans l'ouvrage collectif dirigé par Christian Marazzi et Sylvere Lotringer, *Autonomia : Post-political politics*, Los Angeles, Semiotext(e), 2007 (1980). Le courant qu'on a appelé « post-opéraïsme » s'est par la suite développé autour de quelques œuvres de Michael Hardt et Antonio Negri (*Labor of Dionysus. A critique of state-form*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1994 ; *Empire*, trad. D.-A. Canal, Paris, Exils, 2000 ; *Multitude. Guerre et démocratie à l'âge de l'Empire*, trad. N. Guilhot, Paris, La Découverte, 2004 ; *Commonwealth*, Cambridge, The Belknap Press of Harvard University Press, 2009), puis de l'ouvrage collectif dirigé par Paolo Virno et Michael Hardt, *Radical thought in Italy : A potential politics*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1996. On peut également souligner les contributions de Christian Marazzi, *La place des chaussettes. Le tournant linguistique de l'économie et ses conséquences politiques*, trad. F. Rossi et A. Querrien, Paris, L'éclat, 1997 (1994) ; de Yann Moulier-Boutang, *Le capitalisme cognitif. La nouvelle grande transformation*,

où le travail exigé de l'ouvrier, un travail déqualifié et standardisé, ne l'occupe que pendant le temps limité de la prestation de travail, la sphère productive mobilise à présent l'ensemble du processus métabolique et psychique des travailleurs et travailleuses, occupant pour ainsi dire, l'ensemble du temps de la vie. La force productive semble désormais se confondre avec l'humain et l'ensemble de ses facultés génériques.

Ce développement n'est pourtant pas tout à fait inédit. Un tel « tournant » et ses conséquences, Marx les aurait aperçus, conçus et théorisés dans les cahiers que l'on nomme *Grundrisse*⁸. On trouve en effet, dans ces notes, contenue et condensée dans la notion de « *general intellect* », l'analyse de la force valorisante du savoir. Marx décrit les bases de la richesse sociale à l'âge de la grande industrie, alors que la principale source de profit ne se trouve plus dans « *le vol du temps de travail d'autrui*⁹ », mais désormais du côté de « l'intelligence et la maîtrise de la nature par l'ensemble de la société – bref, précise-t-il, [de] l'épanouissement de l'individu social¹⁰ ». Ce que capture ainsi le capital, ce n'est plus le travail vivant individuel, dont il tend au contraire à s'affranchir, mais « l'ensemble des connaissances (*knowlegde*) [...] devenu [...] puissance productive immédiate¹¹ ». La création sociale de la valeur repose donc moins sur le temps de travail que sur le temps rendu socialement disponible par la concentration des moyens de production, temps « libre » qui a transformé – épanoui ! – le sujet producteur. Il précise plus loin : le « capital fixe, dont l'homme lui-même serait l'incarnation¹² ». C'est d'après ce moment fort de la *théorie* de Marx que l'on s'autorise l'analyse du déplacement de la force valorisante des machines – capital fixe ou « travail mort » – à la chair et à l'intellect du travailleur vivant. « L'application technologique de la science¹³ », qui s'amorce au XIX^e siècle, se poursuit aujourd'hui sous l'aspect d'une utilisation systématique, aux fins du capital, des activités cognitives, communicationnelles, affectives, c'est-à-dire de l'ensemble des processus métaboliques et psychiques de la population qui travaille, ce qu'on peut aussi appeler les facultés génériques de l'humain : parler, penser, imaginer, communiquer¹⁴.

La production actuelle étant ainsi aussi bien symbolique que matérielle, on peut affirmer que la civilisation tout entière, en l'état, soit l'œuvre du capital, c'est-à-dire

Paris, Amsterdam, 2007 ; et, d'après une autre interprétation du marxisme, celle d'André Gorz, *L'immatériel. Connaissance, valeur et capital*, Paris, Galilée, 2003.

⁸ Karl Marx, *Principes d'une critique de l'économie politique (Grundrisse)*, trad. J. Malaquais et M. Rubel, *Œuvres*, t. 2, *op. cit.* (1857-1858).

⁹ *Ibid.*, p. 306.

¹⁰ *Idem.*

¹¹ *Ibid.*, p. 307.

¹² Si Marx souhaite que ce temps libéré soit saisi comme richesse, c'est précisément afin que ce « travailleur social » découvre l'expression libre de sa puissance productrice ; un « loisir créateur », poursuit-il, qui n'est pas pour autant du jeu, mais « science expérimentale » et « discipline » (*ibid.*, p. 311).

¹³ *Ibid.*, p. 300.

¹⁴ Paolo Virno, *Grammaire de la multitude. Pour une analyse des formes de vie contemporaines*, trad. V. Dassas, Montréal, Conjonctures, et Paris, L'éclat, 2002.

qu'elle soit, intégralement et en sa totalité, conditionnée par la production sociale de valeur. C'est une thèse similaire qui a été soutenue par Michael Hardt et Antonio Negri lorsqu'ils abordent le passage de la « subsumption formelle » à la « subsumption réelle » du travail par le capital¹⁵. Si on prend au sérieux cette hypothèse d'un développement du capitalisme non plus seulement en extension, celle-ci ayant atteint son point maximal, mais en intensivité, alors il faudra affronter deux défis principaux. Le premier touche les conditions de la pensée éthique et politique, mises en cause par l'absence d'un fondement extérieur aux rapports sociaux du capital. Le second, qui lui est lié, concerne les conditions de la résistance, pour laquelle l'imagination serait par conséquent obstruée.

Pourtant, de telles difficultés peuvent être évitées si l'on se rapporte rigoureusement à la philosophie et à la méthode de Marx, pour qui une science matérialiste de l'histoire, telle que définie dans *L'idéologie allemande*, est le produit de la pratique du prolétariat, c'est-à-dire de sa résistance. Si « l'“imagination”, la “représentation” que [d]es hommes déterminés se font de leur pratique réelle se transforme en la seule puissance déterminante et active qui domine et détermine la pratique de ces hommes¹⁶ », alors seul « le mouvement *réel* qui abolit l'état actuel¹⁷ » en quoi consiste le communisme peut produire une conscience du mouvement de l'histoire dans sa totalité. Comment un tel exercice peut-il prendre racine dans les conditions historiques du postfordisme ? Si on regarde l'ensemble du processus de captation de la valeur comme domination unilatérale et totale, alors il est vrai qu'il ne peut y avoir d'issue – et l'on peut se demander dans quelle condition exceptionnelle d'énonciation on se trouve –, mais si on analyse ce processus comme structure de relations, comme rapport de forces, alors il devient possible non seulement d'observer, mais également d'investir des lieux et des modalités de résistance. Puisqu'elle engage l'ensemble de la matière vivante humaine, ainsi que j'espère le montrer, la force nécessaire à la production des rapports du capital s'applique sur une matière qui, par définition, résiste. L'hypothèse que je souhaite formuler, en conséquence, est que cette faculté plastique et créatrice du vivant permet d'envisager un scénario où la poursuite et l'approfondissement du processus industriel se renversent en désœuvrement, c'est-à-dire en une composition telle que la puissance productive, dans son propre approfondissement, échappe à toute forme de valorisation, qu'elle l'esquive. Sa force valorisante est ainsi immédiatement restituée à l'usage ; les forces productives, à leur propre destruction en consommation, à la seule jouissance d'elles-mêmes. J'espère montrer qu'ainsi conçue, la croissance

¹⁵ Michael Hardt et Antonio Negri, *Empire*, op. cit., en particulier p. 313-315. Voir également Antonio Negri, *Marx au-delà de Marx. Cahiers de travail sur les « Grundrisse »*, trad. R. Silberman, Paris, L'Harmattan, 1996 [1979].

¹⁶ Karl Marx et Friedrich Engels, *L'idéologie allemande*, op. cit., p. 79.

¹⁷ *Ibid.*, p. 70.

des forces productives ne recèle aucune conséquence anti-écologiste¹⁸. De telles conclusions sont, à mon sens, appelées par la méthode d'analyse de l'histoire proposée par Marx, qui consiste à partir des bases matérielles de la richesse sociale. Tout en insistant sur la spécificité de cette démarche, je réfléchirai au caractère éminemment pratique du matérialisme historique.

La prolétarianisation toujours recommencée

Afin d'illustrer la manière dont ce matérialisme pratique permet d'évaluer l'économie des forces qui caractérisent la phase actuelle de l'accumulation, et partant d'en transformer les rapports, je propose de repartir du phénomène que Marx a nommé, pour reprendre Adam Smith en ironisant, l'« accumulation primitive¹⁹ ». L'existence d'un capital comme source de plus-value, expliquera Marx, n'est pas apparue dans un passé immémorial et dans des conditions à peu près idylliques comme le trésor entassé par des individus laborieux et intelligents tandis que la majorité dissipée ne songeait encore qu'à s'amuser. L'histoire réelle expose le mensonge des manuels des économistes. La condition préalable aux rapports sociaux du capital est ainsi assurée par un ensemble de procédés qui accomplissent la séparation entre les producteurs et leurs moyens de production. Marx situe donc ce phénomène d'accumulation prétendument « primitive » entre le XVI^e et le XVIII^e siècle, de l'enclosure des pâturages communaux à l'occupation systématique par la colonisation du Nouveau Monde. Je suggère, comme d'autres avant moi²⁰, qu'il ne s'agit pas d'un épisode clos et achevé, mais au contraire d'un phénomène continu qui se réitère tout au long de l'histoire du capitalisme, accentuant son intensité prédatrice à chaque accélération du cycle d'accumulation²¹. Puisque

¹⁸ Quelle qu'ait été la posture de Marx, en son temps, sur cette question de l'exploitation de la nature et de la conscience de ses limites. Je laisse à d'autres ce débat dont John Bellamy Foster (*The Ecological revolution*, op. cit.) offre une excellente synthèse.

¹⁹ « Previous accumulation ». Karl Marx, *Le Capital*, livre 1 : *Développement de la production capitaliste*, trad. J. Roy, rev. M. Rubel, *Œuvres*, t. 1 : *Économie*, op. cit. (1867), p. 1166-1240.

²⁰ On doit à Rosa Luxemburg l'explication du pillage des ressources des espaces non encore dominés par le capitalisme comme phénomène continu et contemporain de l'extraction proprement capitaliste d'une plus-value (*Œuvres IV, L'accumulation du capital (II)*, Paris, Maspero, 1972, p. 116-117). Hannah Arendt réitère les thèses de Luxemburg (en citant notamment Rudolf Hilferding, *Das Finanzkapital*, 1910) sur la résurgence de ces méthodes appartenant au passé précapitaliste au cœur de l'ère de l'impérialisme (*Les origines du totalitarisme*, Paris, Gallimard, 2002, p. 404-414). Plus récemment, David Harvey a insisté sur l'« accumulation par dépossession », qui succède à l'« accumulation primitive », pour reproduire les rapports sociaux du capitalisme ; le crédit, la financiarisation, la privatisation de biens communs, entre autres, définissent une nouvelle forme de valorisation qui repose sur une prédation renouvelée (*Le nouvel impérialisme*, Paris, Les Prairies ordinaires, 2010).

²¹ Selon Silvia Federici l'accumulation primitive commence bien avant les *enclosures*, avec la chasse aux sorcières des XV^e et XVI^e siècles, et se réitère entre autres avec les programmes d'ajustement structurel au cours des années 1980, qui marquent un tournant dans le régime d'accumulation et une nouvelle atteinte à la santé et la dignité des femmes dans les pays touchés par ces programmes. Chaque fois, il s'agit principalement de s'attaquer au corps des femmes afin que leur pouvoir social soit réduit à celui d'engendrer des travailleurs. À l'hypothèse du dépouillement de la population productrice, Federici ajoute l'avilissement des activités réservées aux femmes, véritable condition de la production d'une force de travail

je tente ici d'identifier les caractéristiques principales des modalités actuelles de production sociale de la valeur, il s'agit de définir les formes spécifiques de dépouillement que celles-ci requièrent. Ensuite, je pourrai explorer les formes inédites de réunification, dans le processus de « travail », de ce qui a été séparé, en l'occurrence, la vie humaine par rapport à ses propres forces métaboliques et psychiques.

Tout d'abord, pour comprendre le mode opératoire de l'« accumulation primitive » à l'ère actuelle, il faut prendre acte du déplacement du lieu de production de la valeur de la grande industrie vers ce qu'on a nommé, à tâtons, le « travail immatériel » ou le « capitalisme cognitif ». Loin de représenter un phénomène de désindustrialisation, cette forme de valorisation doit être analysée comme intensification extraordinaire du processus industriel – processus que Marx invite à investir en raison de ce qu'il engendre historiquement : la force révolutionnaire du prolétariat.

Si, à l'heure actuelle, ce mode de production est encore marginal, il convient de rappeler que le travail en usine l'était tout autant quand Marx et Engels en ont fait l'analyse au cours de la première moitié du XIX^e siècle, n'occupant que quelque 250 000 ouvriers, alors que l'on comptait les domestiques par millions. Il n'en demeure pas moins que ce mode de production s'imposait alors comme hégémonique, tout comme les activités intellectuelles, cognitives et affectives tendent à définir la nouvelle base sociale de la richesse, les formes d'activité présentant actuellement la plus grande puissance valorisante.

Pour accueillir la signification pour nous, aujourd'hui, de cette intuition, il faut s'expliquer la prolétarianisation toujours recommencée. Il faut se représenter les procédés par lesquels continue de s'effectuer la séparation des individus par rapport à leurs moyens de production, procédés d'autant plus subtils que les forces productives semblent à présent *coïncider* avec leurs moyens de production, à savoir le métabolisme vivant de l'ensemble des producteurs.

On a abondamment discuté de ce qu'il en a coûté, à l'époque, pour produire une main-d'œuvre « libre » et disponible sur le marché²². Pour que l'on trouve une réalité telle que « des travailleurs », il a fallu que deux conditions soient réunies : d'abord, que les classes productrices disposent librement de leur force de travail et, ensuite, qu'elles soient contraintes de la vendre au propriétaire capitaliste. Il s'est donc agi de produire une force de travail *pure*, force qu'il soit impossible aux travailleurs d'activer sans le secours du capital. Or, pour qu'existe une telle force à l'état pur, il est nécessaire de détruire les rapports sociaux propres à l'ordre paysan. Par le concours d'une série de manœuvres visant à dépouiller les producteurs de leurs moyens de production

« libre » et disponible sur le marché, à exploiter par le capitaliste comme source de plus-value (*Caliban and the witch : Women, the body and primitive accumulation*, New York, Autonomedia, 2004).

²² Karl Polanyi, notamment, expose en détails les manœuvres de l'État visant à garantir la disponibilité de la main-d'œuvre, de la terre et de l'argent, laquelle constitue la condition nécessaire à l'établissement des rapports sociaux du capital (*La Grande Transformation. Aux origines politiques et économiques de notre temps*, trad. C. Malamoud, Paris, Gallimard, 1983 [1944]).

– nommément la terre et les savoirs permettant d'en vivre –, la force de travail est donc épurée, c'est-à-dire réduite à l'état de pure puissance, sans objet²³. Du même coup – génie de l'opération –, la terre est aussi libérée du rapport intime que ses habitants entretiennent avec elle pour en vivre. Dès lors, celle-ci peut être exploitée en tant que ressource.

Pratiquement, ce processus a signifié l'installation de clôtures autour des pâturages communs revendiqués pour le profit exclusif du détenteur des titres de propriété, l'expulsion de la population paysanne, la destruction des chaumières, la punition du vagabondage et l'application d'une panoplie de législations sanguinaires ayant pour effet d'interdire à toute personne de trouver hors du capitalisme les conditions de sa subsistance. Marx dit : cette brutalité-là n'est pas matière à conjecture, « elle est écrite dans les annales de l'humanité en lettres de sang et de feu indélébiles²⁴ ».

Il se peut que l'image que l'on se fait généralement du travail intellectuel et affectif ne permette pas d'imaginer que ses protagonistes subissent une violence similaire ou que celle-ci en soit la condition préalable. Pourtant, en examinant les conditions matérielles de ces activités dites « immatérielles », on aperçoit sans équivoque que leur exploitation requiert l'emploi d'une force non moins impitoyable que celle qu'a requise le développement aux XVI^e et XVII^e siècles du capitalisme agraire. La force qui est en jeu ici s'exerce sur le vivant dans son intégralité et l'exproprie, pourrait-on dire, intimement. Cette brutalité, quoiqu'insidieuse, n'est pas davantage matière à conjecture que ne le sont les *enclosures* et l'ensemble des législations sanguinaires ayant liquidé l'ordre paysan. Comme cette violence-là, la force qui s'exerce actuellement sur le vivant est « écrit[e] dans les annales de l'humanité en lettres de feu et de sang » et, pourrait-on croire, d'autres fluides encore. En toute rigueur, il faut le retracer ou le documenter de la même manière que Marx le fait dans la huitième section du *Capital*, consacrée à l'accumulation primitive. Je ne prétends pas accomplir une telle tâche de manière exhaustive, mais je vais tenter d'indiquer où, à mon sens, il faudrait chercher.

La productivité biopsychique

Dans l'esprit et la méthode de Marx, ce qui définit une formation historique particulière est le mode d'extraction du surtravail qui y opère, en l'occurrence, dans le capitalisme, la production et la captation de valeur. En d'autres mots, chaque époque de l'histoire se caractérise par la manière propre à une classe de s'approprier le travail des autres. Or, en se basant principalement sur les fonctions génériques de l'humain (penser, parler, sentir, imaginer), la théorie et la pratique du capitalisme actuelles reposent sur une forme de la valeur qui ne se définit plus en fonction du temps de travail ; celle-ci tend au contraire à le marginaliser. Voilà ce qui doit être le point de départ de l'analyse

²³ D'après l'expression de Franck Fischbach, *Sans objet. Capitalisme, subjectivité, aliénation*, Paris, Vrin, 2009.

²⁴ Karl Marx, *Le Capital*, livre 1, *op. cit.*, p. 1170.

des formes actuelles de domination. La valeur est aujourd'hui fluctuante et l'objet d'une forme de négociation assez étrange. Il ne serait pas inexact de dire arbitraire.

Lorsque j'affirme l'importance et la pertinence du paradigme productiviste, je le fais en prenant acte de cette nouvelle ère de l'accumulation et en mesurant les conséquences de ce déplacement. La production s'est faite chair et intellect et c'est de cette production que le matérialisme historique, comme matérialisme pratique, doit tirer sa puissance transformatrice. Or, en énonçant cela, il ne s'agit certainement pas d'affirmer que les activités soi-disant immatérielles réalisent tout bonnement le communisme – un communisme léger, flexible, propre, euphorique : l'utopie de la connectivité généralisée, de la circulation gratuite des connaissances, de l'autovalorisation immédiate des masses instruites, conscientes de leurs désirs et de plus en plus indépendantes par rapport au capital. Il s'agit de poser que toute pratique de résistance s'enracine au plus profond de la vulnérabilité que réalisent ces nouvelles dispositions du capital.

Tout d'abord, il importe de clarifier la nature de l'expérience que recouvrent les concepts de « travail immatériel²⁵ » ou de « capitalisme cognitif²⁶ ». Ceux-ci laissent entendre un degré d'autonomie des processus de valorisation par rapport au système des machines, c'est-à-dire au capital fixe. Affranchi d'une machinerie complexe, le travail vivant ne dépendrait plus de flux de capitaux pour s'activer, ce qui lui conférerait des possibilités d'autovalorisation. Une telle interprétation me semble toutefois manquer la vraie nature des activités cognitives, intellectuelles et affectives, avant tout parce qu'elle élide la séparation des producteurs par rapport à leur force de travail, qui est la condition préalable de la valorisation de toute force de travail. L'hypothèse de l'autoproduction sans la médiation du capital semble demeurer aveugle à la dimension de réunification, au sein de ce qui se présente simplement comme travail vivant, et à la dimension foncièrement autoritaire de cette réunification. Ledit « travail vivant » n'est pas aussi vivant que l'on est porté à le penser, et ce, de plusieurs manières.

Premièrement, il vaut de rappeler que c'est encore et toujours une infrastructure matérielle aux dimensions gigantesques qui rend possible la force valorisante des technologies de l'information et des communications²⁷. D'une part, l'intelligence en réseau n'existe pas que virtuellement ; elle exige un parc informatique monumental, à mettre à jour et à renouveler régulièrement, ainsi que des installations physiques à entretenir et à sécuriser. D'autre part, cette production-là ne supprime aucunement l'économie réelle, celle de la production et de la circulation des biens matériels de consommation, mais, au contraire, l'intensifie. C'est donc dire que sans l'abondance et l'accessibilité des combustibles fossiles, l'informatisation serait tout simplement impensable, ou encore sans objet.

²⁵ André Gorz, *L'immatériel*, op. cit.

²⁶ Yann Moulier Boutang, *Le capitalisme cognitif*, op. cit.

²⁷ Michael Hardt et Antonio Negri, *Empire*, op. cit., p. 343-348.

Deuxièmement, on doit également considérer que la production ne se dématérialise pas, mais qu'elle s'automatise, ce qui n'est pas la même chose. Elle intègre des technologies qui rythment autrement les processus de production et l'organisent d'après des circuits étrangers à ceux de la transformation des matières premières²⁸. « L'application technologique de la science²⁹ » est un procédé dont les conséquences sont d'ores et déjà exposées et analysées dans les cahiers des *Grundrisse* : le capital affaiblit et marginalise toujours davantage la force valorisante de l'activité ouvrière, mais pour accéder à des niveaux de productivité jusqu'alors inimaginables. Mettre la science au travail est en effet ce qui permet de capturer la plus grande quantité d'externalités possible³⁰. Le « travail mort », ou la somme de l'intelligence matérialisée dans les machines ou les procédés technoscientifiques, devient la source principale de valorisation, rivalisant avec les sources d'énergie qui alimentent ces machines, telles que le charbon et les hydrocarbures – fruits de milliers d'années d'activité biophysique et rendues disponibles pour l'appropriation alors que les populations productrices ont été forcées de se dessaisir de la terre dont elles vivaient. De telles externalisations sont indissociables des activités que l'on nomme, à tort, « immatérielles ».

Si, enfin, ce constat peut inviter à repenser la théorie de la valeur-travail que l'on trouve chez Marx (et chez David Ricardo avant lui), j'estime pour ma part que la tendance à externaliser, c'est-à-dire à s'approprier des facteurs externes sans défrayer le coût de leur production, renferme la clé permettant de décoder la signification, pour la production individuelle, de ce déplacement de la force valorisante. Loin d'invalidier la théorie de la valeur-travail, les formes actuelles d'externalisation permettent d'en lire les possibilités extrêmes. Il faut en considérer les manifestations exemplaires dans le modèle de l'économie des services et de l'industrie culturelle, au sens le plus large de production de biens symboliques et de prestation de services de nature communicationnelle et affective, secteurs qui gagnent aujourd'hui en importance³¹. Ici, le geste le plus urgent ne semble pas de s'attaquer à la théorie de la valeur-travail, comme le font Hardt et Negri³², mais de traquer les formes de travail dans toutes les activités qui *ne peuvent pas* être comptabilisées comme telles, pour indiquer le rapport inéluctable qu'elles entretiennent avec les flux de capitaux.

Pour analyser cette dernière forme de production, Marx avait développé la notion de virtuosité³³. Cette notion désigne le travail dont le produit n'est pas séparé de la performance des travailleurs (comme le médecin, le professeur, le prêtre), où les moyens de production ne sont pas séparables des forces productives. Ce qui semble se

²⁸ *Ibid.*, p. 346-353.

²⁹ Karl Marx, *Principes d'une critique de l'économie politique (Grundrisse)*, *op. cit.*, p. 300.

³⁰ Pour une analyse détaillée des formes d'externalités positives, voir Yann Moulier-Boutang, *Le capitalisme cognitif*, *op. cit.*

³¹ Michael Hardt et Antonio Negri, *Empire*, *op. cit.*, p. 354-369.

³² Michael Hardt et Antonio Negri, *Multitude*, *op. cit.*

³³ Karl Marx, *Matériaux pour l'« économie »*, trad. J. Malaquais et M. Rubel, dans *Œuvres*, t. 2, *op. cit.*, [1861-1865], p. 396-403.

jouer dans la virtuosité postfordiste, ce n'est pas exactement un retour au travail vivant, mais la mobilisation, par les producteurs, de connaissances objectivées, de processus de langage et d'interactions standardisées, de produits d'une socialisation passée³⁴, ou, selon l'expression de Moishe Postone, de « temps historique accumulé³⁵ ». C'est donc plutôt qu'une espèce de travail mort se réincarne dans l'activité productive individuelle du travailleur-virtuose. On ne peut imaginer plus sublime moyen de dépouiller les individus de leurs ressources mentales, psychiques et affectives que de les placer devant l'injonction de se donner en performance aux fins de la valorisation capitaliste³⁶. On pourrait dire qu'il s'agit précisément pour l'individu de performer sa propre séparation par rapport aux moyens de son expression.

André Gorz propose quelques distinctions qui invitent également à envisager avec précaution l'hypothèse du communisme immédiat de la chair et de l'intellect. Dans ses réflexions sur l'immatériel et sur la valeur, il affirme que pour comprendre la nature et les possibles de la forme actuelle d'accumulation, il faut distinguer connaissance, savoir et intelligence³⁷. Ce qui prend de l'importance, ce sont justement les connaissances, qui portent sur des contenus formalisés, objectifs. Les connaissances sont désincarnées, transmissibles ; elles n'appartiennent pas aux personnes ; elles n'impliquent pas la formation d'un sujet du savoir, c'est-à-dire l'acquisition d'une expérience pratique, ni de progrès de l'intelligence, qui serait une capacité à assimiler des connaissances et à les combiner avec des savoirs. La crainte de Gorz, au contraire, consiste en ce que la société tende à codifier et à formaliser en connaissances les savoirs communs, y compris les savoirs incorporés ou corporels. Le spectre que Gorz voit s'agiter est celui du remodelage complet de l'existence biologique, du soi, de la corporéité naturelle, par l'existence dépersonnalisée, désidentifiée, d'un corps-prothèse et d'une intelligence artificielle. Il nomme « cauchemar allotechnique³⁸ » ce danger : le fait de ne plus se produire qu'à l'aide de technologies qui nous sont étrangères. Concrètement, cela représenterait, par exemple, le fait d'acheter sur un marché l'augmentation de nos facultés. Gorz semble entrevoir la possibilité qu'il n'y ait plus de civilisation, plus de société, plus de corps biologique tel que nous l'avons connu jusqu'ici.

Si l'on peut dire que le travail affectif, cognitif et informationnel, ne renvoie pas qu'à de l'intangible, c'est en partie qu'il est indissociable d'un usage effrayant du

³⁴ Christian Marazzi, *La place des chaussettes*, *op. cit.*, notamment l'exploitation de plusieurs siècles de socialisation des femmes.

³⁵ Moishe Postone, *Temps, travail et domination sociale. Une interprétation de la théorie critique de Marx*, trad. O. Galtier et L. Mercier, Paris, Mille et une nuits, 2003 [1993].

³⁶ « Nul n'est plus pauvre que celui qui voit sa propre capacité à se rapporter à la présence d'autrui, ou sa propre possession du langage, réduits au travail salarié » (Paolo Virno, « Virtuosity and revolution : The Political theory of exodus », dans *Radical thought in Italy*, dir. Paolo Virno et Michael Hardt, *op. cit.*, p. 193).

³⁷ André Gorz, *L'immatériel*, *op. cit.*

³⁸ *Ibid.*, p. 146-150.

vivant. Il n'est pas nécessaire d'activer l'imaginaire spéculatoire d'un *Brave New World* pour marquer, comme le fait Gorz sans l'énoncer explicitement, le point d'application de la force nécessaire au dessaisissement, de la part des producteurs, qui forment l'ensemble des vivants humains, de leurs moyens de production, constitué par rien de moins que l'être sensible de l'ensemble de ces vivants. De ce que l'allotechnique puisse représenter une perspective terrifiante, cependant, il ne s'ensuit pas que le salut viendrait de la persistance d'un élément sauvage, d'après une idée empruntée aux scénarios de dystopies. Comme si l'« humain » était préservé quelque part sur une île. Comme si l'« humain » n'était pas précisément ce dont chacun devait être séparé pour que soit rendue disponible, sur un marché, cette « ressource » que sont les facultés génériques humaines, fruit de milliers d'années d'activités « biopsychiques ».

Se mettre en quête de la part vierge et incorrompue de l'humain tient d'une quête propre à l'attitude d'un fidèle mû par l'espérance de renverser cette tendance, mais ne correspond pas à la méthode qu'inaugure Marx en fondant une science matérialiste de l'histoire. Ce serait, d'après Marx, vouloir « faire tourner en arrière la roue de l'histoire³⁹ ». La science qu'il a fondée appelle au contraire à prendre acte de ce fait que notre métabolisme, notre chair et notre intellect, ainsi que toutes nos interactions, c'est-à-dire l'ensemble de la réalité biopsychique de la civilisation en l'état, sont d'ores et déjà techniques (ou allotechniques). Autrement dit, c'est à l'issue d'un processus de dépouillement ou d'épuration de l'individu-force de travail que l'on se rapporte à cette réalité intime comme telle. Il s'ensuit qu'on n'a plus accès à la réunification avec sa chair et sa vie psychique qu'au sein de rapports capitalistes. Fait irréversible que l'on s'épuise en vain à vouloir conjurer.

Quand Marx dit, dans la onzième thèse sur Feuerbach, que : « les philosophes n'ont fait qu'*interpréter* diversement le monde, ce qui importe, c'est de le *transformer*⁴⁰ », il en appelle à une méthode qui consiste à lire la manière dont les humains produisent leurs conditions d'existence, mais souligne qu'une telle conscience de la matérialité historique est également *résistance* opposée par les producteurs dépossédés. Il s'agit d'une science de l'histoire et d'une philosophie pratique qui se passe de l'idée d'un messie-sauvage⁴¹.

L'arbitraire de la valeur

Tant que persistait le mode d'extraction de la plus-value propre à la bourgeoisie industrielle, le sort des propriétaires demeurait lié au destin de la population ouvrière, aux conditions matérielles de la vie ouvrière et à la préservation de la ressource qu'est la terre. Or, contrairement à la bourgeoisie des premières heures de l'industrialisation, la

³⁹ Karl Marx et Friedrich Engels, *Le Manifeste communiste*, op. cit., p. 171.

⁴⁰ Karl Marx, *Thèses sur Feuerbach*, suivi de Karl Marx et Friedrich Engels, *L'Idéologie allemande*, op. cit., p. 27.

⁴¹ Aldous Huxley, *Le meilleur des mondes*, trad. J. Castier, Paris, Plon, 1932.

« classe » possédante actuelle naît d'une déterritorialisation financière qui tend à l'affranchir de toute contrainte légale et politique. Relayant au second plan la transformation des matières premières, dont l'exploitation serait encore encadrée par une juridiction stato-nationale, elle croît de l'exploitation d'un matériau apparemment infini : la matière élastique, labile, que fournit chaque appareil biopsychique individuel. Son exploitation n'a pas de limite, n'est contenue par rien. La conséquence anthropologique de cette transformation, d'après Franco Berardi, consiste en une « rupture avec l'ère de l'humanisme⁴² ». La bourgeoisie a bien assumé, à l'époque, la fonction révolutionnaire d'une refondation de la connaissance dans la conscience subjective individuelle et des valeurs qui correspondent à cette conception de l'humain, mais le constat qui nous occupe est celui d'un effritement de cette formation anthropologique et, par conséquent, des conditions de cette pensée éthico-politique.

D'après Berardi, la classe post-bourgeoise est devenue virtuelle. Si elle n'a pas d'existence réelle, pas de corps, elle a cependant un esprit : « Son esprit repose sur la suprématie du spectacle, la multiplication des interprétations possibles, le caractère arbitraire de la valeur et du sens, ou sur la puissance de la volonté absolue et violente⁴³ ». Berardi pose la prédominance de la « sémiose » sur la production physique. Ce sont certes des signes qui sont produits, mais ces signes s'inscrivent à même la chair, et c'est cela précisément qui caractérise la phase actuelle de l'accumulation. Ce sont des formes de vie, des manières de sentir, des usages de nos membres et de nos organes, dont la créativité inhérente est exploitée. Une telle production, ainsi que j'en ai fait l'argument plus haut, me semble éminemment physique⁴⁴.

Cette nuance n'infirme pas l'hypothèse de Berardi sur le caractère « absolu » du capitalisme actuel. Littéralement, rappelle-t-il, *ab-solutus* signifie « libéré de toutes limites ». La bourgeoisie a été forcée de consentir à un certain nombre de contraintes juridiques, mais elle a quand même pu y trouver son compte à travers le pacte démocratique et la négociation avec le prolétariat. Mais la « classe » possédante actuelle ne s'accommode d'aucune limite ; elle exige la déréglementation et use du droit à son gré pour contourner ses obligations à l'endroit des travailleurs et travailleuses ainsi que de l'environnement. Le régime est absolu en ce sens que les seuls principes qui y opèrent sont « l'accumulation, la croissance des profits et la concurrence⁴⁵ ». Tout se justifie au regard de ces objectifs : la dégradation de l'environnement, la destruction des planchers d'emploi, l'effritement des systèmes sociaux de solidarité, etc.

⁴² Franco « Bifo » Berardi, *Tueries. Forcenés et suicidaires à l'ère du capitalisme absolu*, Montréal, Lux, 2016, p. 99.

⁴³ *Ibid.*, p. 91.

⁴⁴ C'est cette dimension que souligne entre autres l'expression d'anthropocène, qui renvoie non seulement à un âge où les activités humaines s'inscrivent irréversiblement dans la géologie terrestre, mais également au fait que la chair des êtres humains et la surface de la terre sont affectées de la même vulnérabilité, que leur précarité est commune.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 100.

La lecture de Jean Baudrillard veut que la valeur soit parvenue au stade fractal⁴⁶. Parfaitement émancipée de tout système de référence (naturel, système général d'équivalence, code ou signe), elle se diffracte à l'infini, elle irradie dans toutes les directions ; rien ne la contient plus. Ce sont ses circonvolutions qui décrivent le mieux, pour Baudrillard, le mouvement de notre culture : toutes choses fonctionnent, et d'autant mieux, « dans une indifférence totale à leur propre contenu⁴⁷ ».

Voilà une autre manière de témoigner d'une ère marquée par l'absence des conditions nécessaires à la reconnaissance d'un fondement pour le sens et pour l'action ; ni les activités cognitives et intellectuelles, ni les activités pratiques ne disposent plus d'un principe sûr capable d'en assurer la vérité et la validité morale. Comme le rappelle Berardi, il y a deux attitudes par rapport à cette absence de fondement ressenti qu'on peut appeler le nihilisme⁴⁸.

Chez Martin Heidegger comme chez Friedrich Nietzsche, le nihilisme renvoie à l'absence de fondement métaphysique à la connaissance et aux choix moraux. Loin de mener à l'arbitraire du sens et de laisser libre cours à la volonté absolue et violente, une telle absence de fondement place chacun devant une responsabilité envers son propre processus conceptuel et pratique. Il s'agit de prendre acte du fait que c'est dans la connaissance et dans l'action que l'on prend en charge la création du monde et de son sens⁴⁹. Or, que le sens soit créé par l'activité des humains et que l'activité de ceux-ci soit à proprement parler « créatrice du monde », c'est là très exactement ce qui décrit l'évolution paradoxale de notre sphère productive. Cela signifie que la réalité sociale et politique actuelle nous place sur ce seuil où se distingue le nihilisme actif, affirmatif ou minimalement herméneutique, de celui, virulent et destructeur⁵⁰, de l'exploitation biopsychique incessante et illimitée.

Comment, en proie au plus virulent des nihilismes, assumer cette prise en charge du processus conceptuel et pratique collectif ? Si on en croit le penseur de la technique, c'est cette situation qui y est le plus propice. Alors que Heidegger suggère que ce soit du plus profond de la détresse que naisse la pensée qui sauve⁵¹, Marx, lui, estime que le prolétariat, parce que sa déshumanisation est complète, représente la seule « classe » effectivement révolutionnaire. Lui seul, précisément parce qu'il n'a plus rien et ne possède, à proprement parler, aucun « intérêt », peut élaborer une connaissance juste de l'univers social. Lui seul est en mesure d'éprouver et de comprendre, par la manière

⁴⁶ Jean Baudrillard, *La transparence du mal. Essai sur les phénomènes extrêmes*, Paris, Galilée, 1990, p. 12.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 13-14.

⁴⁸ Franco Berardi, *Tueries*, op. cit., p. 96-98.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 97.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 97-98.

⁵¹ Le célèbre vers de Hölderlin dont Heidegger s'autorise la citation : « Là où il y a danger, là aussi croît ce qui sauve » (Martin Heidegger, « La question de la technique », *Essais et conférences*, trad. A. Préau, Paris, Gallimard, 1958 [1954], p. 38).

dont il est *affecté* par les forces qui s'exercent sur lui pour en exploiter la force de travail, la nature exacte de cette exploitation. L'élaboration conceptuelle et pratique du prolétariat, je l'ai dit, constitue une résistance.

Se demander comment le pouvoir s'exerce à ce moment-ci de l'histoire, c'est demander : selon quelle modalité spécifique de relation les forces qui constituent les formes sociales du présent s'affrontent-elles ? Interroger la prolétarianisation toujours recommencée en tant que l'effet d'un rapport de forces, c'est se disposer à observer quel en est exactement le produit, et à définir, en conséquence, quelles modalités de résistance correspondent à l'état actuel.

Le paradigme pornographique et la situation actuelle du prolétariat

Ce que produisent les relations de pouvoir au cours de la phase de l'histoire marquée par l'hégémonie bourgeoise correspond au modèle d'action politique de la modernité : la souveraineté de l'État-nation encadrée par les droits. On peut donc dire que le produit spécifique de cette formation historique est ce qu'on appelle la liberté individuelle subjective. Celle-ci n'est ni la cause, ni la condition ni le fondement de cet arrangement institutionnel, mais sa productivité. Celle-ci est décrite de manière assez convaincante par Michel Foucault dans ses cours de 1978-1979⁵², comme dans *Surveiller et punir* : un individu « non seulement désireux mais aussi capable de vivre en respectant la loi et de subvenir à ses propres besoins⁵³ ». Tout le continuum institutionnel de la modernité participe à un ouvrage de discipline des corps : l'école, l'usine, la caserne et, pour les individus indociles, la prison, entendue alors comme établissement correctionnel – le but étant de produire ou de restaurer, chez les individus, une conscience morale autonome, apte à guider sa conduite conformément à des normes reconnues du bien et du mal. C'est en ce sens qu'on peut dire que les relations de pouvoir produisent de la liberté, liberté qui pourra être éprouvée comme une contrainte pour les corps marginaux, les esprits trop vigoureux ou par les femmes, qui ont été les esclaves du monde industriel en étant contraintes de fournir du travail domestique gratuit, essentiel à la reproduction des rapports sociaux du capital.

La fonction des disciplines au sein de cette formation historique apparaît plus clairement lorsqu'on réfléchit à la séparation des producteurs par rapport à leurs moyens de production, qui forme la condition préalable à l'instauration ou à la reproduction des rapports sociaux capitalistes. À l'origine, il a fallu briser le lien intime qui existe entre les humains et la terre dont ils vivent. La formation historique bourgeoise avait donc réalisé les conditions sociales, politiques et juridiques permettant

⁵² Michel Foucault, *La naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France. 1978-1979*, Paris, Gallimard, EHESS et Seuil, 2004.

⁵³ Michel Foucault, *Surveiller et punir*, Paris, Gallimard, 1975, p. 25. Il cite la circulaire de Chaumié.

l'existence d'une force de travail pure, abstraite, qui ne dépende plus de la diversité des talents individuels ni de la temporalité de la terre, mais qui s'adapte au rythme et aux exigences des activités créatrices de valeur. C'est ici que la fonction historique des disciplines apparaît clairement : dans le travail en usine, elle consiste à réunifier ce qui a été séparé. En d'autres mots, les forces productives doivent acquérir les dispositions nécessaires à leur exploitation, qui est fonction des moyens de production conformes aux exigences de l'accumulation capitaliste, c'est-à-dire le travail industriel. Les disciplines les leur inculquent.

Dans la grande industrie, pour pallier les limites ergonomiques d'une prestation de travail, on se tourne vers la puissance des machines et des sources d'énergie qui décuplent ce que peut faire un corps humain. Or, puisqu'elle persiste dans la dépendance par rapport à des ressources physiques, cette appropriation, qu'on peut dire en extension, se heurte nécessairement à une limite. Mais lorsque la chair et l'intellect sont investis, c'est un matériau élastique à exploiter en intensivité que l'on découvre. Comment expliquer qu'un tel matériau se trouve libre et disponible sur les marchés ? La force de travail cognitive et affective n'est pas davantage donnée dans la nature que l'ouvrier du XVIII^e siècle.

Pour comprendre ce que produit la structure de relation qui sous-tend le travail intellectuel ou cognitif, communicationnel et affectif suivant la méthode inaugurée par le matérialisme historique, c'est l'analyse de la dépossession qu'il faut poursuivre. S'il existe des matériaux tels que les ressources que représente l'ensemble des facultés génériques de l'humain, prêts à être exploités, ce ne peut être que grâce aux procédés renouvelés de l'« accumulation primitive », qui parviennent à libérer la substance biopsychique des sujets individuels par épuration continue de la force de travail. Comme on l'a compris, ces nouveaux moyens exigent des individus qu'ils se dessaisissent de leur propre métabolisme ainsi que de leurs ressources affectives. Voilà qui explique parfaitement ce pour quoi, comme l'affirmaient Berardi ou Baudrillard, la valeur n'est plus contenue par rien, c'est-à-dire qu'aucun attachement particulier à la ressource « biopsychique » n'est plus permis.

C'est bien le propre de la chair allotechnique et de l'intellect objectivé que d'interdire cet attachement, de rompre la relation intime qu'un être entretient avec son propre corps et ses propres processus psychiques. En ce sens, la situation actuelle du prolétariat n'est pas bien différente de celle qui est décrite dans les *Manuscrits de 1844*, où Marx explique que l'ouvrier est privé de sa capacité de sentir, de ce qui lui permet de s'exprimer en tant qu'humain, bref de ses besoins. Il dit alors : « L'Irlandais ne connaît plus qu'un seul besoin : manger – manger des pommes de terre et même des tubercules de la pire espèce⁵⁴ ». À présent, le dépouillement de la capacité humaine de sentir et de désirer est assuré par le façonnement et l'utilisation systématique des facultés génériques de l'humain : parler, penser, communiquer, aimer. Toute affection,

⁵⁴ Karl Marx, *Économie et philosophie*, op. cit., p. 93.

toute imagination, toute intimité tendent à ne plus se produire que sous l'empire de la valorisation capitaliste.

Ce qui caractérise cette nouvelle situation est qu'elle exige de rompre avec les disciplines, comme avec les valeurs de l'humanisme. Au contraire, les activités contiennent une force valorisante d'autant plus importante qu'elles incitent au mouvement, à l'adaptation, mettent en relation n'importe qui avec n'importe quoi, placent à la disposition de chacun des stimulations sans cesse plus intenses et plus variées, et créent la possibilité que l'on use les uns des autres pour son propre plaisir ou profit psychique. À la question de savoir ce que produisent de telles relations de pouvoir, on pourrait faire cette réponse paradoxale qu'elles produisent de l'émancipation. On pourrait même dire que c'est par le moyen de cette émancipation, dans le sens d'un affranchissement par rapport à toute contrainte, toute pudeur et toute réserve, que nous sommes brutalement séparés de nos moyens de production, à savoir nos propres processus biopsychiques. Ceux-ci, en effet, et c'est là une difficulté à la fois conceptuelle et pratique, résident toutefois en nous-mêmes, dans l'intimité de notre chair et dans les circuits insondables de notre imagination. Une telle dissociation n'est pas sans laisser présager la possibilité d'un certain degré de détresse psychique et émotionnelle aussi bien que relationnelle, ressentie, cette fois, par l'ensemble du corps prolétaire.

Le rouage mystérieux de la formation historique présente est que le phénomène de la séparation des producteurs et de leurs moyens de production *coïncide* avec le moment de leur réunification par l'intermédiaire du capital. Si les dispositifs permettant cette séparation/réunification ne sont plus « disciplinaires », il faudra en définir et en qualifier les modes d'opération.

Ce qu'il faut considérer, pour ce faire, c'est que l'ensemble de la matière vivante humaine se trouve au cœur de relations de pouvoir d'un genre tout à fait inédit. Or le vivant, par définition, n'est pas une chose inerte. S'il semble subir la puissance impérieuse d'un façonnement allotechnique, la propriété du vivant demeure d'opposer de la résistance, ce qu'il fait, consciemment ou non, dans l'épreuve de la détresse psychique et relationnelle qui l'afflige. En effet, s'agissant d'une substance métabolique et intelligente, il n'y a ni modelage unilatéral ni programmation. Le corps prolétaire ne sort pas d'une imprimante 3-D ni d'un laboratoire de biologie synthétique. Selon la conception matérialiste, une société est et demeure une organisation sociale, c'est-à-dire le fait d'un processus dynamique de composition, basée sur un type de propriété des moyens de production et un mode d'exploitation du travail. Puisqu'il s'agit d'un rapport de forces, il est donc toujours possible d'opposer de la résistance, et ce, dans la mesure où l'on sait à quel endroit et selon quelles modalités s'applique la force – en l'occurrence par émancipation de la force de travail.

Si nous sommes en proie à un nihilisme virulent et destructeur, si nous éprouvons nos vies comme vouées à des communications vaines et à la dilapidation sans joie, c'est que notre métabolisme individuel et collectif est opposé à nous-mêmes et qu'il

nous faut l'intermédiaire du capital pour faire l'expérience humaine de nos facultés génériques, rendues abstraites et impersonnelles, standardisées. Le théâtre de ce drame se trouve au cœur de chacun des centres psychiques individuels que nous sommes. La difficulté consiste en ce qu'un tel drame est mis en scène et éprouvé comme émancipation. Or, s'il ne présente pas les traits de la répression, il repose néanmoins sur une série de dispositifs dont on peut mettre au jour la violence.

Pour ce faire, il s'agit d'identifier, de retracer, de documenter l'ensemble des opérations requises afin d'effectuer ce dépouillement de l'intime, devenu condition du travail nécessaire à la reproduction du grand métabolisme de la société et de la nature – une « *question de vie ou de mort* » pour reprendre l'expression de Marx parlant du surtravail au sein de la grande industrie⁵⁵. Il faut aiguïser le regard et renouveler nos instruments d'analyse puisque, s'agissant d'une violence toujours réinventée, infiniment créative, pratiquée par le vivant lui-même s'autoproduisant et s'auto-valorisant, elle n'est précisément pas éprouvée comme telle. Si la brutalité des pratiques que commente Marx dans le chapitre consacré à l'accumulation primitive est ouverte, explicite et incontestable, l'épuration de la force de travail et la libération du matériau biopsychique empruntent des circuits où l'on peut fort bien se perdre.

Comment se représenter l'appropriation de toutes les activités de la vie intelligente et affective par le capital ? Comment qualifier l'injonction à se dessaisir de ses plus intimes facultés qui est la condition actuelle de la production de la valeur ? Comment nommer cette production sans pudeur et sans réserve où l'on croit jouir sans limites et sans entraves ? J'appelle « paradigme pornographique⁵⁶ » le schème d'interprétation

⁵⁵ Karl Marx, *Principes d'une critique de l'économie politique (Grundrisse)*, op. cit., p. 306.

⁵⁶ Ce n'est pas innocemment ni par souci de provocation que je le nomme ainsi, mais bien parce que ces rapports de force semblent en effet s'inscrire de façon toute particulière sur le corps des femmes. Il vaut ici de rappeler que, d'après Federici (*Caliban and the witch*, op. cit.), le phénomène d'accumulation primitive a été d'une autre nature que celle décrite par Marx et a commencé longtemps avant la refonte des droits de propriété en Angleterre. C'est au prix d'une longue et impitoyable guerre faite aux femmes, brûlées comme sorcières par dizaines de milliers à compter du XV^e siècle, que l'on a non seulement détruit les rapports sociaux et les systèmes de connaissances qui constituaient l'usage paysan de la terre, mais avant tout que l'on s'est assuré que les femmes servent le plus docilement possible d'« usines à travailleurs ». C'est donc moins du dépouillement des producteurs que procède la force de travail nécessaire au capitalisme que de l'avalissement du travail des femmes. On peut croire que le traitement réservé aux femmes continue de refléter le mode spécifique de prolétarianisation propre à chaque époque. Federici le soutient par une analyse des programmes d'ajustement structurels (PAS) imposés par le Fonds monétaire international (FMI). Les analyses du système carcéral américain effectuées par des auteures telles qu'Angela Y. Davis (*Are prisons obsolete ?*, New York, Open Media Books, 2003) tendent également à démontrer que toute intensification du régime d'accumulation se paie de l'accroissement de la dégradation sociale dont les femmes font l'objet. Les conditions de détention propres aux établissements féminins, remarque Davis, tendaient d'abord, en des temps de prospérité industrielle, à inculquer aux femmes criminalisées les normes de la féminité – auxquelles elles étaient réputées avoir failli, preuve en serait leur criminalité. On s'attendait à ce qu'à leur sortie de prison, elles effectuent au mieux le travail domestique et de reproduction qui leur était confié. Depuis les années 1970, l'augmentation en flèche de la population féminine au sein du système carcéral signale une autre réalité : un besoin de contenir les débordements au sein de larges pans de la population parmi les plus pauvres, souvent issues des

qui définit avec le plus d'exactitude la condition des dépossédés au cœur de cette formation historique. Si l'on ne peut nier que l'industrie du sexe y occupe une place de choix, c'est à l'ensemble des structures décrites plus haut que renvoie l'idée d'un « paradigme pornographique ». On pourrait le résumer par cette image : on n'existe en tant que puissance créative et désirante qu'à condition de consentir à avoir une caméra braquée en permanence sur ses organes nus et épilés. Ceci ne s'applique pas rigoureusement à tous les sujets de la production postfordiste, mais représenterait le mode hégémonique de production de valeur au sein de nos sociétés⁵⁷.

Si je suggérais d'entrée de jeu qu'il n'y avait pas lieu de craindre le productivisme généralisé, j'aurais pu préciser qu'il n'y avait rien à en espérer non plus. Puisqu'il s'agit de notre condition, il s'agit simplement de devoir « composer » avec lui. Une pratique transformatrice et révolutionnaire ne peut en effet prendre racine qu'au cœur de cette condition. Celle-ci ne peut partir d'un principe qui lui serait extérieur, ai-je insisté, puisqu'on ne dispose pas d'un tel principe. Ainsi, plutôt que de se mettre en mode conjuratoire, dans l'espérance de ressusciter l'humain de sa mort allotechnique et pornographique, il faut se mettre en quête de la tendance historique de cette ère de l'accumulation, découvrir ce qu'elle accomplit réellement. C'est la règle qu'a donnée Marx : analyser la formation du prolétariat, c'est-à-dire consigner la chronique du dépouillement des producteurs, jusqu'à ce que les forces productives passent à être l'humanité tout entière et que, à la faveur d'une composition qui soit celle d'êtres génériquement humains, c'est-à-dire sociaux, transindividuels et collectifs, « les expropriateurs [soient] à leur tour expropriés⁵⁸ ». Compte tenu du mode actuel de prolétarianisation, la question qui doit nous occuper consiste à savoir si et en quoi l'intensification de la productivité biopsychique assure la condition d'un tel devenir révolutionnaire.

communautés racisées, inemployables au sein de l'économie néolibérale et auxquelles il est coûteux de porter assistance. Davis démontre qu'à l'intérieur des murs, ces femmes subissent plusieurs formes d'humiliation incluant des agressions sexuelles répétées, ritualisées. L'abus du corps des femmes qui se produit dans les marges de la société libérale et démocratique montre le côté sombre de la valorisation et suffit à justifier le qualificatif de « pornographique » pour décrire les formes actuelles de contrôle social.

⁵⁷ Au sens où le travail ouvrier représente le paradigme qui sera utilisé par Marx et Engels pour décrire le mode de production hégémonique, bien que statistiquement encore négligeable par rapport au travail domestique.

⁵⁸ Karl Marx, *Le Capital*, livre 1, *op. cit.*, p. 1239. Si l'on se fie à la remise en ordre que propose Maximilien Rubel dans son édition de La Pléiade, qui replace le chapitre XXXII sur « La tendance historique de l'accumulation capitaliste » en conclusion, après celui sur « La théorie moderne de la colonisation », ce seraient d'ailleurs les tous derniers mots du *Capital*.

Connaissance et désœuvrement : une praxéologie pour notre temps

Un bref détour par les thèses que Walter Benjamin développe dans « L'œuvre d'art à l'époque de sa reproductibilité technique⁵⁹ » permet d'aborder cette composition toute particulière du prolétariat. Lorsqu'une œuvre devient reproductible par les moyens mécaniques et, par suite, technologiques, celle-ci exige, propose Benjamin, pour rentabiliser ses coûts de production, d'être reproduite massivement. Ceci installe l'expérience esthétique au cœur de la vie quotidienne. Ce qui change alors, explique Benjamin, c'est non seulement la façon dont on consomme les œuvres, à la portée constante de l'amateur ou de l'amatrice, mais, plus radicalement, les conditions de la perception : la manière même dont les images sont captées par notre appareil visuel est irréversiblement modifiée par ce que permet de saisir le dispositif de capture des images, en l'occurrence la caméra. La conséquence la plus significative de ce développement consiste en l'esthétisation complète de la vie sociale et politique. Pour Benjamin, et c'est là le véritable objet du texte, cette situation correspond au fascisme : esthétisation de la puissance militaire, de la guerre et de la destruction qui vise à détourner les forces productives de leur fin inhérente, à savoir la destruction de la propriété privée. À cette esthétisation de la politique, le communisme répond par la politisation de l'art⁶⁰. C'est-à-dire que le prolétariat doit compter avec cet appareil perceptuel transformé et que c'est sur le terrain de l'esthétique qu'il entend se composer en puissance révolutionnaire.

Ce qu'il est particulièrement à propos d'affirmer de ce que j'appelle le paradigme pornographique de la production est qu'il change, ainsi que l'œuvre d'art à l'ère de sa reproductibilité technique, d'après Benjamin, les conditions de la sensibilité. On trouve donc chez Benjamin une clé permettant de voir comment une telle forme de production peut être investie politiquement – et non pas fuie ou niée, comme si la sensibilité authentique était restée en retrait, intacte. Politiser le travail du désir et du savoir pourrait renvoyer, simplement, au fait d'exposer la matérialité historique de cette (auto)valorisation autoritaire de la chair et de l'intellect. En l'occurrence, il faudrait éprouver les monstres que nous sommes en tant que « réincarnation du travail mort », habitants abstraits de nos corps légués à la science ; exposer par les productions affectives et intellectuelles quelle violence requiert le dessaisissement nécessaire à la valorisation de cet élément biopsychique – intime. C'est ce que propose le travail de l'historien ou de l'historienne matérialiste, travail éminemment pratique, en ceci qu'une telle connaissance participe à de nouvelles compositions de la matière biopsychique collective.

⁵⁹ Walter Benjamin, « L'œuvre d'art à l'époque de sa reproductibilité technique », trad. M. de Gandillac, dans *Œuvres III*, Paris, Gallimard, 2000 [1939], p. 269-316.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 316.

Dans une note des *Grundrisse*, Marx dit : « La consommation au sein du processus de production signifie en fait *use*, usure⁶¹ ». Cette remarque suggère que l'utilisation de cette matière biopsychique comme ressource en vue de la valorisation capitaliste, n'en soit que l'usure, la ruine. En ce sens, ce n'est qu'au premier regard qu'elle semble participer d'une accélération du développement des forces productives. En réalité, la valorisation arbitraire de la chair et de l'intellect ne peut pas être ce qui accélère et stimule la productivité, mais bien ce qui lui fait entrave, ce qui limite ce que peut la force désirante et créatrice. En l'état, l'utilisation du vivant comme force valorisante constitue donc une entrave à sa propre productivité, puisqu'elle l'use seulement, elle le ruine. Personne ne le consomme, personne n'en jouit. Soustraire l'autoproduction du vivant au circuit de la valorisation, ce serait tout simplement faire sauter cette limite que continue de représenter l'appropriation capitaliste. C'est une proposition de cette nature que formulent les auteurs d'*Empire* et de *Multitude* en mobilisant la grammaire spinozienne de la « *Multitudo* ». Hardt et Negri prétendent participer à la théorie et à la pratique d'un nouveau pouvoir constituant, dont la puissance procède d'un « acte d'amour politique⁶² », mais aspirent à quelque forme de coordination des luttes, ce que rend possible la maturation des réseaux de communication et de coopération, suggèrent-ils sur la base d'une rigoureuse analyse de l'empire biopolitique. Je ne désavoue pas cet effort, mais je remets en question la plausibilité comme la nécessité d'une telle harmonisation des stratégies de résistance, même s'il s'agit toujours et irréductiblement d'une harmonie qui abrite toutes les singularités.

La manœuvre me semble plus subtile. Contre la valorisation de son appareil biopsychique, les représentants de l'opéraïsme acquiesceront, nul besoin de pratiquer l'autosabotage : on n'exigera pas de la grande machine vivante qu'elle se détraque, se saborde ou se fasse kamikaze. Ce serait succomber à des passions tristes abondamment nourries par la « volonté absolue et violente⁶³ » ; ce serait ne plus rien vouloir que la ruine – le nihilisme. Au contraire, si le grand métabolisme collectif doit devenir « condition du libre épanouissement de tous⁶⁴ », comme Marx et Engels l'annoncent dans le *Manifeste communiste*, c'est l'usage, la jouissance du vivant qu'il faut pratiquer. Assumer l'usage de son corps et de sa vie, la consommation finale et sans reste, sans surplus, du vivant ; en libérer la productivité, la force plastique, à cette seule fin de la sentir. Il s'agit d'une inflexion particulière de l'idée de prolifération du désir mise de l'avant par Hardt et Negri.

Il ne faudrait pas, en effet, confondre jouissance et euphorie, comme on tend à le faire dans le capitalisme de la « classe créative⁶⁵ » ou encore, très explicitement, dans

⁶¹ Karl Marx, *Principes d'une critique de l'économie politique (Grundrisse)*, op. cit., p. 310.

⁶² Michael Hardt et Antonio Negri, *Multitude*, op. cit., p. 404.

⁶³ Franco Berardi, *Tueries*, op. cit., p. 91.

⁶⁴ Karl Marx et Friedrich Engels, *Le Manifeste communiste*, op. cit., p. 183.

⁶⁵ Richard Florida, *The Rise of the creative class. And how it's transforming work, leisure, community and everyday life*, New York, Basic Books, 2002.

l'industrie porno. Marx toujours : « la souffrance est une jouissance que l'humain a de soi⁶⁶ ».

Cette remarque du jeune Marx suggère une dissociation possible entre l'acte d'*usage* du vivant par rapport à la notion de « valeur d'usage », qui renvoie à l'avantage attendu par la consommation d'un bien. Dans le rapport capitaliste, la valeur (marchande s'entend) intervient dans la mesure où il y a séparation entre production et consommation et où la production, qui devient « travail », revêt le caractère d'un sacrifice. Je propose de réserver la notion de « valeur » pour désigner cette opération. Autrement, il ne s'agit jamais que d'un « usage » pur et simple. L'analyse économique de Marx n'autorise pas cette mise entre parenthèses de la notion de « valeur ». Mais dans le travail immatériel interprété sous le prisme du paradigme pornographique, l'usage est commandé par l'épreuve d'un besoin qui consiste à la fois en une activité visant à le satisfaire. Le « bien » n'est pas extérieur au sujet qui se l'approprie pour sa consommation, mais se rapporte au matériau biopsychique que nous sommes et qu'il s'agit d'éprouver comme tel. Or, il n'y a pas matière à « valeur » dans cette nécessité de souffrir. Ce serait un usage sans valeur, où production et consommation coïncident, et où le besoin ne se pense plus sous le mode de la projection individuelle. Il n'y va pas d'un intérêt de « classe » éprouvé par la population prolétaire. En effet, le prolétariat doit composer avec un appareil perceptuel transformé. L'accumulation prétendument primitive, on l'a vu, se poursuit comme destruction systématique du sujet sentant individuel : on en a d'abord fait un corps décharné ne connaissant plus que le besoin de manger des pommes de terre de la pire espèce ; on l'a ensuite mis à nu et stimulé tous ses organes érogènes. D'une époque à l'autre, il n'y a plus une telle chose qu'un sujet qui éprouverait des besoins et des désirs : les conditions de cette sensibilité sont irréversiblement transformées par cette séparation historique des individus par rapport à leur faculté de sentir et de désirer, c'est-à-dire de *souffrir*.

Souffrir. Voilà précisément ce que permet le fait d'exposer la violence qui s'imisce au plus creux de la chair pour l'étourdir dans les circuits de la production ruineuse. Faire connaissance avec notre métabolisme de monstre, tel quel, refuser d'en esthétiser la monstruosité, voilà ce que l'historien ou l'historienne matérialiste répond à la production de la ruine. Refuser d'appeler « désir » la caméra qui épie ses processus vitaux et trouver les mots dont la résonance nous permette de souffrir cette folie. On pourrait dire : faire un travail de Nelly Arcan collectif⁶⁷.

⁶⁶ Karl Marx, *Manuscrits de 1844*, trad. J.-P. Gougeon, Paris, Flammarion, 1996, p. 148. Je préfère cette traduction à celle de J. Malaquais et C. Orsoni : « au sens humain, souffrir, c'est jouir de soi » (*Économie et philosophie, op. cit.*, p. 83).

⁶⁷ Le récit *Folle* (Paris, Seuil, 2004) procure assurément l'exemple le plus éclatant du langage de la souffrance ; le destin de son auteure, le signe de l'extrême vulnérabilité de qui y succombe *seule*. Je remercie Julie Perreault pour cette idée et d'avoir attiré mon attention sur la portée de l'écriture de Nelly Arcan.

Les mots de cette souffrance engagent nécessairement une transformation du vivant qui les parle, les entend, les communique. Un tel langage échappe à toute contrainte imposée par les circuits de la valorisation. Même en tant qu'usage, on ne peut dire qu'il « vaut ».

Quand Marx dit que la grande industrie crée la possibilité du « loisir créateur » où l'individu social trouve l'expression libre de sa puissance productrice, il maintient qu'un tel loisir n'est pas un jeu, mais une « science expérimentale » et une « discipline⁶⁸ ». Il suggère ainsi un type d'activités qui ne soient pas les moyens d'une fin extérieure, mais qui soient pratiquées pour elles-mêmes. Pour Marx, l'humanité transformée par le temps libre se réapproprie les instruments de son expression dans une industrie transformée. Dans le contexte d'autovalorisation pornographique que j'ai défini, pour saisir cette libération de la productivité par rapport à toute entreprise valorisante, espèce d'insubordination du vivant, je propose de parler de désœuvrement. L'industrie assume son devenir désœuvré comme composition libre des processus biopsychiques qui l'animent. S'agissant d'activités génériques de l'humain, cette forme d'expression peut congédier toute industrialisation du néant. Mieux : elle en fait le *sujet* de sa souffrance.

Résistances et histoire

Franco Berardi propose que la neuroplasticité soit le lieu où se joue le combat. La cartographie du cerveau serait d'ailleurs déjà l'objet d'importants investissements. Ainsi, l'alternative devant laquelle nous serions placés serait la suivante : d'un côté, l'automatisation du cerveau collectif, assorti d'un genre de neurototalitarisme, de l'autre, l'auto-organisation consciente de l'« intellect général », le communisme comme « alliance consciente des singularités sensibles et sensées [...], capable de s'auto-organiser et de trouver le chemin de la compassion, du partage et de la collaboration⁶⁹ ». À l'instar des thèses opéraïstes de Hardt et Negri, Berardi conçoit la possibilité d'une résistance commune et organisée parce que selon lui, le champ de bataille se trouve dans les activités de l'esprit, qui se coordonnent et s'harmonisent. J'estime, pour ma part, que l'arme du combat, c'est la totalité de la matière biopsychique qui éprouve enfin comme sa propre ruine son utilisation dans les circuits de la valorisation. En d'autres mots, ce qui résiste, c'est la chair. Or, la chair est rebelle, elle n'est pas une, mais multiple, ses expériences sont irréductibles aux opérations du grand cerveau collectif, s'il en est. Ses résistances sont à la fois plurielles et intimes : s'il y a une modulation infinie des modes d'émancipation des corps, il y a une quantité infinie de résistances possibles à l'application de la force qui unifie-en-séparant la chair et sa puissance éthique⁷⁰. Mais faire l'épreuve de cette rupture comme telle, c'est déjà

⁶⁸ Karl Marx, *Principes d'une critique de l'économie politique (Grundrisse)*, op. cit., p. 311.

⁶⁹ Franco Berardi, *Tueries*, op. cit., p. 198.

⁷⁰ D'après Michel Foucault, ces points de résistance existent partout où l'on trouve des relations de pouvoir. C'est pourquoi, que ces expériences soient multiples, modulables, sauvages ou concertées, elles

contrecarrer les conditions attendues de la réunification, c'est explorer d'autres combinaisons, inattendues, irrécupérables. Si les processus conceptuels et pratiques renferment cette possibilité, c'est qu'ils déploient de l'imagination, et l'imagination est par nature excessive puisqu'elle se nourrit de la chair, qu'elle s'enracine dans la vie.

L'imagination est donc une arme privilégiée du matérialisme historique. Là-dessus, Benjamin affirme :

La lutte des classes, que jamais ne perd de vue un historien instruit à l'école de Marx, est une lutte pour ces choses brutes et matérielles sans lesquelles il n'en est point de raffinées ni de spirituelles. Celles-ci interviennent pourtant dans la lutte des classes autrement que comme l'idée d'un butin qu'emportera le vainqueur. Comme confiance, courage, humour, ruse, fermeté inébranlable, elles prennent une part vivante à la lutte et agissent rétrospectivement dans les profondeurs du temps⁷¹.

L'historien matérialiste, en spectateur privilégié des productions culturelles de son époque, arrive à lire la barbarie qui accompagne leur création et leur transmission. C'est pourquoi, poursuit Benjamin, il « s'écarte autant que possible de ce mouvement de transmission [et] se donne pour tâche de brosser l'histoire à rebrousse-poil⁷² ». Son action ne se pose pas comme œuvre inscrite dans le *telos* de l'histoire universelle, car il ne reconnaît pas de *telos*. L'idée d'un progrès de l'espèce humaine, auquel il contribuerait par la transmission de la connaissance des faits historiques repose au contraire sur l'idée d'un temps homogène et vide. Or, l'historien matérialiste ne recueille pas le passé comme s'il en allait d'une succession de moments ou d'une masse de faits, mais traduit l'expérience de la rencontre avec le passé, de la confrontation avec le passé, à partir de l'épreuve de sa production éthique et symbolique. Il décrit « la constellation que sa propre époque forme avec telle époque antérieure⁷³ ». Le présent qu'écrit l'historien ne succède pas à un *continuum*, mais survient comme blocage du temps, où se joue, affirme Benjamin, le combat pour le passé opprimé.

La critique du concept d'histoire universelle doit servir de fondement à la critique de l'idée de progrès en général et je dirais aussi, de résistance, au singulier et en général. Si l'on s'étonne de ce que le cours des événements s'écarte du *telos* de l'histoire universelle, si l'on s'étonne de la régression sociale et de l'effritement de l'humanisme comme, à l'époque, on s'étonnait de la barbarie culturelle et du fascisme, c'est que la conception de l'histoire dont découle l'étonnement est intenable, dit Benjamin. En revanche, lorsqu'on entre intimement en rapport avec le passé, qu'on ressent dans sa propre chair le « blocage des idées », alors l'imagination devient

engagent une intentionnalité autre que celle du « grand Refus révolutionnaire » (*La volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1976, p. 126).

⁷¹ Walter Benjamin, « Sur le concept d'histoire », trad. M. de Gandillac, *Œuvres III*, op. cit., p. 429.

⁷² *Ibid.*, p. 433.

⁷³ *Ibid.*, p. 443.

créatrice et rebelle, et la matière biopsychique retrouve sa plasticité et ses usages. C'est par une forme d'exposition ou de mise au jour de la matérialité historique des formes actuelles de richesse sociale qui en suscite l'épreuve, que celle-ci se voit restituée à l'activité qui la crée, c'est-à-dire à la productivité matérielle et éthique du vivant. La pratique historienne serait ainsi la force plastique et créatrice, régénératrice du vivant.

À quelle condition la connaissance de l'histoire se voit-elle investie d'une pareille mission ? Sur la pratique historienne, Friedrich Nietzsche exprime cette mise en garde :

Toute action exige l'oubli, de même que toute vie organique exige non seulement la lumière, mais aussi l'obscurité. Un homme qui voudrait sentir les choses de façon absolument et exclusivement historique ressemblerait à quelqu'un qu'on aurait contraint à se priver de sommeil ou à un animal qui ne devrait vivre que de ruminer continuellement les mêmes aliments. Il est donc possible de vivre, et même de vivre heureux, presque sans aucune mémoire, comme le montre l'animal ; mais il est absolument impossible de vivre sans oubli. Ou bien, pour m'expliquer encore plus simplement sur mon sujet : *il y a un degré d'insomnie, de rumination, de sens historique, au-delà duquel l'être vivant se trouve ébranlé et finalement détruit, qu'il s'agisse d'un individu, d'un peuple ou d'une civilisation*⁷⁴.

Ici, l'oubli n'est évidemment pas l'ignorance, volontaire ou feinte, mais cette force qui permet d'assimiler le passé, d'en être affecté, marqué, mais de ne conserver en soi – cela vaut pour l'individu, pour le peuple ou la civilisation – que ce qui favorise l'imagination éthique – le courage, l'humour, la ruse⁷⁵ – et d'évacuer ce qui la dirige de façon autoritaire ou la ruine, comme le fait, à l'heure actuelle, la loi de la valeur – la peur, le cynisme, l'opportunisme⁷⁶. Tel serait l'étrange savoir/pratique de l'historien oublieux : une esquivance par rapport à ces affects ruineux.

Connaissance et matérialité historique

J'ai proposé une réflexion sur les conséquences de l'accélération en cours du capitalisme, comme reposant sur la mobilisation des activités intellectuelles, communicationnelles et affectives, c'est-à-dire sur l'extension de la logique du capital à ce qui jusque-là lui était demeuré extérieur. Ma proposition était à l'effet que l'on ne craint l'obstruction de la pensée éthique et politique que si on persiste à inscrire le travail de la théorie dans un certain historicisme qui croit dans le progrès des formes sociales, ou à tout le moins dans la

⁷⁴ Friedrich Nietzsche, *Considérations inactuelles II*, § 1, trad. P. Rusch, Paris, Gallimard, 1990 [1874], p. 97.

⁷⁵ Voir *supra*, n. 71.

⁷⁶ Paolo Virno, *Opportunisme, cynisme et peur. Ambivalence du désenchantement*, trad. M. Valensi, Paris, L'éclat, 1991.

possibilité d'un *telos* conscient et rationnel, réfléchi et voulu par la forme de la conscience subjective individuelle. J'ai prétendu offrir quelques éléments de réflexion sur ce que serait plutôt une *praxis* révolutionnaire pour notre temps et pour notre civilisation.

Ma proposition a consisté en une discussion du statut de la connaissance et de l'action révolutionnaire qui prenne acte de la complexité actuelle des circuits de valorisation. Il m'a semblé que si on persiste à faire dépendre la pensée et l'action éthique de l'existence d'une perspective vierge d'exploitation, à ce jour inaliénée ou incolonisée, ou à la fonder sur un socle anthropologique dont les conditions sont à peu près définies par la philosophie du XVIII^e siècle, on se condamne à l'affliction et la paralysie. J'ai suggéré que la connaissance qui sauve ne puisse naître que des structures actuelles de l'accumulation, qui ont d'ores et déjà transformé les conditions de la perception, de la sensibilité et de l'expression.

L'Idéologie allemande insiste sur le caractère éminemment pratique du matérialisme historique⁷⁷. La seule connaissance qui vaille est celle que le prolétariat se forme de lui-même par la résistance qu'il oppose aux forces qui en exploitent la force de travail. L'action révolutionnaire est une sorte de surcroît intellectuel de la résistance. Contrairement à toute autre forme de connaissance de l'univers social – celle, idéaliste, qui ignorerait le caractère déterminant des activités de satisfaction des besoins, ou encore celle, matérialiste, qui décrirait l'humain comme un être naturel et sensible, mais manquerait le caractère dynamique de cette relation avec la nature qu'est le travail – le matérialisme historique prend pour objet l'analyse des bases sociales, c'est-à-dire matérielles et historiques, de la richesse. C'est ainsi qu'il transforme les rapports sociaux.

Une telle connaissance de l'histoire ne dépend pas de la formation d'une conscience subjective, mais de l'existence de forces sociales qui résistent. J'ai insisté sur le caractère foncièrement rebelle de l'activité biopsychique. C'est ce caractère fondamental qui permet que la production intégrale du vivant devienne pure prolifération de la vie en vue de l'usage et de la jouissance d'elle-même. Si la pratique historique restitue la richesse sociale à l'activité qui la génère, alors on assiste au désœuvrement de l'industrie.

Restituer la richesse à l'activité, c'est-à-dire aux forces elles-mêmes, ce n'est pas la même chose que redistribuer aux travailleurs et travailleuses individuels en vue d'une meilleure satisfaction des besoins. Il ne s'agit pas de mieux exploiter la nature pour en tirer une meilleure valeur, pour assurer la soutenabilité des activités économiques ou encore pour libérer le prolétariat de l'exploitation. Au nom de ce fantasme d'émancipation matérielle, on a pu s'accommoder des pires formes de régression sociale. Il s'agit, au contraire, de transformer l'activité pour faire accoucher le grand métabolisme de la nature et de l'histoire, comme dit Benjamin s'amusant avec l'imagination d'un Charles Fourier, « des créations virtuelles qui sommeillent en son sein⁷⁸ ».

⁷⁷ Karl Marx et Friedrich Engels, *L'Idéologie allemande*, *op. cit.*

⁷⁸ Walter Benjamin, « Sur le concept d'histoire », *op. cit.*, p. 437.

L'éternelle saison des amours : la soumission virtuelle de la pratique sociale au capital

Éric N. DUHAIME
Université du Québec à Montréal

En s'inspirant de l'œuvre de Marx et, plus spécifiquement, de la notion d'« intellect général¹ », des auteurs contemporains comme Michael Hardt, Antonio Negri, Yann Moulier Boutang, Carlo Vercellone ou André Gorz ont cherché à problématiser l'avènement d'une économie qui repose de plus en plus sur l'innovation et sur le développement de la science et de la technologie². Pour ces auteurs regroupés autour de la revue *Multitudes*, cette transformation de l'économie marque un tournant majeur dans l'histoire du capitalisme. En étendant son emprise sur la science et la technologie, voire sur les relations sociales elles-mêmes, l'économie emprunterait désormais une forme « immatérielle ». Nous assisterions ainsi à la mise en place d'une nouvelle phase du développement du capitalisme, soit l'avènement d'un capitalisme « cognitif ». Or, cette nouveauté comporte à leurs yeux un potentiel émancipateur qui serait annonciateur de la fin et du dépassement du capitalisme lui-même.

En effet, l'intégration de la production scientifique et technologique saperait les fondements mêmes sur lesquels repose le capitalisme. D'un côté, les résultats immatériels de la production seraient de plus en plus difficilement appropriables puisque la connaissance et les contenus audiovisuels peuvent être reproduits à l'envi et sans effort. De l'autre, la frontière entre le temps de travail et le temps de la vie aurait tendance à se brouiller puisque la production de nouvelles idées constitue une occupation qu'emporte le travailleur avec lui jusqu'à son domicile et dans ses temps libres. En somme, c'est la valeur elle-même qui serait remise en question, telle que la définit Marx, c'est-à-dire comme « temps de travail socialement nécessaire », et qui constitue la médiation centrale du capitalisme et la mesure spécifique de la

¹ La notion, en anglais dans le texte original allemand, provient d'un court texte communément désigné sous le nom de « Fragment sur les machines », que l'on retrouve dans Karl Marx, *Manuscrits de 1857-1858* (« *Grundrisse* »), t. 2, trad. J.-P. Lefebvre, Paris, Éditions sociales, 1980, p. 182-200.

² Michael Hardt et Antonio Negri, *Empire*, trad. D.-A. Canal, Paris, Exil, 2000 ; *Multitude. Guerre et démocratie à l'âge de l'Empire*, trad. N. Guilhot, Paris, La Découverte, 2004 ; Yann Moulier Boutang, *Le capitalisme cognitif. La nouvelle grande transformation*, Paris, Amsterdam, 2008 ; Carlo Vercellone, « Transformation de la division du travail et general intellect », dans *Sommes-nous sorti du capitalisme industriel ?*, dir. Carlo Vercellone, Paris, La Dispute, 2003 ; André Gorz, *L'immatériel. Connaissance, valeur et capital*, Paris, Galilée, 2003.

richesse dans ce mode de production. Pour un auteur comme André Gorz, l'avènement du capitalisme cognitif correspond ainsi au chant du cygne du capitalisme : « Il n'est pas un capitalisme en crise, il est la crise du capitalisme qui ébranle la société dans ses profondeurs³ ».

Chez Marx, pourtant, la nature et le contenu du travail ne changent rien à sa participation ou non à la valorisation du capital, ce qui tend à invalider la thèse centrale de ces auteurs, à savoir que le développement du travail immatériel serait porteur d'émancipation et annoncerait le dépassement du capitalisme. En effet, c'est ce que Marx précise avec la notion de « travail productif ». Contre une certaine tradition de pensée en économie politique qui tend à départager le caractère productif ou improductif du travail sur la base des différents types qu'il peut emprunter, par exemple comme travail manuel ou intellectuel, Marx soutient qu'avec le mode de production capitaliste, compte tenu de la finalité qui lui est spécifique et qui vise l'accumulation de valeur, tout travail est productif s'il participe à la valorisation du capital⁴. Ainsi, qu'il soit question de travail manuel effectué au contact de la matière et des instruments ou encore d'un travail intellectuel qui consiste à organiser le travail des autres ou à fabriquer des machines, cela ne change absolument rien à l'affaire pour Marx. Le travail d'une personne est productif s'il participe, de concert avec celui des autres, à l'ensemble du procès de production qui permet de valoriser le capital. Ainsi, que le travail emprunte désormais une forme « immatérielle » comme le soutiennent les auteurs cités, cela n'en fait pas davantage un vecteur d'émancipation et de dépassement du capitalisme, celui-ci pouvant tout autant participer à la valorisation du capital que le travail « matériel ».

Le présent article vise ainsi à offrir une interprétation différente et une critique alternative de l'intégration de la production scientifique et technologique au mode de production capitaliste. Pour ce faire, il comporte avant tout une proposition conceptuelle. En nous inspirant également des travaux de Marx, nous proposons le concept de « soumission virtuelle » de la pratique sociale au capital afin de rendre compte et de problématiser les enjeux qui se rattachent au rôle de plus en plus central que jouent la science et la technologie dans l'économie. Il s'agit d'un concept qui prend le contre-pied de l'approche soutenue par les auteurs de la revue *Multitudes*. Ce concept fait évidemment écho à ceux de « soumission formelle » et de « soumission réelle » développés par Marx lui-même et se comprend en étroite relation avec ceux-ci. Pour le dire d'un mot, si la soumission formelle renvoie à l'intégration de pratiques sociales pré-existantes au mode de production capitaliste, et que la soumission réelle renvoie aux bouleversements organisationnels et techniques des pratiques sociales intégrées, la

³ André Gorz, *L'immatériel*, op. cit., p. 81-82.

⁴ Sur la notion de travail productif, voir Karl Marx, *Le Capital*, livre 1 : *Le procès de production du capital*, trad. J.-P. Lefebvre, Paris, Presses Universitaires de France, 1993, p. 569-571 ; et aussi Karl Marx, *Un chapitre inédit du « Capital »*, trad. R. Dangeville, Paris, Union Générale d'Éditions, 1971, p. 224.

soumission virtuelle, qui repose sur l'intégration des pratiques scientifiques et technologiques au mode de production capitaliste, renvoie quant à elle à la création des nouveaux objets d'usage qui viendront prendre place au sein des sociétés contemporaines, et donc également aux besoins et aux pratiques de production et de consommation qui s'y rattachent.

Volonté et conscience de l'agir humain

Pour commencer, nous aimerions insister sur deux aspects fondamentaux de la pensée de Marx qui touchent, au niveau ontologique, à la façon dont il conçoit le mode d'existence des êtres humains dans le cadre de sa philosophie de l'agir. En comparaison aux activités des autres espèces, la spécificité de l'activité humaine relève pour Marx de la « volonté » et de la « conscience ». Dès ses écrits de jeunesse, notamment dans les *Manuscrits de 1844*, Marx remarque : « L'animal est immédiatement uni à son activité vitale. Il ne s'en différencie pas. Il l'est. L'homme fait de son activité vitale elle-même l'objet de sa *volonté* et de sa *conscience*. Il a de l'activité vitale consciente⁵ ». Le premier aspect, à savoir que l'activité humaine relève de la volonté, renvoie pour Marx au rapport qu'entretiennent les êtres humains envers la nature et qui correspond à ses yeux à un « métabolisme ». En effet, en opposition à une large tradition de la pensée occidentale, plutôt que de concevoir les êtres humains comme des êtres séparés de la nature, comme des êtres de culture qui se rapporteraient à la nature comme à un objet extérieur de connaissance ou de maîtrise technique, les êtres humains sont eux-mêmes posés par Marx comme des êtres naturels, c'est-à-dire comme une partie intégrante de la nature. Tout comme les animaux, les êtres humains sont pour lui, d'un côté, des êtres *passifs*, c'est-à-dire dépendants de la nature environnante afin de satisfaire leurs besoins : respirer, manger, boire, s'abriter, etc. D'un autre côté, les êtres humains sont également des êtres *actifs* qui, afin de satisfaire leurs besoins, mobilisent des forces qui sont elles-mêmes posées comme étant naturelles, soit leurs appareils sensoriels ainsi que leurs systèmes nerveux et musculaire, dont la coordination leur permet de se déplacer au sein de l'environnement et d'y puiser ce qui est nécessaire à leur subsistance⁶. En ce sens, les êtres humains entretiennent pour Marx un métabolisme constant avec la nature, celle-ci constituant la condition de leur activité et de la satisfaction de leurs besoins. C'est pourquoi, dans *Le Capital*, le travail s'y trouve défini comme un « procès métabolique » :

Le travail est d'abord un procès qui se passe entre l'homme et la nature, un procès dans lequel l'homme règle et contrôle son *métabolisme avec la nature* par la *médiation de sa propre action*. Il se présente face à la matière naturelle comme une puissance

⁵ Karl Marx, *Manuscrits économico-philosophiques de 1844*, trad. F. Fischbach, Paris, Vrin, 2007, p. 123 ; nous soulignons.

⁶ *Ibid.*, p. 166.

naturelle lui-même. Il met en mouvement les forces naturelles de sa personne physique, ses bras et ses jambes, sa tête et ses mains pour s'approprier la matière naturelle sous une forme utile à sa propre vie⁷.

Cela dit, pour Marx, ce procès métabolique ne relève pas chez l'être humain du simple comportement instinctuel, comme chez l'animal⁸. Comme on le voit à la citation précédente, le procès métabolique se trouve plutôt structuré et régulé en fonction de la « médiation » de son action, c'est-à-dire en fonction des formes qu'il confère historiquement à son activité et qu'il assume subjectivement.

Voilà ce que Marx développe davantage en s'intéressant aux cinq moments formels du procès de travail, de même qu'aux formes particulières qu'il emprunte comme ensemble de travaux utiles et concrets. Ces différents moments formels se déclinent de la manière suivante :

1. L'idée, qui constitue l'image mentale ou la représentation *a priori* des propriétés matérielles et formelles de l'objet que l'on cherche à produire en tant qu'il est destiné à un usage social particulier.
2. Les opérations, soit l'ensemble des manipulations réalisées sur la matière au moyen des instruments.
3. Les moyens, c'est-à-dire les instruments dont le maniement et les propriétés mécaniques et physiques permettent de conférer une forme désirée à la matière.
4. L'objet, soit la matière qui est mise en forme.
5. Le résultat, qui constitue la matérialisation effective de l'idée visée qui emprunte désormais une forme objective, matérielle et tangible⁹.

Si tout procès de travail comporte selon Marx l'ensemble de ces moments formels, les formes particulières sous lesquelles il s'incarne comme travaux utiles et concrets

⁷ Karl Marx, *Le Capital*, livre 1, *op. cit.*, p. 199 ; nous soulignons.

⁸ La spécificité de la vie humaine chez Marx se trouve en grande partie définie sur le dos de la vie animale, la compréhension qu'il offre de cette dernière se révélant par ailleurs très pauvre, particulièrement limitée en ce qui concerne la reconnaissance d'une dimension intentionnelle aux comportements animaux. Les développements de l'éthologie ne permettent plus aujourd'hui de réduire de la sorte les comportements animaux au seul instinct. Sur cette question et sur la reconnaissance d'une dimension réflexive à la vie animale développée dans la lignée des travaux de Michel Freitag, voir : Éric Duhaime, *Le génie génétique : la privatisation du vivant au sein du capitalisme avancé*, mémoire, Université du Québec à Montréal, 2009.

⁹ Si, à la page 200 de l'édition citée, Marx ne mentionne explicitement que trois moments, soit « l'activité adéquate à une fin, ou encore le travail proprement dit, son objet, et son moyen », c'est bien de cinq moments dont il est question plus tôt dans l'ouvrage alors qu'il aborde le concept de travail utile : « L'habit est une valeur d'usage qui satisfait un besoin particulier. Pour le faire, il faut une espèce déterminée d'activité productive. Celle-ci est déterminée par sa *finalité*, sa *façon d'opérer*, son *objet*, ses *moyens* et son *résultat* » (Karl Marx, *Le Capital*, livre 1, *op. cit.*, p. 47 ; nous soulignons).

supposent toutefois une détermination particulière des moments qui en sont constitutifs, ainsi que leur organisation et leur articulation sous une forme spécifique. À cet égard, Marx insiste sur la centralité du moment que constitue l'idée qui agit à la manière d'une finalité en fonction de laquelle se trouvent structurés les autres moments du procès de travail. De fait, il s'agit là précisément de ce qui permet pour lui de distinguer l'activité humaine du comportement animal :

ce qui distingue d'emblée le plus mauvais architecte de la meilleure abeille, c'est qu'il a construit la cellule dans sa tête avant de la construire dans la cire. Le résultat auquel aboutit le procès de travail était déjà au commencement dans l'imagination du travailleur, existait donc déjà en *idée*. Non pas qu'il effectue simplement une modification dans la forme de la réalité naturelle : il y réalise en même temps son propre but, qu'il connaît, qui détermine comme une loi la modalité de son action, et auquel il doit *subordonner sa volonté*¹⁰.

C'est pourquoi, d'un point de vue particulier, tout procès de travail utile constitue pour Marx une activité orientée en finalité ou encore, comme il le dit lui-même, une « activité adéquate à une fin¹¹ ». En tant que représentation mentale de l'objet que l'on cherche à produire, l'idée agit comme une finalité à laquelle il faut « subordonner sa volonté ». Ainsi, les formes particulières sous lesquelles s'incarne historiquement l'activité humaine relèvent de la volonté et sont donc subjectivement assumées par les individus qui les réalisent dans le cadre de sociétés déterminées.

Le second aspect sur lequel nous aimerions insister renvoie à la dimension consciente de l'activité humaine. Il s'agit là d'un autre aspect qui permet à Marx de distinguer les êtres humains des autres animaux et, davantage encore, qu'il conçoit comme étant au fondement de l'historicité de la socialité humaine. Chez les êtres humains, l'attention consciente nécessaire à l'accomplissement d'activités déterminées n'est pas, le plus souvent, entièrement mobilisée dans leur réalisation effective. N'étant pas entièrement submergés par le cours de réalisation de leur activité, ils disposent d'une capacité réflexive qui leur permet de prendre un certain recul à son égard, en posant celle-ci comme objet de leur conscience. Ils sont donc en mesure d'interrompre le cours normal de leur activité afin de la questionner, de la moduler, voire d'élaborer de nouvelles manières de faire en développant de nouvelles techniques ainsi qu'en employant de nouveaux matériaux et instruments. Autrement dit, les êtres humains font preuve de créativité et d'inventivité à l'égard des formes particulières qu'emprunte leur activité, exerçant ainsi une capacité d'autodétermination au cours même de son déploiement. Contrairement aux animaux, ils ne se limitent pas à reproduire des schèmes de comportements relativement similaires en se rapportant à des objets également similaires. Ils peuvent élaborer de nouvelles formes de pratiques tout

¹⁰ *Ibid.*, p. 200 ; nous soulignons.

¹¹ *Idem.*

en intégrant de nouveaux objets à l'horizon de leur pratique, voire en étendant celle-ci à l'ensemble de la nature qu'ils aménagent progressivement en fonction des besoins qu'ils déterminent socialement¹².

En ce sens, les êtres humains constituent des êtres fondamentalement historiques, développant leur pratique, de génération en génération, sous un ensemble de formes distinctes. Les besoins qu'ils éprouvent, les objets dont ils font usage, les pratiques à travers lesquelles ils les produisent et les consomment revêtent tous, pour Marx, un caractère social et historique¹³. La spécificité du métabolisme qu'entretiennent les êtres humains envers la nature emprunte donc la forme d'un double procès à travers lequel ils transforment la nature tout en se transformant eux-mêmes en parallèle. Or, ces considérations d'ordre ontologique qui sont développées par Marx dès les *Manuscrits de 1844* se trouvent réitérées dans *Le Capital*. En effet, juste après avoir défini le travail comme un procès métabolique au fil duquel l'être humain transforme la nature, Marx ajoute qu'« en agissant sur la nature extérieure et en la modifiant par ce mouvement, il modifie aussi sa propre nature¹⁴ ». L'activité humaine est donc comprise comme un double procès à travers lequel les êtres humains s'engendrent eux-mêmes comme sujets sociohistoriques tout en engendrant le monde objectif qu'ils habitent, ils se transforment eux-mêmes tout en transformant la nature.

En somme, l'activité humaine est pour Marx fondamentalement historique et son histoire repose sur un procès dialectique : la réflexivité qui caractérise l'activité humaine s'appuie sur les formes historiquement développées et subjectivement assumées sous lesquelles elle s'incarne historiquement afin d'en élaborer de nouvelles. Ainsi, non seulement conçoit-il les êtres humains comme étant avant tout des êtres agissants, il considère également que cette activité s'incarne toujours, d'une part, sous un ensemble de formes momentanément déterminées, c'est-à-dire *sociohistoriques*, et constitue toujours, d'autre part, l'occasion de développements ultérieurs, se révélant au cœur de leur *historicité*. Si nous insistons de la sorte sur la volonté et la conscience comme caractéristiques essentielles de l'activité humaine chez Marx, c'est que les enjeux qui se rattachent à la soumission de la pratique sociale au capital touchent précisément à ces deux aspects, particulièrement en ce qui concerne la soumission virtuelle. En effet, la capacité réflexive qui caractérise l'activité humaine est au cœur de l'emprise que cherche à exercer le capital à son endroit, dont le résultat est la mise en place de nouvelles manières de produire. Dans cet ordre d'idées, le capital participe donc pleinement à l'exploration et au développement des potentialités de l'agir humain. Il participe au double procès à travers lequel les êtres humains s'engendrent tout en engendrant le monde qui les entoure, mais de telle façon qu'il emprunte ici la

¹² C'est ce que Marx désigne, dans les *Manuscrits de 1844*, sous la notion d'« essence générique ». Sur cette question, nous renvoyons à un article antérieur : Éric N. Duhaime, « L'essence générique comme inventivité humaine », *Les Cahiers philosophiques de Strasbourg*, n° 41, p. 99-116.

¹³ Karl Marx, *Manuscrits économico-philosophiques de 1844*, *op. cit.*, p. 147.

¹⁴ Karl Marx, *Le Capital*, livre 1, *op. cit.*, p. 199-200.

forme d'un procès d'aliénation, c'est-à-dire que les formes organisationnelles et techniques qui en résultent se présentent face aux travailleurs sous la forme de puissances étrangères qui les dominent.

La soumission formelle et la valorisation de pratiques sociales préexistantes

L'avènement du mode de production capitaliste repose pour Marx sur une double condition de possibilité, à savoir le travail salarié et les marchés. Premièrement, le travail salarié découle, en termes philosophiques, de la séparation des êtres humains à l'égard de la nature qui constitue la condition de leur agir et de la satisfaction de leurs besoins ou, en termes sociologiques, de la soustraction et de l'appropriation privée des moyens de production. À son origine, cette séparation est tributaire d'un bouleversement historique majeur des rapports sociaux d'appropriation qui renvoie au mouvement des *enclosures* de l'Angleterre du XVI^e au XVIII^e siècle. En effet, les *enclosures* correspondent à une transformation centrale des modalités institutionnelles qui régulaient l'accès aux terres – principal moyen de production de l'époque –, marquant le passage d'un régime fondé sur les rapports de droits et obligations caractéristiques du féodalisme à un régime fondé sur la propriété privée caractéristique du capitalisme¹⁵. Deuxièmement, en parallèle à cette transformation, le marché s'imposa comme une médiation institutionnelle centrale pour les acteurs sociaux, et ce, aussi bien pour les travailleurs salariés que pour les capitalistes. Pour les premiers, le marché devint indispensable à la vente de leur force de travail et à l'achat de leurs moyens de subsistance. Pour les seconds, il devint indispensable en ce qui concerne l'accès aux moyens de production et à l'écoulement des biens produits. Toutefois, de manière plus spécifique, c'est l'achat et la vente de la force de travail qui marqua l'avènement du mode de production capitaliste, ce dernier reposant sur le rapport capital-travail, c'est-à-dire sur la valorisation du capital opérée par l'exploitation du travail d'autrui et l'extraction de survalueur¹⁶. Or, l'instauration du rapport capital-travail implique que le procès de travail, constituant *a priori*, comme nous l'avons vu, un double procès au fil duquel les êtres humains transforment la nature tout en se transformant eux-mêmes, fut *réduit à l'état de moyen* employé par le capital en vue d'opérer son procès d'autovalorisation cumulative :

le travail n'est plus qu'un moyen grâce auquel une *somme* donnée de *valeurs*, soit une masse déterminée de travail *objectivé*, absorbe du travail vivant, en vue de se conserver et de s'accroître. Le procès

¹⁵ Ellen Meiksins Wood, *L'origine du capitalisme. Une étude approfondie*, trad. F. Tétreau, Montréal, Lux, 2009, p. 172-174.

¹⁶ Karl Marx, *Un chapitre inédit du « Capital »*, *op. cit.*, p. 188-189.

de travail est donc procès d'*auto-valorisation du travail objectif* grâce au travail vivant¹⁷.

Voilà, au sens le plus général, ce que Marx cherche à problématiser sous le concept de « soumission » du travail au capital.

Cette soumission revêt chez lui une double signification, étant entendue à la fois comme « subsomption » et comme « subordination ». Comme *subsumption*, d'un côté, dans la mesure où la réduction du procès de travail à l'état de moyen suppose que celui-ci ne constitue désormais qu'un procès particulier au sein d'un ensemble de procès plus vaste. En effet, ce n'est qu'en étant combiné au procès de circulation que le procès de travail participe au procès de valorisation du capital. C'est pourquoi le mode de production capitaliste peut être compris comme l'unité du procès de circulation et du procès de travail en tant que procès de valorisation. Comme *subordination*, d'un autre côté, dans la mesure où la réduction du procès de travail à l'état de moyen implique qu'il se déploie désormais sous l'autorité du capitaliste. Puisque les éléments qui entrent dans le procès de travail sont achetés par le capitaliste sur les marchés – comme métamorphose d'une somme d'argent sous forme de capital variable (force de travail) et de capital constant (moyens de production) –, ceux-ci lui appartiennent de plein droit, de telle sorte que le capitaliste acquiert un rôle de *direction* à l'égard du procès de travail sur la base du seul exercice de son droit de propriété, tandis que les travailleurs se trouvent quant à eux confinés à un rôle d'*exécution*¹⁸.

Ainsi, la « soumission formelle » du procès de travail au capital correspond à l'intégration de pratiques sociales préexistantes, encadrées auparavant par d'autres modalités institutionnelles, au mode de production capitaliste, de telle sorte qu'elles se trouvent désormais prises en charge et mobilisées par le capital dans le cadre du procès de valorisation. Ce fut le cas, d'abord, des pratiques agricoles qui étaient auparavant régies par un régime féodal de droits et obligations et, ensuite, des pratiques artisanales qui étaient régies par les guildes artisanales et les corporations de métier. Cette première forme de soumission est qualifiée de « formelle » dans la mesure où elle laisse *a priori* inchangé le procès de travail lui-même, la contrainte qui s'exerce à son endroit étant extérieure à son déroulement effectif. Quoique le travailleur réalise désormais son métier au sein d'une entreprise privée et sous l'autorité du capitaliste, il demeure néanmoins détenteur du savoir-faire nécessaire à la réalisation de son travail, maîtrisant et surplombant l'ensemble des opérations à accomplir et mobilisant pour ce faire ses propres connaissances et compétences. L'exploitation et la contrainte qui s'exercent envers son travail renvoient à l'extraction de survaleur absolue qui est obtenue par un étirement de la journée de travail. De cette façon, l'usage de la force de

¹⁷ *Ibid.*, p. 173.

¹⁸ *Ibid.*, p. 152. Sur cette question et, de façon plus générale, sur la distinction entre soumission formelle et réelle du procès de travail au capital chez Marx, voir Éric Pineault, « Capital, valeur et réversibilité : recherche sur les fondements de l'approche marxienne du capital financier », dans *Marx philosophe*, dir. Olivier Clain, Québec, Nota bene, 2009, p. 211-259.

travail dans le procès de production et la quantité de valeur créée au cours de la journée de travail se révèlent supérieurs à la valeur d'échange de la force de travail qui est déterminée quant à elle sur les marchés, remise au travailleur sous forme de salaire et dont la grandeur équivaut à la valeur d'échange d'une somme déterminée de biens de subsistance. Le différentiel entre la valeur d'usage et la valeur d'échange de la force de travail correspond alors à la réalisation d'un « surtravail » qui est accumulé sous forme de survaleur. Pour extraire cette survaleur, le capitaliste s'assure toutefois de tirer le maximum des facteurs de production qu'il achète sur les marchés et qu'il mobilise dans son entreprise, dont l'usage et les fruits lui appartiennent en tant que propriété privée. C'est pourquoi, affirme Marx, le capitaliste met en place un « code pénal » qui vise à éviter le gaspillage de matériaux, l'usure prématurée des instruments ou encore les pertes de temps de travail dues à la fainéantise, ce à quoi se limitent pour le moment le rôle de direction et la réflexivité que le capitaliste exerce à l'égard du procès de travail¹⁹.

Bien que la contrainte exercée sur le procès de travail demeure extérieure à son déroulement effectif, dans la mesure où la soumission formelle du procès de travail au capital vise l'extraction de survaleur absolue, il en résulte néanmoins une détermination nouvelle de la signification des cinq moments formels qui en sont constitutifs :

1. L'extraction de survaleur se superpose désormais à l'idée – représentation mentale de l'objet d'usage à produire –, comme finalité générale du procès de travail.
2. Les opérations ne sont maintenant considérées que d'un point de vue purement quantitatif, soit en fonction de la durée temporelle au cours de laquelle il y a une dépense de force de travail qualitativement indifférenciée, à laquelle correspond le concept de « travail abstrait » par opposition au « travail concret ».
3. Les moyens de travail ne sont remis aux travailleurs que dans le but d'assurer le transfert de cette dépense de travail indifférencié à la matière.
4. L'objet ne constitue désormais que le support matériel permettant d'assurer la coagulation de la dépense de travail abstrait.
5. Le résultat ne s'incarne plus simplement dans la matérialisation effective d'un objet utile destiné à un usage social particulier, mais plus spécifiquement dans la production d'une marchandise destinée au marché, qui constitue donc le support d'une valeur d'échange, mais aussi et surtout d'une survaleur²⁰.

¹⁹ Karl Marx, *Le Capital*, livre 1, *op. cit.*, p. 208 et 220.

²⁰ *Ibid.*, p. 210 *sq.*

La soumission réelle et le bouleversement des procédés de production

Si la soumission formelle correspond à l'intégration de pratiques sociales préexistantes au mode de production capitaliste et se caractérise par l'exercice d'une contrainte qui demeure extérieure au déroulement effectif du procès de travail lui-même, la soumission réelle correspond quant à elle à la transformation en profondeur, à la fois organisationnelle et technique, des pratiques intégrées au mode de production capitaliste. On assiste alors à une radicalisation de la prise en charge du procès de travail par le capital qui se traduit par l'accentuation de la réflexivité et du rôle de direction qu'exerce le capitaliste à son endroit, et ce, en ciblant des moments spécifiques du procès de travail. Cette transformation du procès de travail qui constitue pour Marx la « tendance spécifique²¹ » du mode de production capitaliste repose sur l'extraction de survaleur relative. En comparaison à la survaleur absolue, la survaleur relative renvoie à la réduction de la partie de la journée de travail au cours de laquelle se trouve remboursée la quantité de valeur d'échange reçue par le travailleur sous forme de salaire – le « travail nécessaire » – et à l'augmentation inversement proportionnelle de la partie de la journée où se trouve produite une survaleur – le « surtravail²² ». Puisque la valeur d'échange de la force de travail correspond à la valeur d'un panier de biens d'usage assurant la subsistance et la reproduction des travailleurs, la réduction de la partie de la journée consacrée au remboursement de cette valeur implique une diminution généralisée de la valeur d'échange des biens qui entrent dans la consommation des travailleurs. Ce résultat est lui-même obtenu par l'augmentation généralisée de la productivité des procédés de production qui en sont à la base, ce qui permet de diminuer la valeur d'échange des marchandises qui en résultent et, par conséquent, la valeur d'échange de la force de travail elle-même.

Or, malgré les bénéfices qui en découlent pour l'ensemble des capitalistes, il ne s'agit pas là, d'après Marx, d'un effet qui serait visé par ceux-ci de façon concertée. Cela dit, il n'en demeure pas moins un avantage majeur incitant les capitalistes singuliers à augmenter la productivité des procédés de production qu'ils emploient dans leurs entreprises respectives. En effet, l'augmentation du rendement du travail permet de produire des marchandises dont la « valeur individuelle » est inférieure à leur « valeur sociale », cette dernière renvoyant à la moyenne déterminée sur les marchés. Puisque la valeur d'échange à laquelle est écoulée une marchandise sur les marchés renvoie à cette moyenne – et non au temps de travail singulier qui a été nécessaire pour la produire –, il en résulte un différentiel qui permet au capitaliste de s'approprier une « survaleur supplémentaire²³ ». Conséquemment, les travailleurs qu'il emploie remboursent plus rapidement la valeur d'échange qu'ils reçoivent sous forme de

²¹ Karl Marx, *Manuscrits de 1857-1858* (« Grundrisse »), t. 2, *op. cit.*, p. 185.

²² Karl Marx, *Le Capital*, livre 1, *op. cit.*, p. 354.

²³ *Ibid.*, p. 357.

salaire, alors que le surtravail qu'ils réalisent s'étire de façon inversement proportionnelle. L'extraction de cette survaleur supplémentaire se maintient jusqu'au moment où, compte tenu de la dynamique concurrentielle des marchés, le nouveau procédé qui a été mis en place par le capitaliste novateur est adopté de manière généralisée par l'ensemble des entreprises concurrentes. À partir de ce moment, la survaleur supplémentaire se trouve réduite à néant alors que la valeur individuelle des marchandises produites au moyen du nouveau procédé s'impose désormais comme nouvelle moyenne et donc comme nouvelle valeur sociale.

C'est pourquoi, affirme Marx, le capitaliste cherche à tirer le maximum de profits de son nouveau procédé de production avant d'être imité par la concurrence, en faisant fonctionner ses nouvelles machines à plein régime, de jour comme de nuit. Il se trouve alors emporté par une sorte de fièvre qui est impulsée par l'appât de gains faramineux que permet de générer l'extraction de la survaleur supplémentaire. Or, voilà précisément ce que Marx compare à « cette première saison d'amour » (*erste Zeit der jungen Liebe*), autrement dit à la période de « lune de miel » et à la passion intense qui s'empare des amoureux lors des premiers moments d'un amour naissant :

Pendant cette période de transition, où l'emploi des machines reste une sorte de monopole, les gains sont donc extraordinaires, et le capitaliste cherche à exploiter le plus radicalement possible « cette première saison d'amour » par la plus grande prolongation possible de la journée de travail. L'importance du gain aiguise sa fringale de gains plus grands encore²⁴.

Cette fièvre momentanée qui emporte le capitaliste se résorbe toutefois lorsque son nouveau procédé de production se trouve imité par la concurrence et que celui-ci s'impose désormais comme nouvelle manière socialement déterminée de produire un bien d'usage particulier.

Cela dit, l'effet combiné des innovations éparses et de la dynamique concurrentielle des marchés, en augmentant la productivité et en abaissant de proche en proche la valeur d'échange des marchandises qui entrent dans la consommation des travailleurs, permet de diminuer la valeur d'échange de leur force de travail²⁵. Dans cet ordre d'idées, la soumission réelle et l'extraction de survaleur relative impliquent une transformation progressive du procès de travail, dont Marx a cherché à problématiser le développement sous trois grandes phases historiques. Comme nous le verrons, ce développement s'est par ailleurs accompagné d'un double procès de déqualification des travailleurs et de requalification d'une minorité d'entre eux, et dont l'objet de travail correspondra désormais au procès de travail lui-même.

²⁴ Karl Marx, *Le Capital*, livre 1, *op. cit.*, p. 456.

²⁵ Sur tout ce développement, voir *ibid.*, p. 354-359.

La première de ces phases, la « coopération simple », renvoie au regroupement d'un ensemble de travailleurs dans un même établissement, sous l'autorité du capitaliste. Elle se caractérise ainsi par la *massification* du procès de travail. Dans ce contexte, les travailleurs réalisent chacun de leur côté l'ensemble des opérations nécessaires à la production d'une marchandise, les unes à la suite des autres, en demeurant ainsi détenteurs du savoir-faire nécessaire à l'accomplissement du travail et en surplombant l'ensemble des opérations à effectuer. L'augmentation de la productivité résulte de deux facteurs qui réfèrent aux conditions subjectives et objectives du procès de travail. Du côté des conditions subjectives, soit de l'activité réalisée par les travailleurs, l'effort combiné des travailleurs leur permet de réaliser certaines tâches dont ils ne sauraient s'acquitter individuellement avec autant d'aisance ou de rapidité : par exemple, en formant une chaîne humaine pour charger ou décharger un camion ou encore en se mettant à plusieurs pour soulever et déplacer un objet d'un poids important. De même, le regroupement des travailleurs entraîne selon Marx un effet d'émulation où chacun tend à apprendre et cherche à dépasser les performances des autres. Du côté des conditions objectives, soit des moyens de production, le rassemblement d'un ensemble de travailleurs dans un même établissement génère des économies d'échelle en lien aux infrastructures nécessaires et aux outils que se partagent désormais les travailleurs²⁶. Quant à son impact sur le procès de travail, la massification du procès de travail suppose une organisation de plus en plus systématique de la fonction de direction qui devient elle-même, affirme Marx, une « condition de la production²⁷ ». Le rôle de direction, dont le capitaliste se réserve les plus hautes fonctions, se trouve alors réfracté sous un ensemble de sous-fonctions structurées de manière hiérarchique, de telle sorte que l'objet de travail d'un ensemble de travailleurs consiste désormais à surveiller le travail des autres²⁸.

La seconde phase, la « manufacture », repose sur la décomposition et la recombinaison des tâches nécessaires à la production d'une marchandise déterminée qui se trouvent réparties entre un ensemble de travailleurs distincts qui ne réalisent désormais qu'une tâche spécialisée à répétition. Cette seconde phase se caractérise ainsi par la *division des opérations* du procès de travail ou ce que Marx appelle la « division de détail » – par opposition à la « division sociale » du travail qui renvoie à la spécialisation sociale par métiers²⁹. Au cours de cette phase, l'augmentation de la productivité cible avant tout les conditions subjectives du procès de travail et, plus spécifiquement encore, le moment formel que constituent les *opérations* comme ensemble de manipulations effectives visant à mettre en forme la matière. Conformément au célèbre exemple de la manufacture d'épingles d'Adam Smith, dont Marx s'inspire ici directe-

²⁶ *Ibid.*, p. 365-367.

²⁷ *Ibid.*, p. 372.

²⁸ *Ibid.*, p. 374. Sur cette question de l'organisation et de la prise en charge du travail d'autrui, voir François L'Italien, *Béhémot Capital. Genèse, développement et financiarisation de la grande corporation*, Montréal, Nota bene, 2016, p. 37-50.

²⁹ Karl Marx, *Le Capital*, livre 1, *op. cit.*, p. 395.

ment, le confinement des travailleurs à des tâches spécialisées favorise l'accroissement de leur habileté pour la réalisation de tâches uniques et répétitives, l'économie de pertes de temps relatives au passage d'une tâche à une autre ainsi que l'accroissement de l'efficacité des outils qui font l'objet d'améliorations continues en fonction d'usages spécifiques³⁰. Eu égard au procès de travail, cette spécialisation des tâches suppose toutefois une déqualification progressive des travailleurs dont la formation se limite désormais à l'apprentissage d'une tâche exclusive et répétitive. Ainsi, la manufacture constitue un point de rupture à l'égard du savoir-faire artisanal auquel elle s'oppose de manière frontale, allant jusqu'à faire « une spécialité du manque même de tout développement³¹ ». Cela dit, la division des tâches suppose l'avènement d'une nouvelle forme de travail qualifié dont l'objet porte alors sur l'organisation du travail lui-même. Celle-ci consiste dans la répartition structurée des opérations décomposées du procès de travail au fil d'une chaîne de travailleurs qui sont proportionnellement distribués en sous-groupes spécialisés et en fonction du temps nécessaire à l'accomplissement de chacune des opérations. Le procès de travail est donc à la fois décomposé en de multiples opérations spécialisées et recomposé sous la forme d'une chaîne de travailleurs répartis de façon proportionnelle, de telle sorte qu'il puisse se dérouler de manière fluide et ininterrompue. En ce sens, la position de surplomb qui conférerait une unité synthétique au procès de travail et qui reposait sur le savoir-faire de l'artisan se trouve désormais accaparée par ces travailleurs qualifiés qui organisent désormais le travail des autres, l'ensemble des travailleurs spécialisés ne constituant alors que les rouages partiels d'un procès d'ensemble dont l'unité repose sur l'organisation de leur effort combiné.

La troisième phase, la « grande industrie », repose sur le recours de plus en plus systématique à la machinerie à travers l'application des découvertes de la science et de la technologie aux processus industriels. Elle se caractérise ainsi par l'*automatisation* du procès de travail. Au cours de cette phase, l'augmentation de la productivité cible avant tout les conditions objectives du procès de travail et, plus spécifiquement encore, le moment formel que constitue le moyen de travail. L'utilisation de machines de plus en plus intégrées qui empruntent la forme d'une chaîne de production automatisée et qui comportent une source d'énergie autonome avec l'usage de la vapeur permet d'affranchir le procès de travail des limitations corporelles des travailleurs³². Dès lors, la quantité d'opérations réalisées simultanément par les machines-outils, la cadence et la puissance des procédés de production s'en trouvent radicalement augmentées. Eu égard au procès de travail, il en résulte un transfert des opérations désormais prises en charge par les machines alors que l'activité des travailleurs se limite de plus en plus à surveiller le bon fonctionnement de celles-ci et à intervenir ponctuellement lors de défaillances ou de dysfonctionnements. Pour Marx, la grande industrie sonne ainsi le

³⁰ *Ibid.*, p. 381-384.

³¹ *Ibid.*, p. 394.

³² *Ibid.*, p. 420.

glas du savoir-faire artisanal dont la destruction fut amorcée avec la manufacture³³. Cela dit, l'automatisation du procès de travail suppose l'avènement d'une nouvelle forme de travail qualifié, celui des mécaniciens et des ingénieurs dont l'objet de travail porte précisément sur les moyens de production. Ce travail consiste alors à concevoir, entretenir et réparer les machines. En ce sens, la position de surplomb qui confère une unité au procès de travail se trouve désormais prise en charge par ces travailleurs qualifiés. Le caractère synthétique du procès de travail s'incarne maintenant dans l'organisation systématique des machines intégrées qui réalisent, les unes à la suite des autres, l'ensemble des opérations nécessaires à la production de marchandises déterminées.

Pour Marx, la soumission réelle du procès de travail au capital et l'augmentation de la productivité qui s'y rattache assurent un développement des « potentialités » du procès de travail. Toutefois, ce développement, à la fois organisationnel et technique, s'opère au moyen d'une prise en charge de la réflexivité caractéristique de l'activité humaine par le capital et ses représentants, et donc sur la base du droit qu'exerce le capitaliste à l'égard de sa propriété privée et dans le but d'extraire une survalueur relative. Ce développement se trouve ainsi entièrement assujéti à la finalité qui est propre au mode de production capitaliste – la valorisation du capital –, empruntant alors la forme d'un procès d'aliénation compris comme un *devenir étranger des potentialités de l'activité humaine*³⁴. En effet, les capacités organisationnelles et techniques du procès de travail qui se trouvent développées se consolident face aux travailleurs sous la forme de puissances étrangères, comme modes d'existence du capital lui-même :

avec le développement du mode de production spécifiquement capitaliste, ce ne sont plus seulement les objets – ces produits du travail, en tant que valeurs d'usage et valeurs d'échange – qui, face à l'ouvrier, se dressent sur leurs pieds comme « capital », mais encore les formes sociales du travail qui se présentent comme *formes de développement du capital*, si bien que les forces productives, ainsi développées, du travail social apparaissent comme *forces productives du capital* : en tant que telles, elles sont « capitalisées », en face du travail. En fait, l'unité *collective* se trouve dans la coopération, l'association, la division du travail, l'utilisation des forces naturelles, des sciences et des produits du travail sous forme des machines. Tout cela s'oppose à l'ouvrier individuel comme quelque chose qui lui est *étranger* et existe au *préalable* sous forme *matérielle* ; qui plus est, il lui semble qu'il

³³ *Ibid.*, p. 415.

³⁴ Sur le concept d'aliénation chez Marx compris comme un « devenir étranger », voir Franck Fischbach, « Présentation » dans Karl Marx, *Manuscrits économique-philosophiques de 1844*, op. cit., p. 7-71.

n'y ait contribué en rien, ou même que tout cela existe en dépit de ce qu'il fait³⁵.

En parallèle, tout savoir-faire est progressivement éliminé des activités accomplies par les travailleurs qui se retrouvent selon Marx réduits à l'impuissance. Non seulement sont-ils séparés des conditions qui leur permettraient de réaliser leur activité de façon autonome, ils ne peuvent plus désormais réaliser un travail et satisfaire leurs besoins que dans un contexte qui n'exige d'eux que la réalisation d'une activité réduite à sa plus simple expression, limitée à la surveillance du bon fonctionnement des machines : « la machine ne libère pas l'ouvrier du travail, mais ôte au travail son contenu³⁶ ». Même en ce qui concerne la minorité de travailleurs qualifiés dont l'objet de travail se rattache désormais à la surveillance, à l'organisation et à l'amélioration technique des procédés de production, le résultat de leurs activités se consolide pour Marx sous la forme de puissances étrangères qui appartiennent au capitaliste, en participant, de concert avec les formes de travail déqualifié qu'ils prennent pour objet, à la valorisation du capital. Or, c'est précisément dans le prolongement de ce double procès de déqualification des travailleurs et de requalification d'une minorité d'entre eux que se comprend la soumission virtuelle de la pratique sociale au capital.

La soumission virtuelle et la détermination de l'avenir

Si la soumission formelle correspond à l'intégration de pratiques sociales préexistantes au mode de production capitaliste, et la soumission réelle à la transformation organisationnelle et technique des pratiques ainsi intégrées, la soumission virtuelle correspond quant à elle à la *détermination des pratiques sociales futures*. Elle porte en effet sur le contrôle des possibilités et des potentialités de l'activité humaine, ce qui se traduit notamment par la détermination de nouveaux objets d'usage et de nouveaux besoins, de même que par la détermination des nouvelles pratiques de production et de consommation qui s'y rattachent. En ce sens, la soumission virtuelle de la pratique sociale au capital porte sur la spécificité caractéristique de l'activité humaine en tant qu'activité consciente, la distance réflexive qui lui est propre étant elle-même tributaire de la virtualité qu'elle acquiert comme activité comportant une dimension irréductiblement idéelle et symbolique.

En tant que système de symboles unifiés, le langage rend possible la prise de parole qui permet aux êtres humains non seulement d'exprimer et de partager leurs expériences singulières dans le cadre de rapports intersubjectifs, mais également de désigner et de discuter des objets de leur pratique et de leurs pratiques elles-mêmes en dehors de la présence effective des premiers ou de la réalisation effective des secondes. Ainsi, à la différence des animaux pour lesquels la discrimination significative d'un

³⁵ Karl Marx, *Un chapitre inédit du « Capital »*, op. cit., p. 250.

³⁶ Karl Marx, *Le Capital*, livre 1, op. cit., p. 474.

objet sur le fond que constitue l'environnement se rattache toujours à l'actualisation d'un schème de comportement déterminé, l'activité consciente qui caractérise les êtres humains repose sur la virtualité qu'elle acquiert comme activité médiatisée par le symbolique, ce qui favorise et accroît chez eux la possibilité d'une prise de distance réflexive à l'égard des formes de leurs pratiques et des objets auxquels elles se rapportent. C'est là le cœur de la théorie du symbolique développée par Michel Freitag, qui constitue l'une des dimensions centrales de la vie humaine en comparaison à la vie animale. En effet, si l'activité animale se caractérise par son « actualité », l'activité humaine se caractérise quant à elle par sa « virtualité ». Autrement dit, il existe chez les animaux un rapport de proximité spatiale et temporelle entre les objets qu'ils discriminent au sein de leur environnement et la réalisation de schèmes de comportements particuliers – par exemple le repérage de la proie et le comportement de prédation –, tandis que le langage permet aux êtres humains de discuter des différents objets dont se compose leur monde et de la multiplicité des formes de leur agir sans que ceux-ci ne soient immédiatement présents ou que celles-ci ne soient en cours de réalisation. Or, c'est précisément cette virtualité propre à l'activité humaine, en tant qu'elle est médiatisée symboliquement, qui est au fondement de la réflexivité des êtres humains et au cœur de leur historicité, c'est-à-dire du double procès au fil duquel les êtres humains s'engendrent comme sujets sociohistoriques tout en engendrant le monde objectif qu'ils habitent³⁷.

Bien que Marx lui-même n'ait pas élaboré une théorie complète et systématique du symbolique comme aspect fondamental de la vie humaine – en abordant la question du langage de façon momentanée et partielle, et en limitant le plus souvent celui-ci à une dimension relativement instrumentale, c'est-à-dire comme simple moyen de communication –, cette virtualité s'observe néanmoins chez lui dans le moment formel du procès de travail que constitue l'*idée*. En effet, puisqu'elle est présentée comme une représentation mentale et *a priori* de l'objet que l'on cherche à produire, des propriétés formelles et matérielles qu'il doit comporter en fonction de l'usage social auquel il est destiné, l'idée relève de l'anticipation et donc de la virtualisation, au sens où l'entend Freitag. C'est la raison pour laquelle nous proposons le concept de *soumission virtuelle* de la pratique sociale au capital afin de désigner l'emprise que le capital exerce à l'égard des potentialités et du devenir des formes de la pratique humaine, soit *comme production de nouvelles idées et donc comme développement de nouveaux objets d'usage et de nouveaux besoins auxquels se rattachent toujours de nouvelles pratiques de production et de consommation*.

Au-delà du capitalisme industriel qui a caractérisé l'époque de Marx et qui a retenu son attention, la soumission virtuelle de la pratique sociale au capital se rattache à l'avènement du capitalisme avancé qui s'est mis en place au tournant du XX^e siècle.

³⁷ Michel Freitag, « Actualité de l'animal, virtualité de l'homme », *Conjonctures*, n^{os} 33-34, 2001-2002, p. 99-154 ; *Dialectique et société*, vol. 2 : *Introduction à une théorie générale du symbolique*, Montréal, Liber, 2011, p. 152, 171, 198-199, 246 et 319.

À l'encontre du capitalisme industriel du XIX^e siècle, le capitalisme avancé se caractérise par l'importance grandissante de la grande corporation de droit privé comme sujet central du mode de production capitaliste ainsi que par les stratégies de contrôle d'ordre monopolistique qu'elle privilégie à l'égard des marchés. L'apparition de la grande corporation s'est en effet accompagnée d'une transformation importante de la dynamique des marchés, la forme corporative que constitue le *holding* favorisant les exercices de fusions et d'acquisitions horizontales – comme monopolisation d'une branche de production donnée – et verticales – comme intégration de l'ensemble des étapes nécessaires à la production d'un bien fini. La multiplication des exercices de fusions et d'acquisitions a pour conséquence une internalisation progressive des marchés, les échanges entre les unités de production s'opérant désormais à l'intérieur même des corporations, entre leurs différentes filiales, et non plus entre des entreprises indépendantes par la médiation des marchés³⁸.

Or, cette internalisation des échanges a pour corollaire une transformation des relations externes que les corporations entretiennent entre elles sur les marchés, ces derniers empruntant une forme de plus en plus oligopolistique. La concurrence par les prix qui était caractéristique du capitalisme industriel cède alors la place à de nouvelles stratégies concurrentielles visant à éviter les guerres de prix. D'un côté, les corporations en viennent à privilégier des pratiques de co-respect en ce qui concerne la détermination des prix de leurs marchandises sur les marchés³⁹. De l'autre, comme le soutient Veblen, elles misent sur l'acquisition d'« avantages différentiels » qui constituent désormais les nouvelles armes de la concurrence, à savoir : le contrôle de l'approvisionnement en matières premières, de procédés de production ou d'inventions au moyen de brevets ou encore le contrôle de la consommation à travers le marketing et la publicité⁴⁰. Pour Veblen, la détention d'avantages différentiels permet d'opérer des perturbations sur les marchés, c'est-à-dire qu'ils confèrent aux corporations une capacité à déterminer les prix de leurs marchandises en assurant un contrôle sur les volumes de production et de mise en circulation⁴¹.

Dans cette perspective, les revenus générés par les corporations ne se fondent plus seulement sur le contrôle interne qu'elles exercent à l'égard des procédés de production, mais également sur le contrôle externe qu'elles acquièrent vis-à-vis des marchés. Autrement dit, leurs revenus ne reposent plus seulement sur la mobilisation d'un capital productif dans le cadre du procès de production, mais également sur la mobilisation d'avantages différentiels dans le cadre du procès de circulation. Dans ce contexte, la soumission virtuelle correspond à l'extraction d'une nouvelle forme de

³⁸ Michel Freitag, *L'impasse de la globalisation : une histoire sociologique et philosophique du capitalisme*, Montréal, Écosociété, 2008, p. 167-169.

³⁹ Paul A. Baran et Paul M. Sweezy, *Le capitalisme monopoliste*, trad. C. Passadéos, Paris, Maspero, 1979, p. 66-72.

⁴⁰ Thorstein Veblen, *The Theory of business enterprise*, Clifton, Kelley, 1973, p. 55 et 138.

⁴¹ *Ibid.*, p. 25-35.

survaleur que l'on peut qualifier, en nous inspirant du concept de Veblen, de *survaleur différentielle*, et qui implique l'arrimage de l'exploitation exercée à l'égard des travailleurs dans la production à la position de force exercée envers les consommateurs sur les marchés. Cette survaleur différentielle se comprend à partir de la « survaleur supplémentaire » que nous avons abordée en discutant de la survaleur relative et qui est générée par l'introduction de nouveaux procédés de production. Comme nous l'avons vu, l'augmentation de la productivité se traduit par la production de marchandises à une valeur individuelle moindre que leur valeur sociale. Et, puisque la valeur d'échange à laquelle elles peuvent être écoulées correspond à leur valeur sociale moyenne et non à leur valeur individuelle, il en résulte l'extraction d'une survaleur supplémentaire qui perdure jusqu'au moment où le nouveau procédé se généralise par effet de concurrence, de telle sorte que la valeur individuelle s'impose alors comme nouvelle moyenne sociale et que la valeur supplémentaire se trouve réduite à néant.

Or, les avantages différentiels que détiennent les corporations visent justement à neutraliser cet effet qu'opère la concurrence, ce qui leur confère alors une capacité à déterminer librement le prix de leurs marchandises sur les marchés. Elles parviennent de la sorte à maintenir de façon artificielle la valeur sociale de leurs marchandises au-delà de leur valeur individuelle, d'où l'extraction indéfinie d'une survaleur supplémentaire qui perdure aussi longtemps qu'est maintenu l'avantage différentiel. Pour reprendre l'image de Marx, la fièvre qui emporte le capitaliste disposant du monopole temporaire sur un nouveau procédé de production se prolonge alors sous la forme d'une *éternelle saison des amours*. Étant donné l'extraction indéfinie de cette survaleur supplémentaire, les travailleurs employés par les corporations remboursent plus rapidement la valeur d'échange qu'ils reçoivent sous forme de salaire, alors que le surtravail qu'ils réalisent s'accroît de façon inversement proportionnelle. Cela dit, puisque les marchandises produites par les corporations sont maintenues à une valeur d'échange artificiellement surélevée, il en résulte une double pression exercée sur les consommateurs, aussi bien sur les travailleurs que sur les entreprises. D'un côté, cette survaleur différentielle implique une pression exercée sur le pouvoir d'achat des travailleurs qui se traduit par la mobilisation et la captation d'une partie surélevée de la valeur d'échange qu'ils consacrent aux biens de subsistance produits par les corporations détenant des avantages différentiels, et ce, au détriment de la valeur d'échange qu'ils peuvent consacrer aux autres biens d'usage qui leur sont nécessaires et des entreprises qui les produisent. De l'autre, elle implique également une pression exercée sur le pouvoir d'achat des entreprises qui se traduit par la mobilisation et la captation d'une partie surélevée de la valeur d'échange qu'elles consacrent à l'acquisition des moyens de production fabriqués par les corporations détenant des avantages différentiels, et ce, au détriment de la survaleur qu'elles parviennent elles-mêmes à générer et qui se trouve partiellement transférée et accaparée par les corporations. Sur la base de cette double pression, il en résulte alors la formation d'une hiérarchie d'entreprises qui repose sur leurs puissances organisationnelles respectives et sur la détention d'avantages différentiels plus ou moins névralgiques, ce qui se traduit par une capacité

différenciée à extraire et à accaparer une plus ou moins grande partie de la survalue produite de façon générale dans la société⁴².

Partant de l'analyse sociohistorique et idéaltypique élaborée par Neil Fligstein au sujet des différentes formes d'organisations et de stratégies de contrôle successivement mises en place par les corporations, il est possible de rendre compte du développement historique de la soumission virtuelle sous deux grandes phases historiques distinctes. Tout comme pour les phases de la soumission réelle, ces deux phases de la soumission virtuelle ciblent des moments spécifiques du procès de travail qui font l'objet d'une prise en charge réflexive dans le cadre des stratégies monopolistiques adoptées par les corporations. Faisant suite à la stratégie de contrôle direct qui fut d'abord privilégiée dans le cadre du *Great Merger Movement* du tournant du XX^e siècle et qui repose sur la stricte monopolisation d'une branche de production par l'entremise de fusions et d'acquisitions horizontales⁴³, la première phase de la soumission virtuelle repose sur la stratégie du « contrôle manufacturier » qui s'est progressivement développée et généralisée de 1900 à 1920. Si la stratégie de contrôle direct permet d'assurer un contrôle sur les volumes de production et de mise en circulation des marchandises afin d'en déterminer les prix, elle ne permet toutefois pas d'éviter le surgissement subséquent de nouveaux compétiteurs. Ainsi, le contrôle manufacturier vise quant à lui le renforcement des barrières à l'entrée pour une branche de production déterminée qui décourage l'arrivée de nouveaux compétiteurs. Réalisée au moyen de fusions et d'acquisitions verticales, cette stratégie consiste à intégrer l'ensemble des étapes nécessaires à la production d'un bien d'usage fini au sein d'une même corporation, soit de l'extraction des matières premières à la commercialisation, en passant par les diverses étapes de production⁴⁴. Cette stratégie a avant tout été développée par des corporations dont les marchandises se rattachaient à l'exploitation de ressources naturelles et qui nécessitaient de faibles transformations, mais de lourds investissements en infrastructures : pâtes et papiers, métallurgie, pétrochimie, etc. Dans le cadre de cette stratégie, l'accès privilégié aux matières premières constitue l'élément stratégique, l'appropriation privée ou l'établissement d'ententes exclusives quant à l'accès aux ressources naturelles permettant de prévenir le surgissement d'éventuels compétiteurs. En ce sens, cette stratégie de contrôle cible le moment formel du procès de travail que constitue l'*objet*, soit la matière mise en forme au cours du procès de travail. Le contrôle en amont qui est exercé sur l'approvisionnement en matières premières assure donc un contrôle en aval exercé sur les marchés. Il permet de déterminer les volumes de production et de mises en circulation des marchandises, constituant ainsi un avantage différentiel qui prévient le surgissement de nouveaux compétiteurs et confère à son détenteur une capacité à déterminer le prix de ses marchandises sur les marchés.

⁴² Paul M. Sweezy, *The Theory of capitalist development*, Londres, Dobson, 1962, p. 274.

⁴³ Neil Fligstein, *The Transformation of corporate control*, Cambridge, Harvard University Press, 1990, p. 60.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 75.

La seconde phase de la soumission virtuelle repose sur la stratégie de « contrôle par les ventes et le marketing » qui s'est développée et généralisée de 1920 à 1950. Si la stratégie de contrôle manufacturier permet de décourager d'éventuels compétiteurs, elle se révèle toutefois problématique lors des épisodes de récessions ou de crises économiques. Puisque la réponse consiste à diminuer les volumes de production pour maintenir les prix élevés, elle a pour effet d'envenimer la situation. En comparaison, le contrôle par les ventes et le marketing mise plutôt sur le maintien et la stimulation de la demande en cherchant à fidéliser et à élargir la clientèle⁴⁵. En ce sens, cette stratégie combine la diversification et la différenciation⁴⁶. D'un côté, la diversification consiste à offrir une gamme de produits connexes comportant des échelons de qualités et de prix variés dans le but de rejoindre la plus grande clientèle possible. De l'autre, la différenciation consiste à promouvoir l'image de marque afin de fidéliser la clientèle et de séduire celle des autres, l'idéal consistant à rendre ses propres marchandises non substituables par celles des compétiteurs. Cette stratégie a été développée avant tout par des corporations dont les marchandises étaient destinées à la consommation domestique : automobiles, électroménagers, produits ménagers, alimentation, etc.

Reposant sur la diversification et la différenciation, cette stratégie cible aussi bien le moment formel du procès de travail que constitue l'idée que celui que constitue le résultat. Premièrement, l'*idée* consiste, comme nous l'avons vu, dans la représentation mentale des propriétés formelles et matérielles que doit comporter un objet en fonction de l'usage social auquel il est destiné. Or, la diversification vise le contrôle des nouveaux objets d'usage créés socialement, des inventions, et cela au moyen des brevets qui, comme monopoles temporaires reconnus légalement, permettent l'appropriation effective de ces objets d'usage inédits non pas sous une forme concrète et matérielle, mais bien sous une forme générique et immatérielle, soit précisément en tant qu'idées. En ce sens, la diversification est réalisée au moyen de fusions et d'acquisitions stratégiques ainsi qu'à travers la mise sur pied de laboratoires de recherche privés qui visent la commercialisation d'inventions brevetées. Deuxièmement, le *résultat* consiste, comme nous l'avons vu, dans la matérialisation effective d'un objet concret destiné à répondre à un besoin social déterminé. Or, la différenciation vise le contrôle des marchés à travers la promotion de l'image de marque d'une compagnie et des biens qu'elle produit. En ce sens, la différenciation implique de créer des besoins sociaux pour des objets d'usage inédits, des inventions brevetées, au moyen de campagnes publicitaires. Autrement dit, la stratégie de contrôle par les ventes et le marketing implique aussi bien de développer et de commercialiser de nouveaux objets d'usage que de créer et de stimuler une demande pour ceux-ci. De fait, les objectifs des fusions et des acquisitions stratégiques ou de recherche et développement tendent

⁴⁵ *Ibid.*, p. 117-118.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 118 et 123.

à être déterminés et subordonnés aux objectifs établis par les départements de ventes et de marketing⁴⁷.

La soumission virtuelle de la pratique sociale au capital correspond à la mise en place et à la généralisation de cette nouvelle stratégie de contrôle qui repose sur la mobilisation et la prise en charge réflexive des moments formels du procès de travail que constituent l'idée et le résultat. Elle implique la détermination de nouveaux objets d'usage et de nouveaux besoins auxquels se rattachent de nouvelles pratiques de production et de consommation. Son avènement a toutefois nécessité l'intégration progressive de la production scientifique et technologique à l'intérieur même de la dynamique propre au capitalisme, ce qui a été opéré à travers le développement de la profession d'ingénieur comme apparition d'une nouvelle forme de travail qualifié. De fait, cette profession a explosé en parallèle au développement des grandes corporations et à la nouvelle stratégie d'affaires qui se mettait en place. Au tournant du XX^e siècle, aux États-Unis, le nombre de laboratoires privés de recherche et développement passait de 300 à 2200 de 1920 à 1940, alors que le pourcentage de brevets détenus par de grandes corporations augmentait de 12 à 75 % de 1885 à 1930 et que le nombre d'ingénieurs passait de 45 000 à 230 000 de 1900 à 1930⁴⁸. Cela dit, la profession d'ingénieur ne s'est pas développée seulement d'un point de vue quantitatif, mais aussi qualitatif, c'est-à-dire sous la forme d'une spécialisation fonctionnelle à la fois verticale et horizontale. En ce sens, le développement de cette profession peut être compris comme le résultat de la soumission formelle et réelle de la production scientifique et technologique au mode de production capitaliste, ce qui entraîna toutefois, en retour, la mise en place de la soumission virtuelle de la pratique sociale au capital.

En premier lieu, la soumission formelle de la production scientifique et technologique au capital correspond à la façon dont Marx problématise lui-même la question en rapport au machinisme qui caractérise la grande industrie de son époque. En effet, le machinisme est au départ développé par des mécaniciens qui sont issus des artisans dont la main-d'œuvre est rendue disponible avec le processus de déqualification des travailleurs qui accompagne la division des tâches caractéristique de la manufacture. Ces mécaniciens puisent alors aux connaissances artisanales ainsi qu'aux découvertes de la science qu'ils cherchent à traduire sous forme d'applications industrielles.

En second lieu, la soumission réelle de cette pratique au capital correspond au développement du métier d'ingénieur qui se consolide avec l'avènement d'écoles à vocation technique et l'adoption de programmes techniques par les grandes universités. En effet, l'institutionnalisation de la formation en ingénierie, opérée à la demande des dirigeants des grandes corporations au tournant du XX^e siècle, implique une progressive spécialisation fonctionnelle à la fois verticale et horizontale du métier

⁴⁷ *Ibid.*, p. 127.

⁴⁸ Harry Braverman, *Travail et capitalisme monopoliste*, trad. D. Letellier et S. Niémetz, Paris, Maspero, 1976, p. 139-140 ; David Noble, *America by design*, Nairobi, Oxford University Press, 1977, p. 39 et 87.

d'ingénieur⁴⁹. D'un côté, le développement de programmes de management entraîne une spécialisation verticale. Puisque, au départ, les postes de direction dans les grandes corporations étaient principalement occupés par des ingénieurs – après une quinzaine d'années de pratique en moyenne –, ceux-ci ont incité les écoles techniques et les universités à mettre au point des programmes de management afin de pallier le décalage qu'ils percevaient entre leur formation technique et les fonctions de direction qu'ils occupaient. Or, la mise sur pied de programmes en management a eu pour effet, en contrepartie, de confiner les ingénieurs à des rôles désormais exclusivement techniques. D'un autre côté, le métier d'ingénieur s'est également spécialisé de manière horizontale sous un ensemble de sous-fonctions que l'on peut d'ailleurs rapporter aux différents moments formels du procès de travail chez Marx : les ingénieurs en recherche et développement (idée), les gestionnaires du personnel (opérations), les ingénieurs mécaniques (moyens), les ingénieurs en matériaux (objet) et les spécialistes en marketing et en publicité (résultat). En somme, c'est donc par le développement de la profession d'ingénieur, opéré en parallèle au développement des grandes corporations et à la demande expresse de leurs dirigeants, que la production scientifique et technologique a été intégrée au mode de production capitaliste.

Développement extensif et intensif du mode de production capitaliste

Eu égard à la soumission formelle et réelle, l'avènement de la soumission virtuelle se comprend dans le cadre d'un développement dialectique. En effet, les rapports qu'entretiennent entre elles ces différentes formes de soumission de la pratique sociale au capital ne doivent pas être compris simplement comme des phases historiques successives, distinctes et mutuellement exclusives, mais plutôt comme étant enchevêtrées de façon cumulative les unes aux autres. D'un côté, la soumission formelle constitue certes la condition de possibilité de la soumission réelle, tout comme cette dernière constitue la condition de possibilité de la soumission virtuelle. Cela dit, d'un autre côté, l'avènement de la soumission virtuelle n'implique pas que la soumission réelle cesse de produire ses effets, pas plus que la soumission réelle n'implique que la soumission formelle cesse de produire les siens. Chez Marx lui-même, comme il le montre dans les *Manuscrits de 1857-1858*, aussi désignés sous le nom de *Grundrisse*, la relation de la soumission formelle à la soumission réelle relève d'un rapport dialectique dans la mesure où le développement de l'une entraîne toujours la possibilité d'un développement pour l'autre, et inversement.

C'est pourquoi le développement expansif du capital, sa « reproduction élargie », ne revêt pas seulement une dimension quantitative chez Marx – plus de travailleurs salariés et plus de moyens de production –, mais également qualitative. Elle suppose aussi bien l'intégration progressive de nouvelles formes de pratiques sociales que leur

⁴⁹ David Noble, *America by design*, op. cit., p. 33-49.

bouleversement organisationnel et technique. Dans cette perspective, le caractère expansif du capital en tant que procès de valorisation cumulatif se trouve dépeint comme un développement à la fois *extensif* et *intensif*, la soumission formelle et réelle produisant leurs effets par alternance. Si la soumission formelle renvoie à l'intégration d'une pratique sociale préexistante au mode de production capitaliste, celle-ci correspond alors au développement *extensif* de la logique du capital à une nouvelle sphère de la pratique sociale qui se trouve alors constituée sous la forme d'une nouvelle branche de la production capitaliste. Toutefois, à partir du moment où cette forme de pratique sociale se trouve intégrée au mode de production capitaliste, la soumission réelle commence alors à produire ses effets, si bien que la transformation organisationnelle et technique de cette pratique correspond au développement *intensif* de cette nouvelle branche de la production. Or, le temps de travail qui se trouve libéré dans cette branche à travers l'intensification des procédés de production permet en retour une nouvelle extension de la logique du capital à une nouvelle sphère de la pratique sociale, et ainsi de suite.

En effet, afin de maintenir et poursuivre son procès de valorisation, le capital qui est accumulé doit continuellement trouver de nouveaux débouchés alors que les branches de production dans lesquelles il est investi jusque-là se retrouvent progressivement saturées. Et, en investissant de nouvelles sphères de la pratique sociale qu'il constitue sous la forme de nouvelles branches de production, il peut alors mobiliser la main-d'œuvre rendue disponible par l'intensification de la production dans les autres branches de production :

La tendance du capital est, bien sûr, de lier la survaleur absolue à la survaleur relative ; donc allongement maximum de la journée de travail avec le nombre maximum de journées de travail simultanées, allant de pair avec la réduction au minimum, d'une part, du temps de travail nécessaire, d'autre part, du nombre nécessaire de travailleurs [...]. Une conséquence nécessaire en est la plus grande multiplication possible de la valeur d'usage du travail – ou encore des branches de production – si bien que la production du capital accélère d'un côté de façon permanente et nécessaire le développement de l'intensité de la force productive du travail, tout comme, de l'autre côté, elle engendre la variété illimitée des branches du travail, c.-à-d. qu'elle engendre la richesse des formes et des contenus de la production la plus diversifiée qui soit de tous côtés, lui soumettant tous les côtés de la nature⁵⁰.

En somme, le temps de travail nécessaire économisé qui se trouve converti en surtravail dans les branches de production où s'opère une intensification de la production – soumission réelle – a pour contrepartie une conversion du temps de travail qui est libéré socialement dans cette branche de la production et qui permet,

⁵⁰ Karl Marx, *Manuscrits de 1857-1858* (« Grundrisse »), t. 2, *op. cit.*, p. 258.

ce faisant, une extension du capital à de nouvelles sphères de la pratique sociale – soumission formelle –, et ainsi de suite. Voilà qui permet de rendre compte, d'un point de vue historique, de l'élargissement progressif du mode de production capitaliste à de nouvelles formes de pratiques sociales : pratiques agricoles, pratiques artisanales, professions libérales et secteur des services, activités scientifiques et technologiques, etc. Or, l'extension du capital à cette dernière forme d'activité et son développement intensif à travers la spécialisation du métier d'ingénieur entrouvrent toutefois un tout nouveau développement qui correspond cette fois à la soumission virtuelle de la pratique sociale au capital.

En effet, si la soumission formelle renvoie chez Marx à l'intégration de pratiques sociales préexistantes – *passées* – au mode de production capitaliste, et que la soumission réelle renvoie aux bouleversements – au *présent* – de leurs modalités organisationnelles et techniques, la soumission virtuelle renvoie quant à elle à la capacité à déterminer et contrôler les formes à venir – *futures* – des pratiques de production et de consommation à travers l'invention de nouveaux objets d'usage et la création de nouveaux besoins. Par conséquent, la soumission virtuelle touche aux dimensions fondamentales de la vie humaine que nous avons abordées précédemment, à savoir la réflexivité qui caractérise l'activité humaine et les formes contingentes sous lesquelles elle s'incarne historiquement. Or, cette capacité à déterminer de nouveaux objets d'usage et de nouveaux besoins n'est pas seulement mobilisée par les grandes corporations dans le cadre des stratégies de contrôle qu'elles mettent en œuvre. Elle se trouve de plus en plus monopolisée par elles, ce qui implique une « monopolisation de la capacité à monopoliser⁵¹ ». En effet, la centralisation de puissance et de capitaux sans précédent qui caractérise la grande corporation a constitué la condition de possibilité de la mise en place de laboratoires de recherche privés consacrés à l'invention de nouveaux objets d'usage brevetés qui nécessitent de lourds investissements en équipements de pointe et en main-d'œuvre qualifiée, de même que pour la réalisation d'études de marketing et de campagnes publicitaires systématiques. Comme le remarque David Noble, les corporations acquièrent alors une capacité à « déterminer le futur⁵² ». Autrement dit, elles disposent désormais de la capacité à canaliser les possibilités et le devenir des inventions et des besoins sociaux dans certaines directions au détriment des autres.

⁵¹ Nous fusionnons ici une expression de David Noble, « *monopoly of monopolies* » (*America by design*, op. cit., p. 85 et 87), et une expression de Michel Freitag, « l'institutionnalisation de la capacité à institutionnaliser », qui vise chez ce dernier à désigner le pouvoir moderne (*Dialectique et société*, vol. 3 : *Culture, pouvoir, contrôle. Les modes de reproduction formels de la société*, Montréal, Liber, 2013, p. 383 sq.).

⁵² David Noble, *America by design*, op. cit., p. 3.

Conclusion

La subsomption virtuelle de la pratique sociale au capital se rapporte à l'avènement du capitalisme avancé et au rôle névralgique qu'y joue désormais la grande corporation en tant que sujet central de l'économie. Elle renvoie à l'intégration de la production scientifique et technologique au mode de production capitaliste qui s'est opérée au fil du développement de la grande corporation, de la mise en place de stratégies monopolistiques fondées sur la production et la commercialisation d'inventions brevetées et sur la montée parallèle du métier d'ingénieur. Elle résulte de la soumission formelle et réelle de la production scientifique et technologique réalisée à travers le développement de la profession d'ingénieur qui s'est différenciée de façon verticale et horizontale sous un ensemble de spécialisations. Cela dit, la spécificité de la soumission virtuelle renvoie au fait qu'elle se rapporte à la mobilisation et au développement systématique de la réflexivité caractéristique de l'activité humaine, soit la production de nouvelles idées, comprise comme développement de nouveaux objets d'usages et de nouveaux besoins auxquels correspondent toujours de nouvelles pratiques de production et de consommation. En ce sens, elle touche à des dimensions fondamentales de l'activité humaine telle qu'elle se trouve dépeinte par Marx, c'est-à-dire comme activité qui relève à la fois de la volonté et de la conscience. Autrement dit, ce qui est en jeu avec la soumission virtuelle porte sur les formes sociohistoriques de la pratique humaine et, plus fondamentalement encore, sur l'historicité même de cette pratique.

Pour conclure, deux enjeux majeurs méritent d'être soulignés en ce qui concerne l'intégration de la production scientifique et technologique dans le cadre de la dynamique propre au capitalisme. D'un côté, cette intégration a évidemment des implications fondamentales quant aux finalités de cette forme d'activité. La recherche scientifique et technologique, lorsqu'elle est réalisée dans le giron de la grande corporation, se trouve subordonnée à la finalité propre au mode de production capitaliste, à savoir la valorisation du capital. Les recherches sont donc orientées en fonction du développement d'inventions brevetables, commercialisables et rentables. À cet égard, il semble que la forme la plus problématique qu'emprunte la production scientifique et technologique dans ce contexte renvoie à l'obsolescence programmée, qu'il s'agisse tout simplement d'opérer des modifications de formes afin de rendre des objets d'usage périmés avec le développement de nouveaux modèles ou encore d'intégrer volontairement des failles dans les composantes des biens produits en vue d'en limiter la durée de vie utile. D'un autre côté, ce que s'arrogent les grandes corporations qui misent sur une stratégie d'affaires fondée sur la production et la commercialisation d'inventions, c'est une capacité à déterminer les objets d'usage futurs qui viendront prendre place au sein de notre monde et dont nous ferons un usage social. C'est donc le monde que nous habitons, ce monde qui est rempli d'objets d'usage développés et façonnés par la main humaine au fil d'une histoire plurimillénaire, ce monde qui est meublé de multiples objets d'usage que nous employons sans cesse dans la vie de tous les jours, c'est ce monde, donc, qui résulte désormais de plus en plus de l'emprise qu'exerce le

capital à l'endroit du développement de la science et de la technologie. Une prolifération d'objets d'usage nouveaux qui viennent à chaque fois bouleverser notre manière de vivre en société.

Comme on le voit, l'avènement d'un capitalisme dit « cognitif » semble bien loin d'annoncer la crise ou le dépassement du capitalisme. Compte tenu de la capacité à déterminer les objets d'usage futurs qui viendront prendre place au sein de notre monde, il ouvre plutôt un champ virtuellement illimité à la reproduction élargie du capital.

Art et marchandise : penser le travail artistique avec Marx

Pascale BÉDARD
Université Laval

L'art désigne un territoire de pensée bien particulier : quel que soit l'angle sous lequel on tente de le saisir, avec un cadre de pensée donné, il a tôt fait d'en déplacer les catégories, d'en bouleverser les *a priori*. L'unicité et la perceptibilité remettent aussitôt l'exception à la place de la règle et font se briser l'emprise du concept sur la matière sensible. Ainsi les catégories de valeur d'usage et de valeur d'échange, si l'on tente de les penser en observant le fonctionnement social et culturel des œuvres d'art, tendent à se confondre, à se renverser et à faire voir dans ces déplacements d'autres facettes de leurs potentialités analytiques.

Ce texte se veut une réflexion sur la culture contemporaine menée par le moyen d'un regard sur le phénomène de l'art tel qu'il se présente dans le monde actuel, à la lumière d'une lecture de Karl Marx. Ni exégèse, ni critique d'art, cet essai prend plutôt pour point de départ les catégories fondamentales de l'étude de la marchandise – valeur d'usage, valeur d'échange, valeur du travail humain – pour interroger certaines apparentes difficultés à comprendre, aujourd'hui, l'œuvre d'art et le travail artistique¹. D'abord, notre difficulté à saisir la réalité du travail artistique, tant notre conception du travail productif est inextricablement liée à sa forme de travail productif *de marchandises* ou de capital. En effet, cette conception du travail s'avère plutôt inadéquate pour comprendre ce qui se joue dans la pratique des artistes, y compris dans sa dimension économique et sociale. Ensuite, notre difficulté à lire l'art lui-même, et toute la culture, par-delà le voile de la marchandise, agit comme un prisme qui s'impose au regard. Nous verrons comment le « repli » sur une posture néo-romantique qui chercherait à établir l'art comme valeur compensatoire, tout comme la fuite vers la seule quête de l'expérience esthétique constituent deux pièges qui ne font que perpétuer ces difficultés. L'enjeu social de ces questionnements dépasse, semble-t-il, la question du travail artistique, rejoignant celle de la culture objective au sens large. De même, la thématique du travail artistique constitue un laboratoire formidable pour

¹ Cette réflexion n'a pas l'ambition de recouvrir l'ensemble des possibles, considérant l'espace qui m'est imparti. Une tout autre voie, par exemple, aurait été celle d'explorer l'esthétique marxiste, en compagnie notamment des penseurs de l'École de Francfort (particulièrement Georg Lukács, Theodor W. Adorno et Walter Benjamin), ou des situationnistes, notamment Asger Jorn.

penser l'art dans la société, mais aussi la question du travail, de sa délimitation et de sa valeur dans la culture contemporaine.

En filigrane, il m'intéresse de soulever une interrogation sur les raisons qui perpétuent, dans le discours de sens commun, un certain tabou autour de la relation entre art et argent : qu'est-ce qui rend si difficile de penser ensemble l'art et la marchandise ? Pourquoi cette « pureté » attribuée à l'art ; pourquoi ce potentiel de « souillure » imputé à l'échange marchand ? D'un côté, chez les praticiens de l'art, une exigence éthique découle de cette tension, qui se raconte souvent comme un malaise face au désir légitime que leur activité principale constitue la source de leur insertion économique dans le monde. De l'autre côté, chez les amateurs, se remarquent les effets de l'injonction à tenir à distance du rapport à l'art toute intentionnalité économique. C'est dans le corps même de l'artiste au travail que se rejoignent les deux ordres de réalité, de l'art et de l'économie, dans une rencontre souvent conflictuelle. Pour accorder toute son importance à cette tension nodale du moment d'apparition de l'art, il est essentiel d'assumer que l'art est, avant d'être une œuvre offerte à l'appréciation, une *pratique*, c'est-à-dire un *penser* et un *faire*, située dans un monde concret culturellement et matériellement constitué.

Les considérations présentées dans ce texte s'éclairent à deux réverbères. D'abord, celui d'une immersion ethnographique, sociologique et intellectuelle au long cours dans les mondes de l'art actuel, qui prend principalement la forme d'une observation soutenue du monde des arts visuels, avec ses dynamiques sociales, marchandes et esthétiques bien particulières, mais aussi celle d'une enquête sur les artistes de la scène (danse, théâtre, musique, cirque)². Dans cet article, il n'y a donc pas lieu, lorsque le mot « art » est utilisé, d'entendre nécessairement « art visuel », ni de penser à un peintre chaque fois qu'est écrit « artiste ». Cela dit, l'œuvre d'art visuel, de par son caractère d'*objet unique* (et non de performance – comme un spectacle –, ni d'exemplaire – comme un livre ou un disque) demeure souvent le meilleur exemple pour penser ensemble l'art et la marchandise.

Le deuxième éclairage est une lecture de Marx attentive, mais modeste et sans ambitions spécialistes. Il ne sera pas question de proposer une interprétation, ni un approfondissement théorique sur le fond des concepts ou des thèses marxistes. Il s'agira plutôt de prendre à bras le corps la proposition suivante : comment penser le monde d'aujourd'hui avec Marx ? En fait, précisons dès maintenant qu'en réalité, ce

² Mes recherches s'attardent à l'étude de l'*ethos* artiste contemporain, c'est-à-dire au rapport subjectif et réflexif des artistes eux-mêmes face à leur activité de création, étant entendu que ce « travail » a pour objet une production d'un genre particulier, culturelle avant tout, et qu'en tant qu'occupation professionnelle, elle prend des formes fort atypiques ; Pascale Bédard, *L'art en pratique : éthos, condition et statut social des artistes en arts visuels au Québec et en Belgique francophone*, thèse, Université du Québec à Montréal et Université libre de Bruxelles, 2014 ; « L'art dit le monde et ses possibles : une expérience de sociologie des œuvres », dans *La création politique dans les arts*, t. 1, *L'art, le politique et la création*, dir. Florent Gaudez, Paris, L'Harmattan, 2016.

texte ne porte pas sur l'œuvre de Marx, mais qu'il s'agit plutôt d'un essai de sociologie de l'art à la lumière d'une lecture de Marx, notamment des concepts fondamentaux présentés dans le premier chapitre du *Capital* où se trouve condensée une explication éclairante sur la nature de la marchandise.

L'art comme activité

Il n'y a pas à proprement parler de prise en charge de la question de l'art, encore moins de théorie de l'art dans l'œuvre de Karl Marx. Ce fait n'empêche pas que l'auteur ait été visiblement sensible à l'art, que sa connaissance du corpus littéraire et artistique soit exemplaire et qu'on ne puisse nier que ces fréquentations culturelles aient informé son expérience du monde. Néanmoins, la question du travail artistique, ou de la pratique productive spécifique des artistes, se formule chez Marx dans une perspective originale pour l'époque, c'est-à-dire en tant qu'*activité*.

Parallèlement aux nombreuses citations de poèmes, de tragédies et de romans, et aux remarques littéraires qui parsèment l'œuvre et la correspondance de Marx, c'est avant tout comme activité sociale que la création artistique se trouve abordée et systématiquement reliée à deux autres questions : celle du travail en mode capitaliste de production et celle du développement non aliéné des facultés individuelles³.

Dans cette approche, Marx se distancie d'une compréhension philosophique spéculative de l'art, qui ferait l'impasse sur la réalité concrète de l'artiste : « Le problème de Marx lorsqu'il aborde la question de l'art n'est donc pas de promouvoir un modèle esthétique quel qu'il soit, mais de penser l'activité artistique comme formatrice de l'homme lui-même, au même titre que le travail, tout en maintenant son caractère déterminé⁴ ». Au contraire, il y a chez Marx nombre d'éléments qui encouragent une compréhension sociologique et matérialiste de l'art en tant que pratique productive, tout en servant de guide pour qui ne souhaite pas, ce faisant, abandonner une attention aux œuvres elles-mêmes et à leur portée culturelle. L'apport de l'étude de la marchandise présentée dans *Le Capital* permet deux choses essentielles dans cette perspective : interroger la situation de l'*objet d'art* sous l'angle des catégories de valeur d'usage et de valeur d'échange ; mieux comprendre le *travail artistique* et les représentations sociales dont il fait l'objet. La pertinence de réfléchir l'activité artistique en parallèle à une lecture de Marx est fondée dans cette lecture même : l'activité de l'artiste se pose

³ Isabelle Garo, « L'art comme activité. Marx et la critique de l'esthétique », *Europe*, vol. 89, n^{os} 988-989, 2011, p. 23. Je partage tout à fait la position d'Isabelle Garo, actuelle responsable du projet d'édition GEME.

⁴ *Ibid.*, p. 30.

souvent, chez Marx, en tant qu'exemple de production non aliénée, problématisant l'art et le travail artistique d'une manière singulière.

Certains passages de l'œuvre marxienne méritent ici un bref détour. Parmi ceux-ci, l'assertion suivante tirée de l'*Idéologie allemande* : « Dans une société communiste, il n'y aura plus de peintres, mais tout au plus des gens qui, entre autres choses, feront de la peinture⁵ », que l'on peut interpréter comme une charge contre la professionnalisation de l'activité artistique, mais plus vraisemblablement comme une critique de la spécialisation du travail en général, ou une défense d'un certain « droit au dilettantisme » dans l'activité productive. Ailleurs, dans les *Grundrisse*, Marx évoque brièvement l'activité du pianiste dans une discussion sur le travail « productif » et « improductif ».

Ce que le *travail productif* est ou *n'est pas*, point qui a été l'objet de nombreuses polémiques depuis qu'Adam Smith a fait cette distinction, doit résulter de l'analyse des différents aspects du capital lui-même. *Le travail productif* est simplement celui qui produit du *capital*. N'est-il pas aberrant, demande par exemple (ou du moins dans des termes approchants) Monsieur Senior, que le facteur de pianos soit considéré comme un *travailleur productif* et pas le *pianiste*, alors que pourtant, sans pianiste, le piano serait une absurdité ? Et pourtant c'est exact. Le facteur de pianos reproduit du *capital* ; le pianiste n'échange son travail que contre du revenu. Mais, dira-t-on, le pianiste produit de la musique et satisfait notre sens musical, le produit aussi, en quelque sorte ? En fait, voilà ce qu'il fait : son travail produit quelque chose, il n'est pas pour autant du *travail productif* au sens *économique* ; pas plus que n'est productif le travail du fou qui produit des chimères. *Le travail n'est productif qu'en tant qu'il produit son propre contraire*. D'autres économistes font, par conséquent, du travailleur dit improductif un travailleur indirectement productif. Par exemple, le pianiste est un stimulus de la production, en partie en insufflant à notre individualité plus d'activité et de vie, ou alors en ce sens commun qu'il éveille un nouveau besoin dont la satisfaction appelle l'application de plus d'ardeur dans la production matérielle immédiate. Dans cette formulation, on admet déjà que seul le travail qui produit du capital est productif, que donc le travail qui ne fait pas cela, quelque *utile* qu'il puisse être – il peut d'ailleurs aussi bien être nuisible –, est, pour la capitalisation, du travail non productif, donc

⁵ Karl Marx et Friedrich Engels, *L'idéologie allemande*, trad. H. Auger *et al.*, Paris, Éditions Sociales, 1976, p. 397.

qu'il est improductif. [...] Le *travailleur productif* est celui qui *accroît directement le capital*⁶.

Bien que fort intéressante dans le cadre d'une étude de la production du capital, cette discussion outrepassa quelque peu l'objectif de cet article. L'ambition principale de ce texte est de comprendre l'activité de création artistique en tant que forme d'activité qui produit *effectivement* quelque chose qui circule socialement et économiquement (comme le concède d'ailleurs Marx). La question de savoir si le travail du pianiste est « productif dans un sens économique » me semble concerner l'étude du mode de production plus que l'étude du travail artistique, ce dernier pouvant s'insérer dans de multiples processus économiques différents, qui produisent ou non du capital, et qui sont un peu occultés, me semble-t-il, pour les besoins de l'exemple que souhaite apporter Marx. Cependant, comme le révèle Éric N. Duhaime :

La confusion entre le travail productif en sa forme générale, transhistorique, et la forme spécifique qu'il emprunte au sein de la production capitaliste constitue en fait, pour Marx, une méprise de la bourgeoisie qui, en assimilant la seconde à la première, occulte ce qui constitue la spécificité historique du travail sous le mode de production capitaliste et lui confère de cette façon une apparente naturalité⁷.

Ainsi, il se pourrait bien que cette « confusion » occulte aussi, en même temps que son caractère « réellement » productif, l'arrimage économique *en tant que travail* de l'activité qui n'entre pas dans la catégorie capitaliste du travail productif – notamment le travail artistique. L'une des visées de cet article est de penser les conséquences d'une telle configuration idéologique.

Travail artistique, objets d'art : de quoi parle-t-on ? Chez Marx, on trouve une discussion à propos du « travail effectivement libre » sur laquelle on peut avantageusement s'appuyer pour délimiter le « type d'art », et donc de pratique artistique, qui m'intéresse dans cet article :

Des travaux effectivement libres, la composition d'une œuvre musicale par exemple, requièrent justement à la fois un sacré sérieux et l'effort le plus intense. Le travail de la production matérielle ne peut acquérir ce caractère que 1) si son caractère social est posé, 2) s'il revêt un caractère scientifique tout en étant un travail

⁶ Karl Marx, *Manuscrits de 1857-1858 (« Grundrisse »)*, t. 1, trad. J.-P. Lefebvre, Paris, Éditions Sociales, 1980, p. 244.

⁷ Éric Duhaime, *Capital et inventivité : de l'intellect général à General Electric*, thèse, Université du Québec à Montréal et Université de Strasbourg, 2016, p. 38. Duhaime se réfère au passage suivant qui reprend la même idée : « Du simple point de vue du *procès de travail* en général, est *productif* le travail qui se réalise en un produit ou, mieux, une marchandise. Du point de vue de la production capitaliste, il faut ajouter : est productif le travail qui valorise directement le capital ou produit de la plus-value » (Karl Marx, *Un chapitre inédit du « Capital »*, Paris, Union Générale d'Éditions, 1971, p. 224).

d'ordre général, c'est-à-dire s'il est l'effort de l'homme non en tant que force de la nature dressée d'une façon déterminée, mais en tant que sujet qui n'apparaît pas seulement au sein du procès de production sous sa forme naturelle, sous la forme enracinée dans sa nature, mais comme activité qui règle toutes les forces de la nature⁸.

Quels sont les éléments qui permettent ici de spécifier la nature du travail artistique ? D'abord, le « sacré sérieux » et « l'effort intense », distinguant une pratique qui n'est pas divertissante ou simple « amusement », comme le précise justement Marx dans les phrases qui précèdent cet extrait, à l'occasion d'un reproche à Fourier et à « ses conceptions naïves et ses idées de grisette ». Ensuite, la dimension réflexive de l'activité artistique ne saurait être plus claire que dans cette référence au « caractère scientifique » par lequel s'exerce l'agentivité, dirions-nous aujourd'hui, du sujet producteur. Finalement, ce travail effectivement libre doit être social – c'est la première condition – c'est dire qu'il n'est pas isolé de l'ensemble de la production sociale.

Cette définition s'approche de la définition de « l'artiste professionnel » actuellement en vigueur dans plusieurs pays. Quels sont précisément les critères de la professionnalisation artistique au Québec⁹ ? Voyons ce que dit la législation :

Le statut d'artiste professionnel, le créateur du domaine des arts visuels, des métiers d'art ou de la littérature qui satisfait aux conditions suivantes : 1° il se déclare artiste professionnel ; 2° il crée des œuvres pour son propre compte ; 3° ses œuvres sont exposées, produites, publiées, représentées en public ou mises en marché par un diffuseur ; 4° il a reçu de ses pairs des témoignages de reconnaissance comme professionnel, par une mention d'honneur, une récompense, un prix, une bourse, une nomination à un jury, la sélection à un salon ou tout autre moyen de même nature (1988, c. 69, a. 7.). [...] L'artiste qui est membre à titre professionnel d'une association reconnue ou faisant partie d'un regroupement reconnu en application de l'article 10, est présumé artiste professionnel (1988, c. 69, a. 8)¹⁰.

Le premier critère est donc l'autodéfinition, c'est-à-dire que l'artiste professionnel est celui qui assume ce titre ; il ne peut lui être attribué de l'extérieur par une quelconque

⁸ Karl Marx, *Manuscrits de 1857-1858 (« Grundrisse »)*, t. 2, trad. J.-P. Lefebvre, Paris, Éditions Sociales, 1980, p. 102.

⁹ Pour une discussion détaillée de cette question en ce qui a trait à la situation au Québec, au Canada et en Belgique, voir Pascale Bédard, *L'art en pratique, op. cit.*

¹⁰ Le dernier critère est arrimé au fait que les regroupements « reconnus » doivent l'être par le législateur sur la base de l'examen par celui-ci de leurs propres critères d'acceptation des membres. Voir : Québec, *Loi sur le statut professionnel des artistes des arts visuels, des métiers d'art et de la littérature et sur leurs contrats avec les diffuseurs*, L.R.Q. c. S-32.01, Éditeur officiel du Québec, 1988, p. 3.

autorité statistique. Mais suffit-il de se dire artiste pour se voir reconnaître comme tel, comme l'avancent couramment les critiques mal informés d'un art ayant prétendument sombré dans l'arbitraire ? La réponse est sans équivoque : non. L'artiste « professionnel » est celui dont le travail artistique est diffusé, existe publiquement en tant qu'art, sous les yeux d'un public averti et de ses pairs. Le processus de reconnaissance professionnelle des artistes ressemble, par beaucoup de ses aspects, à celui de la reconnaissance scientifique. Qui peut se dire sociologue ? Qu'en serait-il de la reconnaissance en tant que telle d'une activité sociologique pratiquée hors des critères de l'autodétermination, de l'indépendance et de la publicité de ses résultats, hors de toute reconnaissance par la communauté scientifique ?

Sur la catégorie « d'artiste professionnel », il faut ajouter en insistant que ni dans sa définition légale stricte ni dans la définition opératoire ici mobilisée, n'apparaît le critère économique, qui voudrait qu'un artiste professionnel soit celui qui, selon la formule consacrée, « vit de son art ». La raison de l'inconsistance de ce critère est simple : une infime minorité d'artistes vit cette situation. L'écrasante majorité des artistes, toutes disciplines confondues, y compris les artistes de la scène et les écrivains, partage son temps entre une activité artistique et d'autres occupations rémunératrices.

L'adoption de la catégorie d'artiste professionnel ne constitue-t-elle pas une exclusion arbitraire de tout un pan de la production artistique ? Conduit-elle à rejeter hors des limites de l'art les œuvres produites par les artistes « non professionnels » ? En fait, il n'y a aucune raison à cela, à moins d'entériner de façon très radicale et simpliste une définition « institutionnelle » de l'art, tout en adoptant une vision mythologique de l'art et de l'artiste, selon laquelle tout ce que fait l'artiste constituerait de l'art. Il s'agirait, sociologiquement, d'une absurdité.

Poser ici la question « qu'est-ce que l'art ? » ouvrirait une digression déraisonnable dans le cadre de cette étude portant sur le travail artistique, et non sur la nature de son résultat – art/non-art, bon art/mauvais art, etc. Disons, en bref, que l'art dont nous traitons dans cet article est celui produit par les artistes professionnels tels que définis précédemment. Cela n'exclut nullement que d'autres créations puissent constituer de l'art ; ni que l'on puisse juger de « l'art professionnel » en termes de qualité artistique.

Les artistes professionnels ont souvent d'autres activités professionnelles : professeurs à différents niveaux d'enseignement, employés de la restauration ou du tourisme, travailleurs culturels dans les institutions, petits entrepreneurs, ouvriers, contractuels, etc. C'est donc à la condition d'un partage rigoureux et exigeant de leur vie économique et de leur temps qu'ils font vivre leur pratique artistique. Voilà pourquoi il est nécessaire de reconnaître leur statut *professionnel* : on ne demeure pas trompette professionnel en ne jouant que dans ses temps libres. L'artiste « amateur », dont la pratique créative se déploie dans une non-dépendance à l'égard d'une autre activité rémunératrice et dans une forte autonomie à l'égard du champ artistique, ou du monde de l'art dans lequel elle s'inscrit – notamment à l'égard des avancées intellectuelles

portées par ses participants – ne travaille pas dans le même contexte ni dans les mêmes contraintes économiques, sociales et psychologiques. En parallèle, la préservation de la catégorie de « pratique artistique amateur » est également un enjeu : elle renvoie à tout un champ d'activités de création fort importantes, qui interrogent les limites des institutions artistiques et qui témoignent de la vitalité culturelle d'une société, sans compter que, pour les artistes eux-mêmes, elles sont une source de revenus d'appoint considérable, notamment à travers l'enseignement « grand public ». Le soupçon à l'égard de la validité de la catégorie sociologique (et légale) d'artiste professionnel provient souvent d'une méconnaissance des contextes expérientiels des activités artistiques.

Échanges

L'objet d'art – comme tout autre produit – crée un public apte à comprendre l'art et à jouir de la beauté. La production ne produit donc pas simplement un objet pour le sujet, mais aussi un sujet pour l'objet¹¹.

Pour réfléchir ensemble la question de l'art et celle de la marchandise, je partirai de ce qui semble unir de fait ces deux moments de l'expérience sociale : l'échange. Considérons que l'échange n'est pas d'abord, ni nécessairement marchand. Considérons que l'échange est une pratique sociale et donc toujours historiquement, culturellement configurée, dans laquelle des sujets transigent quelque chose, un objet ou une action, un espace ou une expérience.

L'œuvre d'art elle-même se présente, en réalité, comme support d'un échange, à travers l'expérience esthétique proposée par un artiste à un regardeur éventuel¹². L'ensemble des échanges reliés à l'art excède ainsi largement les échanges reliés aux marchés.

Par exemple, dans le secteur des arts visuels, un grand nombre de visites de lieux de diffusion (musées, galeries et centres d'art) est réalisé gratuitement par des amateurs qui n'ont pas l'intention d'acheter une œuvre. Le public des musées débourse un montant d'argent considérable pour visiter, sans acheter, les expositions proposées par ces institutions. Ces éléments peuvent sembler marginaux, mais ils sont en fait déterminants, car ils révèlent le caractère exceptionnel de la « marchandise » artistique : ces échanges sont intégrés dans le monde économique, ils génèrent des rapports analogues

¹¹ Karl Marx, « Introduction à la critique de l'économie politique », dans *Contribution à la critique de l'économie politique*, trad. M. Husson et G. Badia, Paris, Éditions Sociales, 1977, p. 158.

¹² De cette qualité de support d'échange proviennent les interprétations de l'art comme expression, communication ou représentation. Ces interprétations de « ce que fait l'art » semblent toujours désajustées par rapport à telle ou telle expérience spécifique offerte par telle œuvre d'art concrète. Car, comme le dit l'historien de l'art Hans Belting : « L'œuvre d'art est une réalité, alors que l'art est un concept » (*L'histoire de l'art est-elle finie ?*, Nîmes, Jacqueline Chambon, 1989, p. 85).

à ceux de l'échange de marchandises, et pourtant ils ne font pas nécessairement de l'œuvre d'art une marchandise capitaliste¹³, même lorsque l'œuvre est un objet.

Dans les mondes de l'art, dans ces réseaux de pratique, ont lieu des échanges divers, aux conséquences économiques spécifiques, qui interviennent dans tous les moments charnières de la création et de la réception, notamment sous la forme de la coopération dans la production et de l'interrelation, voire de l'interdépendance, dans l'appréciation. Ces différentes modalités d'échange, pas nécessairement marchand, ni nécessairement médiatisé par la monnaie, n'interdisent nullement que l'objet d'art fonctionne par ailleurs comme une marchandise, capitaliste ou non. Ainsi, à la question « est-ce que l'œuvre d'art est une marchandise ? », il convient de formuler une réponse nuancée. D'abord, se départir des connotations morales de chacun des termes : œuvre d'art et marchandise doivent ici demeurer des concepts qui indiquent une forme sociale, et non des jalons sur une échelle de jugements de valeur. Il convient de rappeler qu'aux yeux de la sociologie, un mauvais tableau est encore une œuvre d'art et qu'une sculpture de Rodin dans une salle de vente est sans ambiguïté une marchandise. Dans le même ordre d'idées, il convient sans doute aussi d'ajouter que les notions d'artiste et de travail doivent être considérées dans la même perspective, hors de leur registre connotatif¹⁴.

Ainsi, l'objet d'art, fruit d'une pratique productive dont le sens réside dans l'échange social qui se déroulera, éventuellement, autour de lui, apparaît souvent, pas toujours, mais souvent, sous la forme d'une marchandise, c'est-à-dire le support concret d'un échange de valeur impliquant souvent de l'argent, et parfois même des quantités astronomiques d'argent. Dans le contexte de ces marchés étranges – qui incluent les réseaux institutionnels –, l'œuvre d'art se voit attribuer une valeur d'échange qui « transfigure » sa valeur artistique en valeur marchande. Bref, dans le moment où elle apparaît dans la relation d'échange, l'œuvre d'art active cette potentialité d'être-marchandise, qui ne recouvre jamais la totalité de son existence sociale.

¹³ C'est cet « exceptionnalisme économique » de l'art que cherche à définir Dave Beech : « L'art est onéreux, les artistes dépensent de l'argent et du temps en produisant des œuvres, des ateliers sont loués, des galeries font des profits, les investissements dans l'art augmentent et perdent de la valeur, les musées obtiennent des fonds et emploient les outils du marketing, des millions de personnes de par le monde sont employées dans le secteur artistique et l'art est un gigantesque business à l'échelle mondiale. Cependant, le fait que l'art soit économique ne prouve en aucune façon que l'art se trouve dans la norme économique. Les anomalies nécessitent d'être expliquées. Parmi les principales d'entre elles se trouvent les suivantes : l'art n'est pas une marchandise capitaliste ordinaire, les artistes ne sont pas des travailleurs salariés et, lorsqu'ils rencontrent un succès commercial, les artistes ne sont pas des entrepreneurs ordinaires » (Dave Beech, *Art and value : Art's economic exceptionalism in classical, neoclassical and Marxist economics*, Leiden, Brill, 2015, p. 25).

¹⁴ Lorsque les artistes eux-mêmes résistent à nommer leur activité de création « travail », c'est au salarié habituel auquel ils songent et à tout un corps de normes et de modalités qui ne répondent effectivement pas aux caractéristiques de la pratique artistique, non pas parce qu'ils se considèrent improductifs ou oisifs. La signification de la vocation est également déterminante. Pour une discussion plus approfondie, voir mon article : Pascale Bédard, « L'éthos en sociologie : perspectives de recherche pour un concept toujours fertile », *Cahiers de recherche sociologique*, n^{os} 59-60, 2015, p. 259-276.

Si l'on considère l'histoire des pratiques artistiques et des pratiques sociales reliées à l'art, il est impossible de soutenir que l'intégration de l'art aux relations marchandes constitue une spécificité du capitalisme, et le signe d'une pénétration grandissante de la logique marchande dans le monde de la culture. En fait, l'œuvre d'art semble plus véritablement avoir *perdu* progressivement son statut évident de marchandise (toujours artisanale, cependant) au cours des siècles récents¹⁵. Il demeure qu'en toute œuvre d'art, il y a un « reste », quelque chose qui ne correspond pas à la définition de la marchandise. Si le capitalisme tend à transformer le monde en un immense réservoir de marchandises, y compris le travail, dans un processus que David Harvey nomme « accumulation par expropriation¹⁶ », processus dans lequel il semble que toute valeur d'usage doive s'assujettir à la fonction capitaliste d'être vecteur d'un échange économiquement productif (producteur de capital), la création artistique apparaît comme potentialité de résistance. C'est ici que cette lecture croisée entre le texte de Marx et le phénomène de l'art aujourd'hui devient intéressante.

Marx affirme que la marchandise, comme toute chose produite en vue d'un échange, comble un besoin, qu'elle est produite dans ce but¹⁷. Cette qualité fondamentale réside dans l'objet, ou plutôt dans sa nature phénoménale spécifique, et correspond au travail individuel déterminé qui constitue donc la *valeur d'usage* de la chose. Quelle serait donc la valeur d'usage de l'art ; quel serait le besoin auquel elle vient répondre en tant que chose produite en vue d'un échange ? Selon Arendt, « [s]i la choseité de toutes les choses dont nous nous entourons réside dans le fait qu'elles ont une forme à travers laquelle elles apparaissent, seules les œuvres d'art sont faites avec pour unique but l'apparaître¹⁸ ». L'œuvre d'art est utile au monde dans la mesure où elle n'est utile à rien d'autre, c'est-à-dire qu'elle n'est pas utile du tout dans le monde de l'utilité. Elle est un pur apparaître, et tel est son « usage » fondamental pour l'humanité. D'ailleurs, on pourrait suggérer en ce sens que n'importe quel objet du monde, naturel ou usuel, peut potentiellement se voir accorder le statut d'œuvre d'art pour peu qu'on le soustraie, qu'on le retire de la possibilité de l'usage, afin de l'introduire dans une autre classe d'objets. Cela pourrait bien être la piste à suivre pour appréhender, par exemple, les ready-mades de Marcel Duchamp, en cela aussi proches, dans la démarche, de la

¹⁵ Mais c'est une toute autre question. Sur les différentes modalités d'intégration économique des producteurs d'art dans l'histoire, voir notamment les classiques : Harrison et Cynthia White, *La carrière des peintres au XIX^e siècle*, Paris, Flammarion, 1991 ; Michael Baxandall, *L'œil du Quattrocento. L'usage de la peinture dans l'Italie de la Renaissance*, Paris, Gallimard, 1985 ; Svetlana Alpers, *Rembrandt's enterprise. The studio and the market*, Chicago, University of Chicago Press, 1988.

¹⁶ David Harvey, « Le "Nouvel Impérialisme" : accumulation par expropriation », *Actuel Marx*, vol. 35, n° 1, 2004, p. 71-90. L'expression « accumulation par dépossession » est également en circulation pour traduire ce que l'auteur nomme en anglais « accumulation by dispossession ».

¹⁷ « C'est le caractère utile d'une chose qui en fait une valeur d'usage » (Karl Marx, *Le Capital*, livre 1 : *Le procès de production du capital*, trad. J.-P. Lefebvre, Paris, Presses Universitaires de France, 1993, p. 40).

¹⁸ Hannah Arendt, *La crise de la culture*, Paris, Gallimard, 1972, p. 269.

philosophie que de l'art¹⁹. De manière analogue, on pourrait interpréter le détournement esthétique que constitue l'usage de sons divers produits par autre chose qu'un instrument de musique dans le contexte d'une musique composée, ou de gestes du quotidien dans une chorégraphie destinée à l'appréciation. Si l'on suit l'argument de Hannah Arendt, c'est la relative permanence de ces choses qui scelle la puissance culturelle de leur désaffiliation de l'usage, permanence à ne pas confondre immédiatement avec durabilité matérielle, ce qui reviendrait à rabattre l'œuvre d'art dans le champ de l'usage. La permanence de l'objet d'art relève de la mémoire, de la permanence de l'objet culturel – d'où le danger que fait courir l'industrie culturelle à ces objets.

L'œuvre d'art aurait ceci de particulier, à la différence des autres objets, de n'accomplir aucune autre fonction pratique que le fait d'apparaître. En cela se fonde le caractère unique de son usage spécifique – et paradoxal –, sa valeur d'usage. La principale, du moins, car d'autres pourraient s'y superposer, selon le mode de relation dans lequel s'inscrit l'œuvre : pour le philistin, la valeur d'usage de l'art est sa croissance personnelle²⁰ ; pour l'artiste, elle agit souvent à titre de « matériau » dans un autre processus de création ; pour celui qui collectionne l'art, elle est souvent un investissement spéculatif, dont l'achat permet notamment de payer moins d'impôt, ou dont la revente permettra l'encaissement d'un profit. En cela, l'œuvre n'est pas si différente des autres marchandises, dont les valeurs d'usage divergent également selon l'utilisateur et les circonstances : on peut bien se servir d'une chaise comme table de chevet, et d'une scie pour faire de la musique. On peut même décorer avec une œuvre d'art et – pourquoi pas ? – boucher un trou dans un mur²¹. Dans ces éléments, aucune

¹⁹ Sur le travail complexe de Duchamp, je réfère tout d'abord à ses propres écrits réunis dans Marcel Duchamp, *Duchamp du signe, écrits*, Paris, Flammarion, 1975. Aussi, tout près de nous, voir le dossier spécial « Fountain 1917-2017 » dans la revue *Inter* (n° 127, 2017) publié à l'occasion du centenaire de cette « affaire » célèbre, regroupant quelques profondes réflexions et quelques avancées notoires pour l'histoire de l'art.

²⁰ Je reprends ici cette expression surannée, fondamentale pour l'exposé d'Arendt sur la crise de la culture : le philistin est celui qui *use* la culture en *l'utilisant* pour son profit personnel : avancement social, prestige, croissance personnelle. « L'ennui avec le philistin cultivé n'est pas qu'il lisait les classiques, mais qu'il le faisait poussé par le motif second de perfection personnelle, sans être conscient le moins du monde que Shakespeare ou Platon pourraient avoir à lui dire des choses d'une autre importance que comment s'éduquer lui-même » (Hannah Arendt, *op. cit.*, p. 260). Très curieusement, il est remarquable que l'intention de certains philosophes et d'un certain marxisme s'apparente à l'intention philistine : que la défense de la « grande culture » ou la cause révolutionnaire soit certes plus noble que la « cause » décorative, il n'en reste pas moins qu'une telle compréhension de la valeur de l'art apparaît comme figure renversée du philistinisme bourgeois. Certains matériaux de cette critique peuvent également être lus chez Guy Debord et dans les écrits de plusieurs artistes, comme Jean Dubuffet (*Asphyxiant culture*, Paris, Minuit, 1968).

²¹ Comme le suggère Arendt, ces usages ne sont pas problématiques tant que l'on est au courant que là n'est pas l'usage fondamental de l'art. C'est évidemment dans cette brèche que s'instaure la critique de la culture de masse, de l'usage commercial (et idéologique) de la catégorie d'*art* afin de légitimer la piètre qualité de « produits culturels » dont la finalité ne répond qu'à des déterminants industriels. Dans le cas

contre-indication à comprendre l'art à partir de la catégorie de la marchandise, même si sa valeur d'usage s'avère inhabituelle.

En s'appuyant sur cette qualité de l'œuvre constituant sa valeur d'usage, d'être le support d'un échange culturel qui dépasse assurément la structure économique du monde marchand, cet objet apparaît simultanément comme *contre-marchandise dans le capitalisme*, promesse d'un échange réel entre deux sujets sociaux, un échange où les objets peuvent jouer le rôle de médiateurs des rapports entre les personnes – un possible dépassement du fétichisme de la marchandise. L'art en tant qu'œuvre se manifeste aussi comme contre-marchandise par sa permanence relative, son extériorité face aux dynamiques de consommation et sa finalité réelle qui se réalise *dans* l'échange même – et non dans le résultat pécuniaire éventuel de cet échange, un « bienfait collatéral » qui pourrait permettre, par exemple, à l'artiste de mettre du beurre sur son pain ! C'est la forme spécifique du travail artistique qui permet que ce qu'il produit, les œuvres d'art, puisse agir ainsi comme contre-marchandises. Cet article soutient que ni le travail artistique ni le statut social des objets d'art ne peuvent être compris dans leurs spécificités si l'on s'en tient à étudier l'œuvre en tant que marchandise échangée sur un marché monétarisé. Prenons tout de même appui dans la réalité empirique des marchés de l'art afin de mieux comprendre les enjeux du travail artistique dans le monde des marchandises.

Marchés

Un *marché de l'art* est un complexe qui réunit des marchés privés, des corporations, des institutions et des individus. Ce qu'on nomme communément *le* marché de l'art est spécifique au monde des arts visuels. Cependant, son fonctionnement peut à plusieurs égards être mis en parallèle avec tout marché de biens artistiques (marché ou industrie de la musique, de la danse, secteur du théâtre, etc.), et ce, en considérant que les modalités de la production, de la diffusion et de la réception de ces pratiques diffèrent grandement, tout comme les circuits culturels, sociaux et économiques dans lesquels elles s'inscrivent.

Le marché de l'art accueille les objets d'art destinés à l'échange²². L'œuvre d'art destinée au marché est une marchandise *en deux temps*. D'abord, elle est produite, puis

de la critique de l'industrie culturelle, il semble plus pertinent, ainsi, de parler de marchandisation de l'idée d'art par son appropriation dans le procès capitaliste de production.

²² Il existe, bien sûr, beaucoup d'objets d'art, beaucoup d'œuvres qui n'ont jamais été ou ne seront jamais destinées à l'échange économique ; il ne s'agit pas d'une condition de l'art. Cependant, il ne s'agit pas non plus d'une condition du travail artistique : l'œuvre de l'artiste au travail ne rejoindra peut-être jamais l'échange économique, quoi qu'il en soit des intentions de l'artiste qui a un contrôle tout relatif sur l'issue économique de l'échange. Ainsi, il nous faut insister sur un point décisif : la condition première de l'existence d'une œuvre d'art demeure l'existence de l'artiste lui-même, et sa disponibilité, en termes de temps et de force de travail, pour créer cette œuvre.

éventuellement échangée sur le « marché » de l'échange culturel (qui ne répond pas toujours au sens classique du mot « marché ») de manière à procurer à l'artiste les ressources nécessaires à la reproduction de sa vie et à la perpétuation de sa pratique, sous la forme d'un montant d'argent issu de la vente, d'une subvention d'aide à la création ou d'un cachet d'exposition ou de représentation²³. C'est à cette occasion que s'établit pour la première fois son « prix », si l'œuvre est directement vendue, ou sa « valeur culturelle », si elle fait plutôt l'objet d'une reconnaissance institutionnelle associée à un montant d'argent qui récompense ou reconnaît, à la manière du prix, les ressources nécessairement consacrées à sa production²⁴. Si les dynamiques de reconnaissances et de réputation ne sont pas étrangères à ces mécanismes de fixation de la valeur (un artiste particulièrement bien reconnu pourra demander plus cher pour son œuvre ou sera favorisé dans le jeu de l'attribution des reconnaissances institutionnelles), elles semblent se comparer aux dynamiques reliées aux lois de l'offre et de la demande : comme le présente Marx, elles n'expliquent qu'une surface des choses.

Éventuellement, ce premier échange, s'il est réalisé sur le marché de l'art proprement dit – en clair, si l'œuvre est vendue en tant qu'objet d'art à un propriétaire, une personne ou une collection privée ou publique –, peut conduire la marchandise-art au deuxième temps de son existence, celui du second marché de l'art. C'est dans ce marché que l'œuvre d'art, n'ayant plus aucun lien avec son producteur principal, devient (peut devenir) une pure valeur d'échange, un objet de spéculation, comme les biens « sans valeur ». Je reviendrai plus loin sur cette question et la notion de « prix imaginaire ». Disons pour l'instant que, comme tous les objets « qui n'ont pas de prix », les œuvres d'art font l'objet de transactions monétaires irrationnelles du point

²³ Produisons un exemple typique des liens habituels entre un artiste en arts visuels et le marché de l'art. Prenons Pierre. Pierre est sculpteur. Il est représenté par la Galerie Machin. Leur contrat stipule que Pierre bénéficiera des services de diffusion de la galerie de la manière suivante : il exposera en solo dans la galerie à peu près tous les 18 mois et la publicité de cette exposition sera prise en charge en majeure partie par la galerie. Les œuvres de Pierre seront présentées et défendues dans les foires d'art contemporain auxquelles participe la Galerie Machin, et la galeriste, Madame Machin, s'engage à parler de ce travail artistique à ses clients collectionneurs, de même qu'aux institutions collectionneuses comme les fondations, les collections privées d'entreprise, les collections nationales, etc. En échange, Pierre s'engage à soutenir par lui-même sa pratique artistique sérieusement, à tenir minimalement au courant sa galeriste de ses avancées, à produire du nouveau matériel pour les expositions solos, les foires et certains événements. Généralement, ces contrats sont exclusifs sur le territoire d'une ville ou d'un pays, ce qui signifie que toute vente d'une œuvre de Pierre à Montréal ou au Canada, dépendamment du contrat, doit passer par la Galerie Machin. Pourquoi ? Parce que pour chaque pièce vendue, la galeriste s'occupe de la fixation du prix selon sa connaissance du marché et son interprétation des critères qui fondent la valeur marchande des œuvres d'art, de la négociation de ce prix avec un éventuel acheteur, puis garde pour elle (le plus souvent) 50 % de la vente. Pour une sculpture vendue 1200 \$ par la galeriste, l'artiste touche 600 \$. De ce montant, c'est à l'artiste de déduire les dépenses encourues par la production de cette œuvre : les matériaux, une ventilation des coûts reliés aux outils et à l'atelier, des frais de transport, de documentation et, s'il reste quelque chose, la rémunération de son temps de travail.

²⁴ Beaucoup de détails seraient ici à fournir pour que l'analyse économique soit précisément exacte. Restons-en aux contours généraux pour éviter d'alourdir inutilement ce texte.

de vue de l'échange économique. Le prix auquel sera adjugé, à l'encan, le fauteuil Louis XV, la première édition de *Tintin en Amérique* ou la carte de hockey de Wayne Gretzky recrutée, défie tout autant l'entendement que celui du tableau de Van Gogh, sauf si l'on tient compte du fait que ce tableau pourra être « donné », quelques mois plus tard, à un musée en échange d'une généreuse déduction fiscale, ou que son achat et sa revente dissimuleront avantageusement une opération de blanchiment sous le couvert de la légitimité culturelle. Les liens entre le marché de l'art, la haute finance et l'économie interlope sont de notoriété publique : les salles des ventes sont peuplées d'agents qui couvrent le secret sur leurs réels clients, les plus notoires collectionneurs du monde sont également des joueurs majeurs du grand capital et il existe des entrepôts où crouissent, à l'abri des regards et dans l'ombre de la spéculation, des milliers d'œuvres qui attendent, comme Hansel et Gretel, d'avoir pris assez de valeur pour générer du profit au moment de leur consommation – ici la revente. Néanmoins, ces affaires concernent moins la question sociale de l'art que la question culturelle du capitalisme contemporain. Les artistes n'y peuvent pas grand-chose et ne retirent pas de profits de ces transactions. Dans plusieurs pays, des associations militent d'ailleurs pour le respect d'un « droit de suite », par lequel serait consenti à l'artiste un bénéfice sur la revente lucrative de son œuvre en second marché, car il va sans dire que les « gros sous » du marché de l'art s'échangent entre capitalistes, au-dessus de la tête des producteurs, et le plus souvent des institutions culturelles publiques qui peinent à suivre la danse.

On oublie souvent cette structure double du marché de l'art, en rabattant les mécanismes ésotériques du deuxième sur l'économie générale du secteur : pourtant, l'économie de la *production* des œuvres d'art n'est que peu reliée à l'économie spéculative du marché de l'art. Le médiateur entre les deux marchés est souvent le galeriste (ou son équivalent : marchand, courtier en art, agent d'artistes, etc.) qui sort l'œuvre de son lieu d'origine afin de la mener, en la prenant en quelque sorte par la main, jusqu'à son premier acheteur, lui faisant ainsi parcourir le trajet caractéristique du premier marché de l'art. C'est cet intermédiaire qui, le plus souvent, a un rôle déterminant dans la fixation du premier prix ; dans lequel il n'oublie pas, bien entendu, d'inclure sa quote-part²⁵.

Le galeriste est aussi un acteur central du second marché : hors des cas exceptionnels où le propriétaire d'une œuvre la revendra lui-même sans intermédiaire à un autre collectionneur, la majorité des transactions en second marché de l'art se réalisent par l'intervention d'un galeriste. Ici aussi, le prix de l'œuvre *revendue* (prix imaginaire, si l'on veut, dans la mesure où les règles de sa fixation sont complètement indépendantes du travail artistique et ne répondent qu'à la logique du marché concerné) inclut la

²⁵ Actuellement, dans les marchés de l'art de tous les pays, la quote-part d'un galeriste qui représente un artiste dans sa galerie est d'environ 50 % du prix de chaque œuvre vendue. Dans les marchés « alternatifs », comme les encans-bénéfices ou les galeries associatives, la part qui revient à l'artiste est souvent supérieure.

quote-part de l'intermédiaire. À la différence du premier procès, soit celui où le galeriste interagit avec l'artiste, dans la transaction en second marché la négociation de la quote-part de l'intermédiaire est plus fluide : le vendeur détient l'avantage puisqu'il possède l'œuvre. Il peut donc « magasiner » son courtier et exercer une pression à la baisse sur les frais. Il importe de souligner qu'à la différence du vendeur qui fait appel au galeriste en second marché, l'artiste a besoin du galeriste pour faire entrer son œuvre dans le circuit économique et ne bénéficie donc pas du meilleur pouvoir de négociation²⁶.

Venons-nous de faire de l'objet d'art une marchandise *ipso facto*, sans même discuter cette intégration sauvage dans cette catégorie avilissante qui semble, immédiatement, diminuer la « valeur » sociale, absolue, culturelle, de l'œuvre d'art, la subsumer sous sa « valeur » marchande ? Oui, mais non. L'œuvre d'art se présente tantôt comme la « marchandise idéale » – pure valeur d'échange, détachée de l'usage, support des plus folles envolées de la spéculation financière – tantôt comme contre-marchandise, car elle ne répond pas, dans sa production, à la finalité de l'échange marchand, comme nous l'avons vu plus haut.

Or, l'œuvre d'art répond certainement à la finalité de l'échange – culturel, perceptif, sensible. Quel artiste ne souhaite pas voir son œuvre au cœur d'un *échange* avec un certain public ? L'artiste solitaire qui ne produit que pour lui-même ou le grand bien de l'Art est, largement, une fiction qui participe à reproduire le « mythe » de l'artiste génial, autonome de toute forme de contraintes, y compris celle psychologique du désir de partage. Il est d'ailleurs intéressant de noter que la popularité de cette mythologie dans le grand public n'a d'égal que l'exaspération qu'elle génère chez les artistes eux-mêmes, comme mes observations permettent de l'affirmer.

La fonction de la persistance de ce discours idéologique devient, ainsi, mystérieuse. À qui profite le mythe de l'artiste dépeint comme génie solitaire et complètement désintéressé face à la question monétaire ? Parmi d'autres hypothèses possibles, j'avance celle-ci : ce discours profite à toutes les institutions culturelles, notamment muséales, de plus en plus intégrées dans une économie concurrentielle internationale des manifestations culturelles²⁷, dont ce mythe constitue le fonds de commerce le plus solide pour « vendre » les manifestations artistiques à un public friand de génies et de

²⁶ Sauf s'il est une star ! Les exemples populaires de la démesure du marché spéculatif de l'art citent souvent les mêmes noms : Jeff Koons, Damien Hirst, Anish Kapoor et consorts. Bien sûr, comme dans tout marché, certains joueurs s'amusent des mécanismes de régulation en les poussant dans leurs retranchements. C'est le cas de Damien Hirst qui, de mèche avec son marchand Charles Saatchi, se donne le droit de lancer en premier marché des œuvres à prix exorbitants.

²⁷ Cette économie concerne également la concurrence des villes du monde pour « l'attractivité » : « Une autre évolution spectaculaire est l'instrumentalisation de ces projets de musées dans des projets urbains. Le musée prend ainsi une nouvelle dimension : il devient le moteur d'une opération urbaine, le symbole de la transformation d'une ville et l'assurance de réussite d'un projet de reconversion postindustrielle » (Elsa Vivant, « Du musée-conservateur au musée-entrepreneur », *Téoros*, vol. 27, n° 3, 2008, p. 47).

stars, tout en légitimant l'évacuation de la rémunération des artistes, réels producteurs de l'art. Dans ces stratagèmes caractéristiques de la vie professionnelle des artistes, on s'appuie sur leur désintéressement prétendu garant de leur authenticité, tout en utilisant l'œuvre comme une ressource inépuisable, renouvelable et gratuite²⁸. L'exploitation du travail artistique repose sur un discours à caractère idéologique qui n'est pas sans rappeler celui sur lequel s'appuie toute exploitation du travail, mais permet d'entrevoir, selon certains, une légitimation particulièrement bien ajustée au capitalisme postindustriel qui peut être répandue dans bien d'autres sphères de la production. J'y reviendrai.

Le problème : si notre artiste de chair et d'os désire reproduire sa vie, il y a de bonnes chances pour qu'il tente de tirer de l'échange dans lequel il lance sa production artistique, une denrée autre, qui lui permettra d'atteindre ce but nécessaire. On ne peut, sur ce point, invoquer l'histoire de l'art, peuplée d'artistes géniaux qui n'ont « jamais rien vendu », sans risquer de condamner l'activité artistique aux marges de la vie sociale. Bien sûr, certains s'y sont volontairement exilés – l'exemple classique de Kafka vient en tête –, mais il semble abusif de présumer que cet arrangement est toujours délibérément choisi. Le « devenir marchandise » de l'œuvre d'art n'est pas d'abord un enjeu philosophique, il est un enjeu pratique. Dans un monde où les échanges se régulent dans le marché et par le biais de la monnaie, cette marchandise d'échange que peut devenir l'œuvre d'art doit s'accoler un prix. Ce prix, de quelle valeur est-il l'expression ? Voilà la question banale qui conduit à discuter le véritable enjeu d'une réflexion sur l'art et la marchandise, celui de la valeur sociale du travail de l'artiste.

Travail

Ainsi, en tant que travail effectivement libre, le travail artistique peut être compris, selon Marx, comme une des seules activités de production inaliénable, c'est-à-dire non aliénée par définition.

²⁸ La meilleure formulation de cette conception se trouve, surprenamment, chez une sociologue de l'art, Nathalie Heinich : « Certes, il est légitime de réclamer la rémunération de son travail lorsque celui-ci entre sur un marché, et se trouve ainsi pris dans le jeu de l'offre et de la demande : en l'occurrence, un éditeur qui ne règle pas les droits d'auteur contractuels se met dans l'illégalité. [...] Quant à exiger, comme le font certains, que l'auteur soit payé autant que les autres maillons de la chaîne du livre (éditeur, imprimeur, diffuseur, distributeur, libraire), c'est méconnaître une condition constitutive du régime vocationnel : l'écrivain écrit même s'il n'est pas payé, alors qu'aucun entrepreneur ou commerçant n'accepterait de travailler gratuitement – régime professionnel oblige. Parce que, justement, la création n'est pas vécue comme un *travail*, mais comme une *vocation*. Et qu'elle engendre des profits qui ne sont pas réductibles, loin de là, à l'argent » (Nathalie Heinich, « Régime vocationnel et pluriactivité chez les écrivains : une perspective compréhensive et ses incompréhensions », *Sociologos*, n° 3, 2008 ; en ligne : <https://journals.openedition.org/socio-logos/1793>). Ces profits « non réductibles » à l'argent permettent-ils à l'artiste de se nourrir d'autre chose que d'art et d'eau fraîche ?

C'est précisément la résistance intrinsèque de la production artistique à sa subsumption réelle – et parfois même formelle – par le mode de production capitaliste qui explique la suspicion dont elle est l'objet et, *a contrario*, l'importance qu'elle revêt aux yeux de Marx : « ainsi la production capitaliste est hostile à certains secteurs de la production intellectuelle, comme l'art et la poésie par exemple » [*Théories sur la plus-value*, Éditions sociales, 1974, t. I, p. 326]. Non que l'art soit toujours dans son contenu révolutionnaire, mais parce qu'il résiste, en tant qu'activité foncièrement libre, à son annexion par le monde marchand²⁹.

De quelle manière l'activité de l'artiste apparaît-elle donc comme paradigme du travail effectivement libre, non aliéné ? Il y aurait beaucoup à dire ici, concentrons-nous sur trois éléments essentiels : parce que le fruit du travail de l'artiste ne lui est pas structurellement dérobé par le capitaliste durant le processus de production ; parce que la régulation de cette activité elle-même lui appartient ; et finalement parce que cette pratique lui permet le développement autonome de ses capacités, en toute liberté. C'est dans cette mesure que se révèle le caractère « insoumis » du travail artistique au mode de production capitaliste, une faculté de résistance à l'aliénation du travail qu'il sous-tend.

À la lumière d'une connaissance empirique des mondes de l'art, on peut sans trop de difficulté admettre ces éléments. Pourtant, le travail artistique ne se réalise pas hors de la structure économique de la société dans laquelle il prend place.

The human consciousness which art exhibits is always everywhere conditioned by material relations. It is thoroughly embedded and social, even in its apparent indivisibility and uniqueness, which are, as we have seen, determined by a particular history of social and aesthetic forms. It is simply that the material relations that define art's production differ in important ways from those that tie the laborer to the capitalist so characteristically. This difference, and not any special qualities of the artist, is what makes art practice a foil to the alienating abstractions of labor for a wage³⁰.

Son « autonomie » doit donc raisonnablement être considérée comme relative. Je donnerai trois exemples, tirés de la réalité sociologique des pratiques artistiques contemporaines, qui tempèrent cette idéalisation de la pratique artistique comme paradigme du travail effectivement libre.

²⁹ Isabelle Garo, *op. cit.*, p. 32.

³⁰ Sarah Brouillette, « On art and “real subsumption” », *Mediations*, vol. 29, n° 2, 2016, p. 173.

D’abord, l’artiste passe généralement par une formation³¹ qui, comme le nom l’indique, « formate » jusqu’à un certain point ses aspirations quant au développement de ses compétences : le choix de ses techniques, thématiques, lexiques, discours, références, etc. ne procède pas du néant. Comme production artisanale et intellectuelle, l’art s’inscrit en rapport à une tradition pratique. Les conséquences de cette situation se répercutent évidemment dans les dynamiques d’échange – marchand et non marchand – auxquelles participent et l’œuvre et l’artiste lui-même.

Deuxièmement, le travail artistique ne mobilise pas que la liberté de l’artiste, auquel cas l’art resterait une idée : comme toute production matérielle, la création artistique s’effectue dans un réseau de contraintes pratiques. L’artiste négocie avec la matérialité et l’accès aux ressources. Au minimum, il utilisera l’espace et le temps nécessaire pour produire ; espace chèrement loué, temps rendu indisponible pour une autre activité rémunératrice. Surtout, le plus souvent, il produira avec un certain nombre de matériaux qui ne lui viennent pas en main miraculeusement. Ainsi, la pratique artistique s’arrime au marché bien avant que l’œuvre n’atteigne celui-ci : il faudra acheter des matériaux et des outils, parfois s’adjoindre les services d’autrui, et, si l’on souhaite voir l’œuvre diffusée, consacrer des ressources à la documentation de celle-ci et à sa promotion. La référence évidente est ici l’artiste en arts visuels, mais les artistes de la danse et les littéraires confrontent des contraintes analogues si l’on s’attarde à l’ensemble de leur activité de création.

Que le travail artistique lui-même se réalise relativement à l’abri de l’aliénation, au moment où il se constitue comme activité de création et de conception, ne dispense pas l’analyste d’observer les conditions matérielles de ce moment. Parmi ces triviales activités « para-artistiques », on compte les visites à la quincaillerie ou chez le luthier, les opérations comptables qui conduisent au choix de tel magasin plutôt qu’un autre en fonction du rapport qualité-prix, le repli résigné sur le matériau ou le local de pratique bon marché qui permettra, peut-être, de moins s’endetter pour produire l’œuvre, etc. Ces choix ont des conséquences sur le produit du travail et ses conditions concrètes, dont les dimensions importantes que sont la santé et la sécurité au travail. L’artiste vit aussi dans le monde économique capitaliste : son œuvre lui *coûte* quelque chose à produire, et cette dépense s’effectue dans le même système économique que tous les producteurs. La particularité de cet investissement, d’un point de vue comptable,

³¹ Parmi les artistes professionnels considérés comme tels par la Loi sur le statut professionnel des artistes des arts visuels, des métiers d’art et de la littérature et sur leurs contrats avec les diffuseurs (1988), plus de la moitié ont fait des études universitaires en arts. « En 2010, la majorité des artistes (70 %) sont titulaires d’un diplôme collégial ou universitaire en arts visuels. La moitié des artistes (55 %) ont au moins un baccalauréat en arts visuels, parmi lesquels certains ont aussi une maîtrise ou un doctorat en arts visuels (ces diplômés des cycles supérieurs représentent 22 % de la population des artistes) [...]. Les artistes qui ont seulement un diplôme collégial ou un certificat universitaire en arts visuels sont assez peu nombreux (15 %) » (Christine Routhier, *Les artistes en arts visuels – Portrait statistique des conditions de pratique au Québec*, 2010, Québec, Observatoire de la culture et des communications du Québec, 2013, p. 53).

demeure son caractère incertain : l'échange de l'œuvre, par sa vente ou sa diffusion, rapporte *potentiellement* l'équivalent de sa dépense³².

La grande majorité des artistes fonctionnent donc dans une double économie : leur pratique créatrice, si peu aliénée soit-elle en elle-même, s'avère consommatrice de ressources, caractérisée par l'incertitude économique quant à son succès ou à sa capacité à générer son autofinancement. Elle doit le plus souvent s'appuyer sur une autre activité productive qui, elle, prend la plupart du temps la forme du travail salarié³³. La sociologie du travail artistique s'est penchée abondamment sur les ressorts éthiques et les conséquences multiples de cette réalité des métiers de la création que l'on peut circonscrire autour des notions de pluriactivité ou d'emploi-abri³⁴. Ainsi, si le moment du travail *artistique* est sans aliénation, c'est le plus souvent au prix d'une autre aliénation du travail. Pourquoi cela est-il important, en quoi cela change-t-il la question du travail artistique ? Parce que la même personne est ici en jeu, et que la question de l'aliénation du travail ne se pose pas en termes de minutes par jour, mais bien de mode de production. Dans le capitalisme tel que nous le vivons, il semble que la possibilité du travail artistique dépende, le plus souvent, de son adjonction à un travail salarié, de manière *structurelle*. Cela ne change pas la situation de l'activité artistique à l'égard de l'aliénation du travail dans le mode de production capitaliste, mais elle oblige à nuancer la considération selon laquelle elle serait à *l'abri* de toute aliénation.

L'art et le travail abstrait

Ces réflexions génèrent une autre difficulté si l'on continue à penser l'art avec Marx. À moins de rejeter la pratique artistique dans le domaine des activités marginales, de loisir ou de plaisance en niant son « usage » social et culturel, il faut considérer que si la pratique artistique (ou du moins son praticien) s'inscrit dans l'économie, et qu'elle

³² « L'incertitude quant au résultat d'un travail créateur pousse à demander de qui dépend la réussite de l'activité. La réponse est toujours énoncée en quatre points : la réussite dépend de l'artiste lui-même ; elle dépend de l'environnement de son activité et des conditions (matérielles, juridiques, politiques) dans lesquelles son travail est entrepris ; elle dépend de la qualité du travail de l'équipe qui s'affaire dans le projet échafaudé pour créer une œuvre ou un spectacle ; elle dépend de l'évaluation de ceux, pairs, professionnels, consommateurs profanes, qui reçoivent l'œuvre achevée » (Pierre-Michel Menger, *Être artiste : œuvrer dans l'incertitude*, Marseille, Al Dante +AKA, 2012, p. 41).

³³ Au Québec, seulement 26 % des artistes déclarent que leur source principale de revenu est la pratique artistique. Les dernières statistiques officielles disponibles sur les revenus de ce corps de métier révèlent ces faits : « Lorsqu'on répartit la population des artistes, selon leur revenu personnel, entre quatre tranches de revenu, on obtient les données suivantes : le quart des artistes (26 %) a gagné un revenu inférieur à 15 000 \$ en 2010, 31 %, un revenu de 15 000 \$ à 29 999 \$, 30 %, un revenu de 30 000 \$ à 59 999 \$ et 13 %, un revenu de 60 000 \$ et plus » (Christine Routhier, *op. cit.*, p. 32 et 34). Ces chiffres incluent tous les revenus, tirés de la pratique artistique ou d'une autre activité rémunératrice, notamment l'enseignement.

³⁴ Pour des études empiriques plus approfondies, voir mes propres travaux, mais également ceux de Pierre-Michel Menger sur les intermittents du spectacle ou ceux de Marc Perrenoud sur les musiciens.

a donc un coût économique, elle peut à juste titre ambitionner être source d'un revenu, par exemple sous la forme de la vente d'une œuvre artistique produite de façon artisanale. La question de la valeur d'usage de l'œuvre d'art a été plus haut discutée et il semble que l'on puisse établir que sa production répond effectivement à des besoins sociaux existants – besoins de l'esprit que, suivant Marx, nous n'avons pas à traiter différemment de ceux de l'« estomac³⁵ ». Cette valeur d'usage de l'objet d'art dépend entièrement de la particularité du travail personnel qui l'a mené à être, de son statut d'objet unique, non reproductible³⁶. La particularité de l'œuvre d'art, c'est qu'au moment où elle devient marchandise (en premier marché, dans l'exemple des arts visuels), sa valeur d'échange est également fondée sur ce travail concret. En cela, il semble impossible de considérer que la valeur de l'œuvre d'art s'établit fondamentalement sur la base du travail socialement nécessaire dont elle est le produit.

En réalité, la marchandise qu'est l'œuvre d'art se tient dans une certaine discordance à l'égard de la catégorie du travail abstrait telle qu'élaborée par Marx. L'« activité cardinale³⁷ » de l'artiste, comme tout travail réel, est toujours du travail concret. Mais dans le cas de la marchandise que produit l'artiste, c'est précisément cette concrétude, le caractère éminemment particulier du geste de cet artiste-là (individuel ou collectif) qui fonde la valeur de l'œuvre, d'usage *et* d'échange.

Si l'on cherche à repérer la formation de la valeur d'échange des œuvres d'art, on parvient à de multiples avenues. L'objet d'art circule, comme on l'a vu, dans des marchés complexes. L'échange monétarisé s'effectue sur ces marchés par plusieurs vecteurs : achats d'œuvres, mais aussi entrées de musées ou lors d'événements du monde de l'art (notamment les foires, symposiums et biennales), sans rien dire des arts vivants³⁸. Le marché dans lequel s'échangent des œuvres d'art contre de l'argent, se

³⁵ Karl Marx, *Le Capital*, livre 1, *op. cit.*, p. 39.

³⁶ On peut être tenté de croire que les critères d'originalité ou de virtuosité, auxquels on pense immédiatement ici, arrivent dans l'histoire avec l'art moderne. Or, bien que les critères de jugement sur l'art s'avèrent historiquement constitués et donc mouvants, tout comme les critères de scientificité ou de moralité des comportements, l'histoire de l'art, mais surtout l'histoire de l'« artiste » montre que la célébration de ces critères spécifiques remonte bien au-delà des impressionnistes. Le processus « d'héroïsation » de l'artiste, déjà démarré dans l'Antiquité (autour d'un personnage comme Phidias, par exemple), s'accroît et se cristallise pendant la Renaissance, sous l'influence d'écrits tels que *Les Vies des meilleurs peintres, sculpteurs et architectes* de Vasari (1568). Sur cette passionnante histoire du statut social et symbolique de l'artiste, il faut lire le classique de Ernst Kris et Otto Kurz, *La légende de l'artiste*, Paris, Allia, 2010 (1934), et Paul Barolsky, *A brief history of the artist from God to Picasso*, The Pennsylvania State University, 2010. Voir aussi l'ouvrage du philosophe Dominique Châteauneuf *Qu'est-ce qu'un artiste ?* (Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2008), dont les catégories de « presque-artiste », « plein artiste » et « post-artiste » sont des plus éclairantes.

³⁷ Je reprends l'expression de Howard S. Becker, *Les mondes de l'art*, Paris, Flammarion, 1988.

³⁸ En effet, le film et la musique enregistrée (distribuée en disque, mais surtout aujourd'hui par le biais des plateformes numériques) diffèrent complètement dans l'articulation entre leur unicité d'œuvre d'art et leur mode de diffusion caractérisé par la multiplicité, voire par son caractère massif (de masse). La forme de la distribution du cinéma et de la musique exigerait donc une étude de la valeur d'échange différente.

caractérise par l'importance qu'y prend la spéculation, notamment reliée aux dynamiques de réputation et de prestige. Dans d'autres contextes, les œuvres ou le travail artistique lui-même servent parfois de « monnaie » dans une forme d'échange simple : dans les mondes de l'art, il n'est pas rare que les échanges entre pairs se réalisent sans la médiation de l'argent. Les services rendus, les collaborations et les échanges d'œuvres s'évaluent de gré à gré quant à leur équivalence. Ainsi, la valeur d'échange des œuvres d'art dépend du contexte de l'échange, du marché sur lequel elles transigent, des échangistes en présence et de leur pouvoir de négociation. Rien de bien différent des autres marchandises, si ce n'est de ce détail : la variation des prix, expression concrète de cette valeur d'échange, n'est socialement rattachée en rien, ou alors par hasard, à la valeur des moyens de production ou du travail humain impliqué.

Ainsi, il ne semble que rien ne permette de fonder, y compris dans le marché, la valeur de l'objet d'art sur la mesure du travail abstrait. C'est la raison pour laquelle les économistes, déjà chez Ricardo, font des objets non reproductibles des exceptions à rejeter de la loi de la valeur³⁹. Cela est probablement une bonne chose pour éviter d'ébranler la théorie en question, mais cela ne nous aide pas à expliquer la valeur – et la fixation du prix – de ces objets une fois qu'ils sont sur le marché. C'est pour traiter de ces choses qui ont « un prix, sans avoir une valeur » que Marx a recours à la notion de forme-prix imaginaire⁴⁰.

³⁹ « Par ailleurs, la quantité de travail abstrait cristallisé dans l'œuvre n'est pas ce qui définit sa valeur, Ricardo ayant déjà noté cette spécificité des biens "non reproductibles", échappant ainsi à la loi de la valeur sans échapper pour autant au marché » (Isabelle Garo, *op. cit.*, p. 32, et qui réfère à David Ricardo, *Principes de l'économie politique et de l'impôt*, Paris, Flammarion, 1999, p. 52).

⁴⁰ Il est primordial de reconnaître d'abord que tout prix est en réalité « imaginaire », en ce sens qu'il est *représentation* : ce statut permet la discordance entre la « forme tangible » et le prix d'une chose sur le marché de l'échange, de même que sa variabilité. Les marchandises ne viennent pas au monde avec leur étiquette : « Le prix, ou forme-monnaie des marchandises, est, comme leur forme-valeur en général, une forme qui diffère de leurs formes corporelles tangibles, une forme qui n'est donc qu'idéelle ou imaginée » (Karl Marx, *Le Capital*, livre 1, *op. cit.*, p. 108).

Quant aux propos prudents de Marx sur la forme-prix imaginaire, ils semblent peu ajustés à l'étude de toute activité de *production*, en un sens qui dépasse le « sens économique » évoqué dans l'extrait des *Grundrisse* en ce qui concerne le pianiste, et qui inclut donc les œuvres d'art. Par ailleurs, voici l'intégralité de l'unique passage dans lequel Marx traite vraiment de la forme-prix imaginaire dans le livre 1 du *Capital* : « La forme-prix cependant ne permet pas seulement la possibilité d'une incongruence quantitative entre la grandeur de la valeur et le prix, c'est-à-dire entre la grandeur de la valeur et son expression monétaire, elle peut aussi héberger une contradiction qualitative telle que le prix cesse tout simplement d'être expression de valeur, bien que la monnaie ne soit que la forme-valeur des marchandises. Certaines choses qui ne sont pas à proprement parler des marchandises, la conscience, l'honneur, etc., par exemple peuvent être cédées pour de l'argent par leurs possesseurs et acquérir ainsi par leurs prix la forme-marchandise. Une chose peut donc formellement avoir un prix, sans avoir une valeur. Dans ce cas, l'expression de prix est imaginaire, comme certaines grandeurs mathématiques. D'un autre côté, la forme-prix imaginaire, comme, par exemple, le prix de la terre non-cultivée qui n'a pas de valeur *car aucun travail humain n'y est objectivé*, peut aussi cacher un véritable rapport de valeur ou une relation dérivée de ce rapport de valeur » (*ibid.*, p. 116 ; c'est moi qui souligne). Pour faire court – car on pourrait également faire très long – il me semble à la lumière de cet extrait que la forme-prix imaginaire doit être

Or, si cette notion semble séduisante pour élucider la fixation de la valeur (d'échange) de la marchandise art, elle n'explique pas tout : pour que la notion de forme-prix imaginaire devienne une catégorie de pensée pertinente dans une discussion sur l'art, il semble qu'il faille considérer l'œuvre d'art à un stade très spécifique de son existence, soit au moment où elle est devenue un objet analogue au lopin de terre ou à l'honneur une fois intégrée à la relation marchande, soit une ressource morale ou patrimoniale. À ce stade, il peut être possible d'écarter le travail humain contenu dans l'œuvre et de considérer que ce travail n'a plus aucune importance dans la fixation du prix qui se ferait alors à l'aune seule de la « valeur sociale ». Dans ce type d'analyse classique de l'économie de l'art, on peut parvenir à comprendre les mouvements du marché de l'art, certaines de ses dynamiques et rationalités⁴¹, mais l'œuvre d'art agit ici comme l'équivalent de tout objet circulant sur ce même type de marché : artefact archéologique, objet de collection, relique du *star-system* ou antiquité. En réalité, cette piste permet de dire très peu de choses de la spécificité de l'œuvre d'art dans le monde des marchandises, particulièrement du travail dont elle est le produit et de l'articulation entre les deux au moment de l'échange.

À quelle condition serait-il juste de penser l'œuvre d'art comme une chose dans laquelle « aucun travail humain n'est cristallisé » ? En sociologie du travail artistique, poser la question c'est y répondre : à aucun moment. Même s'il existe une controverse sur l'auteur véritable de telle ou telle œuvre, même si l'auteur est inconnu, anonyme, mort depuis quatre siècles, ou complètement insignifiant, cet auteur a, par son travail humain, fait en sorte qu'il y ait quelque chose plutôt que rien : une œuvre, un objet d'art, une performance. En réalité, il s'agit d'une question éthique bien plus que d'une question esthétique ou économique : quel est le rôle de l'artiste dans la production de l'art ? Il semble que l'on doive éviter de considérer l'Art comme une vapeur circulant au-dessus de la culture et qui s'incarne sur Terre, de temps en temps, en s'emparant de la force de travail d'un être humain génialement sensible et accessoirement devenu, pour l'occasion, ce qu'on appelle un artiste. Cela reviendrait à projeter ce dernier dans une autre sorte d'aliénation à l'égard de sa création : elle lui viendrait « d'ailleurs », lui serait nommément *étrangère*. Ce raisonnement, encore largement répandu, s'ef-

comprise comme celle qui intervient au moment de l'intégration sur le marché de choses qui ne sont pas, avant cette intégration, constituées comme marchandises, *car* elles ne contiennent pas de travail humain cristallisé. Marx donne, pertinemment, l'exemple d'une ressource naturelle directement appropriée par celui qui y appose un prix (imaginaire, effectivement, en l'occurrence) qui cache, néanmoins, des « rapports de valeur réels ».

⁴¹ Sur ces dynamiques que l'espace de cet article ne permet pas de détailler, voir Dominique Sagot-Duvaurox et Nathalie Moureau, *Le marché de l'art contemporain*, Paris, La Découverte, 2006 ; Françoise Benhamou, Nathalie Moureau et Dominique Sagot-Duvaurox, « Opening the black box of the white cube : A survey of French contemporary art galleries at the turn of the millennium », *Poetics*, vol. 30, n° 4, 2002, p. 263-280, et l'enquête de type journalistique de Sarah Thornton, révélatrice des logiques d'action et des régimes de justification que mobilisent les acteurs de ce monde social particulier, *Sept jours dans le monde de l'art*, Paris, Autrement, 2009 ; cet ouvrage s'attarde aux « vedettes mondiales » du marché international de l'art de pointe.

fondre si l'on établit d'abord que, quoi qu'il en soit de l'idée de l'Art avec un grand *A*, il existe toujours sous une forme sensible, en tant que résultat d'une action consciente, volontaire et concrète. Dans le contexte d'une réflexion à partir de la pensée de Karl Marx, il apparaît cohérent de s'en tenir à cette option qui ne fait pas de l'art une pratique échappant au processus de la vie.

Les considérations présentées plus haut sur les conditions matérielles et triviales de la création artistique ne permettent pas de séparer de l'œuvre d'art le travail humain contenu en elle à travers ses matériaux, outils, compétences et moyens de production divers, qui peuvent inclure instruments de musique, locations d'espaces de répétition, chaussures spécialisées et équipements divers. Malgré l'irréductibilité fondamentale du geste artistique à du travail abstrait, une partie de la valeur de l'objet d'art, au sens marxien, peut se rapporter sans aucun doute à du « travail socialement nécessaire » : la révolution picturale que constitua l'invention de la peinture en tube n'est compréhensible qu'en regard de cette dimension « technologique » de la pratique de l'art. De même, on peut imaginer l'économie de temps de travail de création qui découle de l'informatisation des procédures de mixage (pour la musique) ou de montage (pour le film) – quelques exemples parmi les innombrables que l'on pourrait convoquer. Il semble donc impossible de soutenir que l'œuvre d'art, au moment de son entrée dans le marché (et non au moment où elle y circule déjà en tant qu'artefact de luxe et objet de spéculation), ne peut être classée dans la catégorie des objets qui n'ont qu'un prix et non pas une valeur. Mais que faire de cette difficulté ?

La « formule » du travail artistique

Matériaux + moyens de production + force de travail + expression de la valeur particulière spéculative reliée aux objets rares (uniques, *priceless*), telle pourrait se formuler le calcul idéal conduisant à l'établissement de la valeur marchande d'une œuvre d'art. Or, tel n'est pas le cas dans les faits. Comme discuté plus haut, le dernier terme de la formule est généralement établi selon les « normes du marché » en vigueur, voire arbitrairement⁴². Ce quatrième terme de l'équation ne pose pas trop de problèmes : il choque le public quand il est excessif, il déprime l'artiste ou le marchand d'art quand il est trop bas, signe d'une piètre reconnaissance sociale (du talent, de l'importance historique de l'œuvre, du pouvoir de subvertir les normes ou de choquer, de la popularité : autant de manières de nommer « la demande » dans le domaine des affaires culturelles).

⁴² En effet, le « prix du marché » est peut-être une fiction, mais agit comme une norme assez rigide pour qui cherche à acheter ou à vendre. De même, quiconque a déjà assisté à un encan peut constater à quel point tout l'arbitraire des « prix imaginaires » s'appuie pourtant sur un corps de conventions qu'il est difficile de transgresser.

Ce qui pose problème socialement, c'est le troisième terme : comment tenir compte du travail de l'artiste, comment considérer qu'il peut ou doit entrer dans le prix de l'œuvre, et d'après quel calcul ? Dans la production artistique, le temps de réalisation ne coïncide pas avec le temps de conception, la temporalité de la création impliquant tout un « travail invisible » fait d'étude, d'entraînement et d'esquisses⁴³. À celui qui lui demandait combien de temps il avait pris pour réaliser un tel dessin, Picasso aurait répondu « toute une vie », ce qui manquait certes de modestie, mais pas de finesse. L'expérience subjective d'une majorité d'artistes à l'égard de leur pratique se discute sous le thème du « travail sans fin ». Dans les arts du spectacle, l'usage est établi selon lequel les artistes (actrices et acteurs, musiciennes et musiciens, danseuses et danseurs) sont rémunérés au contrat ou selon le nombre de représentations. Encore aujourd'hui, ce salaire « inclut » les heures de préparation (à apprendre son texte en préparant le repas), de répétition (à des heures élastiques) et d'entraînement (à conserver les aptitudes physiques et mentales nécessaires à l'exercice du métier).

En ce sens, la production artistique s'exprime mieux dans le modèle de la formule A-M-A (argent-marchandise-argent), étant donné que l'artiste *investit* généralement un véritable capital avant de produire une œuvre qui lui rapportera (peut-être) un revenu⁴⁴. Mais cette expression schématique laisse encore dans l'ombre la complexité de chacune des opérations, « achat » et « vente », ou plutôt production et rétribution, et leurs incertaines issues. Par exemple, toute subvention ou exposition nécessite, pour son obtention, l'envoi préalable d'un dossier constitué, entre autres, d'images d'œuvres existantes, dossier dont la production elle-même demande un certain travail, certes, mais aussi certains moyens de production (de documentation) fort spécialisés. On doit ajouter immédiatement que la véritable formule du capital A-M-A' est rarement celle qui caractérise objectivement la situation de l'artiste : si celui-ci parvient à « valoriser » son investissement en temps de travail, il est déjà fort « chanceux » statistiquement parlant ! Cette situation est aussi celle de la plupart des artisans des métiers d'art, et possiblement de plusieurs petits entrepreneurs dont la rationalité ou la motivation dans le travail n'est pas essentiellement corrélée à un désir de profit. C'est pourquoi il n'est pas toujours problématique que l'œuvre d'art soit effectivement une marchandise, particulièrement lorsque l'artiste parvient, à son grand bonheur, à échanger le produit de son travail *artistique* – et qu'il n'a donc pas besoin de réserver

⁴³ Sur ce point, on peut d'ailleurs noter la proximité de l'art et de l'activité intellectuelle, scientifique ou littéraire.

⁴⁴ L'instrument d'un violoniste professionnel s'acquiert au prix *minimum* de 10 000 \$, sans compter les frais de lutherie réguliers, un chiffre qui permet de prendre la mesure de ce que peut signifier l'investissement dans l'entretien d'une pratique artistique professionnelle (information factuelle recueillie dans le cadre des entretiens du projet *Besoins en transition de carrière* et confirmée en janvier 2020 auprès d'un luthier montréalais réputé).

cette activité pour les marges de sa vie, celles qu'il parvient à dégager du travail salarié, pourvoyeur de monnaie⁴⁵.

Faut-il en conclure que ces activités constituent des « survivances » d'un autre mode de production dans le mode de production capitaliste ? Ce que soutient cet article à partir du cas du travail artistique suggère plutôt que le capitalisme contemporain s'appuie structurellement sur ces formes « non aliénées » de production en les constituant, avec l'aide d'un discours social particulièrement bien ancré dans l'histoire des idées, comme preuve du « reste », de la vitalité des pratiques « authentiques », de la « créativité », aujourd'hui rendue possible par « l'esprit d'entreprise ». En parallèle de ce discours autour de l'art, il semble que le « nouvel esprit du capitalisme » ait achevé sa récupération de la « critique artiste » en diffusant dans l'ensemble du monde du travail la même idéologie : une nouvelle mobilisation du *Beruf* (vocation/devoir), comme légitimation de la ponction du surtravail. Dans les sociétés où la loi interdit l'exploitation brutale du travailleur, l'extension de son engagement au travail passe par d'autres canaux, dont la mobilisation de sa créativité et de l'entièreté de sa personne. L'artiste sert alors de modèle, de figure paradigmatique – et de légitimation –, car son engagement particulier, associé à la liberté et à la créativité, devient ainsi le cache-sexe de l'aliénation⁴⁶.

Vocation et exploitation

Toute l'importance de la reconnaissance du travail artistique en tant qu'activité intégrée, comprise dans les rouages de l'économie capitaliste, devient ainsi évidente : on ne peut occulter les conditions concrètes de la pratique artistique sans, du même coup, cacher l'exploitation réelle qui se terre sous la « vocation » et se légitime par

⁴⁵ Une nuance s'impose ici. Certains artistes choisissent aussi de produire en vue d'une issue commerciale certaine, de temps en temps, ou la plupart du temps : les « chromos » de la rue du Trésor du Vieux-Québec, les contrats de photos de mariage, la publicité pour les acteurs et autres « objets artistiques de masse », constituent une production bien particulière. Bien qu'elle mobilise les compétences artistiques (comme le ferait, par exemple, l'enseignement de l'art), elle est généralement consciemment disjointe d'un processus de création plus « authentique », pour reprendre l'expression consacrée. Dans ce cas, on peut sociologiquement considérer ces activités équivalentes à un emploi-abri à caractère artistique. Néanmoins, la majorité des œuvres d'art visuel vendues au Québec répondent à la catégorie sociologique de l'art « commercial » (ou aux catégories esthétiques d'art touristique, décoratif, populaire, etc.). Les producteurs de ces œuvres, si celles-ci constituent leur principale ou unique production, voient d'ailleurs leur statut d'artiste contesté dans le monde de l'art, de même qu'en vertu de la Loi sur le statut de l'artiste professionnel, bien que leurs discours sur leur propre identité d'artiste soient abondants et puissent généralement leurs référents dans un romantisme *mainstream*.

⁴⁶ Luc Boltanski et Ève Chiapello, *Le nouvel esprit du capitalisme*, Paris, Gallimard, 1999. Lire aussi l'essai de Pierre-Michel Menger, *Portrait de l'artiste en travailleur : métamorphoses du capitalisme*, Paris, Seuil, 2002. Pour une discussion sur la thématique de la créativité dans ces discours de légitimation de l'exploitation du travail, voir Pascale Bédard, « Le modèle de l'artiste dans le discours managérial : idées reçues et conséquences », *Les enjeux de l'information et de la communication*, n° 16/3B, 2015, p. 81-93.

elle, et non seulement chez les artistes. Cela importe, évidemment, pour ceux-ci en tant qu'individus souvent aux prises avec une situation de précarité et une pauvreté socialement normalisée ; cela importe également pour la culture en tant que telle qui, dans la situation actuelle, se reproduit grâce au tabou qui pèse sur les conditions matérielles de ceux qui la produisent objectivement au prix de leur exclusion économique ; mais cela importe également pour tous les autres métiers où la vocation constitue l'appui symbolique sur lequel se réalise l'exploitation réelle : infirmières, enseignantes, métiers du *care*, etc.

Les intellectuelles féministes ont depuis longtemps travaillé cette question autour de l'enjeu du *travail domestique* : sous prétexte que le « travail » familial et ménager n'en est (évidemment) pas un, on a su rejeter hors du cycle de la production une grande part de l'activité des femmes. Or, sur cette activité-productive-qui-n'est-pas-un-travail *s'appuie* l'ensemble du cycle de la production⁴⁷. L'impensé ici dénoncé est le suivant : la sphère de la production n'est pas indépendante de celle de la reproduction. Si l'on peut réfuter l'appartenance de ces activités à la catégorie du travail aliéné, exploité, producteur de survalueur, ou discuter des formes de travail effectivement libre et non-aliéné, il n'en reste pas moins que tous ces êtres humains mangent et utilisent pour ce faire, du moins dans notre système économique actuel, une monnaie tirée du marché de la production capitaliste. Par quel miracle la mère au foyer, ou l'artiste, peuvent-ils se nourrir s'ils ne « font » pas d'argent ? Du côté de la première, par la dépendance au « faiseur d'argent » auquel elle est associée ; de l'autre, par l'emploi-abri ou un autre système de dépendance.

La situation du « travail » non rémunéré de la femme domestiquée d'avant la révolution féministe – toujours concret, jamais réductible au travail abstrait et pourtant combien socialement nécessaire – a une histoire, qui n'est pas sans rapport avec la réflexion ici présentée sur le travail artistique⁴⁸. En réalité, de nombreux parallèles

⁴⁷ Sur cette thématique : Christine Delphy, *Pour une théorie générale de l'exploitation : l'extorsion du travail non libre*, Paris, Syllepse, 2015. L'autrice y appelle à une refonte de la théorie marxienne, et surtout marxiste, de l'exploitation qui remet en question la définition économiste de la production-comme-production-de-capital évoquée plus haut.

⁴⁸ Plusieurs travaux récents, et moins récents, expliquent ce passage en termes d'expropriation : la force de travail des femmes n'était pas, avant l'avènement du capitalisme, réservée à la sphère reproductive. « C'est dans le domaine législatif que l'on peut principalement observer à cette période une érosion continue des droits des femmes. Un des principaux droits que perdirent les femmes fut le droit de conduire des activités économiques par elles-mêmes, comme *feme soles* » (Silvia Federici, *Caliban et la sorcière : femmes, corps et accumulation primitive*, Genève, Paris et Marseille, Entremonde et Senonevero, 2014, p. 179). En effet, un certain nombre de denrées essentielles étaient antérieurement produites par les femmes, dont notamment la bière. Leur assignation à un nouveau rôle domestique dans lequel elles devenaient objectivement « l'adjointe » (pour faire un euphémisme) légale, économique et sociale de leur mari, est visible dans le *recul* relativement récent de leur situation économique et juridique et, dans l'ordre symbolique de la *disparition* institutionnellement organisée, du moins en français, des mots référents aux professions lorsqu'exercées par des femmes : docte^{re}se, philosophe^{se}, autrice, etc.

peuvent être tracés entre l'histoire du travail des femmes dans le capitalisme et celle du travail artistique. Tout comme les femmes ont subi leur exclusion de la sphère économique de la vie sociale en se voyant confiner à la sphère de la reproduction – contre celle de la production – il serait sans doute possible d'interpréter l'« expropriation » du travail artistique d'une manière analogue.

Le rejet du travail artistique dans le domaine de la création vocationnelle, pour ne conserver que l'œuvre elle-même dans la circulation marchande productrice de valeur, a fait en quelque sorte de l'artiste un être dont la dépense de force de travail se fait gratuitement, parce que le fruit de celle-ci ne peut être considéré comme une marchandise pour des raisons éthiques évidentes, mais dont le travail est ainsi et *par cela* privé de reconnaissance dans le champ économique. Pour les femmes confinées, dans la foulée du développement du capitalisme agraire, à la sphère de la reproduction, cela a signifié la fin d'un système d'interdépendance où elles jouaient un rôle économique réellement pertinent et reconnu au sein de la division du travail social, et le basculement dans la dépendance à l'égard du mari. Pour les artistes, confinés par le triomphe de la philosophie spéculative de l'art à leur statut éthéré de *génies*, dont les besoins matériels se manifestent dès lors comme une nuisance à ce statut, cela a signifié l'entrée dans un « régime vocationnel » transformant radicalement leur rapport à la participation économique, et la légitimité de celle-ci, désormais toujours suspecte.

Sérieux et sincère, l'artiste authentique doit être également désintéressé. Entièrement dévoué à l'intérêt de l'art, il ne peut accepter d'avantages matériels (argent) ou immatériels (honneurs) que comme une conséquence méritée de son travail ou de son talent, mais surtout pas à titre de motivation première de son activité : c'est là une définition constitutive des activités de création, dont les effets sont innombrables sur l'identité d'artiste ou d'auteur⁴⁹.

En effet, au moment où explose le capitalisme industriel, les artistes se positionnent éthiquement contre ce nouveau monde de la marchandise, non seulement en s'appuyant sur la philosophie romantique et la théorie spéculative de l'art, mais aussi dans une réaction intellectuelle virulente à l'égard du développement du philistinisme cultivé de la nouvelle société bourgeoise, comme l'explique bien Hannah Arendt dans *La crise de la culture*, mais aussi d'une autre manière Pierre Bourdieu, notamment

Voir Éliane Viennot, *Non, le masculin ne l'emporte pas sur le féminin : petite histoire des résistances de la langue française*, Donnemarie-Dontilly, iXe, 2014.

⁴⁹ Nathalie Heinich, *Le triple jeu de l'art contemporain. Sociologie des arts plastiques*, Paris, Minuit, 1998, p. 132. L'expression « régime vocationnel » provient de la sociologue de l'art Nathalie Heinich, *L'élite artiste : excellence et singularité en régime démocratique*, Paris, Gallimard, 2005. S'il est utile pour identifier quelque chose comme des idéaux-types historiques de la pratique artistique, le modèle analytique de N. Heinich – jusqu'au *Paradigme de l'art contemporain* – me semble regorger de problèmes divers. Je partage, à ce sujet, les réserves méthodologiques d'Anthony Glinoe, « Ce que la littérature fait à la sociologie de l'art. Remarques à propos de *L'Élite artiste* de Nathalie Heinich », *COnTEXTES*, 2006 ; en ligne : <https://journals.openedition.org/contextes/174#toc>.

dans *Les règles de l'art*⁵⁰. Tentant ainsi de sauver le *fruit de leur travail*, l'œuvre d'art, des déterminismes de cette nouvelle économie de consommation, ils ne purent éviter que soit retiré, dans le même mouvement, *ce travail lui-même* de la sphère économique. C'est dans cette perspective qu'il semble le plus instructif, dans le cadre d'une réflexion sur l'art et la marchandise, de comprendre ce que signifie la tentation de l'artiste moderne à associer pauvreté économique et authenticité créatrice : si le bourgeois aime l'œuvre, c'est que le travail n'est pas assez librement authentique⁵¹. Alors que la valeur culturelle positive de l'œuvre est corrélée avec la non-marchandisation du travail artistique, la survie économique de l'artiste dans le monde capitaliste devient un mystère qu'il doit résoudre au quotidien, aux prises avec une éthique de la création qui nuit à la possible reconnaissance de la valeur économique de sa dépense de force de travail⁵². On pourrait aller jusqu'à se demander si le rejet du travail artistique hors de la logique économique – et donc hors de la société économique – correspond historiquement à l'appropriation généralisée du *travail productif* par la sphère de la production marchande.

Revenons à l'époque actuelle. Deux questions se posent ici : qu'en est-il, dans cette perspective, du marché de l'art ? Peut-on vraiment considérer que le travail artistique est maintenu, comme suggéré dans les paragraphes qui précèdent, hors de la sphère de l'économie marchande alors même que des œuvres d'art (du moins certaines d'entre elles) circulent sur un marché très lucratif, spéculatif à l'extrême, qui s'avère même lié de fort près au système financier, à tel point que l'on peut le décrire comme un vecteur efficace d'accumulation capitaliste, à l'instar des paradis fiscaux ? J'ai montré l'insuffisance de la réflexion qui voudrait comprendre les rapports entre art et marchandise à la seule lumière du marché de l'art. Cette insuffisance se révèle si l'on admet comme trompeuse la tendance à oublier la structure double de ces marchés, premier et second, qui fonctionnent en réalité comme deux marchés formellement distincts si l'on s'en tient à l'examen de leurs dynamiques économiques, qui ont des conséquences contrastées sur les producteurs-artistes eux-mêmes. L'insistance sur l'objet d'art et sa circulation, sur laquelle s'appuie cette confusion, continue de démontrer le peu d'attention dont fait l'objet, dans l'étude de l'économie de l'art, la valeur du travail

⁵⁰ Hannah Arendt, *op. cit.* ; Pierre Bourdieu, *Les règles de l'art. Genèse et structure du champ littéraire*, Paris, Seuil, 1988.

⁵¹ Pierre Bourdieu, « Le marché des biens symboliques », *L'Année sociologique*, vol. 22, 1971, p. 49-126 ; voir aussi *Les règles de l'art, op. cit.*

⁵² Beaucoup de travaux sur la bohème artistique mettent en évidence cette contradiction, dont Anthony Glinoe, *La bohème : une figure de l'imaginaire social*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 2018. Par ailleurs, notons que pour Bourdieu, la reconnaissance dans le « champ de production restreinte » (s'adressant aux pairs et tirant sa légitimité culturelle de leur assentiment spécifique) doit se comprendre comme opposée à la reconnaissance dans le « champ de grande production ».

artistique lui-même. Dans les conditions du marché de l'art, le travail du commis de galerie d'art est plus « productif » de capital que celui de l'artiste⁵³.

Autre question : qu'en est-il de l'*ethos* artiste contemporain dans cette dimension du rapport à la pratique ? Les enquêtes actuelles qui s'intéressent aux artistes et à leur compréhension endogène de leur pratique en termes sociologiques tendent à mettre en lumière une situation paradoxale⁵⁴. Les artistes d'aujourd'hui demeurent largement tributaires de la vision de l'art qui fait de leur activité une production *essentiellement* vocationnelle. Ce fait rend éthiquement difficile la prise en considération des dimensions économiques – et plus largement sociologiques d'ailleurs – de leur pratique. Cette tension explique la réception pour le moins ambivalente des différentes explications sociologiques des dynamiques du monde de l'art, à l'intérieur de ce monde, que ce soit celle de Howard S. Becker en termes de coopération et de conventions, ou celle de Pierre Bourdieu en termes de champs, pour ne nommer que les plus connues. La méfiance des communautés artistiques à l'égard des sociologues et économistes est justifiée dans cet esprit : comment tenir compte sociologiquement des ressorts *réellement idéalistes* de la pratique artistique, constitutifs de l'expérience objective et quotidienne des artistes ? En portant attention aux motivations, aux raisons d'agir, dans une approche compréhensive quant à l'éthique de la pratique. Par exemple, les artistes « ordinaires », qui ne sont pas des vedettes dont le marché de l'art attend les œuvres avec avidité, font souvent des choix répondant à l'exigence éthique que pose leur idéal d'une pratique « authentiquement » artistique, c'est-à-dire plus intéressée par l'art lui-même et son développement historique endogène, qu'au profit pécuniaire⁵⁵.

D'un autre côté, ces artistes se voient de plus en plus socialement considérés comme des « entrepreneurs d'eux-mêmes », ce qu'ils sont objectivement pour la plupart en regard du fonctionnement économique de leur métier. Cependant, cette approche néolibérale du travail artistique, comme investissement producteur de survaleur, couplée à l'idéologie de la vocation qui lui est, en fait, contradictoire, conduit à des aberrations dans la régulation législative de cette activité professionnelle⁵⁶. De même,

⁵³ Il y aurait une analyse complète à produire sur le fonctionnement des marchés de l'art, premier et second, en termes de travail *productif*, qui serait complexe étant donné la grande diversité des modèles de collaboration entre les artistes, leurs intermédiaires (marchand, institutions, etc.) et les acheteurs ou le public, les disparités de formes de rémunération et les différents degrés possible d'appropriation des œuvres, sans compter que ces éléments sont parfois intimement liés, voir déterminent, la forme même du travail de création.

⁵⁴ Voir, entre autres, Allison Gerber, *The Work of art : Value in creative careers*, Redwood City, Stanford University Press, 2017.

⁵⁵ Mes propres recherches révèlent que c'est la réponse la plus partagée – ici peu nuancée dans un but de concision – à la question : « Pourquoi persister dans une pratique professionnelle coûteuse qui rapporte peu de profit et une reconnaissance aux proportions modestes dans un environnement très compétitif ? »

⁵⁶ On demande aux artistes, par exemple, de déclarer leurs revenus dans le régime des travailleurs autonomes, un régime fiscal qui, du moins au Québec, demanderait certaines adaptations pour ne pas désavantager ces contribuables dont les rentrées d'argent sont très fluctuantes d'une année à l'autre et qui combinent souvent à leurs activités autonomes un certain nombre d'activités salariées.

lorsque l'œuvre d'un artiste est choisie par une institution, on considère que la visibilité (l'*exposure*) constitue une rémunération suffisante – « c'est bon pour votre curriculum vitae » – comme si aucune ressource réelle n'était impliquée dans la réalisation de l'œuvre. Alors que leur production est, dans l'échelle de la valorisation culturelle, considérée comme supérieure, leur travail continue d'être déprécié socialement comme ne constituant pas « un vrai travail ». Sur quelles représentations s'appuie cette dépréciation ?

Fétichisme

Ne s'agirait-il pas d'un symptôme inattendu du fétichisme de la marchandise, qui rend problématique notre lecture de l'œuvre d'art en tant que produit d'un travail, donc notre lecture de l'activité artistique en tant qu'activité productive ? Dans ce mode de pensée tributaire du capitalisme, la production se comprend comme *production de marchandises*.

C'est pourquoi cette « formidable accumulation de marchandises » est la forme sous laquelle « apparaît » le monde, plutôt que sous la forme d'un formidable fourmillement de travail humain. Cette occultation du travail, qui conduit à accorder à tout le système économique le froid visage d'un simple processus d'échange de marchandises, plus ou moins rares, plus ou moins valables, plus ou moins offertes ou demandées, qui mène également à réifier sous de douteux concepts des mécanismes relationnels et des processus sociaux de régulation, conduit également à maintenir l'art dans une extériorité idéalisée face à la sphère de la production marchande. Paradoxalement, il semble que le refus de considérer l'art en tant que marchandise, justifié dans la perspective éthique de *préserver* l'art des déterminants commerciaux, contribue à l'aveuglement dans lequel nous maintenons socialement les conditions de vie et de pratique des artistes. Ainsi, si nous avons du mal à lire l'œuvre d'art en tant que produit d'un travail, c'est aussi parce que nous n'arrivons plus à comprendre un travail comme productif s'il n'est pas producteur d'une marchandise commercialisable. Comme je l'ai évoqué au sujet du travail du *care*, d'autres métiers subissent le même sort, à quelques nuances près qui tiennent dans la raison spécifique pour laquelle le produit du travail (l'œuvre, le soin) ne correspond pas à la définition de la marchandise, pour laquelle le travail ne correspond pas non plus à la définition du travail productif.

L'œuvre d'art n'a pas à devenir une « marchandise capitaliste » pour que le travail artistique soit réintégré au concert des activités humaines productrices et, par ce fait, associé de nouveau à la circulation des biens qui constituent la dimension économique de la vie sociale, y compris à la monnaie qui rétribue le travail. On peut suggérer ici un salutaire retour à la centralité de la valeur d'usage et à la compréhension de l'échange comme n'étant pas *a priori* capitaliste : c'est l'échange, non pas marchand, mais « culturel » qui constitue la mesure de la valeur de l'œuvre d'art. Ce que l'artiste

produit, c'est une occasion d'échange, un support à la rencontre des sujets libres, sensibles et pensants, une « situation », une rencontre esthétique dont l'intérêt et la portée culturelle dépassent largement le cadre de l'échange d'une marchandise. Si l'œuvre d'art est une « marchandise » au moment où l'artiste tire de son partage avec autrui un moyen de reproduire sa vie matérielle (avec la médiation ou non d'un équivalent général et de tout un système économique quel qu'il soit), elle agit aussi dans le monde capitaliste comme contre-marchandise, objet dont l'échange ne repose pas d'abord sur le calcul de la valeur tel qu'il s'établit pour les autres marchandises.

La proposition de l'artiste répond à la finalité de l'échange futur de cette œuvre avec un regardeur ; et par ricochet, à la finalité intérieure de sa propre reconnaissance en tant que créateur d'art. Cette finalité n'est pas celle de produire-pour-vendre, et ses liens avec la division sociale du travail sont plutôt souples : aucune œuvre d'art particulière n'est nécessaire, aucune ne répond spécifiquement à un besoin déterminé, toutes les œuvres d'art du monde sont elles-mêmes « libres ». Libérée des fins et des moyens, elle est dans un rapport d'extériorité totale par rapport à la nécessité⁵⁷. En cela, le travail qui conduit à sa production est également libre : il ne répond à aucune nécessité, il est autonome dans ses déterminations. En effet, même en arguant que les artistes ne sont pas libres, puisqu'ils doivent composer avec certaines contraintes, normes, lois, etc., ils sont toujours libres de *faire* ou de *ne pas faire* une œuvre. Cela évoque, en creux, le caractère éminemment subversif d'un personnage comme le Bartleby de Melville qui « préfère ne pas » répondre à toutes les demandes de son employeur⁵⁸. L'artiste peut, à tout moment, préférer ne pas. C'est sur cette liberté que s'appuie la valeur sociale de son travail productif qui ne peut donc, raisonnablement, être considéré dans le même circuit que celui qui conduit à la production de marchandises indifférenciées. C'est la raison pour laquelle le travail artistique résiste à sa subsumption, à sa soumission au mode de production capitaliste.

Cette réflexion éclaire également notre difficulté à lire l'art, et toute la culture, au travers du voile pesant que dresse sous nos regards la marchandise, en tant que paradigme de la production, en tant que fétiche et en tant que système culturel⁵⁹. Car les voies de sorties les plus évidentes ne sont que pièges.

Le repli « romantique », qui fait de l'art une valeur universelle à préserver, l'Art avec un grand A des philosophes, dont la réalité phénoménale s'avère toujours très mal ajustée à son concept, est une stratégie d'évitement vouée à l'échec : ne produit-on pas un nouveau fétiche, le fétiche Art, dans cette entreprise intellectuelle qui consiste à

⁵⁷ C'est probablement ce qui permet, par ailleurs, de distinguer le travail artistique des autres métiers vocationnels.

⁵⁸ Herman Melville, *Bartleby, le scribe : une histoire de Wall Street*, Paris, Allia, 2003.

⁵⁹ Je reprends ici l'expression de l'anthropologue Clifford Geertz, particulièrement de l'article « La religion comme système culturel » (*Essais d'anthropologie religieuse*, Paris, Gallimard, 1972, p. 19-66) dans lequel il met en évidence la fonction de répertoire de sens que joue la religion.

faire primer « l'être » prétendu sur l'apparaître sensible⁶⁰ ? Il est intéressant d'avancer qu'au contraire, l'issue de la théorie de l'art pour l'art était possiblement plus proche d'un appel au renversement de cette compréhension exogène de l'art, une revendication de l'autonomisation des artistes non pas pour s'éloigner du monde social et de ses habitants, mais bien pour s'accorder la possibilité de *penser* l'art *à partir de sa pratique*, de son histoire et de son expérience. Car c'est dans un même mouvement que l'on a progressivement permis aux artistes de rayonner socialement comme des « génies » créateurs, tout en leur confisquant l'autorité intellectuelle sur la pertinence de leurs recherches plastiques, pour déporter cette compétence du côté des critiques, philosophes et historiens de l'art, les dépossédant et se privant socialement de prendre en compte les dimensions épistémiques de la création artistique.

De même, la célébration tous azimuts de l'expérience esthétique, qui cherche à réduire à néant la spécificité du travail des artistes en la diluant dans le « créatif », en les assimilant à une « classe créative » ou en les confinant au rôle d'animateurs culturels, ne permet pas non plus de lever le voile du fétichisme. Au contraire, il semble que cette tendance du capitalisme contemporain ne fait que renforcer les problèmes soulevés depuis plusieurs décennies par les critiques de l'industrie culturelle, tout en continuant de nuire au véritable dialogue que propose la rencontre avec l'art d'hier ou d'aujourd'hui.

Conclusion

Penser l'art conduit à certains paradoxes : alors que la société attend l'œuvre d'art comme ce qui advient directement à l'existence depuis le terreau magique de « la Culture », l'œuvre de l'art se réalise dans une chimie concrète entre pensée, sueur, poussière et comptabilité triviale. Alors que nous attendons de « l'Artiste » qu'il nous montre la voie du génie et de l'inspiration, l'artiste de chair et d'os défie toutes les lois de la mythologie en portant le poids cruel de cette mission culturelle qui l'éloigne, bien souvent, de la reconnaissance de son travail quotidien, de ses banales misères d'artisan comme de ses avancées intellectuelles à propos de l'objet de ses recherches : l'art. Ces paradoxes, qui sont ceux de l'être social de l'art ou des œuvres d'art en tant qu'incarnations matérielles de ce phénomène qui dépasse néanmoins le domaine du sensible, mettent en lumière la difficulté qui consiste à penser ensemble l'art et la marchandise, en tant que deux concepts, mais aussi deux types de réalités concrètes, deux types de modes d'existence sociale d'objets complexes. C'est leur mise en parallèle qui a constitué l'objectif de ce texte.

⁶⁰ On se réfère ici à la réflexion développée par Arendt dans l'ouverture de *La vie de l'esprit* (t. 1 : *La pensée*, Paris, Presses Universitaires de France, 1981). Il est à noter qu'à bien des égards, la vision de l'art ici défendue, qui commande de s'attarder d'abord aux phénomènes avant de les juger et de les estimer à l'aune de leur correspondance avec les concepts, semble particulièrement cohérente avec la philosophie de Marx.

Voir dans l'œuvre d'art une simple marchandise comme les autres, en occultant la valeur culturelle de l'art qui outrepassa et dépasse assurément sa valeur marchande, consiste en un oubli dont les conséquences, surtout artistiques, semblent énormes : légitimation de l'industrialisation de la production culturelle allant de pair avec la disparition de productions répondant à des modalités et finalités alternatives, célébration commerciale et anecdotique de l'expérience esthétique en soi (notamment dans le marketing expérientiel), indépendamment – voir contre – tout contenu critique, etc. En revanche, se refuser à voir la production concrète de l'art (et des manifestations artistiques en général) comme intégrée et dépendante du mode de production capitaliste, tient de l'aveuglement.

Les conséquences sociales de ces deux écueils conduisent à contraindre les artistes à exercer leurs activités créatives dans les marges de la vie salariée, puisque la rémunération d'une marchandise ambiguë, comme l'œuvre d'art, souffre de toutes les ambiguïtés dans la situation où le travail de création se voit exclu de la catégorie du travail productif capitaliste. Ainsi, c'est par leurs « compétences artistiques », mais rarement par leur métier d'artistes, que ceux-ci parviennent à gagner leur vie dans différents « emplois-abris » plus ou moins stables, plus ou moins syndiqués, plus ou moins rémunérés : la contrepartie de la vocation pourrait-elle ne pas être l'exploitation ?

L'œuvre d'art elle-même, en tant qu'objet solitaire et luxueux, sera toujours à la merci des modalités d'échange qui se trament autour d'elle, que ceux-ci se réalisent dans le monde marchand, institutionnel ou associatif. On peut juger de la validité de ces modalités à l'aune d'une réflexion éthique, mais il semble que cette discussion même doive commencer par prendre acte de ce qui se passe en amont de l'arrivée d'une œuvre sur un quelconque « marché ». Car, c'est par la reconnaissance sociale de leur travail atypique que les œuvres des artistes peuvent réellement agir comme contre-marchandises : ce sont les conditions de la production de l'art qui font de celle-ci une potentialité de résistance. Cela demande de reconnaître que le travail des artistes, dans sa forme même réfractaire au mode de production capitaliste, existe et qu'il peut, sans altérer la valeur extraéconomique de l'œuvre d'art, permettre à ceux qui l'exercent de persister dans leur pratique.

Phénoménologie de l'esprit pétrifié : Marx, critique de l'organisation capitaliste

François L'ITALIEN

Institut de recherche en économie contemporaine

En procédant à la critique du capital, il est à n'en point douter que Marx pense la société de son temps. Les analyses contenues dans ses œuvres dites « économiques », loin d'être celles d'un économiste, ont pour visée essentielle de ressaisir le sens de la pratique sociale et de la société à laquelle il appartenait. C'est à partir d'un questionnement de fond portant sur la nature et les transformations de cette dernière que Marx aboutit aux dispositifs et catégories spécifiques du capital, non l'inverse. Intéressé aussi bien par le rôle des systèmes hydrauliques dans le développement de l'Empire chinois, à l'histoire politique de l'Irlande, aux arts et aux sciences modernes ou à la philosophie antique, il lui apparaît rapidement qu'il ne peut penser son époque sans chercher à comprendre la nature de la « révolution industrielle » ainsi que sa signification sociohistorique fondamentale. Le capital s'est en quelque sorte imposé à Marx, qui engage toute la richesse culturelle héritée des humanités dans l'examen critique de cette dynamique, lui permettant d'être à la hauteur du phénomène et de prendre la mesure de sa radicalité sociologique. Il contribue surtout à approfondir, à travers la réinterprétation de la philosophie hégélienne qu'il propose, une manière de penser la société comme une réalité d'essence subjective, c'est-à-dire comme une médiation impliquée dans la constitution et l'expression de l'identité de chacun. Les analyses et les synthèses développées dans ses ouvrages sont autant de façons de problématiser les modes par lesquels la logique structurant le capital, à travers des mécanismes spécifiques, s'attaque à cette médiation pour en modifier les ressorts les plus intimes. C'est la raison pour laquelle l'œuvre marxienne est encore revendiquée comme une inspiration fondatrice de la sociologie et de la philosophie sociale, du moins pour ce qu'il en reste aujourd'hui.

C'est précisément à titre de critique de la société que l'œuvre de Marx est convoquée ici afin de porter un éclairage sur la société contemporaine et, plus particulièrement, sur la structure interne d'un mode de régulation de la pratique¹ aujourd'hui

¹ Par mode de régulation de la pratique nous entendons l'ensemble cohérent et stabilisé des médiations sociales objectives qui interviennent dans l'orientation significative et l'intégration fonctionnelle des pratiques particulières. Il s'agit d'une catégorie permettant de rendre compte de l'unité dynamique et

dominant, mais qui s'est formé au temps de Marx. Venant après Hegel, qui récapitule philosophiquement le principe idéologique justifiant le développement du monde moderne, Marx est le témoin d'une transformation des mécanismes les plus fondamentaux de reproduction de ce monde, qui est impulsée par la formation et l'essor fulgurant du capitalisme. Cherchant à comprendre de l'intérieur cette transformation, Marx propose une lecture sociologique et philosophique des caractéristiques typiques de la logique sous-jacente au capital, lecture largement inspirée de la dialectique hégélienne dont il a auparavant critiqué les présupposés. Cela dit, contrairement aux approches d'inspiration marxienne ou marxisante qui visent à penser la société contemporaine à travers les principales catégories développées dans *Le Capital*², il s'agira ici de prendre un pas de recul vis-à-vis de ces dernières et ressaisir la pensée qui s'y déploie en l'inscrivant dans une théorie générale de la société. En fait, nous souhaitons plus particulièrement mettre en lumière les apports de l'œuvre marxienne à une théorisation dialectique de la domination actuelle, comprise comme instance supérieure de régulation de la pratique et de reproduction de la société, c'est-à-dire en l'envisageant dans ses rapports internes avec les formes rivales ou antérieures. Nous le ferons en nous référant plus particulièrement à des textes de Marx pertinents pour cette réflexion, à commencer par la quatrième section du *Capital*, intitulée « La production de survalueur relative », où Marx procède à une phénoménologie de l'organisation capitaliste. Cette phénoménologie retrace les caractéristiques propres, ainsi que les formes typiques de régulation *organisationnelle* de la pratique qui structure de l'intérieur la dynamique du capital. Mise en place pour une première fois de manière systématique dans le capitalisme industriel du XIX^e siècle, cette logique de régulation se caractérise essentiellement par la rationalisation fonctionnelle et la prise en charge directe des conditions objectives, c'est-à-dire matérielles et symboliques, de la pratique. Nous verrons que l'apport de cette phénoménologie à une compréhension de la domination contemporaine ne peut être pleinement compris que sur le fond du dialogue critique qu'entretient Marx avec la philosophie de l'État de Hegel, qui lui donne les moyens de penser son effectivité.

C'est ainsi que nous parlerons davantage de théorisation critique de la logique de l'organisation que d'une théorie systématique de l'« organisationnalité » chez Marx,

dialectique des dimensions structurelle et subjective de l'activité, à travers lesquelles cette dernière consiste précisément en une « pratique sociale » et non en une « chose » ou un « comportement », par exemple. Cette unité a pris un nombre limité de formes dans l'histoire, et l'hypothèse sur laquelle repose la sociologie dialectique développée à partir des travaux de Michel Freitag est à l'effet que nous sommes contemporains de l'expansion systématique d'un mode de régulation d'un nouveau type. Pour une théorie sociologique des catégories de mode de régulation de la pratique et de reproduction de la société, nous renvoyons à Michel Freitag, *Dialectique et société*, vol. 3 : *Culture, pouvoir, contrôle. Les modes de reproduction formels de la société*, Montréal, Liber, 2013.

² Ainsi, bien que les travaux associés au courant de la « critique de la valeur » (R. Kurz, A. Jappe, notamment) se soient développés en opposition aux marxismes plus orthodoxes du XX^e siècle, ils partagent cependant avec eux le présupposé selon lequel la connaissance de la structure sociale du capital est le prérequis nécessaire pour comprendre la pratique et la société. Nous partons ici du présupposé inverse.

dans laquelle, à un niveau plus général, cette logique de régulation serait pensée en soi, mais aussi dans ses rapports contradictoires avec celles qui l'ont précédée. Loin de voir dans l'œuvre marxienne la préfiguration, ou encore une contribution explicite à une théorie critique de la postmodernité, nous souhaitons plutôt y séjourner pour affiner notre compréhension du devenir des sociétés contemporaines. Ce sera aussi une occasion de thématiser sous un nouveau jour le rapport de Marx à Hegel, en situant dans ce rapport l'un des principaux lieux de formation d'une tradition de pensée dialectique de la pratique sociale et de la société.

Une théorisation critique de la logique de l'organisation capitaliste

La quatrième section du *Capital* retrace les moments charnières du développement du mode de production capitaliste jusqu'à sa forme la plus cohérente et systématique au temps de Marx, soit celle du capitalisme industriel. Cette théorisation à caractère critique se présente en effet comme une recomposition de la formation et du développement de la logique de régulation spécifique de la pratique qui se déploie pleinement avec le système de la grande industrie. Rappelons d'abord que l'identité de cette logique est saisie par Marx à travers le concept de survaleur relative, dont les déterminations récapitulent à ses yeux la contrainte immanente au développement du capitalisme industriel. C'est pourquoi la quatrième section s'ouvre sur l'exposition de son concept, dont il faut dire ici deux mots.

Alors que la troisième section, intitulée « La production de survaleur absolue », met en évidence les limites de l'emprise du capital sur les salariés par des dispositifs de rationalisation du temps de travail, la quatrième propose d'élucider les modalités par lesquelles le capital surmonte ces limites en prenant directement en charge le procès de travail lui-même. Du point de vue du capital, dit Marx, ce contrôle s'est imposé, car il s'agit de la seule manière d'accroître la production de survaleur une fois la durée de la journée de travail limitée par la résistance ouvrière. En s'attaquant au procès de travail lui-même en le restructurant de façon directe et intensive, c'est-à-dire en « organisant » l'activité de production, le capital tend à faire diminuer la valeur des marchandises nécessaires à la reproduction de la force de travail, augmentant d'autant la survaleur dite « relative » extraite lors du procès de valorisation. Ce bouleversement systématique se traduit par la production et l'insertion de machines dans tous les segments de l'industrie afin de reproduire, à moindre coût, de la main-d'œuvre salariée : « La pulsion immanente au capital et sa tendance constante seront donc d'accroître la force productive du travail afin d'abaisser le prix de la marchandise et, ce faisant, d'abaisser le prix du travailleur lui-même³ ». La quatrième section du *Capital* expose

³ Karl Marx, *Le Capital*, livre 1 : *Le procès de production du capital*, trad. J.-P. Lefebvre, Paris, Presses Universitaires de France, 1993, p. 359.

en détail comment cette « pulsion » du capital mène, de proche en proche, à l'absorption et l'intégration complète du procès de travail par le système des machines, lequel consiste en un contrôle des conditions matérielles nécessaires à la reproduction du système capitaliste lui-même. Le concept de survaleur relative constitue donc le principe synthétisant la dynamique d'assujettissement de l'activité de production à la logique de l'organisation capitaliste, une dynamique qui a été qualifiée de « révolution industrielle » parce qu'elle implique des transformations sociologiques fondamentales dont Marx cherche à rendre compte dans la quatrième section.

Machinerie et organisation

Marx y propose en effet une phénoménologie des déterminations de la logique de régulation de la pratique sous-jacente à cette « révolution », qui s'est pleinement déployée à ce moment. Ce sont plus précisément les propriétés générales et les modalités concrètes de mise en place de cette logique se trouvant au cœur des analyses proposées dans les chapitres XI à XIII du *Capital* qui sont pertinentes à ressaisir ici. Car ces analyses contribuent à mieux connaître la nature et la signification de la logique de l'organisation, comprise comme mode de régulation de la pratique. À ce sujet, une précision conceptuelle s'impose : bien que dans *Le Capital* Marx n'utilise pas de manière systématique la catégorie d'organisation, des termes apparentés sont sans cesse utilisés pour désigner la réalité qu'elle recouvre. Ainsi les termes « organisme de production objectif », « ossature objective indépendante », « grand automate », « machinerie » et « système de connexion » constituent autant de manières de désigner un type spécifique de régulation de l'agir, dont le dynamisme interne ne répond d'aucune fin substantielle et qui se manifeste concrètement comme une puissance sociale aliénée. Comme nous le verrons plus loin, cette logique de régulation se distingue formellement de la logique propre aux institutions politiques, constitutives du développement du monde moderne. Cette distinction se fonde notamment sur le fait que l'organisation, contrairement à l'institution, forme un système de domination dépourvu de capacité d'autolimitation et de réflexivité interne par la médiation desquelles pourraient s'exercer une orientation et une finalisation de son devenir.

Deux aspects complémentaires de l'organisation sont théorisés simultanément par Marx dans la quatrième section, aspects que nous résumerons brièvement ici : le premier est celui des propriétés générales de la contrainte sociale imposée par cette logique dans son déploiement concret, alors que le second est celui des formes typiques par lesquelles cette logique se matérialise effectivement. D'abord, sur le plan des propriétés générales, cette logique se caractérise essentiellement par un processus de dépossession progressive et cumulative de l'autonomie des producteurs particuliers qui entrent dans le rapport social du salariat. Ayant d'abord problématisé ce processus

dans les *Manuscripts de 1844* en parlant de « désobjectivation » des individus⁴, Marx va mettre en évidence le fait que c'est dans la rationalisation et la mise en mouvement continue du procès de travail par le capital que s'effectue cette dépossession. Plus particulièrement, Marx montre qu'en plus d'engendrer un dépouillement matériel des individus, ce contrôle vise d'abord et surtout le dépouillement de leur objectivité symbolique, en particulier celle qui est conférée par les savoir-faire et les techniques, qui constituent le foyer de leur autonomie comme producteurs. C'est en effet en décomposant ces pratiques synthétiques en séquences d'opérations simplifiées susceptibles d'être ensuite recomposées fonctionnellement que le capital s'approprie les capacités substantielles de conception et de réalisation des producteurs pour les concentrer dans le système des machines du capitalisme industriel. Le processus de désobjectivation propre au développement de l'organisation capitaliste entraîne ainsi une séparation tendancielle entre les fonctions d'opération et de décision qui étaient auparavant réunies dans les pratiques économiques de production. Cette séparation mène, d'un côté, à la concentration des opérations simples effectuées par le « travailleur collectif », composé des salariés déqualifiés assujettis à un procès de production et de valorisation qu'ils ne maîtrisent pas, et, de l'autre côté, à l'intégration des savoir-faire et des techniques dans un processus décisionnel sous la responsabilité du propriétaire capitaliste et de sa direction exécutive. *Cette séparation tendancielle constitue l'épicentre de l'aliénation propre à l'organisation capitaliste, où les sujets sociaux sont confrontés de proche en proche à la formation et à la cristallisation d'une « ossature objective indépendante » issue de la dépossession de leur objectivité.* Tel un vampire, dit Marx, cette machinerie voit croître son effectivité proportionnellement à l'assujettissement matériel et à l'expropriation de l'autonomie des salariés qu'elle a reconduits. La quatrième section multiplie ainsi les formules résumant cette dialectique de l'aliénation : « Le capital se valorise grâce à la machine en proportion directe du nombre d'ouvriers dont elle anéantit les conditions d'existence⁵ ».

Ainsi, pour Marx, l'organisation capitaliste est-elle à la fois processus et résultat : elle est processus pour autant où il s'agit d'un type spécifique de régulation de l'agir dans lequel l'unité synthétique d'une pratique est tendanciellement abolie par une logique de décomposition fonctionnelle, laquelle recrée une nouvelle unité à un niveau supérieur de régulation. Cette nouvelle unité, que nous pourrions qualifier de systémique, ne s'enracine cependant dans aucune finalité substantielle et ne « vise », au bout du compte, que l'accumulation de la puissance de l'organisation. Or, c'est en cela que l'organisation est aussi résultat : à mesure que les processus d'expropriation et de rationalisation fonctionnelle de la pratique gagnent en intensité, les sujets sociaux subissent une réification progressive de leur réflexivité dans des capacités techniques

⁴ Pour une présentation de ce concept ainsi que de sa signification, voir Franck Fischbach, « Présentation », dans Karl Marx, *Manuscripts économique-philosophiques de 1844*, trad. F. Fischbach, Paris, Vrin, 2007, p. 7-71.

⁵ Karl Marx, *Le Capital*, op. cit., p. 482-483.

autonomisées formant les systèmes des machines et de la technoscience, qui se dressent face à eux comme des réalités étrangères.

Le second aspect de la logique de régulation organisationnelle thématise dans la quatrième section du *Capital* est celui des formes caractéristiques qui en jalonnent le développement. Marx analyse plus spécifiquement l'organisation capitaliste à travers deux formes idéaltypiques qu'elle a adoptées en son temps, soit la manufacture et la grande industrie⁶. On dira de ces formes qu'elles sont idéaltypiques dans la mesure où elles constituent des configurations rassemblant des traits typiques qui épuisent les virtualités d'un modèle réel. Resituées dans l'approche dialectique de Marx, ces formes constituent de surcroît des points tournants – à la fois sur les plans historique et formel – dans le développement de la logique de régulation examinée. Ainsi, alors que la manufacture concrétise le moment de la formation du mode de production capitaliste, la grande industrie constitue celui de sa réalisation ou, comme le dit Marx, le moment de son devenir « spécifiquement » capitaliste. Là, en effet, la dynamique de désobjectivation matérielle et symbolique du temps de Marx atteint son *maxima*, puisqu'elle abolit les obstacles qui empêchaient encore la pratique d'être conforme au dynamisme et à la contrainte inhérents au capital. Alors que l'organisation capitaliste propre à la manufacture fait encore face à l'objectivité du particulier, c'est-à-dire aux limites physiologiques, aux résistances et aux savoir-faire traditionnels des salariés, la grande industrie achève l'appropriation du foyer de l'activité pratique en assujettissant les individus à la logique organisationnelle de la machinerie :

Dans la manufacture, l'articulation du procès social du travail est purement subjective : c'est une combinaison d'ouvriers partiels ; dans le système des machines, la grande industrie possède un organisme de production tout à fait objectif que l'ouvrier trouve devant lui toute prête comme condition matérielle de production⁷.

La quatrième section présente ainsi, aux côtés des propriétés générales de la logique de l'organisation, les spécificités de ses phases de développement à travers une typologie des formes qu'elle adopte avec le capitalisme jusqu'au XIX^e siècle.

Si ces deux aspects complémentaires caractérisent le *modus operandi* de l'organisation, ils permettent aussi et surtout de penser, à un niveau sociologique plus général, les linéaments d'un système de domination sans précédent historique, qui se reproduira

⁶ Alain Bihr a, avec raison, proposé de remplacer le concept de fabrique par celui de « machifactory », afin de rendre plus évident le renversement qui se réalise avec ce moment, soit l'éviction complète de la main et de son univers – c'est-à-dire les savoir-faire techniques, les limites physiologiques et la sensibilité – comme « squelette » ou infrastructure matérielle de l'organisation capitaliste ; voir Alain Bihr, *La reproduction du capital*, t. 1, Lausanne, Page deux, 2001. Ce thème est abordé autrement par Jean Vioulac, qui pense avec Heidegger le sens de cette « émancipation » de la technique à partir de la révolution industrielle ; voir Jean Vioulac, *L'époque de la technique. Marx, Heidegger et l'accomplissement de la métaphysique*, Paris, Presses Universitaires de France, 2009.

⁷ Karl Marx, *Le Capital*, op. cit., p. 433.

éventuellement de manière élargie. C'est ce qu'affirme, fort laconiquement, Marx dans un chapitre du *Capital* demeuré inédit⁸, qui contient des éléments que l'on retrouve disséminés notamment dans la quatrième section : parlant de l'organisation capitaliste, Marx affirme que « ce rapport de production lui-même crée un nouveau système de domination et de soumission⁹ ». Marx n'est pas très explicite sur la spécificité sociologique de cette « nouvelle » forme de domination au regard des autres qui l'ont précédée, ou encore vis-à-vis de celles qui lui sont encore contemporaines, comme l'État. Tout au plus propose-t-il un court développement qui problématise dialectiquement ce système en recourant aux catégories de soumission formelle et de soumission réelle, où il s'agit de penser la succession des modes de régulation capitaliste de la pratique. Ainsi, dit Marx en substance, alors que la soumission formelle du travail au capital se caractérise par un type d'organisation de la production qui laisse encore intact le procès de travail particulier (plusieurs artisans au service d'un capitaliste, par exemple), la soumission réelle de la pratique au capital modifie les conditions, la nature et les produits de l'activité elle-même. Le fait que le type achevé de cette soumission soit associé à la grande industrie, où la distance entre la régulation de l'activité et l'activité elle-même se trouve tendanciellement abolie, indique bien la radicalité du système de domination de l'organisation capitaliste. Ce système se reproduit en effet à travers *le contrôle progressif de l'activité des sujets particuliers par des dispositifs autonomisés, lesquels prennent appui et se reproduisent de manière élargie grâce à une dynamique de dépossession de ces sujets*.

Si *Le Capital* n'offre pas davantage de précisions sur cette forme de domination en sa signification et son extension sociologique la plus générale, c'est parce que Marx s'applique d'abord à en proposer une théorisation restreinte au cadre du rapport social capitaliste. Il s'agit, après tout, de l'objet principal et exclusif de l'ouvrage. Cela dit, il est possible de penser avec et au-delà de Marx les spécificités de ce système de domination en le comparant à d'autres, dont celui de l'État moderne. À cet effet, nous pensons que des éléments peuvent être trouvés dans la relecture que propose le jeune Marx de la philosophie hégélienne des institutions politiques. Non seulement cette relecture donne à mieux circonscrire la logique de l'organisation par effet de contraste, mais elle aide surtout à mieux comprendre le basculement civilisationnel qui s'est opéré en Occident à partir du XIX^e siècle, les œuvres de Hegel et Marx constituant deux jalons distincts – la première avant, la seconde après – pour prendre la mesure de cette inflexion décisive.

⁸ Karl Marx, *Un chapitre inédit du « Capital »*, trad. R. Dangeville, Paris, Union Générale d'Éditions, 1971 (trad. modifiée).

⁹ *Ibid.*, p. 50.

La subordination du particulier sous une totalité à portée universelle

Nous pensons que les développements du *Capital* concernant le règne de l'organisation capitaliste et du type spécifique de domination qu'elle déploie peuvent être lus dans le miroir de la philosophie hégélienne de l'État. Cette hypothèse s'appuie sur le constat selon lequel l'argument développé dans la quatrième section du *Capital* présente des similitudes avec celui que l'on retrouve dans la *Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel*, un commentaire rédigé par Marx en 1843 sur la philosophie hégélienne de l'État¹⁰. Quel est cet argument ? Pour le dire d'un trait une première fois : l'essence de l'organisation capitaliste et du système inédit de domination qu'elle porte doit être comprise de la même manière que Hegel a, selon Marx, théorisé l'essence de l'État, c'est-à-dire comme *le développement d'un principe rationnel objectif subordonnant les pratiques particulières à une totalité à portée universelle*. En fait, l'argument présenté dans la quatrième section du *Capital*, pensons-nous, est coextensif de la critique marxienne de la philosophie hégélienne de l'État, dans la mesure où les principes les plus généraux de cette philosophie rendent compte, pour Marx, de la réalité de cet « organisme de production objectif » qu'est l'organisation capitaliste. Pour mettre à l'épreuve cette hypothèse et comprendre la portée de l'argument, il convient de rappeler les grandes lignes de la réinterprétation de la pensée hégélienne de l'État proposée par Marx.

La *Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel* est un manuscrit commentant les paragraphes 261 à 313 des *Principes de la philosophie du droit*. Cette œuvre du jeune Marx se concentre en effet sur la section des *Principes* portant sur les institutions sociales et politico-juridiques, en remettant en question plus spécifiquement la manière dont Hegel théorise les sphères de la famille, de la société civile et de l'État, ainsi que leurs rapports. C'est ainsi que le manuscrit de Marx débute par la retranscription du paragraphe 261 des *Principes* :

Face aux sphères du droit privé et du bien-être privé, de la famille et de la société civile, l'État est *d'un côté* une nécessité *extérieure* et la puissance qui leur est supérieure, à la nature de laquelle leurs lois, tout comme leurs intérêts, sont subordonnés, et dont ils sont dépendants ; mais, *d'un autre côté*, il est leur fin *immanente* et possède sa force dans l'unité de sa fin dernière universelle et de l'intérêt particulier des individus, dans le fait qu'ils ont des *devoirs* envers lui dans la mesure où ils ont en même temps des droits¹¹.

Constatant l'existence d'oppositions entre les systèmes de l'intérêt particulier et de l'intérêt général constitutives de la société moderne, Hegel affirme que ces oppositions se résorbent ultimement à travers la reconnaissance de l'ancrage du droit des sphères

¹⁰ Karl Marx, *Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel*, trad. V. Béguin et al., Paris, Éditions sociales, 2018.

¹¹ *Ibid.*, p. 77.

de la famille et de la société civile dans l'État. Or, dit Marx, la philosophie hégélienne propose un mode de résolution de ces oppositions qui les laisse indemnes en pratique : même si l'État est conçu comme la « fin immanente » des sphères de la famille et de la société civile, il demeure néanmoins vis-à-vis d'elles une entité étrangère et une « nécessité extérieure ». Comment Hegel justifie-t-il cela ? Pour lui, la résolution de ces oppositions est rendue possible par l'intervention d'un principe effectif qui travaille de l'intérieur l'ensemble de ces sphères, qui médiatise leurs rapports et qui se réalise pleinement dans l'État. Ce dernier est ainsi compris comme la « raison » immanente des sphères qu'il subordonne et implique tout à la fois, puisqu'il constitue la forme développée de la logique qui s'est déployée en sous-main à travers les institutions de la famille et de la société civile. C'est par la reconnaissance de cette logique que peuvent être surmontées des antinomies que l'entendement juge irréconciliables, à commencer par celles entre l'intérêt individuel et l'intérêt général.

C'est précisément là que Marx fait entrer sa critique : il réfute le présupposé sur lequel repose ce paragraphe, mais aussi toute la philosophie de l'État de Hegel, présupposé qui irriguera la théorisation de l'organisation capitaliste que l'on retrouve dans *Le Capital*. Formulé de manière synthétique par Michel Henry, ce présupposé est le suivant :

Que la réalité ontologique de l'État constitue la réalité de la société civile et de la famille, c'est là ce qui s'exprime, en termes hégéliens, comme *homogénéité du particulier et de l'universel*, homogénéité qui rend possible et définit seule la liberté concrète, c'est-à-dire l'identité du système de l'intérêt privé, qui se déploie dans la société civile, avec le système de l'intérêt général, qui n'est autre que l'État, – homogénéité qui doit être comprise toutefois dans le sens qui vient d'être posé comme une *détermination radicale du particulier par l'universel*¹².

Pour Marx, les sphères de la famille et de la société civile, telles que pensées par Hegel, trouvent leur réalité première dans l'appartenance à une essence dont la caractéristique primordiale est de s'autodévelopper à travers des objets qu'elle pose en vue de se réaliser. Cette essence, ou Idée politique¹³, se confond ainsi avec le processus de son auto-objectivation dans le déploiement duquel la famille et la société civile ne constituent que des moments particuliers. Trouvant leur signification ontologique ultime en tant qu'elles sont posées par l'Idée, ces sphères constituent ainsi, selon Marx, des manifestations d'une même essence logique, qui lui confèrent son effectivité. Cela explique pourquoi les oppositions entre les systèmes de l'intérêt particulier et de

¹² Michel Henry, *Marx*, t. 1 : *Une philosophie de la réalité*, Paris, Gallimard, 1976, p. 36. Dans une problématique cependant distincte de celle que l'on trouve ici, on lira avec profit le premier *Marx* de Michel Henry, et plus spécifiquement le chapitre 1, qui contient une exposition magistrale de l'argument développé par Marx dans le manuscrit de 1843.

¹³ Karl Marx, *Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel*, *op. cit.*, p. 87.

l'intérêt général ne sont, en regard de leur signification ontologique essentielle, que relatives : leurs différences coïncidant d'abord avec le principe de différenciation constitutif de la processualité dialectique de l'Idée, il est nécessaire que ces différences soient surmontées par l'identité que cette dernière établit dans son développement, et ce jusqu'à l'État. C'est donc sur cette base que la philosophie hégélienne de l'État est, selon Marx, une philosophie de l'Idée politique recevant son effectivité par le truchement d'institutions qu'elle a elle-même posées, une philosophie où les pratiques ayant cours dans les sphères de la famille, de la société civile et de l'État constituent autant de déterminations de l'Idée elle-même. Ainsi, dit Marx : « L'effectivité n'est pas exprimée en tant qu'elle-même mais en tant qu'une autre effectivité. Ce qui fait l'esprit de l'empirie habituelle, ce n'est pas son propre esprit, mais un esprit étranger¹⁴ ». C'est précisément cet esprit étranger qu'est la processualité dialectique qui prétend surmonter les oppositions réelles dans la société moderne et qui, plus fondamentalement, établit selon Marx l'homogénéité ontologique du particulier et de l'universel, laquelle se concrétise par une subordination du premier par le second.

La réalité de cette essence dialectique s'auto-objectivant à travers l'histoire, essence par laquelle le particulier serait déterminé par une totalité à portée universelle, et qui constituerait, au bout du compte, le véritable Sujet de l'histoire, est précisément ce qui est compris de l'hégélianisme dans le manuscrit de 1843 et qui fait l'objet d'une critique virulente de la part de Marx. Cette philosophie, affirme-t-il en substance, élève l'Idée au rang d'une entité objective dont l'essence est de se manifester au travers de pratiques particulières, qui semblent ainsi davantage déterminées que déterminantes. En fait, dit le jeune Marx, cette pensée « mystique » inverse les rapports de détermination et fait droit aux hypostases. Contrairement à ce que soutient l'hégélianisme, il importe plutôt de partir de la réalité pratique elle-même, à savoir des actes concrets à caractère conflictuel soulevant les individus réels les uns contre les autres, qui constituent le fondement de ces institutions. Voilà, fort schématiquement présentée, la critique philosophique qu'adresse le jeune Marx à Hegel dans le manuscrit portant sur la théorie hégélienne de l'État.

Il est significatif que la structure de cet argument développé par Marx en 1843 soit reprise dans l'analyse qu'il va proposer plus tard dans *Le Capital* et particulièrement dans la quatrième section. Il est en effet frappant de constater que Marx comprend le système de domination de l'organisation capitaliste sur le fond d'un commun dénominateur avec la philosophie hégélienne de l'État, soit *celui où la domination s'exerce d'abord à travers le développement d'une entité objective à caractère rationnel, qui procède à une soumission du particulier sous une totalité à portée universelle*. Comme nous l'avons vu plus haut, Marx comprend en effet l'organisation capitaliste comme un « grand automate » constituant le véritable Sujet du procès de valorisation, et dont le mode spécifique de domination consiste en une subordination des activités éco-

¹⁴ *Ibid.*, p. 81.

nomiques particulières sous le capital. Or, c'est précisément cette matrice qui est au cœur de la relecture critique de la philosophie hégélienne de l'État par Marx, où la structure interne de l'Idée politique est comprise comme procès de subsumption du particulier sous l'universel. La reprise de cette matrice par Marx pour comprendre l'organisation capitaliste comme système de domination s'accompagne cependant d'un changement important dans la nature de la théorisation qu'il va proposer. Car, en effet, si Marx procède en 1843 à la critique de la théorie hégélienne de l'État en tant qu'Idée politique sur la base du fait que cette Idée constitue non pas une entité réelle mais bien fictive, *il considère cependant l'organisation capitaliste comme une entité objective réelle, qui dispose effectivement des déterminations d'un Sujet*. Alors que le jeune Marx considère que la philosophie hégélienne recouvrait d'un « halo mystique » la réalité des institutions modernes en les rapportant à l'autodéveloppement d'un principe rationnel hypostasié, le Marx de la maturité affirmera dans *Le Capital* que l'« organisme de production objectif » est une abstraction réellement existante qui procède effectivement à la subordination du particulier sous l'« universel » qu'est le capital, c'est-à-dire encore à la soumission réelle du premier par les dispositifs du second.

Ce renversement de la problématique ne se produit pas sans explications : pour Marx, l'émancipation de l'organisation capitaliste vis-à-vis des pratiques particulières est le fait de conditions sociales et historiques spécifiques, qui rendent possible le règne d'un nouveau système de domination. À ce titre, la quatrième section du *Capital* peut être lue comme une généalogie des moments historiques et formels de cette émancipation progressive, où le système des machines acquiert toute la consistance d'une logique de régulation qui s'autonomise réellement vis-à-vis des pratiques qui l'ont rendue possible. C'est à ce titre qu'elle représente la dernière et ultime étape du procès de subordination réelle initié, mais aussi réalisé, par l'organisation capitaliste. S'il réfute l'idée hégélienne selon laquelle la réalité sociale puisse être comprise comme l'autodéveloppement d'une entité rationnelle autonome, Marx s'en inspire cependant pour penser le devenir réel de l'organisation capitaliste et de la domination qu'elle exerce.

Penser la domination organisationnelle

Après avoir présenté la manière dont Marx s'appuie sur sa critique de Hegel pour affirmer que l'essence de la domination organisationnelle doit être comprise comme le développement d'un principe rationnel objectif subordonnant les pratiques particulières sous une totalité universelle, il convient ici de procéder à des distinctions sociologiques fondamentales. Ces distinctions permettront non seulement de bien comprendre la différence entre les pensées de Hegel et de Marx, mais aussi, et surtout, entre la domination politique propre à l'État moderne et la domination organisationnelle, dont une première forme prendra véritablement son essor avec le capitalisme

industriel. La première distinction concerne la nature du régime de subordination ou de subsumption du particulier sous l'universel, qui prend avec l'organisation capitaliste une signification radicale. En effet, si Marx affirme dans le chapitre inédit du *Capital* que le système de domination dont il fait la théorie est nouveau, c'est que ce dernier présente des caractéristiques qui le singularisent vis-à-vis de la domination politique moderne. La seconde distinction est relative à la nature de la totalité rationnelle conférant une unité à ce procès de subordination. Ce que Marx voit se concrétiser avec la grande industrie est, sociologiquement et philosophiquement, d'une essence diamétralement opposée à ce que Hegel saisit dans l'État, et non le simple prolongement ou la radicalisation de sa dynamique propre. Nulle part l'absence de théorisation sociologique générale des formes de la domination chez Marx ne se fait autant sentir qu'ici, puisque cette absence empêche de penser les différences effectives entre le *contrôle* des organisations capitalistes et le *pouvoir* des institutions politiques. Or, c'est précisément cela qu'il s'agit ici d'exposer.

Phénoménologie de l'esprit pétrifié

La première différence concerne la nature du procès de subordination du particulier sous l'universel. Si la domination politique moderne, telle que l'hégélianisme mais aussi la plupart des théoriciens politiques classiques en ont rendu compte, procède effectivement d'une subordination des sphères et pratiques particulières sous cette figure se revendiquant de l'universel qu'est l'État, cette subordination se réalise sur la base de la reconnaissance de l'autonomie formelle des sujets sociaux, autonomie garantie par l'existence d'institutions politiques et juridiques. Étant médiatisée par des institutions, la subordination du particulier n'est jamais « réelle », au sens précis d'une dépossession matérielle et symbolique, comme cela est le cas avec l'organisation capitaliste. À un premier niveau, cela se traduit par l'institutionnalisation de la catégorie de personne, catégorie qui consiste en une structure de reconnaissance collective de l'autonomie de la volonté particulière. Justifié par un principe de légitimation rationnelle à caractère substantiel, le système de domination propre au pouvoir moderne, en effet, « comporte une autolimitation dans le recours principal qu'il implique à la médiation de la réflexion du sujet individuel et à la reconnaissance de la multiplicité indéfinie de tels sujets synthétiques compris comme "personnes autonomes"¹⁵ ». C'est ainsi que Hegel, par exemple, reconnaît la conquête des droits subjectifs de la personne comme une avancée de la civilisation occidentale, conquête dont la pleine extension se réalise au sein d'une totalité éthico-politique de laquelle ils proviennent et par laquelle ils gagnent toute leur effectivité. Or, comme nous l'avons vu, c'est précisément à cette autonomie du particulier que s'attaque l'organisation capitaliste, puisqu'elle vise tendanciellement à rationaliser et à contrôler directement

¹⁵ Michel Freitag, « De la Terreur au Meilleur des mondes II. Globalisation et américanisation du monde : vers un totalitarisme systémique ? », dans *Hannah Arendt, le totalitarisme et le monde contemporain*, dir. Daniel Dagenais, Québec, Presses de l'Université Laval, 2003, p. 354.

les conditions, l'activité et le produit des individus. Les analyses contenues dans *Le Capital* exposées plus haut renvoient toutes à cette décomposition tendancielle de l'autonomie des salariés. En fait, ce que Marx désigne par le terme de désobjectivation renvoie au régime de soumission du particulier sous l'universel spécifique à l'organisation capitaliste, un régime qu'il importe, pour cette raison, de distinguer de celui qui caractérise les institutions politiques modernes.

Par ailleurs, au-delà de la reconnaissance accordée aux droits subjectifs, le régime de la régulation organisationnelle se distingue d'une autre et plus significative manière de la logique institutionnelle. Si Hegel fait de l'État constitutionnel le lieu effectif de la soumission du particulier sous l'universel, c'est qu'il propose une synthèse du principe de légitimation de la souveraineté politique moderne selon lequel les sujets politiques consentent à être contraints par des normes sociales pour autant qu'ils peuvent agir sur le cadre régissant leur élaboration. De ce fait, les conflits qui traversent et « fabriquent » le monde moderne confirment l'État dans sa capacité légitime à expliciter et à agir sur les normes des pratiques particulières, au nom du fait que c'est par la domination de l'État que la société assure sa liberté politique. La subordination du particulier sous l'universel repose ainsi, dans le monde moderne, sur le principe effectif par lequel la domination doit être médiatisée et « réfléchie » par des institutions qui explicitent la règle au nom de laquelle s'effectue cette subordination. C'est par le truchement de ce type spécifique de domination que les orientations d'ensemble de la société peuvent être soumises aux débats, aux luttes et à la critique, lesquelles, à travers ces polémiques, convertissent le flux des événements en une « histoire » : la domination institutionnelle constitue une condition nécessaire de possibilité de l'historicité de la société.

Là encore, la différence avec le régime de subordination propre à la logique organisationnelle présentée par Marx est essentielle à relever : loin d'explicitement et de soumettre la contrainte sociale au crible d'un idéal de justice qui en expliciterait l'application et en justifierait la reproduction, c'est d'abord l'extension virtuellement illimitée de la puissance de contrôler et d'agir directement sur la réalité qui caractérise le régime de soumission typique de l'organisation. La quatrième section est, à cet effet, l'exposition des effets dévastateurs, sur les individus, les collectifs et la société, d'une logique définalisée de prise en charge systématique des conditions de l'agir, qui tranche avec la domination politico-institutionnelle. Abolissant l'espace du dissensus et de la contradiction que l'institution conserve et élève à un niveau supérieur dans un effort de dépassement explicite, l'organisation rend ineffective et inconsistante *a priori* toute référence à un principe contrafactuel de légitimation rendant conditionnelle l'action sur la réalité. En fait, pour résumer synthétiquement la différence entre les deux régimes de subordination, *les institutions politiques ont pour vocation d'agir sur les normes qui régissent l'activité, alors que les organisations agissent directement sur l'activité et ses conditions, selon un mode qui peut être théorisé comme celui du*

*contrôle*¹⁶. Au-delà de la continuité matérielle existant entre ces deux régimes de subordination, il existe en réalité une rupture formelle qui ne peut être ignorée sous peine de confondre la nature spécifique de chacun d'eux¹⁷.

La seconde différence relève de la nature de la totalité « rationnelle » que théorisent Hegel et Marx, qui ressort de la logique de régulation sous-jacente pensée par chacun d'eux en leur temps. Rappelons d'abord ici que, pour Hegel, la totalité que représente l'État est une totalité rationnelle à caractère substantiel, au fondement de ce qu'il qualifie de « vie éthique » ou « éthicité » (*Sittlichkeit*). Celle-ci est ainsi définie dans les *Principes de la philosophie du droit* :

L'éthicité est l'idée de la liberté en tant que Bien vivant qui a dans la conscience de soi son savoir, son vouloir et, grâce à l'agir de celle-ci, son effectivité, de même que la conscience de soi a, à même l'être éthique, son assise qui est en soi et pour soi et sa fin motrice, – [l'éthicité est] le concept de la liberté devenu monde présent-là et nature de la conscience de soi¹⁸.

Ainsi, pour Hegel, la vie éthique est la réalisation effective de la liberté dans le monde à travers un système d'institutions formant une totalité et dans lesquelles s'ancre et se médiatise l'identité des sujets ; parce que la liberté est toujours déjà structurée par les conditions sociales de son objectivation, sa nature et sa portée coïncident avec les institutions qui en concrétisent le sens. Décrit plus haut dans le commentaire de Marx, ce système institutionnel culmine pour Hegel dans l'État puisque c'est par cette institution que la liberté trouve le moyen de se réaliser pleinement : dans l'État, la liberté se fait consciemment, volontairement et effectivement monde. Ainsi, le système de domination propre à la totalité éthique auquel appartient l'État moderne est, pour Hegel, le point culminant d'un principe rationnel s'objectivant dans le réel, qui est celui de la liberté. De la *Phénoménologie de l'Esprit* jusqu'aux *Principes de la*

¹⁶ Des auteurs contemporains aussi éloignés que Gilles Deleuze et Michel Freitag ont tout de même convergé sur ce point dans leurs analyses, même si cela l'a été pour des motifs épistémologiques et politiques radicalement différents.

¹⁷ À ce titre, les travaux de Michel Foucault portant plus spécifiquement sur le pouvoir nous semblent précisément confondre ces deux régimes, ce qui n'est pas sans entraîner un certain nombre de problèmes épistémologiques et politiques d'importance. Foucault, en effet, aborde plusieurs institutions politiques modernes en partant en quelque sorte de l'idée selon laquelle elles auraient procédé à une soumission réelle du particulier sous l'universel, typique d'une régulation organisationnelle de la pratique. La discipline de la fabrique capitaliste, les normes d'hygiène dans les hôpitaux et les règles de conduite à l'école ne seraient pas différentes en qualité, Foucault pensant leur homogénéité sur le fond des dispositifs de normalisation des conduites qu'elles auraient en partage. S'il existe certainement des tendances allant en ce sens dans le monde moderne, escamoter la nature spécifique de la domination politique moderne sous-jacente à l'institutionnalisation de ces institutions a pour effet de laminer les dimensions réflexive et substantielle dont elle a été porteuse, ainsi que de dissoudre dans ce continuum de pratiques la particularité du système de domination des organisations contemporaines.

¹⁸ G. W. F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, trad. J.-F. Kervégan, Paris, Presses Universitaires de France, 2013, § 142, p. 315.

philosophie du droit, Hegel n'a eu de cesse de présenter de plusieurs manières cette logique qui, selon lui, récapitule l'essence de ce qu'était devenu le réel de son époque. Sur le plan sociologique, il est possible de considérer que cette théorie des institutions, qui s'appuie sur la nécessaire médiatisation de la liberté pour autant où elle n'est pas qu'une abstraite revendication, correspond pleinement au « cosmos » de la société bourgeoise moderne, qui a fait de la conquête du pouvoir d'État la condition de réalisation de la liberté politique contre le réputé « arbitraire » des traditions.

Or, manifestement, le principe récapitulatif de l'essence du réel réfléchi par Hegel n'était plus effectif aux yeux de Marx. En effet, comme nous l'avons constaté, le système de domination et de soumission qu'il décrit dans la section du *Capital* examinée plus haut, *loin de reposer sur une totalité à caractère éthico-politique à travers laquelle se réalise l'humanité de l'être humain, s'ancre au contraire dans une totalité à caractère systémique, qui nie et déréalise cette humanité*. Si la philosophie hégélienne conçoit le procès d'objectivation de la liberté politique à travers des institutions qui la médiatisent et la concrétisent, Marx présente, quant à lui, une phénoménologie du procès par lequel les individus sont progressivement désobjectivés, c'est-à-dire dépossédés de leur objectivité matérielle et symbolique. La totalité éthico-institutionnelle, qui conditionne pour Hegel l'ensemble du processus de réalisation de la liberté politique, fait place dans *Le Capital* à une totalité systémique définalisée, qui médiatise le procès d'aliénation des sujets sociaux. Loin d'être mue par une rationalité substantielle analogue à celle de l'État moderne et des institutions politiques, l'organisation capitaliste déploie au contraire une rationalité fonctionnelle et instrumentale, axée sur la perfection continue des dispositifs. Au bout du compte, c'est essentiellement sur cet aspect, qui résume mieux que tout, selon nous, la différence entre les deux logiques de régulation, que la quatrième section du *Capital* peut être lue dans le miroir des *Principes de la philosophie du droit*, à la manière d'une réponse ou d'un prolongement critique qui expose la dialectique « négative » à l'œuvre avec l'organisation capitaliste. En fait, Marx propose dans cette section du *Capital* rien de moins qu'une phénoménologie de l'esprit pétrifié, au sens où le processus d'objectivation de soi des individus est médiatisé par une totalité à travers laquelle ils ne se reconnaissent plus comme sujets de la liberté politique et qui reconduit sans cesse leur dépossession. Dans *Le Capital*, le concept de liberté n'est jamais utilisé autrement qu'en son acception privative : le travailleur « libre », c'est d'abord et avant tout le travailleur « désobjectivé », vide. La logique de l'organisation imposée d'abord par le capitalisme ouvre ainsi une ère où certaines objectivations de l'être humain s'autonomisent, s'ossifient et se retournent contre leurs créateurs. Là, l'aliénation ne peut plus désigner, comme chez Hegel, le mouvement d'extériorisation et de réappropriation des objectivations de soi par lequel se réalise le sujet : elle est le concept rendant strictement compte du contraire.

Vis-à-vis de Hegel, les déplacements que fait connaître Marx au régime de subordination du particulier sous l'universel, ainsi qu'à la nature de la totalité rationnelle

médiatisant le devenir effectif de la réalité sociohistorique, ne sont pas une coquetterie. Plutôt que d'y voir une simple polémique contenue dans le champ philosophique, ces déplacements doivent aussi être rattachés à leur signification sociologique sous-jacente, puisqu'ils constituent, selon nous, les témoins d'une transformation majeure dans le mode d'être de la société occidentale à cette époque. Il s'est en effet produit, dans l'intervalle séparant les œuvres de Hegel et de Marx, une série de ruptures socio-historiques et épistémologiques décisives qui, bien qu'elles trouvent leurs origines plusieurs années auparavant, se sont néanmoins pleinement déployées au cours de cette période. Alors que Hegel fournit en 1820 l'une des synthèses philosophiques les plus pénétrantes du principe justifiant la domination rationnelle de l'État, il aura fallu un peu moins d'une trentaine d'années avant que Marx ne propose une théorisation de l'existence d'un nouveau système de domination et de subordination, dont la cohérence et la portée sociologique n'ont été qu'esquissées dans *Le Capital*. À partir du premier tiers du XIX^e siècle, il est manifeste que la régulation institutionnelle de la pratique, ainsi que le système de domination politique qui la matérialise, bascule dans une tout autre configuration, où la logique de l'organisation devient progressivement le lieu de la régulation et de la reproduction d'ensemble de la société. Témoin de cette crise des fondements de la civilisation moderne, Marx cherche à capter cette transformation à l'instar de la plupart des contributeurs à la sociologie naissante, qui mettront la catégorie d'organisation au cœur de leurs théories de la société. Cette catégorie apparaîtra, d'ailleurs, avant celle d'institution, utile pour rendre compte du mode de maintien et de développement de la société après le déclin des doctrines « métaphysiques » du droit naturel¹⁹.

Dialectique de l'organisation dans le capitalisme avancé

Cela dit, l'œuvre de Marx peut aussi nous permettre de penser les développements ultérieurs de l'organisation capitaliste, une fois le capitalisme industriel lui-même dépassé par une autre forme historique. Bien que Marx théorise essentiellement à partir de la forme « machi-facturière » de l'organisation capitaliste, des propriétés générales de cette dernière se sont maintenues et déployées à travers des changements majeurs. Il se trouve en effet que l'organisation capitaliste connaît à partir du dernier tiers du XIX^e siècle une mutation structurelle massive, en particulier aux États-Unis, où elle adopte la forme de la corporation de droit privé²⁰. Parmi les nombreux tenants et aboutissants de cette mutation, ceux qui sont relatifs à la reconnaissance formelle de l'autonomie de l'organisation capitaliste vis-à-vis de ses propriétaires sont parmi les plus déterminants. Ainsi, alors que le capitalisme industriel examiné dans *Le Capital*

¹⁹ Dominique Guillo, *Les figures de l'organisation. Sciences de la vie et sciences sociales au XIX^e siècle*, Paris, Presses Universitaires de France, 2003.

²⁰ Voir Adolf Berle et Gardiner Means, *The Modern corporation and private property*, New York, Harcourt, Brace & World, 1968 ; François L'Italien, *Béhémoth Capital. Genèse, développement et financiarisation de la grande corporation*, Montréal, Nota bene, 2016.

se déploie encore dans les limites politiques de la propriété privée individuelle, le capitalisme corporatif américain opère l'émancipation de l'organisation hors des contraintes propres au droit de propriété bourgeois, et ce, par un double mouvement. D'une part, la corporation de droit privé se voit reconnaître le statut de personne morale autonome, avec tous les attributs et droits conférés par la constitution américaine. De ce fait, non seulement c'est l'organisation capitaliste *elle-même* qui devient à la fois sujet de droit et processus autonomisé d'action élargie sur la société, mais elle peut mobiliser ces droits pour contenir, voire éventuellement infléchir en sa faveur, l'action gouvernementale²¹. Il faut dire que cette dernière, loin d'être mue par un principe contradictoire, est elle-même définie et structurée dès la fondation des États-Unis comme une organisation, quoique bien imparfaitement dans la mesure où elle doit composer avec les restes de la forme institutionnelle hérités de l'État anglais²². D'autre part, et concomitamment à cela, la structure de propriété de l'entreprise a pris une configuration juridique nouvelle en étant convertie en titres (actions, obligations, etc.). Cette conversion a non seulement pour effet de fragmenter et de « socialiser » la propriété capitaliste, mais elle mène aussi au branchement direct du circuit de valorisation industriel du capital sur celui du système financier. Il convient surtout d'insister sur le fait que cette mutation, qui a justifié l'appellation de « capitalisme avancé » pour désigner cette nouvelle phase²³, est concomitante d'un développement déterminant de l'organisation, qui acquiert avec son passage à la forme corporative aux États-Unis une objectivité sociojuridique lui permettant de rivaliser formellement avec la logique de régulation institutionnelle de la pratique en Occident.

Il se trouve que Marx offre, dans *Le Capital*, des matériaux conceptuels pertinents pour analyser le déploiement du capitalisme corporatif, dont l'analyse de la séparation fonctionnelle des moments de la décision et de l'opération dans l'organisation. Comme nous l'avons examiné brièvement plus haut, cette dernière est mue par une dynamique qui mène, d'un côté, à l'appauvrissement absolu de l'activité du salarié, qui se dégrade au point de se limiter à l'opération et la maintenance des machines ; et, de l'autre côté, à l'accumulation des savoir-faire et des techniques dans la technoscience et la planification de la production, menée sous la responsabilité du capitaliste. Cette séparation fonctionnelle entre une structure opérationnelle et un processus décisionnel est comprise comme une propriété inhérente à la logique de l'organisation décrite par Marx à l'époque du capitalisme industriel, où l'organisation est encore formellement régie et encadrée dans le droit de propriété et le processus décisionnel demeure tout entier sous l'égide du capitaliste. Cela signifie que ce processus, qui recoupe plusieurs dimensions complémentaires dont la planification et le management de la production,

²¹ Voir entre autres l'ouvrage désormais classique de Charles Perrow, *Organizing America. Wealth, power and the origins of american capitalism*, Princeton University Press, 2002.

²² Gilles Gagné, « Gauchet, la France et le rêve américain », *Société*, n°s 12-13, 1994, p. 157-191.

²³ Thorstein Veblen est l'un des premiers à utiliser l'expression « capitalisme avancé » (*late-modern capitalism*) pour qualifier la transformation qu'a enclenchée la « révolution corporative » aux États-Unis ; voir son ouvrage *The Theory of business enterprise*, New York, Kelley, 1965.

reste encore au XIX^e siècle ultimement rattaché à la réalité synthétique de la personne du propriétaire bourgeois ainsi que du cadre institutionnel sanctionnant et limitant cette capacité. Contrairement au « travailleur collectif », le propriétaire représente en effet à cette époque un moment de l'organisation qui n'a pas fait l'objet d'une mise à nu matérielle et symbolique. Malgré le fait que le capitaliste est lui-même aussi, au bout du compte, assujetti à la logique de l'organisation, la position qu'il occupe concentre les restes de réflexivité subjective et d'objectivité sociale au sein de l'organisation.

Or, le passage à la corporation de droit privé comme forme dominante de l'organisation capitaliste contemporaine modifie cela. La reconnaissance juridique de la corporation comme personne morale autonome et patrimoine financier indépendant émancipe en quelque sorte la propriété du propriétaire, pour l'élever comme une entité objective, quasi transcendante ; avec la forme corporative, l'organisation capitaliste n'est plus la « chose » du propriétaire, elle devient une réalité juridique *sui generis* pouvant souverainement disposer d'elle-même. C'est ainsi que le moment de la décision, encore d'essence synthétique dans le capitalisme industriel puisque relevant du droit de propriété, se décompose lui-même fonctionnellement en sous-systèmes de décisions. Ces derniers sont dès lors organisés autour d'un système intégrateur, qui est dans un premier temps celui de la direction managériale. Le capitalisme corporatif américain complète, de cette manière, le processus de rationalisation de la pratique initié par l'organisation industrielle en remplaçant le propriétaire bourgeois par ce « travailleur collectif » que forment les hauts salariés de la direction managériale. Il faut savoir que cette direction est elle-même soumise progressivement à une prise en charge directe de son activité, soit celle de « décider », une prise en charge menant éventuellement à la production de machines consacrées à l'aide à la décision. Alors que la technoscience et le machinisme sont, dans la grande industrie, associés au déploiement de la structure opérationnelle de l'organisation, ils se voient au XX^e siècle appliqués au processus décisionnel lui-même. La Seconde Guerre mondiale accélère cette dynamique d'expropriation et de conversion des savoir-faire des managers dans les systèmes « intelligents », où il s'agit de réduire au maximum les restes de jugement sous-jacent à l'acte de décider. Cette application de la logique de l'organisation au moment synthétique de la décision permet ainsi de rendre compte de l'émergence et de l'expansion fulgurante de la « gouvernance algorithmique », qui s'impose largement aujourd'hui dans le système des organisations corporatives transnationales²⁴.

²⁴ Pour un aperçu de cette machinerie dans le système des organisations financières, on lira Donald MacKenzie, « 'Making', 'taking' and the material political economy of algorithmic trading », *Economy and Society*, vol. 47, n° 4, 2018, p. 501-523.

Conclusion

En resituant l'œuvre de Marx dans le contexte sociohistorique d'une mutation sociétale d'envergure, la théorie critique du capital qu'il propose acquiert une signification plus générale. Sa théorisation de la logique inédite de régulation de la pratique qui se déploie effectivement avec le capitalisme industriel et le système des machines peut être rétroactivement ressaisie comme une problématisation sociologique, certes partielle, de l'essor des organisations et du type spécifique de domination qu'elles exercent. « Partielle », cette problématisation sociologique l'est dans la mesure où Marx se consacre à l'examen des catégories et dispositifs caractérisant cette domination, sans chercher à l'insérer dans une théorie plus générale de la société. Si différents motifs peuvent expliquer cela, il n'en demeure pas moins que son œuvre présente des matériaux pour approfondir la théorisation qu'il propose de la domination organisationnelle dans *Le Capital* ainsi que pour penser les distinctions sociologiques essentielles entre d'autres formes de domination, en particulier celle de l'État moderne. C'est ainsi qu'il nous est apparu évident que la quatrième section du *Capital*, présentant les linéaments d'une phénoménologie de l'organisation capitaliste, doit être lue dans le miroir de la philosophie hégélienne de l'État, du moins telle que critiquée par Marx dans le manuscrit de 1843. Marx y trouve, pensons-nous, le motif philosophique et sociologique essentiel pour comprendre la logique de l'organisation comme l'auto-développement d'un principe rationnel objectif subordonnant le particulier sous une totalité à portée universelle. Bien que critique du traitement hégélien du devenir historique de la liberté politique et de sa réalisation dans l'État moderne, Marx considère néanmoins que l'organisation capitaliste se présente, dans les circonstances sociohistoriques particulières de la révolution industrielle, comme une entité réellement autonomisée et « hypostasiée », subordonnant les activités particulières à la totalité instrumentale du système des machines.

C'est sur la base de l'analyse de ce motif que des distinctions ont pu ici être faites, à partir et par-delà Marx, sur la nature des systèmes de domination indirectement mis en rapport par ce dernier, soit celui de l'État moderne et de l'organisation capitaliste. Bien que ces systèmes présentent des continuités matérielles et partagent des caractéristiques communes, ils diffèrent substantiellement et formellement sur la nature de la régulation de la pratique qu'ils déploient. Ces différences sociologiques peuvent certainement se résumer par l'une d'elles, qui en concentre les principaux attributs : contrairement à la domination institutionnelle, qui repose sur le principe de réflexivité des sujets, des normes et de l'histoire, la domination organisationnelle s'exerce tendanciellement sous la forme d'un contrôle direct et de plus en plus autonomisé de l'activité des sujets sociaux, sans que ce contrôle ne réponde ou ne vise de finalité substantielle. Proposant une phénoménologie de la domination de son temps, une domination s'attaquant aux ressorts de la vie éthique propre aux institutions politiques, Marx fournit en quelque sorte une première critique du passage à la postmodernité. Cette critique n'est pleinement intelligible, cependant, que sur le fond du dialogue qu'elle n'a jamais cessé d'entretenir avec l'œuvre hégélienne, et c'est précisément sur la base de ce rapport que la compréhension de ce que nous sommes devenus trouve des assises conceptuelles essentielles.

Marx, lecteur d'Épicure

Gilles LABELLE
Université d'Ottawa

La thèse de doctorat de Marx, *Sur la différence de la philosophie naturelle de Démocrite et Épicure*, qu'il présente et défend en 1841 à Iéna, est un de ses écrits les moins cités et commentés¹. Quand c'est le cas, c'est souvent pour en faire un « moment » de son parcours philosophique, comme si les intuitions initiales du « matérialisme antique » (la triade Démocrite, Épicure et Lucrèce) étaient le lointain point de départ du « matérialisme historique et dialectique », après avoir transité par le « matérialisme bourgeois » du XVIII^e siècle². *A contrario* de ces lectures, je tenterai ici ce que Miguel Abensour désigne comme une opération de « libération du texte » de Marx³, qui exige, avant tout, de lire sa thèse pour elle-même, c'est-à-dire de l'interroger sans l'inscrire d'emblée dans un parcours dont la connaissance qu'on aurait de son point d'arrivée autoriserait rétrospectivement à en faire une des « étapes » y menant plus ou moins inéluctablement.

Ce faisant, il apparaît que Marx, loin de faire d'Épicure un « matérialiste », en fait plutôt un penseur de la « conscience de soi », plus précisément de ce que Marx désigne

¹ La thèse nous est parvenue incomplète (il manque deux chapitres) et accompagnée d'un appendice sur Plutarque et de sept cahiers de notes. L'édition la plus récente de la thèse en français est celle de Maximilien Rubel : *Différence de la philosophie naturelle chez Démocrite et chez Épicure avec un appendice*, dans *Œuvres*, t. 3, Paris, Gallimard, coll. « La Pléiade », 1982, p. 3-100 et *Philosophie épicurienne (cahiers d'étude) 1839-1840*, dans *Œuvres*, t. 3, *op. cit.*, p. 783-862. C'est celle dont je me suis servi principalement. Je l'ai préférée à l'édition (aussi consultée) de Jacques Ponnier (*Différence de la philosophie de la nature chez Démocrite et chez Épicure*, Bordeaux, Ducros, 1970), qui s'en est tenu à une révision de l'édition généralement considérée comme dépassée de Jules Molitor (*Œuvres philosophiques de Karl Marx*, t. 1, Paris, Costes, 1946) tout en lui ajoutant l'appendice sur Plutarque et les cahiers de notes de Marx.

² Voir, entre autres, dans cette perspective : Jean-Marc Gabaude, *Le jeune Marx et le matérialisme antique*, Paris, Privat, 1970 (recension critique de cet ouvrage par Gilbert Girard dans la *Revue philosophique de Louvain*, vol. 75, n° 28, 1977, p. 676-678) ; Palmiro Togliatti, « De Hegel au marxisme », *Recherches internationales à la lumière du marxisme*, n° 19, 1960, p. 38-40 ; et également Paul Nizan, *Les matérialistes de l'Antiquité*, Paris, Maspero, 1979. Il faut signaler par ailleurs le travail de François L'Italien (*Praxis et subjectivité. Contribution à la critique de la philosophie de la pratique de Marx*, mémoire, Université Laval, 2004, p. 20-31), qui, lisant la thèse de Marx dans la foulée de l'interprétation de Marx par Michel Henry (*Marx*, 2 t., Paris, Gallimard, 1976), insiste, à l'opposé de ces lectures, sur le sens de la notion d'activité chez Marx.

³ Horacio Gonzalez : « Le processus de libération des textes », dans *Critique de la politique. Autour de Miguel Abensour*, dir. Anne Kupiec et Étienne Tassin, Paris, Sens & Tonka, 2004, p. 29. À titre d'exemple : Miguel Abensour, *La démocratie contre l'État. Marx et le moment machiavélien*, Paris, Presses Universitaires de France, 1997 (nouvelle édition : Paris, Félin, 2012).

comme « singularité abstraite », à laquelle il oppose une « singularité concrète », qu'Épicure aurait entrevue en évitant cependant (on verra pourquoi) de la prendre en compte dans sa philosophie⁴. Une telle opposition, entre abstraction et concrétude, qui me semble traverser toute la thèse de 1841, est de nature à permettre de saisir en quoi, comme l'indique Marx dans une lettre à Ferdinand Lassalle de 1857, sa thèse avait pour lui un sens politique plutôt que simplement philosophique au sens étroit du terme⁵. Ainsi que le relève Jacques Ponnier, la thèse semble avoir deux objets : le rapport Démocrite/Épicure, certes, mais également, quoiqu'indirectement, les jeunes hégéliens défenseurs soit d'une philosophie libérale, soit d'une philosophie « positive » (je reviens sur ces motifs plus loin), dont les présupposés sont loin d'être étrangers à ceux qui informent et structurent le système d'Épicure selon Marx. Par le fait même, on pourrait, me semble-t-il, ajouter que la thèse ainsi que les volumineux cahiers de notes qui ont aidé à sa préparation livrent des aperçus saisissants sur la manière dont Marx conçoit en 1841 les rapports qui s'établissent entre la philosophie et les « choses politiques⁶ ».

Une dernière précision avant de commencer : il ne s'agira pas ici de faire œuvre de philologie, ni à propos des auteurs anciens⁷, ni à propos de Marx lui-même⁸ ; je me contenterai d'essayer de comprendre ce qui, dans ce travail souvent négligé, suscite une résonance chez qui a le souci de penser l'actualité politique au sens large du terme, ces « choses qui nous arrivent », selon la belle expression d'André Laurendeau.

Pour s'orienter dans la thèse de Marx, il convient de garder en tête les trois propositions principales qui la structurent à mon sens :

1. L'importance de l'épicurisme, du stoïcisme et du scepticisme tient selon Marx à ce qu'ils constituent les « systèmes qui sont la clé de la véritable histoire de la

⁴ L'association d'Épicure à un « pionnier du matérialisme » ne peut chez Marx s'autoriser à ma connaissance que d'un unique passage de *La Sainte Famille* (rédigé avec Friedrich Engels), trad. E. Cogniot, Paris, Éditions Sociales, 1972, p. 40, où Démocrite et Épicure sont réunis. Toute la thèse de 1841 consiste au contraire à dissocier ces deux philosophes.

⁵ « Marx to Ferdinand Lassalle », 21 décembre 1857, dans Karl Marx et Friedrich Engels, *Collected works. Letters 1856-1859*, t. 40, Londres, Lawrence & Wishart, 2010, p. 226. La chose n'a rien d'évident de prime abord ; comme le rappelle Maximilien Rubel, au moment de la rédaction de sa thèse, Marx envisage une carrière à l'université, pour laquelle il doit évidemment donner des gages de son sérieux et de sa compétence (Maximilien Rubel, « Notice », dans Karl Marx, *Œuvres*, t. 3, *op. cit.*, p. 5-10).

⁶ Pour reprendre l'expression de Miguel Abensour, *Hannah Arendt contre la philosophie politique ?*, Paris, Sens & Tonka, 2006, p. 13.

⁷ Je m'en tiens à ce que Marx dit de Démocrite et d'Épicure sans demander s'il a « bien lu » ces auteurs. Parmi les spécialistes de la philosophie ancienne que j'ai consultés, il semble que la thèse de Marx a été prise au sérieux au moins par quelques-uns (par exemple, Cyril Bailey, « Marx on greek atomism », *The Classical Quarterly*, vol. 22, n° 3/4, 1928, p. 205-206), qui ont considéré qu'il s'agissait d'un travail tout à fait honnête voire stimulant quoique dépassé par des études postérieures.

⁸ Je n'ai pas la compétence qu'il faudrait pour contester les traductions de Maximilien Rubel ou de Jacques Ponnier.

philosophie grecque⁹ », au sens où ils marquent à la fois son aboutissement, qui est aussi son déclin. Le système d'Épicure, privilégié par Marx (Démocrite, peu traité par Marx, est au vrai une sorte de faire-valoir qui sert à faire ressortir l'originalité d'Épicure), est le plus important, puisque c'est chez lui que « le déclin de la philosophie antique se présente [...] parfaitement objectivé¹⁰ ».

2. Pour comprendre ce que veut dire Épicure, il faut d'abord partir de la manière dont il décrit l'atome et ensuite s'intéresser à ce que Marx présente comme la « contradiction inhérente à l'atome ». Cette description de l'atome et de sa « contradiction » révèle que l'épicurisme est à la fois une philosophie de la conscience de soi ou de la « singularité abstraite », et une proposition quant à la relation que cette forme de conscience tend à établir avec l'être naturel et social. C'est là le sens de l'« ataraxie », vers laquelle est orientée toute la philosophie d'Épicure.
3. L'expression « singularité *abstraite* » doit être entendue *stricto sensu* : par elle est indiqué que la conscience de soi chez Épicure se définit de faire abstraction de son inscription dans un espace social et politique où la liberté, telle que jusque-là vécue et représentée, est désormais devenue impossible. Le système philosophique d'Épicure selon Marx répond ainsi pour l'essentiel à cette question : qu'en est-il de la liberté quand décline et s'effondre la *polis*, qui cède le pas à la forme impériale ? Le « déclin de la philosophie antique » est donc en phase avec le déclin de la *polis* selon Marx, il l'exprime et, ce faisant, il y participe. Pareille proposition, qui n'est pas sans trouver de résonance suivant Marx dans les débats auxquels participe la jeunesse philosophique allemande de son temps, suppose une conception de la philosophie suivant laquelle celle-ci peut être ramenée à un mode d'objectivation de « l'esprit du peuple » (ou de son déclin, voire de sa disparition)¹¹.

Signification de la *lex atomi*

Marx précise au point de départ de son analyse que ce sont moins les « démonstrations » formelles ou les « justifications » d'Épicure considérées en elles-mêmes qui lui importent que ce qu'elles signifient¹². Il importe au plus haut point, indique-t-il dans un de ses cahiers d'étude, que l'« historiographie philosophique » sache « distinguer le savoir réellement philosophique, taupé secrètement et constamment à l'ouvrage, de la conscience phénoménologique du sujet loquace, exotérique, prenant les poses les plus diverses¹³ ». Même à propos des philosophes les plus systématiques (l'exemple

⁹ Karl Marx, *Différence de la philosophie naturelle*, op. cit., p. 14.

¹⁰ Karl Marx, *Philosophie épicurienne*, op. cit., p. 816.

¹¹ Ou un lieu d'autoréflexivité de « l'être social », pour reprendre la formule de Costanzo Preve (*Nouvelle histoire alternative de la philosophie. Le chemin ontologico-social de la philosophie*, trad. Y. Branca, Paris, Perspectives libres, 2017).

¹² Karl Marx, *Philosophie épicurienne*, op. cit., p. 859.

¹³ *Ibid.*, p. 859-860.

de Spinoza est mentionné), il faut insister selon Marx sur le fait que l'implicite importe davantage que l'explicite, que ce qui est dit ou écrit est moins important que ce qui est signifié étant donné un certain contexte ou milieu – et qui requiert pour apparaître un travail actif d'interprétation de la part du lecteur.

C'est une telle présupposition qui autorise Marx, à rebours de l'interprétation courante qui rapproche Démocrite et Épicure, qui ont tous deux disposé l'atome au cœur de leur système philosophique, à les dissocier. L'originalité de Marx, comme le titre même de sa thèse l'indique, consiste à mettre en lumière la « différence des philosophies naturelles » de l'un et de l'autre, à faire voir la « différence essentielle » qui les sépare. Cette différence semble être aisément repérable dès le départ : alors que pour Démocrite, l'être apparaît gouverné par la « nécessité », au sens où les atomes qui le composent sont liés entre eux par des rapports de causalité, de telle sorte que le parcours des uns est déterminé par celui des autres, pour Épicure, tout au contraire, il n'y a rien d'autre qu'un « hasard de l'être », qui fait que le « destin [...] n'est pas » et que tout relève en définitive de la contingence¹⁴. Nécessité d'un côté, contingence de l'autre : l'opposition ne saurait être plus tranchée.

À quoi on pourrait rétorquer que cette opposition n'interdit pas pour autant de rapprocher Démocrite et Épicure en en faisant deux défenseurs du matérialisme, l'un supposant que la matière est gouvernée par la causalité et l'autre par le hasard¹⁵. Mais Marx récusé immédiatement une telle proposition : le « mode d'explication » qu'adopte Épicure, soutient-il, et là est la thèse principale qu'il défend à son sujet, ne vise pas la connaissance de la « réalité objective de la nature », mais bien ce qu'il désigne comme « ataraxie », qui signifie la tranquillité de l'âme ou de la conscience à laquelle la philosophie doit s'efforcer de parvenir. En d'autres mots : ce n'est pas la nature ou la matière qui intéresse Épicure au premier chef, mais plutôt ce qui s'en distingue, soit l'âme ou la conscience. Selon Marx, c'est uniquement parce que la *phusis* est susceptible de provoquer un trouble de l'âme ou de la conscience que la philosophie d'Épicure se manifeste au premier abord comme une physique. Ce qui n'empêche pas de considérer de près cette dernière, puisque c'est seulement après l'avoir décrite qu'on saura identifier comment, chez Épicure, il peut être possible d'en arriver à l'ataraxie.

¹⁴ Karl Marx, *Différence de la philosophie naturelle*, op. cit., p. 21-22, 24 et 28-31.

¹⁵ C'est la thèse essentielle de Louis Althusser, « Le courant souterrain du matérialisme de la rencontre », dans *Écrits philosophiques et politiques*, Paris, Stock/IMEC, 1994, p. 531-579 ; et *Sur la philosophie*, Paris, Gallimard, 1994, p. 40-48 (critique de cette interprétation par Joao Quartim de Moraes, « La pluie et le hasard », dans *Lucrece et la modernité : le vingtième siècle*, dir. Alain Gigandet, Paris, Armand Colin, 2013, p. 97-117). On peut consulter également, sur un terrain apparenté : Francine Markovitz, « Marx dans le jardin d'Épicure », *Critique*, n° 296, 1972, p. 53-70 ; et *Marx dans le jardin d'Épicure*, Paris, Minuit, 1972 ; de même que Alain Guillermin, *L'autogestion généralisée*, Paris, Christian Bourgois, 1979, p. 27-29.

La physique d'Épicure se présente pour l'essentiel, selon Marx, comme une description des mouvements qui gouvernent les atomes et qui sont au nombre de trois : au départ, les atomes chutent en ligne droite ; ensuite, ils s'écartent de cette ligne, ils en dévient (ce que Lucrèce, le « seul de tous les Anciens qui ait compris la physique d'Épicure » selon Marx, a désigné comme « *clinamen*¹⁶ ») ; enfin, ils s'éloignent les uns des autres et s'engagent par là même dans des rapports fondés sur la « répulsion¹⁷ ».

Ce qui précède autorise Marx à avancer cette première proposition : la physique épicurienne se présente comme une mise en scène de la « négation immédiate¹⁸ ». « Négation », d'abord, au sens où l'atome se présente comme une négation de ce qui le nie d'emblée, soit la « ligne droite », qui l'englobe dans une « chute », indistinctement avec tous les autres atomes. C'est par la négation de la ligne droite, qui se manifeste comme une déviation ou une déclinaison qui lui permet de s'en dissocier, que l'atome gagne son individualité et son autonomie¹⁹. Négation « immédiate », ensuite, précise Marx, en ce sens que l'atome est présenté par Épicure comme une puissance ou une force (de déviation ou de déclinaison) opposée directement à une autre puissance ou force (qui est la ligne qui le comprend et cherche à le contenir). En d'autres mots, entre la ligne droite et l'atome qui en dévie, il n'y a pas de tiers et tout tient à un rapport entre forces : soit l'une est assez puissante pour « englober » l'autre, soit l'autre a assez de force pour s'en arracher et dévier²⁰.

La « répulsion » n'est que la suite de la négation immédiate de la chute en ligne droite. Défini comme négation de son existence déterminée dans la ligne, l'atome qui en dévie ne peut que tendre à persister dans la négation de toute détermination en évitant les rencontres ou les relations susceptibles de se tisser avec les autres atomes qui dévient comme lui. Dit autrement, l'atome ne peut, une fois qu'il s'est écarté de la ligne droite, que chercher à persévérer dans son être en s'écartant des autres atomes.

Cette capacité à s'abstraire, à la fois de la ligne droite et des relations avec les autres atomes qui ont également dévié, est révélatrice selon Marx de ce qu'est la nature même de l'atome pour Épicure : « négation de toute relativité, de toute relation avec un mode d'être différent », il constitue une « singularité abstraite²¹ » (*abstrakte Einzelheit*), c'est-à-dire un être absolument singulier, dont l'existence tient à sa capacité à faire abstraction de tout ce qui n'est pas lui – y compris un genre ou une espèce à quoi il

¹⁶ Karl Marx, *Différence de la philosophie naturelle*, op. cit., p. 35. « En ce domaine je brûle encore de t'apprendre ceci : dans la chute qui les emporte, en vertu de leur poids, tout droit à travers le vide, en un temps indécis, en des lieux indécis, les atomes dévient un peu ; juste de quoi dire que le mouvement est modifié. Sans cette déclinaison, tous, comme gouttes de pluie, tomberaient de haut en bas dans le vide infini » (Lucrèce, *De la nature*, trad. J. Kany-Turpin, Paris, Flammarion, 2008, II, § 219-225, p. 69).

¹⁷ Karl Marx, *Différence de la philosophie naturelle*, op. cit., p. 33.

¹⁸ *Ibid.*, p. 36. La « sphère de l'atome est l'immédiateté » (*ibid.*, p. 37).

¹⁹ *Ibid.*, p. 35-36.

²⁰ Karl Marx, *Philosophie épicurienne*, op. cit., p. 838.

²¹ Karl Marx, *Différence de la philosophie naturelle*, op. cit., p. 38.

pourrait être rattaché, ce qui en fait par définition une « forme pure », une forme paradoxalement sans forme ou informe²². L'autonomie de l'atome, dès lors, se donne comme « absolue » : l'atome n'a pas d'autre loi que la sienne propre²³.

Que signifie tout ceci ? Pour Marx, Lucrèce est le premier à comprendre clairement de quoi il est question dans la physique d'Épicure. C'est tout autrement que du point de vue de la science positive qu'il faut considérer cette physique selon Lucrèce : brisant les « chaînes du destin », c'est « ce quelque chose qui peut combattre et résister », c'est le « libre arbitre », le « libre choix » ou la « liberté » que prophétise contre elles Épicure²⁴. Mais quelle liberté, demande Marx ? On doit ici considérer l'intrication étroite de la réflexion philosophique chez Épicure et du contexte politique où elle se déploie. La « négation immédiate » qu'est l'atome, par où celui-ci se présente comme une force directement opposée à une autre (la ligne droite d'abord, les autres atomes ensuite), ne peut être comprise que dans le contexte d'un déclin, voire d'une décomposition de la *polis*, dont la « substance » suppose originellement un arrimage dialectique de l'objectivité sociale et de la liberté. Alors que dans la *polis*, l'objectivité sociale rend possible l'exercice de la liberté qui, en retour, œuvre, en s'inscrivant en elle, à l'inscrire dans la durée²⁵, Épicure décrit une « chute hors de la vie substantielle » qui a « ses conditions à l'intérieur de cette vie » : seul un « monde déchiré » permet de saisir le sens de sa philosophie, écrit Marx, au sens où ce monde suppose que la liberté (métaphorisée chez Épicure comme atome absolument singulier) ne trouvant plus à s'exercer dans la *polis* en train d'agoniser, ne peut plus exister autrement qu'en s'écartant de l'objectivité sociale (métaphorisée en ligne droite posée comme négatrice de la liberté de l'atome)²⁶. En somme, la liberté ne se réalise plus dans et par la *polis* et avec les autres citoyens, mais plutôt en les fuyant, en faisant abstraction d'eux – et c'est ce que signifie, en dernière analyse, la philosophie d'Épicure selon Marx.

C'est bien pourquoi, suivant Marx, on peut dire que l'atome tel que le décrit Épicure (et Lucrèce à sa suite) « n'est rien d'autre que la forme naturelle de la conscience de soi abstraite, singulière²⁷ », en tant qu'elle fait abstraction de l'être, naturel et social, qui, à titre de totalité, prétend l'englober : « L'atome est indifférent à l'étendue de l'existant, [...] il s'enferme en lui-même par opposition à cet existant²⁸ ». Conséquem-

²² *Ibid.*, p. 36.

²³ *Idem.* Ce qui amenait Cicéron, philosophe de la république, à tenir la *lex atomi* pour absurde.

²⁴ *Ibid.*, p. 36-37.

²⁵ Dialectique que décrit excellemment Michel Freitag dans *L'abîme de la liberté. Critique du libéralisme*, Montréal, Liber, 2011, entre autres, p. 83 et 467.

²⁶ Karl Marx, *Philosophie épicurienne*, *op. cit.*, p. 837.

²⁷ Karl Marx, *Différence de la philosophie naturelle*, *op. cit.*, p. 55.

²⁸ Karl Marx, *Philosophie épicurienne*, *op. cit.*, p. 838. D'où le problème classique : puisque la conscience de soi se définit de s'abstraire de l'être, comment pourrait-elle le connaître ? On est ainsi renvoyé à la théorie de la connaissance d'Épicure (qu'il élabore selon Marx, insistons-y, non parce que l'être est un objet digne d'attention en lui-même, mais simplement parce que l'incapacité de répondre à la question que pose la connaissance est susceptible de troubler la tranquillité de la conscience) : il s'agira

ment, indique Marx, la philosophie d'Épicure consacre un dualisme par où la conscience est dite libre dans la mesure où elle se prétend déliée de l'être, ce qui revient très exactement à émanciper celui-ci de toute prise sur lui et à en faire un véritable mystère pour elle : « Si [...] la conscience de soi, qui ne se connaît que sous la forme de l'universalité abstraite, est érigée en principe absolu, c'est la porte largement ouverte au mysticisme superstitieux et asservissant²⁹ ». Cherchant un refuge hors de l'être puisque celui-ci se présente à elle comme une puissance étrangère, voire hostile, qui la nie, la liberté consacre, paradoxalement, cette étrangeté et cette hostilité en se définissant comme absolument extérieure à l'être, ce qui revient à définir la liberté comme impuissance devant ce dernier. En somme, si on suit la philosophie d'Épicure, ou bien la conscience est liée et déterminée par l'être, ou bien elle est déliée de lui et libre par là même : il s'agit d'un cas patent de ce que Hegel désignait comme « proposition de l'entendement » (« ou bien... ou bien... »), qui est toujours en définitive une pensée de l'impuissance dans le monde³⁰.

Cette conception de la conscience de soi abstraite et, de ce fait même, présumée libre parce que déliée de toute relation à l'être naturel et social, est mise en œuvre pratiquement chez Épicure dans l'ataraxie, qui consiste à s'écarter, comme l'atome de la ligne droite et des rencontres avec les autres atomes, de tout ce qui est susceptible de susciter un trouble de la conscience. L'ataraxie est donc un mode d'existence défini comme négation immédiate³¹ : il s'agit, par une éducation de l'âme et un incessant travail sur soi, de se donner la force d'apprendre à faire abstraction de ce qui est susceptible d'exercer une force en sens inverse, c'est-à-dire de faire obstacle à l'indépendance et à l'autonomie de la conscience, soit à sa tranquillité et à sa sérénité. En d'autres mots, il s'agit de s'écarter de ce qui est source de soucis pour la conscience, ainsi de la peine ou de la douleur, que suscite fatalement l'inscription dans l'être naturel et social : l'« ataraxie est d'être délivré de toutes ces craintes³² ». C'est cet éloignement ou cette fuite autant que faire se peut qui définit le plaisir : plutôt qu'une positivité, celui-ci se définit comme négation immédiate de son contraire, c'est-à-dire soustraction aux vicissitudes de l'être. Or, puisque l'atteinte du plaisir ainsi défini (comme négation de l'être et du déplaisir qu'il est susceptible d'engendrer) circonscrit le bien, celui-ci se définit également comme négation : le bien n'a pas de positivité, il se définit simplement d'être la négation du mal. Pour arriver au plaisir ou au bien (c'est

de supposer, d'un côté, que la conscience, justement parce qu'elle n'est sujette à aucune détermination, est porteuse d'une faculté d'« imagination » qui ne « connaît pas de limites » (Marx, *Différence de la philosophie naturelle*, op. cit., p. 31), ce qui lui permet de projeter dans l'être des « images » ou des « simulacres » (*eidôla*) dont on pourra s'autoriser à dire qu'ils « émanent » des choses mêmes si elles s'accordent avec les perceptions sensibles (*ibid.*, p. 54-55).

²⁹ *Ibid.*, p. 63.

³⁰ G. W. F. Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques*, 1, *La science de la logique*, trad. B. Bourgeois, Paris, Vrin, 1994, p. 554.

³¹ Karl Marx, *Différence de la philosophie naturelle*, op. cit., p. 58.

³² Épicure, « Lettre à Hérodoté », 82, dans *Lettres et maximes*, trad. M. Conche, Paris, Presses Universitaires de France, 1987, p. 125.

la même chose), les philosophes ont par ailleurs un modèle, qui se définit également comme négation immédiate : les dieux, qui n'ont d'autre secret que leur capacité à se détourner du monde, source illimitée d'ennuis et de douleurs. Les « dieux sculpturaux de l'art grec » ont ce sens pour Marx : leurs traits figés dans la pierre indiquent qu'ils ne s'agitent point, qu'ils n'agissent pas, qu'ils s'abstiennent de se mêler de cette source de trouble, de douleur et de déplaisir qu'est la vie terrestre – au point (ce qui amènera les historiens de la philosophie à évoquer l'athéisme subtil d'Épicure) que c'est tout comme si, pour les humains, ils n'étaient pas³³. Les dieux sont dans la félicité, non parce qu'ils détiennent une puissance qui surpasse celle de l'humanité et qu'ils peuvent ainsi intervenir à leur gré dans les affaires humaines, mais tout au contraire parce qu'ils ne sont porteurs d'aucun des « désirs [...] incompatibles avec [les] qualités » que sont la tranquillité et la sérénité³⁴.

Jusqu'à maintenant, je m'en suis tenu à la proposition formelle d'Épicure à propos de l'ataraxie sans demander ce qui advient d'elle, selon Marx, dans la réalité historique effective. C'est là le deuxième volet de la lecture de Marx, qui porte sur les contradictions de l'atome et, par extension, de la conscience de soi abstraite dont l'atome est une expression sublimée.

³³ Karl Marx, *Différence de la philosophie naturelle*, op. cit., p. 38-39.

³⁴ *Ibid.*, p. 57. Il faut relever que pour Marx la philosophie épicurienne qui est, je le rappelle, la mise en scène de « la forme *naturelle* de la conscience de soi abstraite » (Karl Marx, *Philosophie épicurienne*, op. cit., p. 838 – mes italiques), a dû être réactivée, en quelque sorte, par les Modernes (ainsi chez Hobbes), dans la mesure où elle leur est parvenue sous une autre forme, qui l'a amendée sans cependant remettre en cause ses fondements. C'est le sens du long appendice de la thèse consacré à Plutarque, pourtant considéré comme un médiocre philosophe par Marx et qu'on doit tenir pour le représentant de l'« entendement théologien de la philosophie » chez les Anciens (Marx, *Différence de la philosophie naturelle*, op. cit., p. 14). En bref, pour Plutarque, la séparation d'avec l'être, étranger et hostile, appelle, tout au contraire de ce qu'enseignait Épicure, l'élaboration d'une pensée axée sur la crainte des dieux. Plutôt qu'une force opposée immédiatement à une autre, la conscience de soi ne peut en effet s'abstraire de l'être naturel et social qu'en s'en remettant à une force tierce – la divinité – qu'elle doit craindre par-dessus tout, mais qu'elle peut apaiser par des rites appropriés et sous l'égide de laquelle elle peut espérer trouver protection (ce qui est peut-être la clé de cette étrange formule de Marx qualifiant l'entendement théologien de Plutarque et qu'il n'explicite pas : « féodalisme religieux » [*ibid.*, p. 71]). Alors que le défaut d'atteindre l'ataraxie chez Épicure est un fait purement empirique, de sorte qu'il n'y a rien d'autre à craindre selon Épicure que de manquer de la force nécessaire pour y arriver, Plutarque est dès lors amené à conférer un sens métaphysique aux maux persistants inhérents à la vie humaine : soit les humains souffrent parce qu'ils se sont détournés des dieux, soit ils souffrent parce que la souffrance est un apprentissage qui mène à la rédemption. « Joyeuse » chez Épicure, l'affirmation de la conscience de soi abstraite se fait ainsi rien de moins que « morbide » chez Plutarque. Alors que Hegel, par exemple dans *L'esprit du christianisme et son destin*, faisait de l'incarnation christique un socle du dépassement du dualisme entre l'objectivité sociale et la liberté (que la figure d'Abraham avait symbolisé avec force dans le judaïsme ancien), l'« entendement théologien » le reconduit donc plutôt selon Marx (*ibid.*, p. 14, 66 et 74).

La contradiction inhérente à l'atome et ses conséquences

La philosophie d'Épicure est « embrouillée dans des contradictions », relève Marx³⁵. Or, c'est là ce « qui constitue l'intérêt principal d'Épicure », par-delà même le motif de la *lex atomi* comprise comme manière de décrire les rapports entre l'être et la conscience de soi³⁶. Pourquoi Marx dit-il cela ?

Il faut d'abord examiner en quoi il convient de parler de « contradiction ». Selon Marx, Épicure est forcément amené, de par ses raisonnements mêmes, à poser la question des « qualités » qu'il convient – ou non – d'attribuer aux atomes. D'un côté, à titre de formes sans forme, les atomes apparaissent inscrits au registre de l'indifférenciation : ils n'ont rien qui leur soit propre et qui permettrait de les distinguer³⁷. Mais posant que les atomes se repoussent les uns les autres, Épicure est pourtant amené, de l'autre côté, à supposer que doit apparaître à chacun un trait chez l'autre (chez tous les autres en fait) qui suscite la répulsion. Épicure, en ce sens, suppose que les atomes à la fois n'ont pas et ont des qualités, ce qui revient à dire qu'ils n'ont pas de matérialité et qu'ils en ont une, sans pouvoir trancher entre ces deux propositions : si on leur prête des qualités, ils ne sont plus des formes sans forme, ils ne sont plus des atomes ; mais formes sans forme, les atomes deviennent indistinguables, et on ne sait pas ce qui pourrait les amener à se repousser les uns les autres. Suivant les termes de Marx, l'atome est donc un être dont l'« essence » ou le « concept » est en contradiction avec l'« existence » ou la « phénoménalité » : sa définition essentielle comme forme sans forme est incompatible avec son existence fondée sur la répulsion et le refus de toute relation³⁸.

Cette « réalité aliénée » qu'est l'atome³⁹, au sens où l'une de ses faces est étrangère à l'autre, où il se révèle avoir « une ombre⁴⁰ » que le philosophe ne peut pas plus assumer qu'il ne peut s'en débarrasser, se décline à trois niveaux chez Épicure selon Marx : grandeur, poids et temps.

Ainsi, l'atome n'a pas par définition de grandeur, puisque c'est là une qualité qui en ferait autre chose qu'une forme sans forme ; mais, en même temps, l'atome a forcément une grandeur, puisqu'il est posé comme invisible à l'œil nu, ce qui fait qu'on doit le situer dans « l'infiniment petit », sans cependant lui dénier toute grandeur. Certes, s'il était visible, il serait alors « trop gros » et ce ne serait plus une forme sans forme, ce ne serait plus un atome ; mais si on le supposait à l'inverse et en réaction petit en dessous d'une certaine limite, alors il disparaîtrait, il se néantiserait et ce ne

³⁵ Karl Marx, *Philosophie épicurienne*, op. cit., p. 801.

³⁶ Karl Marx, *Différence de la philosophie de la nature chez Démocrite et Épicure*, op. cit., p. 42.

³⁷ *Ibid.*, p. 74.

³⁸ *Ibid.*, p. 42, 46 et 50.

³⁹ *Ibid.*, p. 42.

⁴⁰ Karl Marx, *Philosophie épicurienne*, op. cit., p. 804-805.

serait plus un atome non plus. L'atome a donc une grandeur forcément déterminée, qu'on peut imaginer inscrite dans une « fourchette », entre le « trop gros » et le « trop petit » – une grandeur dont on peut par ailleurs supposer qu'elle n'est pas la même pour tous, de sorte qu'elle nourrit la répulsion (c'est là l'atome considéré du point de vue de son existence) ; mais en même temps, l'atome ne peut pas avoir de grandeur déterminée à titre de forme sans forme (c'est là l'atome considéré du point de vue de son essence)⁴¹.

Même raisonnement si on considère plutôt la pesanteur : ce qui définit l'atome est de ne pas en avoir, puisqu'il émerge de s'abstraire d'une matière qui en a une (puisque'il y a chute), ce qui en fait une forme sans forme. Mais ici encore, pour que le motif de la répulsion ait un sens, il faut forcément prêter une pesanteur aux atomes, il faut que chaque atome se donne, à distance des autres, comme « un poin[t] de gravité substantie[l] », puisque s'il ne l'était pas, tout atome pourrait se trouver n'importe où dans l'espace instantanément et n'aurait ainsi pas à repousser les autres⁴². Dit autrement : sans poids, le mouvement propre aux atomes est absolu (essence) ; mais on voit bien, quand on considère la chose du point de vue de la déclinaison ou du point de vue de la répulsion, que le mouvement des atomes est toujours relatif, soit à la ligne droite, soit aux autres atomes, ce qui suppose que l'atome a un certain poids (existence).

De même à propos du temps : l'atome est par définition hors du temps, puisqu'il est sans forme, il ne peut ni croître, ni vieillir et donc être altéré, qui est la manière dont le temps s'inscrit dans l'être (essence). Mais l'atome est aussi dans le temps, puisqu'il naît d'un « accident » : il est déclinaison. Et qu'il en vit : le mouvement de répulsion, qui se décline comme une série d'événements (chaque atome repousse les autres), inscrit tout autant les atomes dans le temps (existence)⁴³.

Au final, la contradiction inhérente à l'atome est donc qu'à la fois, à titre de forme sans forme, il n'a – c'est une tautologie – pas de forme ; et, en même temps, qu'il a forcément une forme, au risque de ne simplement pas apparaître dans le monde : « car une forme que rien ne distingue plus des autres n'est pas une forme⁴⁴ ». Pour Marx, la philosophie d'Épicure se condamne ainsi à la répétition : elle ne peut se présenter que comme oscillation entre la négation de toute forme et l'affirmation inverse, elle ne peut que constamment réitérer la vérité de l'absence de forme et, aussitôt fait, son contraire. Et ainsi de suite, sans fin.

Cette installation dans la répétition, qui exprime l'aliénation de l'atome à lui-même ou la contradiction qui lui est inhérente entre son essence et son existence, apparaît à Marx indissociable d'un ensemble de représentations spatiales, qui constitue la médiation permettant de situer la philosophie d'Épicure dans le milieu sociétal où elle prend

⁴¹ Karl Marx, *Différence de la philosophie de la nature chez Démocrite et Épicure*, op. cit., p. 44.

⁴² *Ibid.*, p. 46.

⁴³ *Ibid.*, p. 52 et 54.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 45.

consistance et de montrer la part qu'elle y prend. Dit autrement, le report de l'atome sur un « plan » ou une « surface » permet de visualiser au mieux le sens des contradictions dont il est indissociable et, par extension, de comprendre leur signification dans le contexte du déclin de la *polis*.

Il convient ici de distinguer trois configurations spatiales selon Marx. Première configuration : si on se situe du point de vue de l'essence, autrement dit si on tient que les atomes sont une forme sans forme, dès lors l'espace où ils existent se présente forcément comme un espace sans détermination et ainsi étendu à l'infini (car avoir une frontière serait une détermination). L'*apeiron* (l'infini) est « l'antithèse objectivée du penser et de l'être⁴⁵ » indique Marx ; l'univers tissé par les consciences abstraites de l'être naturel et social et qui se repoussent les unes les autres apparaît ainsi par définition comme un espace vide et sans limites, une sorte de non-monde.

Cela dit, poursuit Marx, la conscience de soi que symbolise l'atome peut certes imaginer s'abstraire de l'être et du monde, mais elle doit convenir qu'elle ne saurait espérer s'installer à demeure dans un non-lieu étendu à l'infini, simplement parce que celui-ci est un néant. L'existence contredit donc l'essence : la conscience de soi ne peut en fait espérer s'abstraire de l'être qu'en consacrant toutes ses forces à cette entreprise et, en conséquence et paradoxalement, qu'en puisant dans l'être naturel et social tout ce qui est susceptible de lui permettre de persévérer dans cet effort inlassable. C'est là la deuxième configuration spatiale propre à la *lex atomi* identifiée par Marx qui contredit la première : pour correspondre à son essence, qui tient dans l'abstraction, l'atome doit exister dans le monde de manière à y trouver et à y puiser les ressources nécessaires pour arriver à lui échapper. Très concrètement, cela veut dire que la conscience de soi abstraite doit se faire conscience utilitariste dans le monde : pour Épicure, « le seul bien [que l'homme] possède dans ses rapports avec le monde est le mouvement négatif qui le libère du monde⁴⁶ ». La conscience de soi abstraite ne peut ainsi espérer exister qu'en concluant, explique Épicure, des « contrats » avec ses semblables, ce qui est une manière pour elle de se lier sans se lier ou, si l'on veut, en demeurant déliée des autres, puisque la liaison contractuelle est par définition intéressée et accidentelle. L'espace se présente dès lors comme peuplé par un « agrégat » d'entités dissociées, liées lâchement par contrats – le contrat conclu entre philosophes, qui ont fait de l'ataraxie un art et qui l'enseignent, se présentant comme « jardin », c'est-à-dire comme un espace situé à distance de la ville (la *polis*), où l'objectivité naturelle et sociale et la liberté ont été jadis dialectiquement entrelacées plutôt qu'opposées. C'est là la modernité d'Épicure, relève Marx, et qui fait toute son importance en ceci qu'il « achève la philosophie ancienne » en participant à la destruction de la substance civique dont la philosophie avait été indissociable depuis son

⁴⁵ Karl Marx, *Philosophie épicurienne*, op. cit., p. 837.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 827. Précaire, la conscience de soi abstraite de l'être « ne laisse subsister que la catégorie de l'utilité » (Jacques Ponnier, « Présentation » à Karl Marx, *Différence de la philosophie de la nature chez Démocrite et Épicure*, op. cit., p. 32, n. 32).

commencement⁴⁷ : tout en prétendant s'extirper définitivement de l'être aussi bien social que naturel, le rationalisme abstrait des épicuriens n'a de sens que de se traduire en utilitarisme. Prétendant professer un éloignement radical de la vie politique et sociale incarnée dans la *polis*, la philosophie épicurienne lui oppose en fait une nouvelle forme de socialité, arrimée à la quête de l'utile.

À cette deuxième configuration s'en juxtapose une troisième, qui à la fois complique les choses tout en permettant au final de serrer de plus près la position d'Épicure. Revenant sur la contradiction inhérente à l'atome, qui à la fois n'a pas de qualités (d'où l'image de l'espace vide, infini) et en a (d'où l'image d'un espace tissé par les relations contractuelles que conclut l'atome se tournant vers les autres pour repérer ce qui lui est utile afin de mener à bien son effort d'abstraction), il faut selon Marx tenir compte de cette donnée : le nombre des atomes tend vers l'infini, il y a une « infinie pluralité des atomes » (simplement parce que l'espace où ils se déploient quand ils sont considérés du point de vue de leur essence – ce que circonscrit la première configuration spatiale ci-dessus relevée – est infini), alors que les qualités dont ils disposent pour se distinguer (ce qui renvoie à la deuxième configuration, où les atomes, considérés du point de vue de leur existence, sont en relation les uns avec les autres) supposent des fourchettes ou des échelles (l'atome ne peut être ni trop gros, ni trop petit, ni trop lourd, ni trop léger, etc.) et existent donc, par définition, en nombre fini. En somme : il faut conjuguer un nombre infini d'atomes avec un nombre fini de qualités à répartir entre eux de manière à les distinguer. D'où l'inéluctable conclusion : « Comme les *figures* des atomes sont *limitées*, il faut que le nombre de celles qui *se ressemblent* soit *infini*⁴⁸ ». Ce qui signifie que la singularité abstraite que figure l'atome n'est, au vrai, ni singulière et ni abstraite : inscrite de plain-pied dans le monde pour y puiser de quoi s'en abstraire, elle ressemble à n'importe quelle autre qui fait de même, en ceci qu'elle s'engage, comme elle, dans une même entreprise à visée utilitariste. Certes, les moyens permettant de viser l'ataraxie diffèrent, le contenu des contrats n'est pas le même, ici ou là, etc. ; si bien qu'il est plus juste de dire qu'en définitive les (pseudo) singularités abstraites forment des sortes d'agglomérats à la fois semblables parce qu'arrimés à la même visée utilitariste et ainsi déterminés par elle, et différents les uns des autres parce qu'élisant des moyens qui peuvent diverger pour y arriver.

L'examen des conséquences de la contradiction inhérente à l'atome ou à la conscience de soi abstraite conduit donc en définitive à concevoir un espace à trois strates : une première strate, qui se veut absolument abstraite de l'être naturel et social, mais qui n'a contradictoirement de sens que d'être ancrée dans une deuxième, où la conscience de soi abstraite se présente comme animée par une visée utilitariste dont elle choisit présumément librement les moyens de l'accomplir, laquelle strate se

⁴⁷ Karl Marx, *Philosophie épicurienne*, op. cit., p. 799. Je reviens plus loin sur le parcours de la philosophie grecque selon Marx.

⁴⁸ Lucrèce, II, § 524 sq., cité dans *ibid.*, p. 841.

révèle cependant elle-même renvoyer à une troisième, où la conscience apparaît déterminée non seulement par la visée utilitariste, mais également par des moyens limités de l'accomplir. En d'autres mots, incarnation présumée de la liberté absolue de se défaire de l'être défini comme obstacle ou contrainte, la conscience de soi abstraite achève son parcours les deux pieds englués dans le sol d'une socialité singulièrement appauvrie, soumise au règne de l'utile et du contractuel. La liberté, censée s'être dressée contre l'être naturel et social, aboutit ainsi à une détermination contre laquelle elle se révèle en définitive impuissante puisqu'elle est exigée par la visée originelle même de l'abstraction.

Or, pareille « dérobade », souligne Marx, n'a de sens que dans un monde qui la rend possible : la philosophie épicurienne « cherche l'inconditionnel dans un monde qui a la substance pour condition⁴⁹ ». Dire qu'elle se situe au terme du parcours de la philosophie ancienne impose ainsi de retracer, même très schématiquement, les principales étapes de cette dernière.

Vie et mort de la philosophie ancienne

Les premiers philosophes, dits « présocratiques », indiquent d'emblée ce qu'est la philosophie selon Marx : un mode d'objectivation de la vie civique considérée en tant que « substance libre⁵⁰ », qui se définit de ce que l'objectivité sociale et la liberté n'y sont pas dissociées, mais se trouvent au contraire « déjà mêlées⁵¹ » dialectiquement. C'est une grave erreur selon Marx de penser que les premiers philosophes prennent pour objet l'être naturel à l'exclusion de l'être social : ce que dit Thalès, par exemple, de l'eau, qu'il identifie à l'*arkhê*, est plutôt une manifestation d'un mode d'objectivation où, comme dans l'art et la religion⁵², la substance civique est métaphorisée et par là même objectivée, la spécificité de la philosophie étant, du moins à son commencement, de procéder en puisant dans des images relevant de l'être naturel pour ce faire⁵³.

Dès Pythagore, la tension qui s'instaure entre la *polis* et la philosophie comme mode d'objectivation spécifique apparaît nettement : puisqu'elle se traduit dans l'existence d'une petite communauté de penseurs censée incarner une « vie toute confiante vécue au sein de la réalité morale⁵⁴ » dont la qualité est présumée supérieure à celle que

⁴⁹ Karl Marx, *Philosophie épicurienne*, op. cit., p. 838-839.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 816-817.

⁵¹ *Ibid.*, p. 829.

⁵² Pour Marx, l'oracle de Delphes est une « puissance réelle dans la vie des Grecs » dans la mesure où il est l'expression d'une « théorie du peuple » (*Différence de la philosophie de la nature chez Démocrite et Épicure*, op. cit., p. 99). On n'est pas du tout ici sur le terrain de l'« aliénation religieuse » mais plutôt sur celui circonscrit par une objectivation par où la vie civique se met à distance d'elle-même pour se réfléchir.

⁵³ Karl Marx, *Philosophie épicurienne*, op. cit., p. 835.

⁵⁴ Karl Marx, *Différence de la philosophie de la nature chez Démocrite et Épicure*, op. cit., p. 81.

peuvent générer les institutions civiques, la philosophie tend fatalement à instituer un rapport « pédagogique » avec les citoyens, comme si elle pouvait et devait leur enseigner une vérité de la *polis* qu'ils méconnaîtraient. Dès lors, une question est posée par la philosophie (et à la philosophie) : objectiver la substance libre et en promouvoir une « forme idéale⁵⁵ », n'est-ce pas scinder la *polis*, de telle sorte que ce qui se veut l'esprit objectivé de la substance civique par la philosophie ne pourra éviter de paraître, pour ceux qui ne sont pas philosophes (mais peut-être aussi pour les philosophes eux-mêmes), comme esprit subjectif ? Autrement dit, la philosophie est-elle une objectivation de la cité ou la définition d'un « royaume » distinct d'elle, qui lui est présumément supérieur et ainsi opposé à elle⁵⁶ ?

[L']existence spirituelle, libérée, s'est enrichie jusqu'à l'universalité, le battement du cœur est devenu en lui-même la différence d'une manière concrète [...]. C'est pourquoi l'activité de cette philosophie apparaît, elle aussi, comme déchirée et contradictoire ; son universalité objective se change en formes subjectives de la conscience individuelle, dans lesquelles elle s'affirme vivante⁵⁷.

D'où le recouvrement progressif de la figure du citoyen égal à tout autre qu'est à l'origine le philosophe, par une série de masques, qui la font fatalement paraître menaçante parce que « dissolvante » aux yeux de la *polis*⁵⁸ : figures du prêtre (les pythagoriciens), du chien (les cyniques), du pédagogue présumé sage (les sophistes), voire le plus sage parce que professant ignorer ce qu'est la sagesse (Socrate)⁵⁹. Dès Anaxagore, la cité tend ainsi à spontanément opposer aux prétentions des philosophes la figure des dieux gardiens des lois et des traditions, et « commence » dès lors « à se scinder le cœur intime de l'État⁶⁰ ». Tant les sophistes que Socrate, malgré ce qui les sépare, sont des marqueurs du moment où est consacrée la déliaison entre la substance « idéalisée » par la philosophie et la « substance manifeste de la vie réelle du peuple⁶¹ ». La philosophie apparaît alors « impopulaire » parce qu'elle se veut et s'estime « populaire », au sens où elle prétend exprimer mieux que le peuple existant l'esprit vivant du peuple, comme si c'était en elle, et non à l'agora ou à l'assemblée des citoyens, que se concentrait la substance libre, ce qui fait qu'elle se présente au *dèmos* ahuri d'une telle prétention comme « devoir-faire » ou « aspiration⁶² ». Le *daimon* de Socrate, qui est tout à la fois absolument intérieur à lui – Socrate est le seul

⁵⁵ Karl Marx, *Philosophie épicurienne*, op. cit., p. 817.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 843.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 843-844.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 822.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 843 et 851.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 817.

⁶¹ *Ibid.*, p. 818.

⁶² *Ibid.*, p. 819-820.

à entendre sa « voix⁶³ » – et simultanément extérieur à lui, puisqu'il n'est rien d'autre que l'« esprit vivant du peuple⁶⁴ », apparaît ainsi l'expression même de la destinée du philosophe, qui est de mettre la substance civique à distance par l'ironie, mais pour mieux l'appeler, en son nom même, à une fidélité à elle-même dont elle aurait perdu le sens⁶⁵. Accusé à titre de porteur d'un esprit subjectif opposé à la cité, Socrate se défend en se présentant à son procès comme l'« esprit substantiel » même. Mais par là même, il se condamne d'emblée à l'aphasie : car s'il ne peut renoncer à sa conviction d'incarner l'esprit vrai du peuple, qui est toute la philosophie, il ne peut pas plus refuser la condamnation par le jury populaire, à moins de supposer que l'esprit du peuple auquel il ne cesse pourtant d'en appeler s'est exilé définitivement⁶⁶. Le philosophe en appelle à un réveil de l'esprit du peuple qu'il prétend objectiver dans la philosophie ; mais quand le peuple lui répond en le condamnant au nom même de l'esprit objectivé tel qu'il le comprend et qu'il estime plutôt logé dans la tradition et les dieux, le philosophe est perdu (et c'est pourquoi Socrate apparaît une figure tragique).

Avec Platon, la philosophie franchit un pas décisif eu égard à ce qui précède selon Marx. S'il s'agit au départ pour Platon de mettre en scène le monde sensible ou la *polis* (la caverne), c'est cependant afin de montrer qu'ils ne sont que des décalques du monde intelligible ou des Idées qui ont le statut d'« archétypes du monde⁶⁷ ». La philosophie n'apparaît plus alors une modalité d'être de la cité, elle se présente plutôt carrément ancrée dans un dehors (ce qu'il y a hors la caverne), ce qui l'autorise à prétendre la refonder en fonction d'un Bien qui lui est transcendant – ce qui circonscrit la figure du philosophe-roi⁶⁸. C'est parce qu'il comprend très bien dès lors le risque pour la philosophie d'apparaître comme une forme d'esprit subjectif étranger à l'esprit objectif ou substantiel que Platon, suivant Marx, sent le besoin de s'en remettre, à la fin de la *République*, à la mythologie – sinon quel langage commun pourrait bien lier le philosophe-roi à ses sujets⁶⁹ ? Le geste désespéré d'Aristote – mais qui ne pouvait pas avoir de suite – consiste, au moment même où la *polis* va sombrer, engloutie par la forme impériale, à ramener une dernière fois les choses du haut vers le bas, à affirmer que les Idées sont dans la cité et non au dehors ou au-dessus d'elle et, ce faisant, à tenter d'élever la cité au concept en procédant à une investigation comparative et qui se veut exhaustive de ce qu'elle est encore un peu (mais ne sera bientôt plus du tout)⁷⁰.

⁶³ Platon, *Apologie de Socrate*, trad. L. Brisson, dans Platon, *Œuvres complètes*, Paris, Flammarion, 2008, 31d, p. 81.

⁶⁴ Karl Marx, *Philosophie épicurienne*, op. cit., p. 820-821.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 820 et 846-847.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 819 et 821.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 822, 823 et 830.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 822-823.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 850.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 822 et 842-843.

C'est ici que l'on peut comprendre en quoi, selon Marx, Épicure achève définitivement le parcours de la philosophie grecque en s'opposant à l'ultime tentative de sauvetage d'Aristote. Pour Épicure, le bien n'est logé ni dans l'esprit vivant du peuple (comme chez les présocratiques et Socrate) et ni dans le monde des Idées (comme chez Platon) ; il se définit, tout au contraire, on l'a vu, comme négation, plus précisément comme capacité de faire abstraction aussi bien de l'être naturel et social, donc de la *polis*, que du monde céleste où les dieux se révèlent indifférents aux affaires humaines. Mais on a vu la contradiction inhérente à l'atome, qui est au cœur de la philosophie d'Épicure selon Marx et qui est une manière de reconnaître – mais sans rien faire de cette reconnaissance – que l'être naturel et social n'a absolument pas moins de consistance parce que la conscience prétend s'en dissocier et s'en abstraire, et qu'il est ainsi, au moment même où la *lex atomi* le pose comme un infini vide, bien plutôt un espace plein, d'autant plus rempli de matérialité qu'il est laissé à lui-même par la conscience qui prétend s'en abstraire. Une matérialité désormais délaissée par l'esprit du peuple⁷¹, laissant à peu près les philosophes penser qu'ils lui échappent et incitant tous les sujets à conclure « librement » des contrats entre eux tout en les subsumant, au bout du compte, dans un ensemble où ils paraissent tous semblables les uns aux autres, agglomérés dans une même masse gouvernée par l'utile sinon l'appétit⁷². Qu'est-ce donc cela, sinon le moment où « la Grèce sombre politiquement », où s'institue la forme impériale de gouvernement qui parachève la décomposition de la *polis*⁷³ ?

Mais peut-être les choses sont-elles un peu plus complexes : car il est vrai, selon Marx, que ce que dit Épicure du cosmos considéré comme un tout contredit au moins partiellement ses propos sur l'atome. Il faut donc examiner attentivement les passages, même brefs, qu'Épicure consacre aux « météores », c'est-à-dire aux corps célestes. Cela, d'une part, parce qu'on verra que loin de quitter les affaires humaines, c'est encore d'elles qu'il s'agit ; et également, d'autre part, parce qu'on verra que les propos d'Épicure sur les corps célestes permettent de faire entrevoir ce qu'il conviendrait d'opposer à la jeunesse philosophique dont la situation en Allemagne la conduit, selon Marx, à reprendre à son compte le motif de la conscience de soi abstraite.

⁷¹ Et qu'on peut donc ouvertement mépriser : « Je ne me suis jamais soucié de plaire à la foule. Car ce qui lui plaisait, je l'ignorais, et ce que je savais dépassait de loin son entendement » (Épicure, cité par Nizan, *Les matérialistes de l'Antiquité*, op. cit., p. 17). Épicure, poursuit Nizan, « ne joue aucun rôle dans la "*polis*", ne se marie pas, ne vote pas, refuse les offices, les magistratures, et vit pour soi » (*idem.*).

⁷² « Si Dieu exauçait les prières des hommes, tous les hommes périraient promptement : car ils ne prient jamais que pour souhaiter le mal d'autrui » (Épicure, cité par Nizan, *Les matérialistes de l'Antiquité*, op. cit., p. 16). Voir également Benjamin Farrington, « Thoughts on Epicurus », *Science & Society*, vol. 17, n° 4, 1953, p. 334.

⁷³ Karl Marx, *Philosophie épicurienne*, op. cit., p. 816.

La question des astres et au-delà

Si Épicure s'intéresse aux astres, c'est avant tout parce que selon lui la vue du ciel étoilé, qui suscite tant de questions, peut être la source d'un trouble pour la conscience. On pourrait penser simplement qu'il s'agit ici des questions qui viennent à l'esprit de tout un chacun levant les yeux au ciel : où cela finit-il ? Y a-t-il des limites à cela ? Quelle place est la mienne dans cette immensité ? Etc. Mais, c'est d'autre chose dont il est question ici : si Épicure sent que le cosmos « fait éclater la contradiction de la conception atomistique⁷⁴ » et met en danger toute sa construction philosophique, c'est selon Marx que « dans les corps célestes, la matière a cessé d'être singularité abstraite⁷⁵ ».

Les astres imposent en effet de penser une modalité d'être toute différente de celle que suppose le motif de la conscience de soi abstraite, par définition radicalement dissociée de l'être par là même délaissé et renvoyé à lui-même : irréductibles à des éléments indépendants et autonomes, et donc au statut de pures « possibilité[s] sans loi » extérieure qui les gouvernerait (comme les atomes qui ont dévié de la ligne droite), les astres sont tout autant irréductibles à des corps soumis à « un seul [qui] gouverne, ordonne ou a ordonné » (comme les atomes englués dans la ligne droite avant qu'ils n'en dévient)⁷⁶. En d'autres mots, les astres ne peuvent pas plus être subsumés dans la figure de la singularité abstraite qu'ils ne peuvent être considérés sous l'angle d'une négation de leur singularité par leur inclusion dans une totalité qui la priverait de sens : ici, « pas de *aut aut*⁷⁷ », pas de « fausse logique du ou bien, ou bien⁷⁸ », ce que les astres appellent à penser, écrit Marx, c'est ce que peut être une « singularité concrète⁷⁹ » (*konkrete Einzelheit*). Combinant la singularité et la totalité au lieu de les opposer, le ciel offre en effet le spectacle d'« une totalité de différences dans une unité indéterminée⁸⁰ », le tout (le cosmos) nourrissant l'existence de parties (les astres), qui à leur tour nourrissent l'existence et la configuration du tout, dans un circuit dialogique ou dialectique. C'est pourquoi le cosmos est l'image même de « l'universel devenu existence et nature⁸¹ » selon Marx, de l'universalité comprise non comme abolition de la particularité, mais comme « libre différenciation ». Dans le spectacle du ciel, les « éléments antagonistes sont réconciliés », de telle sorte qu'apparaissent « résolues toutes les antinomies entre forme et matière, entre concept

⁷⁴ *Ibid.*, p. 805.

⁷⁵ Karl Marx, *Différence de la philosophie de la nature chez Démocrite et Épicure*, op. cit., p. 62.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 57, 59 et 97.

⁷⁷ Karl Marx, *Philosophie épicurienne*, op. cit., p. 804.

⁷⁸ Cornelius Castoriadis, « Le dicible et l'indicible. Hommage à Merleau-Ponty », dans *Les carrefours du labyrinthe*, Paris, Seuil, coll. « Esprit », 1978, p. 130.

⁷⁹ Karl Marx, *Différence de la philosophie de la nature chez Démocrite et Épicure*, op. cit., p. 62.

⁸⁰ Karl Marx, *Philosophie épicurienne*, op. cit., p. 808-809.

⁸¹ Karl Marx, *Différence de la philosophie de la nature chez Démocrite et Épicure*, op. cit., p. 62 ; *Philosophie épicurienne*, op. cit., p. 808.

et existence, qui ont marqué le développement de l'atome⁸² ». Par-delà le rationalisme étroit d'Épicure étayé sur la scission de l'être et de la conscience de soi abstraite, apparaît dès lors dans le ciel une image de la « vraie solution », de la « raison effectivement réelle⁸³ ». Si Épicure se détourne des astres, c'est donc en définitive parce qu'il devine qu'ils « sont l'universalité existante⁸⁴ » (*existierende Allgemeinheit*) et corrélativement qu'ils font voir l'« opposition consciente à l'universel » de sa philosophie de la singularité abstraite⁸⁵. N'est-ce pas là la « vérité la plus profonde de son système » : avoir révélé que « la dissolution de l'abstraction singulière, c'est précisément l'universel », plutôt que sa négation dans une totalité abolissant la particularité⁸⁶ ?

Mais cela dit, il faut poser la question : que veut dire le fait que le rapport universalité/particularité soit lisible dans le ciel seulement chez Épicure ? Est-ce simplement à dire que ce qui n'est plus possible ici-bas (dans la *polis* en train de disparaître) ne peut plus trouver qu'à se loger là-haut ? Ou encore, ce qui n'est pas contradictoire, que le propos d'Épicure sur les astres, qui saisit parfaitement de quoi il est question dans le spectacle qu'ils offrent et qui pour cette raison même conseille de s'en détourner, est l'expression d'un trouble, cette fois au sens d'une nostalgie de la *polis*, qui liait dans la substance civique ancrage dans l'objectivité sociale (*aidôs*) et participation active par des paroles et de « belles actions » à son inscription dans la durée (*dikê*)⁸⁷ ? Comme si la *polis* demeurerait pour Épicure un « intraitable » au sens où l'entend Jean-Michel Rey, c'est-à-dire un spectre, un fantôme, plus tout à fait présent dans le monde impérial, mais pas tout à fait absent non plus, qui gêne le plein accomplissement du dualisme entre la conscience de soi abstraite d'un être laissé à lui-même et avec lequel elle refuse désormais d'entrer en rapport⁸⁸.

Quoi qu'il en soit, ce qu'entrevoit Épicure à propos des astres nous renvoie selon Marx aux temps présents⁸⁹. « Imaginons un muet s'efforçant de retrouver la parole en

⁸² Karl Marx, *Différence de la philosophie de la nature chez Démocrite et Épicure*, op. cit., p. 61-62.

⁸³ Marx cité par Francine Markovitz, « Marx dans le jardin d'Épicure », op. cit., p. 75.

⁸⁴ Karl Marx, *Différence de la philosophie de la nature chez Démocrite et Épicure*, op. cit., p. 63.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 64.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 62.

⁸⁷ Voir *supra*, n. 25.

⁸⁸ Jean-Michel Rey, *Penser avec l'imaginaire. Entretien avec Michel Enaudeau*, Paris, Belles Lettres, 2017 (chapitre IV en particulier). L'« intraitable » est pour Rey ce qui persiste de ce qui a été en principe surmonté et qui gêne l'accomplissement de ce qui est censé lui succéder. Voir aussi Miguel Abensour, « De l'intraitable », dans Jean-François Lyotard, *L'exercice du différend*, dir. Dolores Lyotard, Jean-Claude Milner et Gérard Sfez, Paris, Presses Universitaires de France, 2001, p. 241-260.

⁸⁹ Il est assez remarquable que la dialectique entre tout et parties que Marx relève dans le cosmos est un des motifs privilégiés par plusieurs des premiers socialistes dits utopiques, ainsi Saint-Simon ou Fourier (Miguel Abensour, « L'utopie socialiste : une nouvelle alliance de la politique et de la religion », dans *Utopiques II. L'homme est un animal utopique*, Paris, Sens & Tonka, 2013, p. 97-157). De quoi faire réfléchir sur ce lieu commun du « marxisme » suivant lequel Marx constituerait un cas à part dans le socialisme du XIX^e siècle, par la médiation duquel celui-ci serait passé de l'« immaturité » à la « maturité » (Abensour) sinon de l'« utopie » à la « science » (Engels). Comme le signale Jacques Rancière on ne saisit rien du socialisme au XIX^e siècle si on laisse de côté les références qu'on y trouve multipliées à

s'aidant d'un énorme porte-voix⁹⁰ » : cette image décrit exactement, selon Marx, l'état de la jeunesse philosophique allemande – ce qu'il en viendra à désigner comme « idéologie allemande » –, qui s'enfonce dans des solutions philosophiques qui confinent à l'impuissance à mesure même qu'elle prend conscience de celle-ci et cherche à la dépasser. Qu'ont de commun, demande Marx, la philosophie « libérale » et la philosophie « positive » que la jeunesse philosophique allemande prétend opposer à l'impuissance ? La première part de la philosophie pour aller vers le monde, qu'il s'agirait donc de réformer en fonction des principes qu'elle promeut ; la deuxième propose de faire le contraire, de partir du monde pour aller vers la philosophie, qu'il s'agirait donc de réformer en fonction de la facticité. En somme : ou bien le monde doit devenir philosophique (hégéliens de gauche), ou bien la philosophie doit devenir mondaine en s'adaptant à ce qui est (hégéliens de droite). Fausse opposition, estime Marx, enfermée dans le *aut aut* : ou bien le monde est soumis à l'idée (à l'idéologie), ou bien le monde est laissé à sa facticité et l'idée doit s'en faire le décalque. Dans les deux cas, le postulat est exactement celui de la philosophie épicurienne (qui a transité dans l'entendement théologien avant d'être repris par la philosophie moderne jusqu'à Kant) : l'être et la conscience de soi sont d'emblée déliés. De telle sorte qu'il ne s'agit plus que de trouver la bonne manière de réunir ce qui a d'abord été disjoint – peine perdue selon Marx, puisqu'on retrouvera toujours au final le dualisme original.

Pour Marx, il s'agit donc de rompre non seulement avec les libéraux et les positivistes, mais également et surtout avec le postulat qu'ils partagent d'une scission originaire entre l'être et la conscience. Mais revenir en deçà de la « rupture profonde de la vie substantielle, inaltérée⁹¹ » ne peut relever d'un geste philosophique à proprement parler. En l'absence de l'esprit vivant du peuple, toute philosophie ne risque-t-elle pas de se résoudre en esprit subjectif ? N'est-ce pas là la limite de la philosophie hégélienne : si Socrate demeurerait lié à l'esprit du peuple quoiqu'il ait aussi incarné la scission du cœur de la *polis* entre objectivation par la philosophie et objectivation par les institutions politiques, la tradition et les dieux, ne doit-on pas tenir compte de ce que dans le monde moderne « les deux termes » que sont la philosophie et le monde « veulent tous les deux être reconnus comme tels⁹² » ? Alors que la philosophie ancienne était impopulaire parce qu'elle était populaire, parce qu'elle s'énonçait à titre d'objectivation de l'esprit vivant du peuple qu'elle opposait au peuple dans son existence empirique, la philosophie moderne n'est-elle pas populaire, c'est-à-dire essaimant partout, à l'université, dans la presse, dans la critique, etc., parce qu'elle est impopulaire, au sens où elle apparaît originairement dissociée d'un esprit du peuple dont la présence n'est

la cosmologie (Jacques Rancière, « Préface » à Auguste Blanqui, *L'éternité par les astres*, Bruxelles, Impressions nouvelles, 2002, p. 6-26 ; voir aussi l'édition de Miguel Abensour et Valentin Pelosse, Auguste Blanqui, *Instructions pour une prise d'armes/L'éternité par les astres*, Paris, Sens & Tonka, 2000).

⁹⁰ Karl Marx, *Différence de la philosophie de la nature chez Démocrite et Épicure*, op. cit., p. 86 n. 2.

⁹¹ Karl Marx, *Philosophie épicurienne*, op. cit., p. 807.

⁹² Karl Marx, *Différence de la philosophie de la nature chez Démocrite et Épicure*, op. cit., p. 82.

pas visible d'emblée, du moins dans la situation présente en Allemagne, de telle sorte que la philosophie se présente fatalement comme esprit subjectif ?

Pour Marx, c'est seulement du dehors de la philosophie que peut venir la possibilité du sauvetage : plutôt que d'amender une grande philosophie, même celle d'un « géant de la pensée⁹³ » (Hegel), ne s'agit-il pas d'opérer un déplacement ? Il est significatif que le modèle en soit donné à Marx par un politique, Thémistocle : alors que « les esprits médiocres raisonnent à l'inverse des grands chefs d'armée », alors qu'ils « croient réparer les dommages en diminuant les effectifs, en les éparpillant, en transigeant avec les besoins réels », bref, alors qu'ils cherchent des accommodements, qu'ils tergiversent et qu'ils évitent d'affronter le cœur des problèmes, un grand général comme « Thémistocle, quand Athènes fut menacée de destruction, persuada les Athéniens d'abandonner leur ville et d'aller sur mer, sur un autre élément, fonder une autre Athènes⁹⁴ ». N'est-ce pas là l'image d'un « sauvetage par transfert », suggère Miguel Abensour⁹⁵, par où la philosophie ne peut dénouer l'impasse où elle se trouve que par le recours à ce qui se donne de prime abord comme « non-philosophie » ? Par où la philosophie ne pourrait rompre avec l'esprit subjectif (ou l'idéologie allemande) que dans la mesure où elle trouverait à s'énoncer à titre d'objectivation d'un peuple vivant, c'est-à-dire engagé dans un procès d'objectivation par où il s'auto-institue ?

N'y a-t-il pas une « chance dans le malheur » demande Marx dans ses cahiers de notes⁹⁶ ? La perte de la substance et la répétition dans laquelle enferme la singularité abstraite ou la scission entre l'être et la conscience que consacre la philosophie – d'Épicure aux Modernes et à la jeunesse philosophique allemande – n'indiquent-elles pas ce qui manque aux temps présents et ne réveillent-elles pas l'attrait ou le désir d'une « métamorphose⁹⁷ » ? La liberté abstraite promue par l'épicurisme ne laisse-t-elle pas entrevoir le sens d'une liberté qui serait, à l'opposé, concrète, c'est-à-dire inscrite dans l'être naturel et social, entrant activement en rapport avec lui de manière qu'il n'apparaisse plus comme étranger ou hostile (« aliéné ») : la « singularité abstraite », souligne Marx, qui est « la liberté à l'égard de l'être-là » (*vom Dasein*), n'est certainement pas à confondre avec « la liberté dans l'être-là⁹⁸ » (*im Dasein*). N'est-ce pas un appel à la *praxis* qui transparaît dans cette formule tirée des cahiers de notes de Marx : « Souvenons-nous que l'avenir n'est pas nôtre, ni absolument non nôtre⁹⁹ » ?

⁹³ *Ibid.*, p. 14.

⁹⁴ Karl Marx, *Philosophie épicurienne*, op. cit., p. 844.

⁹⁵ Miguel Abensour, *Les formes de l'utopie socialiste-communiste : essai sur le communisme critique et l'utopie*, t. 2, thèse d'État, Université Paris I, 1973, p. 42, 200 et 236-237 ; Miguel Abensour, *La communauté politique des « tous-uns ». Désir de liberté. Désir d'utopie. Entretien avec Michel Enaudeau*, Paris, Belles Lettres, 2014, p. 276. « Sauvetage par transfert » traduit *Hinüberrettung*, terme utilisé par Karl Korsch, *Marxisme et philosophie*, trad. Claude Orsoni, Paris, Minuit, 1968, p. 184.

⁹⁶ Karl Marx, *Philosophie épicurienne*, op. cit., p. 845.

⁹⁷ *Idem*.

⁹⁸ Karl Marx, *Différence de la philosophie de la nature chez Démocrite et Épicure*, op. cit., p. 150.

⁹⁹ Karl Marx, *Philosophie épicurienne*, op. cit., p. 792.

Autopsie d'une erreur de jeunesse : les apories de la critique marxienne de l'institutionnalisme de Hegel

Jean-François FILION
Université du Québec à Montréal

La *Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel*, titre donné aux manuscrits rédigés par Karl Marx en 1843 à Kreuznach, s'avère une œuvre cruciale de l'histoire de la pensée, qui demeure aujourd'hui d'une grande importance théorique et pratique¹. Dans le présent article, il ne s'agira pas d'ajouter une nouvelle voix à la *Rezeptionsgeschichte* de la lecture des *Principes de la philosophie du droit* par le jeune Marx², mais plutôt d'esquisser une critique de ce qui nous apparaît être une défaillance théorique du marxisme justifiant, depuis Marx lui-même, le rejet unilatéral de la pensée institutionnaliste, laquelle conçoit la structure des médiations politico-juridiques

¹ Karl Marx, *Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel*, trad. V. Béguin et al., Paris, Éditions sociales, 2018 ; de ces manuscrits publiés par David Riazanov en 1927, il faut en distinguer l'introduction – premier texte de Marx qui mentionne le *prolétariat* – publiée en 1844 à Paris dans les *Annales franco-allemandes* (Karl Marx, *Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel. Introduction*, dans *ibid.*, p. 285-297). La nouvelle traduction de 2018 améliore grandement la compréhension du commentaire de Marx, notamment parce qu'elle se réfère « en premier lieu » à l'excellente traduction des *Principes de la philosophie du droit* de J.-F. Kervégan (Paris, Presses Universitaires de France, 2013) ; néanmoins nous déplorons que les artisans de cette traduction des manuscrits de Kreuznach aient succombé à l'envie de faire preuve d'originalité en traduisant *Aufhebung* par « relève » (avons-nous besoin d'une énième version – des plus malavisées de surcroît – de ce concept central de l'hégélianisme ?). Par ailleurs, si nous ne recommandons pas les traductions de K. Papaioannou (*Critique du droit politique hégélien*, Paris, Allia, 2010) ; de M. Rubel (*Critique de la philosophie politique de Hegel [1843]* dans *Œuvres*, t. 3 : *Philosophie*, Paris, Gallimard, coll. « La Pléiade », 1982, p. 863-1018) et de A. Baraquin (*Critique du droit politique hégélien*, Paris, Éditions sociales, 1975), c'est surtout parce que les extraits de Hegel commentés par Marx y sont mal traduits au point d'en rendre la lecture incompréhensible, par exemple, lorsque « *unvernünftigen Wirklichkeit* » devient « réalité déraisonnable » plutôt qu'« effectivité irrationnelle ».

² Entre autres, Solange Mercier-Josa, *Pour lire Hegel et Marx*, Paris, Éditions sociales, 1980 ; *Retour sur le jeune Marx. Deux études sur le rapport de Marx à Hegel*, Paris, Méridiens Klincksieck, 1986 ; *Entre Hegel et Marx : Points cruciaux de la philosophie hégélienne du droit*, Paris, L'Harmattan, 1999 ; Miguel Abensour, *La Démocratie contre l'État. Marx et le moment machiavélien*, Paris, Vélis, 2012 ; *Marx démocrate. Le Manuscrit de 1843*, dir. Étienne Balibar et Gérard Raulet, Paris, Presses Universitaires de France, 2001 ; Kostas Papaioannou, *Hegel et Marx : l'Interminable débat*, Paris, Allia, 1999 ; Franck Fischbach, *Philosophie de Marx*, Paris, Vrin, 2015, p. 73-91 ; Victor Béguin et al., « Introduction », dans Karl Marx, *Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel*, op. cit., p. 7-68 ; et Jean-François Kervégan, « Postface. La politique après l'État et la philosophie » dans *ibid.*, p. 331-341.

comme condition ontologique au développement de la liberté individuelle et des activités culturelles, sociales et économiques. Selon le paradigme institutionnaliste, l'individu n'est pas *a priori* naturellement libre, comme le pose la métaphysique libérale ; l'individu est plutôt préalablement soumis à une solidarité primaire, clanique, patriarcale ou familiale, comme l'ont démontré à plusieurs reprises depuis leur fondation les sciences sociales. Ainsi, les sociétés traditionnelles privilégient la cohésion communautaire au détriment de l'autonomie individuelle, et l'ouverture d'un espace normatif, la société civile, qui offre la possibilité à l'individu d'échapper à l'emprise de la solidarité primaire préexistante, résulte d'une dialectique suivant laquelle les institutions modernes, en premier lieu l'État, vont configurer le droit en fonction d'une métaphysique naturalisant les idéaux de la raison, de la justice et de la liberté. La dimension sociologique propre au paradigme institutionnaliste apparaît dans la reconnaissance du rôle concret que jouent les médiations politico-juridiques dans le processus moderne d'émancipation individuelle, alors que demeure menaçante la présence d'une normativité traditionnelle opposée aux idéaux des Lumières. L'institutionnalisme évalue le fonctionnement des institutions à l'aune de forces politiques concrètes, historiquement présentes, plutôt qu'en rapport à des modèles abstraits et utopiques. Ainsi, la construction politico-juridique de l'autonomie et de la sociabilité, qui ne sont pas innées chez l'humain, implique la médiation d'autorités exerçant une domination instituée au nom de représentations collectives légitimes, et ce, malgré tous les dommages collatéraux de corruption et de discrimination que peut causer une telle dialectique du réel. Les théories sociologiques de Durkheim et de Freitag ainsi que la philosophie hégélienne du droit appartiennent, chacune à sa manière, au paradigme institutionnaliste, qui s'oppose à la fois au traditionalisme conservateur et au progressisme libéral.

Notre hypothèse de lecture consiste à admettre que la *Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel* du jeune Marx s'inscrit de plain-pied dans l'anti-institutionnalisme propre au progressisme libéral, dont l'insuffisance théorique est d'occulter la nécessité de la verticalité institutionnelle pour l'existence de l'autonomie et de la sociabilité humaine. Le présent article vise ainsi à réfuter la critique qu'adresse Marx aux *Principes de la philosophie du droit*, en dénonçant que la « seule détermination philosophique que Hegel donne du *pouvoir gouvernemental* est celle de la “*subsumption*” du singulier et du particulier sous l'universel³ », c'est-à-dire que la *domination instituée*⁴ n'aurait pour effet que d'entraver l'autonomie individuelle.

³ Karl Marx, *Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel*, op. cit., p. 138.

⁴ Michel Freitag conçoit la domination instituée (il dira plutôt institutionnalisée) comme la fixation d'un *rapport de force* engendré par un état d'exception antéjuridique propre à l'épisode historique de fondation d'une institution politique assumant la stabilisation et la reproduction d'une société. L'institution du pouvoir « implique la capacité de produire ou de s'emparer des moyens de répression, c'est-à-dire d'application de la sanction ». Dans la domination, « l'existence d'un rapport d'asymétrie entre *dominants* et *dominés* [...] comporte en même temps sa propre stabilité [...] et un certain degré d'autonomie des agents ou acteurs sociaux qu'il met en présence ». À l'instar de Weber, Freitag considère que la

Ce rejet radical de la philosophie hégélienne traduit, selon nous, une méconnaissance de la relative fragilité du montage politico-institutionnel qui rend possible l'autonomie individuelle, tout en contribuant au projet révolutionnaire d'une *sortie du politique*, que Marx précisera après 1843.

Considérer le verdict prononcé par Marx à l'encontre du « mysticisme » de l'« idée politique » hégélienne, en tant que glorification de « l'état de choses existant⁵ », comme une affaire classée, occulte le fait que la critique marxienne des *Principes de la philosophie du droit* est tributaire d'une foi inquestionnée en la capacité humaine à la *désaliénation intégrale*, qui permettrait de faire société sous forme d'« association des producteurs libres ». Le défaut rédhibitoire de ce démocratisme réside dans l'immixtion irréfléchie d'une conception idéaliste de l'être humain qui s'imagine l'horizon d'une multitude de volontés *a priori* libres parvenant à construire de manière associative, contractuelle, des liens sociaux sans la médiation d'un tiers symbolique institué comportant une monopolisation légitime de la violence. Si nous pouvons comprendre que le jeune Marx de 1843 ait souscrit à un tel projet nourri par un optimisme anthropologique typiquement moderne, nous constatons, après plus d'un siècle de sciences sociales et psychologiques, que la constitution de l'identité implique une dialectique de la reconnaissance intersubjective garantie par la médiation d'un tiers symbolique institué⁶. À l'instar des *Principes de la philosophie du droit*, publiés en 1820, plusieurs théories sociologiques et psychanalytiques ont établi que le développement historique de l'autonomie individuelle a pour condition de possibilité celle du cadre institutionnel où vit l'individu, et ce, en dépit des effets collatéraux, souvent délétères, de la hiérarchie sociale que produit l'existence d'un tel cadre. Cette dialectique permet de concevoir que *l'autonomie découle de l'hétéronomie*⁷, c'est-à-dire que la constitution de la réflexivité individuelle implique l'intériorisation d'une normativité donnée *a priori* par la culture et les institutions qui s'imposent à l'individu à travers son *éducation morale* avant même qu'il soit en mesure de choisir, ou pas, les normes constitutives de son identité. De ce point de vue, c'est au contraire la dissolution des médiations politico-juridiques, que favorise l'optimisme anthropologique

domination implique absolument la légitimité afin de susciter son acceptation par les dominés (Michel Freitag, *Dialectique et Société*, vol. 2 : *Culture, pouvoir et contrôle : les modes de reproduction formels de la société*, Montréal, Saint-Martin et Lausanne, L'Âge d'Homme, 1986, p. 172-173 et 219).

⁵ Karl Marx, « Postface à la deuxième édition allemande [1873] », *Le Capital*, livre 1 : *Le procès de production du capital*, trad. J.-P. Lefebvre, Paris, Presses Universitaires de France, 1993, p. 18.

⁶ Voir Michel Freitag, « L'identité, l'altérité et le politique », *L'oubli de la société. Pour une théorie critique de la postmodernité*, Québec/Rennes, Presses de l'Université Laval/Presses Universitaires de Rennes, 2002, p. 183-248. Aussi, dans sa théorie de l'esprit subjectif, Hegel élabore les déterminations intersubjectives de l'identité qui rejettent l'anthropologie abstraite de la modernité ; rappelons enfin l'importance des séminaires de Kojève pour la théorie du stade du miroir chez Lacan.

⁷ Alain Supiot, *Homo juridicus. Essai sur la fonction anthropologique du Droit*, Paris, Seuil, 2009, p. 41.

libéral, qui s'avère une menace pour la liberté⁸. Ainsi, le paradigme institutionnaliste se résout à reconnaître la nécessité ontologique de positions asymétriques, de rapports de domination et d'interdits indiscutés qui, bien qu'ils puissent produire de manière contingente des effets négatifs (corruptions, oppressions, discriminations, etc.), s'avèrent le *prix à payer*⁹ afin d'endiguer le déferlement meurtrier que peut engendrer le déni de cette nécessité¹⁰.

C'est donc en ayant à l'esprit le fait que Marx adhère à une forme *préhégélienne* d'optimisme anthropologique¹¹ – méconnaissant la nécessité de la médiation politico-juridique, c'est-à-dire de l'esprit objectif, pour l'autonomie subjective – que nous tenterons d'exposer en quoi sa *Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel*, écrite à l'âge de 25 ans, s'avère une brillante erreur de jeunesse qu'il reproduira, cependant, dans ses textes ultérieurs. Car, si le vieux Marx considère la *Science de la logique* comme l'apport majeur de Hegel à la connaissance, il réitérera jusqu'à la fin son rejet de la philosophie hégélienne du droit parce qu'elle empreinte de « mysticisme ».

Néanmoins, il est important ici de mentionner que notre critique de l'anti-institutionnalisme de Marx s'effectue en la séparant préalablement de sa théorie du capital, qui constitue une contribution inestimable à la pensée critique, étant donné que nous distinguons la logique institutionnelle de l'État et la logique organisationnelle du capital¹². Cette distinction entre État et capital, ou modernité et capitalisme, s'oppose à leur fusion, qui semble souvent aller de soi dans le marxisme, comme chez Moishe Postone qui, dans sa critique lumineuse de Lukács, fusionne l'esprit objectif conçu par Hegel avec le sujet automate conçu par Marx¹³. Néanmoins, ce choix théorique, motivé

⁸ Sur l'individualisme libéral et ses dangers, voir Michel Freitag, *L'abîme de la liberté. Critique du libéralisme*, Montréal, Liber, 2012 ; et Dany-Robert Dufour, *L'individu qui vient... après le libéralisme*, Paris, Denoël, 2011.

⁹ Prix que peut faire baisser, sans jamais l'éliminer, la vitalité de la disposition d'esprit politique du peuple (voir Jean-François Filion, « Réalisme ontologique et subjectivité politique chez Durkheim : quelques traits hégéliens du fondateur de la sociologie », *Cahiers de recherche sociologique*, vol. 56, 2014, p. 109-130) et de la *common decency*, en tant qu'autolimitation de soi de la culture populaire (voir, entre autres, Jean-Claude Michéa, *Le Complexe d'Orphée. La gauche, les gens ordinaires et la religion du progrès*, Paris, Flammarion, 2014).

¹⁰ Voir Jean-Pierre Lebrun, *Un monde sans limite*, suivi de *Malaise dans la subjectivation*, Toulouse, Érès, 2^e éd., 2016 ; et Pierre Legendre, « La Brèche. Remarques sur la dimension institutionnelle de la Shoah », *Sur la question dogmatique en Occident*, Paris Fayard, 1999, p. 339-349.

¹¹ Balibar souligne un retour marxien au Moi fichtéen, lequel illustre l'esprit subjectif typiquement moderne ; voir Étienne Balibar, *La philosophie de Marx*, Paris, La Découverte, 2001, p. 24-27.

¹² Sur la nécessité sociologique de distinguer ces deux logiques, voir dans le présent numéro l'article de François L'Italien, « Phénoménologie de l'esprit pétrifié ». Cette distinction n'est pas nouvelle, car elle correspond analogiquement à celle qu'effectue Weber entre la *domination*, qui dépend de la capacité à susciter légitimement l'obéissance, et la *puissance*, qui, tel le capitalisme, s'impose sans devoir obtenir le consentement de ceux qu'elle contraint ; voir Max Weber, *Concepts fondamentaux de sociologie*, trad. J.-P. Grossein, Paris, Gallimard, 2016, p. 159-161.

¹³ Voir Moishe Postone, « Le sujet de l'histoire : repenser la critique de Hegel dans l'œuvre marxienne de maturité », *Actuel Marx*, n° 50, 2011, p. 61-78. À notre avis, cet amalgame modernité-capitalisme, présent

par la distinction chez Freitag entre le mode de reproduction politico-institutionnel et le mode de reproduction décisionnel-opérationnel, trouve appui au sein du *marxisme politique* d'Ellen Meiksins Wood, qui distingue avec force les catégories sociologiques de *bourgeois* et de *capitaliste*, notamment en insistant sur l'origine agraire de l'accumulation initiale du capital impulsée en Angleterre par les *lords*, plus féodaux que modernes, et dont la pratique et la *Weltanschauung* se trouvaient à mille lieues de celles des bourgeois modernes, qui ont renversé en France la monarchie absolutiste¹⁴. Avec cette distinction, nous considérerons que Hegel a exposé dans les *Principes de la philosophie du droit* la quintessence sociopolitique de la *modernité bourgeoise précapitaliste*. Quelques décennies après la prise de la Bastille, Hegel pouvait encore penser que la modernité allait réaliser une *Sittlichkeit*, c'est-à-dire une « éthicité » ou une « vie éthique », génératrice de liberté, bien qu'il souligne – insuffisamment il est vrai, et Marx viendra combler le vide – la présence d'une contradiction au cœur du système économique des besoins¹⁵.

Ainsi, tandis que la conceptualisation de la puissance du capital demeure l'héritage vivant de la pensée de Marx, le présent article traite de ce qui nous y apparaît mort : le rejet unilatéral de l'institutionnalisme. L'idéal d'une conscience de soi *a priori* sociable, pouvant établir contractuellement des liens sociaux, est trop éloigné de ce que nous a démontré la tradition sociologique, plus proche à cet égard de la *Sittlichkeit* hégélienne que de la conception associative du lien social proposée par Marx, qui est reprise aujourd'hui dans plusieurs postures critiques. Avec le concept d'éthicité, Hegel dépasse les philosophies politiques modernes, focalisées sur le pouvoir étatique, en y intégrant les sphères de la famille et de la société civile. En concevant une médiation réciproque du politique et du social, Hegel anticipe des aspects fondamentaux des sciences sociales à venir. Or, Marx et la partie la plus radicale de la pensée critique actuelle sombrent dans l'abstraction en proposant une sortie du politique par l'instauration d'une seule organisation sociale dépourvue de verticalité institutionnelle, laquelle est considérée comme l'apanage de « la préhistoire de la société humaine¹⁶ ». En arrière-plan, le présent article tentera de démontrer que l'anticapitalisme doit s'ouvrir à une *éthique de la responsabilité institutionnaliste*, en assumant la nécessité

dans des textes théoriques pourtant éclairants à maints égards, handicape grandement la *praxis* qui se prive ainsi d'une médiation essentielle à la socialité.

¹⁴ Ellen Meiksins Wood, *L'origine du capitalisme. Une étude approfondie*, trad. F. Tétreau, Montréal, Lux, 2009 ; et George Comninel, *Rethinking the French Revolution. Marxism and the revisionist challenge*, Londres, Verso, 1991. La distinction entre bourgeois et capitaliste correspond donc sociologiquement à la différence entre logique institutionnelle et logique organisationnelle.

¹⁵ G. W. F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, trad. J.-F. Kervégan, Paris, Presses Universitaires de France, 2013, § 248, p. 409 ; le capitalisme s'apparente à une « fracture insurmontable » rencontrée par la philosophie hégélienne (Jean-François Kervégan, « L'institution de la liberté », dans *ibid.*, p. 81).

¹⁶ Karl Marx, « Préface », dans *Contribution à la critique de l'économie politique*, Paris, Éditions sociales, 1977, p. 3.

ontologique de la verticalité instituée, ainsi qu'en rejetant l'imaginaire aussi abstrait que stérile d'un monde idéal sans État, sans travail, sans police, sans argent.

La nature spéculative de l'institutionnalisme hégélien

Dans les pages qui suivent, nous allons nous aventurer à critiquer ce que Marx considère comme étant problématique dans la philosophie hégélienne du droit qu'il rejette en tant que « mysticisme logique ». Bien qu'il fût l'illustre héritier de Hegel, il nous semble que Marx ait manqué de générosité herméneutique dans son persiflage anti-spéculatif, qui a marqué durablement la réception négative de l'œuvre hégélienne dans la pensée critique. Si nous pouvons parfois donner raison à Marx lorsqu'il souligne des aspects incongrus dans les *Principes de la philosophie du droit*, ces incongruités ne suffisent pas à réfuter la démarche hégélienne, d'autant plus que Hegel lui-même, anticipant l'historicité du savoir absolu, se savait « fils de son époque¹⁷ », donc sujet à des biais risquant d'être ultérieurement dépassés.

Relativiser la portée de la critique marxienne de Hegel en osant donner plus de crédit à la perspective hégélienne peut se faire par l'adoption des précautions suivantes : tout d'abord, il faut appliquer la prudence kantienne minimale qui admet qu'il est tout aussi métaphysique de prouver l'existence d'une entité suprasensible que son inexistence ; ensuite, il faut assumer que l'anthropocentrisme moderne endossé par Marx, mais critiqué par Hegel – qui s'exprime *suivant le concept* et non du point de vue de l'homme –, est aujourd'hui remis en question par la conscience écologique et l'ouverture à la sagesse orientale ; enfin, pour échapper aux soupçons de délire mystique, il faut articuler épistémologiquement une herméneutique faillibiliste à l'ontologie réaliste de l'idéalisme objectif¹⁸.

Remarques préliminaires

En 1873, dans la postface à la deuxième édition allemande du *Capital*, Marx déclare qu'il a « critiqué le côté mystificateur de la dialectique hégélienne il y a près de 30 ans, à une époque où elle était encore à la mode¹⁹ » et qu'il faut retourner la dialectique, qui est « sur la tête » chez Hegel, « pour découvrir le noyau rationnel sous l'enveloppe mystique²⁰ ». Bien qu'il se déclare « disciple de ce grand penseur²¹ », la critique véhé-

¹⁷ G. W. F. Hegel, « Préface », *Principes de la philosophie du droit*, op. cit., p. 133.

¹⁸ Pour s'introduire à ce genre philosophique totalement déphasé avec l'esprit du temps actuel, voir Vittorio Hösle, *L'idéalisme objectif*, Paris, Cerf, 2001. Par ailleurs, bien que Raymond Ruyer se situe hors de l'hégélianisme, les aspects « panpsychiques » de sa philosophie partagent avec la spéculation hégélienne le même type d'étrangetés pour le lectorat contemporain ; lire l'excellente introduction : Fabrice Colonna, *Ruyer*, Paris, Belles Lettres, 2007.

¹⁹ Karl Marx, « Postface à la deuxième édition allemande », *Le Capital*, op. cit., p. 17.

²⁰ *Ibid.*, p. 17-18.

²¹ *Ibid.*, p. 17.

mente de Marx à l'endroit de la spéculation hégélienne explique sans doute pourquoi des générations de matérialistes ont dévalorisé la valeur réflexive de l'institutionnalisme hégélien : à quoi bon perdre du temps et de l'énergie cérébrale avec une « mystification » ? Évidemment, le réalisme ontologique de Hegel reconnaît l'existence d'une dimension suprasensible à même l'être, mais celle-ci, qui a pour essence d'apparaître – et non de rester cachée comme dans l'acception usuelle du mysticisme –, n'est pas concevable sans son articulation avec le moment préalable de l'intuition sensible de la même manière que la valeur ne se saisit pas sans la marchandise²². Mais la différence majeure avec Marx, c'est que pour Hegel la dialectique n'est pas anthropocentrique : la production de la totalité du réel n'est pas l'apanage du travailleur, mais de l'être lui-même auquel appartient même le « pire des architectes ». Cela n'a rien de mystérieux : le *phénomène de la vie* n'est pas une construction sociale.

Ainsi, toute considération honnête envers Hegel devrait partir du *surgissement de la vie biologique sur Terre* comme fait réel incontournable, car c'est à travers ce phénomène – « mystérieux » si l'on part de la matière inerte – qu'on peut admettre aisément, sans mysticisme, la manifestation empirique de ce que Hegel nomme « idée », « véritable infini » en tant que rapport à soi (l'organisme vivant) à travers son autre (son milieu). C'est quand l'État constitue pour l'esprit le rapport à soi à travers son autre que Hegel le considère « divin²³ » en le comparant – sans réductionnisme biologique – avec un « organisme²⁴ » vivant. Il n'est pas question ici de légitimation religieuse du monarque ni de théologie politique réactionnaire, bien que, par ailleurs, les religions s'intéressent beaucoup, elles aussi, au phénomène de la vie, d'autant plus que les biologistes, en n'interrogeant plus la vie que dans les laboratoires, ont abandonné la réflexion philosophique pour se concentrer à l'analyse des acides aminés – laissant ainsi le champ libre aux prédicateurs et aux gourous. Le motif, qui explique que la philosophie hégélienne ait pu passer pour « mystique », est qu'elle reconnaît la présence d'un sens, *le* concept, à même le réel qui se déploie dans la nature, notamment à travers l'orbite des planètes, la géodynamique et la vie biologique, puis dans l'histoire humaine, notamment à travers la réflexivité sociopolitique, les formes symboliques de la piété, de la créativité artistique et de la philosophie. Ainsi, le concept auquel réfère le philosophe spéculatif précède ce dernier dans la mesure où le concept médiatise le développement du cosmos, des embryons et des sociétés, ce qui inclut donc aussi le philosophe qui pense conceptuellement. Le concept exposé dans la philosophie hégélienne est ce qui médiatise toutes les conditions matérielles préalables à la moindre parole, à la moindre pensée. Les matérialistes qui refusent cet aspect de Hegel

²² Prescription épistémologique que l'on retrouve dans la *Naturphilosophie* : « La philosophie ne doit pas seulement être conforme à l'expérience de la nature, mais la *naissance* et la *formation* de la science philosophique ont pour présupposition et condition la physique empirique » (G. W. F. Hegel, *Werke*, t. 9 : *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften in Grundrisse* [1830] II : *Die Naturphilosophie*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1993, § 246, rem., p. 15).

²³ G. W. F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, op. cit., § 273 rem., p. 466.

²⁴ *Ibid.*, § 259 rem., p. 430.

ne font qu'amalgamer implicitement le concept à la matière, dont les niveaux d'émergence se trouvent *de facto* affublés d'attributs divins.

La philosophie hégélienne, qui peut être appelée *réalisme de l'idée* ou *idéalisme objectif*, consiste à surmonter rationnellement l'opposition entre foi et savoir en supprimant le réductionnisme inhérent aux croyances religieuses et aux connaissances scientifiques. Cependant, pour Hegel, la philosophie spéculative ne doit *jamaïs* contredire les faits scientifiques, bien qu'elle dise plus que ce qui résulte de la science. Si nous mentionnons la centralité du phénomène du vivant chez Hegel, c'est pour démystifier sa philosophie, même si elle se prononce sur les conditions cosmologiques de l'apparition de la vie et sur sa transformation ultérieure en vie humaine de l'« esprit », ou du symbolique, pour prendre un terme plus près de nous²⁵. Mais pour l'instant, c'est la césure entre les deux penseurs qui nous intéresse et sur laquelle revient le Marx de la maturité :

Dans son fondement, ma méthode dialectique n'est pas seulement différente de celle de Hegel, elle est son contraire direct. Pour Hegel, le procès de la pensée, dont il va jusqu'à faire sous le nom d'Idée un sujet autonome, est le démiurge du réel, qui n'en constitue que la manifestation extérieure. Chez moi, à l'inverse, l'idéal n'est rien d'autre que le matériel transposé et traduit dans la tête de l'homme²⁶.

La première difficulté que l'on rencontre dans cet extrait consiste dans le rejet unilatéral de tenir comme possible l'existence et la connaissance d'une dialectique extra-humaine à même la réalité. Si Marx conçoit l'existence de logiques qui dépassent la seule empirie – ne critique-t-il pas justement l'économie politique qui ne se maintient qu'à la surface des choses ? –, néanmoins il s'agit toujours de constructions humaines. Bien que l'*idée* soit, selon Hegel, plus qu'un seul « procès de la pensée », on ne peut la qualifier de « sujet autonome », puisqu'il y a existence d'une interdépendance entre les dimensions conceptuelle et réelle. Chez Hegel, le *concept* s'incarne dans des lieux du *réel* sous forme d'*idée* ; bien que renfermant en elle-même l'assomption forte d'un fondement subjectif de l'être, l'idée renferme aussi une matérialité en tant que *processus*, ce que semble concéder le Marx mature avec l'analogie du « démiurge ». Cet aspect matériel est donc incompatible avec l'idée platonicienne, dont la pureté rend

²⁵ La sociologie dialectique de Freitag, dont la théorie du symbolique se fonde sur le rapport d'objectivation concomitant à l'apparition de la vie, est assurément un lieu de rencontre entre Hegel et Marx ; voir Michel Freitag, *Dialectique et société*, vol. 2 : *Introduction à une théorie générale du symbolique*, 2^e éd., Montréal, Liber, 2011. D'ailleurs, dans des passages cruciaux de son exposition réaliste des modes d'être, Freitag réfère notamment à Ruyer, mentionné plus haut, lequel, malgré sa lecture lacunaire de Hegel et de Marx, a produit une théorie néofinaliste de l'« embryogenèse du monde » à la fois spéculative et informée par les sciences naturelles ; voir Raymond Ruyer, *Néo-finalisme*, 2^e éd., Paris, Presses Universitaires de France, 2012 ; *L'Embryogenèse du monde et le Dieu silencieux*, Paris, Klincksieck, 2013.

²⁶ Karl Marx, « Postface à la deuxième édition allemande », *Le Capital*, *op. cit.*, p. 17.

inconcevable tout contact avec l'impur matériel qui ne peut qu'être conçu négativement en tant que corruption ou émanation du pur. Au contraire, l'idée chez Hegel consiste dans un processus ternaire renfermant une dimension matérielle, ce qui devient difficile à comprendre pour un lecteur habitué à la définition platonicienne du terme ; en tant que résultat d'une manifestation du concept, l'idée n'est donc pas « autonome » : pour s'objectiver dans l'État ou pour jouir d'elle-même dans l'œuvre d'art, il faut absolument qu'agisse l'« esprit subjectif » d'un individu en chair et en os, c'est-à-dire dès lors qu'une politicienne ou qu'un peintre se soit résolu à incarner une cause plus grande que soi. L'interdépendance entre l'idée et l'être humain implique donc une *performativité*, ce qui place Hegel loin du platonisme et qui devrait amenuiser la portée des railleries feuerbachiennes du jeune Marx à propos de l'inversion du sujet et du prédicat (voir plus bas).

Ainsi, le réalisme ontologique de l'idée, ou l'idéalisme objectif, assume l'existence d'une conceptualité extramentale, indépendante de la subjectivité humaine : l'embryon humain, n'étant pas le producteur libre de son corps, est donc plus proche de la « meilleure des abeilles » que de l'« ex-embryon²⁷ » qui est devenu le « pire des architectes ». La philosophie de Hegel transgresse sciemment les bornes de l'idéalisme subjectif moderne en reprenant certains éléments de la philosophie antique et de la théologie chrétienne rejetés par les philosophies du sujet et leurs successeurs nihilistes, qui s'érigent contre la religion tout en refoulant le fait que leur anthropocentrisme dogmatique dérive de la doctrine vétéro-testamentaire de l'*imago Dei*²⁸. Sous cet angle, le matérialisme ouvertement anthropocentrique de Marx reste donc plus proche des philosophies modernes du sujet que ne l'est la *Sittlichkeit* hégélienne. Ainsi, toutes les utopies anarcho-communistes, d'hier à aujourd'hui, doivent être vues comme les fruits de l'émancipation de la subjectivité rendue effective par les médiations politico-juridiques de l'État et la sécularisation de doctrines judéo-chrétiennes. Contrairement à l'idéalisme objectif qui permet d'entrevoir un humanisme non anthropocentrique – l'être humain étant la cime du développement cosmique de l'idée –, la limitation anthropocentriste de Marx se révèle dans son rapport constructiviste à la nature²⁹ quand, par exemple, il parle de cerisiers importés « par le commerce³⁰ » : les arbres

²⁷ Selon Ruyer, la conscience de soi humaine est secondaire à la conscience de soi primaire partagée par tous les organismes vivants, ce qui lui fait dire que la philosophie devrait s'intéresser plus à l'embryologie qu'à la linguistique, qui « n'est qu'un ruisseau secondaire et dérivé de la grande embryogenèse organique », survenant avec l'apparition de la vie sur Terre (Raymond Ruyer, *L'Embryogenèse du monde et le Dieu silencieux*, op. cit., p. 231).

²⁸ Alain Supiot, *Homo juridicus. Essai sur la fonction anthropologique du Droit*, op. cit., p. 35 sq.

²⁹ Voir Frédéric Neyrat, *La Part inconstructible de la Terre. Critique du géo-constructivisme*, Paris, Seuil, 2016, p. 76 sq.

³⁰ Karl Marx et Friedrich Engels, *L'idéologie allemande*, trad. H. Auger et al., Paris, Éditions sociales, 2014, p. 24.

fruitiers ne sont vus que comme réservoirs de valeurs d'usage³¹, alors que dans la *Naturphilosophie* de Hegel, qui se veut « libération de la nature³² », ces cerisiers consisteraient avant tout en des organismes médiatisés par le même concept transpatial étant à l'œuvre à la fois, mais différemment, dans le *mystère non mystificateur* de la photosynthèse et dans la vie éthique.

L'appellation « savoir absolu » pour évoquer la philosophie spéculative renferme à notre époque nominaliste une connotation assez négative, voire ridicule, mais il nous semble possible d'établir un angle d'approche qui permette de surmonter cette situation en reconnaissant, en toute modestie, la présence d'une conceptualité immanente au réel. Il s'agit d'avoir à l'esprit qu'ontologiquement une telle conceptualité puisse être admise comme une évidence non discutable, bien qu'épistémologiquement elle puisse être plus ou moins bien comprise par l'être humain fini qui s'efforce de la concevoir – être philosophe, c'est être ami de la sagesse, et il y a plusieurs degrés possibles d'amitié. Ainsi, cette prudence épistémologique, qui semble parfois avoir fait défaut à Hegel, nous incite à aborder la conceptualité immanente en refusant d'en fixer la présence dans des détails et en misant plutôt sur ses manifestations générales en acceptant une large part de contingences les plus diverses³³. Il s'agit donc d'adopter une *herméneutique faillibiliste*³⁴ insistant sur l'effort interprétatif, qui peut se tromper, mais qui ne réduit pas la conceptualité immanente du réel à une construction sociale ou à un discours humain, c'est-à-dire à du « matériel transposé et traduit dans la tête de l'homme ». Hegel dépasse la critique de la philosophie moderne du sujet en démantelant le monopole anthropocentriste de la conceptualité, contrairement à l'entendement postmoderne qui s' imagine la critiquer, mais qui, somme toute, s'exécute à l'intérieur d'un anthropocentrisme oscillant entre un perspectivisme, qui inhibe la disposition d'esprit politique, et un constructivisme, qui stimule le développement des forces productives. Ainsi, il n'y a pas de panlogisme chez Hegel qui rendrait possible le parallélisme entre les sphères ontologiques distinctes, contrairement à ce qu'affirme le jeune Marx :

Le même passage est accompli dans la Philosophie de la nature pour passer de la nature inorganique à la vie. Ce sont toujours les

³¹ Récemment, l'écosocialiste Joel Kovel a proposé de dépasser l'anthropocentrisme marxiste en reconnaissant une « valeur intrinsèque » à la nature ; voir *The Enemy of nature. The end of capitalism or the end of the world ?*, Londres, Zed Books, 2002.

³² G. W. F. Hegel, *Werke*, t. 9, *op. cit.*, § 246 add., p. 23.

³³ Hegel est conscient du danger que les philosophes encourent lorsqu'ils se prononcent sur des détails non philosophiques, que ce soit quand Platon discute de soins aux nourrissons ou quand Fichte suggère de peindre le portrait des suspects dans leur passeport (*Principes de la philosophie du droit*, *op. cit.*, p. 131).

³⁴ Pour approfondir la question du *paralogisme épistémologiste*, qui réduit l'être à la connaissance qu'on en a, on peut lire Roy Bhaskar, « Philosophie et réalisme critique », dans *Le réalisme critique. Une nouvelle ontologie pour la sociologie*, dir. Margaret Archer et Frédéric Vandenberghe, Lormont, Bord de l'eau, 2019, p. 47-85.

mêmes catégories qui prêtent leur âme tantôt pour telle sphère, tantôt pour telle autre. Il n'y a qu'à trouver, pour chaque détermination concrète, singulière, la détermination abstraite qui lui correspond³⁵.

Il est vrai qu'en comprenant l'être autour de la notion de vie, de rapport à soi dans l'autre, il puisse y avoir une certaine récurrence conceptuelle, mais ce n'est pas un parallélisme panlogique où tout serait fixé d'avance. Car, si au début de la réception de la philosophie hégélienne, la critique d'un prétendu panlogisme était à la mode³⁶, aujourd'hui on est en mesure de comprendre à quel point Hegel concevait qu'il est rationnel qu'il y ait de l'irrationnel. Étant donné que Hegel admettait une part irréductible de contingences, la critique jeune-marxienne du placage de la Logique sur l'État apparaît tout à fait exagérée :

Les différents pouvoirs ne sont donc pas déterminés par leur « nature propre », mais par une nature qui leur est étrangère. La *nécessité* est tout aussi peu créée par leur propre essence qu'elle n'est démontrée de manière critique. Leur destin est bien plutôt fixé à l'avance par la « nature du concept », il se trouve scellé dans les registres sacrés de la *Santa Casa* (la Logique). L'âme des objets, ici celle de l'État, est prête, son destin est fixé à l'avance avant son corps, qui n'est à proprement parler qu'une apparence³⁷.

Il faut donc reléguer aux oubliettes la vieille conception d'un « panlogisme » hégélien et la remplacer par une lecture qui insiste sur l'hybridité ontologique permettant de concevoir la composition du réel, d'une part, comme contingente (*zufällige*) et, d'autre part, comme effective (*wirkliche*). L'effectivité constitue le réel médiatisé par le concept, tandis que le contingent, le réel non médiatisé par le concept. *Tout le réel n'est pas effectif, donc rationnel*, même si « ce qui est rationnel est effectif ; et ce qui est effectif est rationnel³⁸ » : cette précision ouvre la porte à une critique et une mise à jour du système hégélien pouvant s'effectuer sans devoir jeter le bébé avec l'eau du bain, notamment en nous autorisant, deux siècles plus tard, à soutenir que *Hegel a pu avoir forcé la présence d'effectivité là où il n'y avait que contingence* ; par exemple, dans les questions de la primogéniture aristocratique ou du rôle de la femme dans la famille. La distinction entre réel contingent et effectivité permet ainsi de donner crédit à des critiques précises produites par Marx sans le suivre jusqu'au bout avec son rejet du réalisme hégélien qu'on ne peut plus réduire ni à un panlogisme ni à une révélation divine.

³⁵ Karl Marx, *Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel*, op. cit., p. 85.

³⁶ Voir Jean-François Kervégan, « Postface. La politique après l'État et la philosophie », dans Karl Marx, *Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel*, op. cit., p. 339.

³⁷ Karl Marx, *Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel*, op. cit., p. 90.

³⁸ G. W. F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, op. cit., p. 129.

Il devient dès lors possible d'entrevoir le maintien et le développement théorique et pratique des médiations politico-juridiques, sans devoir justifier ce que l'histoire a rendu injustifiable. Le point de vue hégélien conçoit la réalité comme composée de sphères, qui renferment des degrés plus ou moins intenses d'effectivité ainsi que de la pure contingence soumise aux hasards des déterminismes. Cependant, cette gradation d'effectivité permet de lire Hegel en comprenant que des sphères du réel ou des événements peuvent être dépourvus de concept, par exemple, lors de cataclysmes sismiques ou de déclin historiques, quand il y a stagnation, voire régression de l'historicité du concept dans l'esprit objectif. En dépit de la philosophie de l'histoire chez Hegel comme lieu de manifestation du sens, il n'est donc pas antihégélien de constater que l'historialité humaine renoue parfois avec des logiques sociétales depuis longtemps dépassées ; par exemple, en ce qui concerne le stade historique du *règne romain* – où Hegel souligne qu'une « différenciation s'accomplit jusqu'au déchirement infini de la vie éthique entre les extrêmes de la conscience de soi privée *personnelle* et de l'*universalité abstraite*³⁹ » –, on constate que cela en dit plus sur la corruption capitaliste de la citoyenneté postmoderne que sur la *Sittlichkeit* moderne.

Pour interpréter la démarche spéculative de Hegel, qui consiste à saisir les traces du concept se manifestant dans le réel, nous proposons d'admettre à la fois une ontologie réaliste forte et une épistémologie herméneutique faible. Aussi est-il essentiel de *déplatoniser* l'idée conçue par Hegel en se rappelant qu'il utilise fréquemment l'exemple du *germe devenant arbre* : à l'instar des êtres vivants, le système solaire et l'État sont des idées, en tant que processus matériels médiatisés par le concept. Quand Hegel considère l'idée-processus comme « véritable infini », il s'agit du rapport à soi d'un sujet à travers son rapport à l'autre. Cela n'a rien de céleste ; d'ailleurs Hegel critique fréquemment les représentations abstraites – religieuses, métaphysiques ou scientifiques – qui réfèrent à un « mauvais infini » : les religions dualistes et le calcul infinitésimal ont en commun la négation abstraite, indéfinie, du fini. Le véritable infini n'est pas le Dieu monarchiste trônant dans les cieux, ni quelque pure unité impassible, mais la vie en tant que processus où le concept dépasse la contingence à travers des étants en mouvement ou des sujets agissants.

Conjointement à cette nécessaire déplatonisation de Hegel, il faut également étendre le même genre de procédé à la conception hégélienne de la religion, bien que ce soit une question compliquée dont la réponse ne demeurera ici qu'au stade de linéament. La religiosité de Hegel reste pour la pensée critique actuelle, où l'athéisme prédomine, un aspect rebutant qui amplifie la portée du réquisitoire que le jeune Marx rédige contre les *Principes de la philosophie du droit*. Nous devons ici nous contenter d'affirmer deux choses sur la teneur théologique de l'hégélianisme qui doivent relativiser les critiques habituelles de l'aliénation religieuse. D'une part, Hegel ne réfère jamais à l'immortalité de l'âme ni au Jugement dernier ; les *Principes de la philosophie*

³⁹ *Ibid.*, § 357, p. 555.

du droit se concluent sur une philosophie de l'histoire, en tant qu'interface des institutions sociopolitiques avec l'esprit absolu où la responsabilité de nos actes ou de notre quiétisme sera jugée par un seul tribunal, celui de l'histoire. Donc, la reconnaissance, par Hegel, d'un sens « divin » dans la nature et dans l'histoire humaine – l'État comme Dieu mortel⁴⁰ – n'implique aucunement le déni de la finitude humaine, donc de la mort comme conclusion définitive de la vie singulière ; en cela Hegel semble tout à fait areligieux, plus proche de l'athéisme que de la religion, contrairement à ce que peuvent penser Feuerbach, Marx et la multitude de leurs descendants⁴¹. Mais puisque la philosophie hégélienne n'est pas anthropocentriste, elle ne fait pas dépendre l'existence de Dieu de l'immortalité de l'âme individuelle. Lorsque Hegel use de l'adjectif « divin », comme synonyme d'« idéal », c'est pour évoquer une sphère de la réalité où s'incarne le concept : le système solaire, la Terre, la santé du corps et la *Sittlichkeit* sont des manifestations « divines » même si la contingence peut mettre à l'épreuve le concept : extinction du Soleil, collisions d'astéroïde, cancer, tyrannie. Autrement dit, on peut bien admettre que Hegel est religieux, mais lorsqu'il dit que la lecture du journal « est une sorte de prière réaliste du matin » pour prendre connaissance de l'état réel de l'absolu, on n'a pas affaire à une grenouille de bénitier. La religiosité de Hegel ne peut pas être confondue avec le *sacrifice de l'intellect* qu'évoque Weber lorsque l'entendement scientifique succombe à la croyance religieuse⁴² : chez Hegel, l'assomption du « divin » consiste plutôt dans l'acte inaugural du penser spéculatif.

Somme toute, il y a un hiatus irréconciliable entre Hegel et Marx : alors que celui-ci reprend l'idée feuerbachienne que la religion est créée par l'homme, Hegel prétend au contraire que la « religion est une création de l'esprit divin ; [qu']elle n'est pas une invention de l'homme, mais une production de l'agir divin en lui⁴³ ». Mais comme nous l'avons mentionné plus haut, trancher cette question revient, selon la prescription kantienne, à transgresser la limite de l'intuition sensible, indépendamment du choix auquel on se résout. Quant à l'épineuse question de la religion en tant que garante du tiers symbolique nécessaire à la vitalité des institutions, nous pouvons seulement dire que Hegel et Marx sont diamétralement opposés, tandis que des sociologues comme

⁴⁰ À côté de la parenté avec Hobbes, c'est à la formule oxymorique choisie par Hegel qu'il faut s'arrêter plutôt que sur « Dieu » : d'un point de vue religieux, « Dieu mortel » ne peut être qu'une aberration.

⁴¹ Voici un récit du jeune Heinrich Heine, en visite chez le professeur Hegel : « je regardais avec extase le ciel étoilé, et j'appelais les astres le séjour des bienheureux. Mais le maître grommela en lui-même : "Les étoiles, hum ! hum ! les étoiles ne sont qu'une lèpre luisante sur la face du ciel. – Au nom de Dieu ! m'écriai-je, il n'y a donc pas là-haut un local de béatitude pour récompenser la vertu après la mort ?" Mais Hegel, me regardant fixement de ses yeux blêmes, me dit d'un ton sec : "Vous réclamez donc à la fin encore un bon pourboire pour avoir soigné madame votre mère pendant sa maladie ou pour n'avoir pas empoisonné monsieur votre frère ?" » (Bernard Mabille, *Hegel. L'épreuve de la contingence*, Paris, Aubier, 1999, p. 270).

⁴² Max Weber, *Le savant et le politique*, trad. C. Colliot-Thélène, Paris, La Découverte, 2003, p. 107.

⁴³ G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, t. 1 : *Einleitung. Der Begriff der Religion*, Hambourg, Meiner, 1993, p. 46.

Durkheim, Weber et Freitag occupent la position mitoyenne qu'entraîne leur constat paradoxal où les non-croyants qu'ils sont et qui vivent dans les sociétés les plus sécularisées de l'histoire humaine affirment, chacun à sa manière, que la socialité dépend de la croyance collective en une dimension sacrée.

L'inversion du sujet et du prédicat

La critique la plus incisive que développe Marx dans sa *Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel* vise l'« inversion du sujet et du prédicat » ; la prise de connaissance de cette critique constitue la pierre de touche qui met l'hégélianisme à l'épreuve, car c'est à cette occasion que le texte de Marx oblige à prendre position entre Hegel et lui. Cette critique de la philosophie spéculative, amorcée par Feuerbach, porte directement sur le thème de la « “*subsumption*” du singulier et du particulier sous l'universel⁴⁴ ». S'il en est ainsi, c'est parce que Hegel considère que la présence du concept à même le réel autorise à se poser du point de vue de l'idée ; c'est cette élévation du philosophe qui permet de concevoir dialectiquement la liberté humaine d'après son concept. Pour la dialectique spéculative hégélienne, les individus libres constituent les « accidents », les « représentations », la « figure apparaissante » et l'« effectivité » des « puissances éthiques⁴⁵ » substantielles, c'est-à-dire des médiations politico-institutionnelles configurées dans toute société en tant que totalité. C'est du point de vue de l'idée que Hegel écrit au paragraphe 262 des *Principes de la philosophie du droit*, paragraphe tant abhorré par Marx, à propos du rapport de la famille et de la société civile à l'État :

L'idée effective, l'esprit qui se scinde lui-même en les deux sphères idéelles de son concept, la famille et la société civile, en tant [qu'elles sont] sa finité, pour devenir, à partir de leur idéalité, esprit effectif, infini pour soi, répartit de ce fait entre ces sphères le matériau de cette effectivité finie qui est la sienne, [à savoir] les individus en tant que *multitude*, de sorte que cette répartition apparait, à même l'individu-singulier, *médiatisée* par les circonstances, l'arbitre et le choix propre de sa destination⁴⁶.

Marx y voit « tout le mystère de la Philosophie du droit et de la philosophie hégélienne en général⁴⁷ », car ce paragraphe occulterait ce qu'il considère comme le fait de la dépendance de l'État abstrait envers les sphères, présupposées concrètes et antérieures, de la famille et de la société civile :

la spéculation exprime ce fait comme un acte de l'idée, non pas comme l'idée de la multitude, mais comme l'acte d'une idée

⁴⁴ Karl Marx, *Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel*, op. cit., p. 138.

⁴⁵ G. W. F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, op. cit., § 145, p. 316.

⁴⁶ *Ibid.*, § 262, p. 435.

⁴⁷ Karl Marx, *Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel*, op. cit., p. 83.

subjective, différente du fait lui-même [...]. L'état de fait d'où l'on part n'est pas saisi en tant que tel, mais en tant que résultat mystique. L'effectif devient manifestation phénoménale ; pourtant l'idée n'a pas d'autre contenu que cette manifestation phénoménale⁴⁸.

C'est là le cœur du problème : à l'instar de Hegel, Marx enfonce aussi la prescription épistémologique kantienne étant donné qu'il est autant interdit de prétendre que « l'idée n'a pas d'autre contenu que cette manifestation phénoménale », que de prétendre spéculativement que cette manifestation phénoménale reflète, affirmerait Raymond Ruyer, un « thème mnémotecnique⁴⁹ » trans-spatial qui déborde le cadre spatio-temporel de tout organisme en orientant toutefois le développement de celui-ci. Qu'il faille trancher entre existence ou inexistence du concept peut, de prime abord, sembler byzantin, mais si l'on assume que la raison éthicopolitique autorise à surmonter cet écueil de la raison théorique afin de pouvoir opter pour telle dogmatique plutôt que pour telle autre, on comprend que le point de vue de Hegel est entièrement justifié par l'idée de liberté et que c'est pour cette raison qu'on peut rejeter la critique de Marx visant la « *subsumption* » du singulier et du particulier sous l'universel ». Cette critique occulte l'effet libérateur de l'universel sur le singulier, de même que la « subsumption » d'un francophone sous la grammaire et le glossaire de la langue de Molière libère l'expression de ses désirs et de sa créativité, tout en faisant vivre le français. Pour parler comme un Américain, il s'agit d'un *win-win result* tel que cela va dialectiquement de soi pour la pensée institutionnaliste de l'État.

L'opposition entre le point de vue de Hegel et celui de Marx est exacerbée par la difficulté, déjà mentionnée, que cause la définition ternaire de l'idée. À la lecture de la *Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel*, force est de constater la présence d'une *distorsion dualiste* de la conception ternaire de l'idée : à l'instar de Feuerbach, Marx la considère oppressante envers l'individu en chair et en os en plus d'en être la créature, tandis que Hegel considère l'individu comme « moment » charnel d'un processus qui le dépasse et qui rend possibles sa vie et sa liberté. Il y a donc chez Feuerbach et chez Marx une *dualisation platonisante* de l'idée, qui est étrangère à la conception trinitaire hégélienne. Quand Hegel dit que « l'idée se scinde en deux sphères », cela correspond analogiquement au constat du linguiste qui déplore que « le français s'appauvrit à la radio » : dans les deux cas, nous sommes en présence d'un spécialiste qui parle au nom de médiations qui se reproduisent, plus ou moins, à l'insu de la conscience des individus, dont la propre existence ne peut plus se maintenir par les seules capacités biologiques de leur corps. Pour Hegel, l'idée est un processus entre différents moments interdépendants qu'occulte complètement la distorsion dualiste de Marx, ce qui a pour effet

⁴⁸ *Ibid.*, p. 83 (trad. modifiée).

⁴⁹ Raymond Ruyer, *L'Embryogenèse du monde et le Dieu silencieux*, op. cit., p. 70 sq.

de monter en épingle l'inversion du sujet et du prédicat, où l'idée devient une sorte de macrosujet abstrait parasitant la concrétude de la vie humaine :

C'est précisément parce que Hegel part des prédicats, de la détermination universelle au lieu de partir de l'*ens* réel (*ὑποκείμενον*, sujet), et qu'il faut pourtant bien qu'un porteur soit là pour porter cette détermination, que l'idée mystique devient ce porteur en question. C'est cela le dualisme, à savoir que Hegel ne considère pas l'universel comme l'essence effective de ce qui est effectivement fini, c'est-à-dire de ce qui a une existence, du déterminé, ou encore qu'il ne considère pas l'*ens* effectif en tant que *sujet véritable* de l'infini⁵⁰.

Le jeune Marx montre qu'il ne saisit pas le trinitarisme immanent de la philosophie hégélienne lorsqu'il écrit que « [l]e "concept" est le Fils dans l'"idée", dans Dieu le Père, il est l'*agens*, le principe déterminant, différenciant. "Idée" et "concept" sont ici des abstractions rendues autonomes⁵¹ », car chez Hegel le réel sensible, c'est-à-dire empirique, fait partie intégrante de l'idée, qu'on peut se représenter comme rationalisation philosophique d'une innovation théologique chrétienne, qui, en totale opposition au platonisme, se représente Dieu comme totalité vivante, *périchorétique*. Dans la conception trinitaire, il y a justement interdépendance des trois personnes, ce qui contredit la dualisation opérée par Feuerbach et Marx, car, pour Hegel, le concept, en tant qu'idée logique (« Père »), se sensibilise comme être naturel (« Fils ») et revient à lui-même à travers la structure des médiations sociosymboliques (« Esprit ») ; cela ne donne pas le même résultat que l'extrait de Marx mentionné ci-haut, d'autant plus que pour Hegel, « sans le monde, Dieu n'est pas Dieu⁵² », donc il n'y a rien dans sa philosophie qui s'apparente au dualisme ontothéologique que l'on retrouve dans la création *ex nihilo*, comme se le représentent aussi bien l'entendement des créationnistes que celui des théoriciens du *Big Bang* : l'idée cosmique dont il est question consiste en la liberté vivante qui se déploie concrètement dans la biosphère et dans l'histoire humaine des institutions. Donc, les formulations hégéliennes qui laisseraient entendre une domination du singulier par l'universel s'accordent avec la disposition d'esprit politique nécessaire à la liberté concrète de l'individu en chair et en os : « cette liberté [...] n'est elle-même, tout d'abord, qu'[un] concept, un principe de l'esprit et du cœur, et elle est destinée à se développer en objectivité, en effectivité du droit, de l'éthique et de la religion, ainsi que de la science⁵³ ». L'idée est vie concrète, d'aucune façon représentation abstraite, et son incarnation dépend, lorsqu'elle est dans l'élément de l'esprit, c'est-à-dire dans le symbolique, de la volonté d'un *être-là* mortel : « L'idée

⁵⁰ Karl Marx, *Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel*, op. cit., p. 104.

⁵¹ *Ibid.*, p. 90-91.

⁵² G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, t. 1, op. cit., p. 213.

⁵³ G. W. F. Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques*, t. 3 : *Philosophie de l'esprit*, trad. B. Bourgeois, Paris, Vrin, 1988, § 482 rem., p. 279.

apparaît ainsi seulement dans la volonté qui est une volonté finie, mais qui est l'*activité* de développer celle-là et de poser son contenu se déployant, comme [un] être-là qui, en tant qu'être-là de l'Idée, est [l']*effectivité*, – [tel est l']*esprit objectif*⁵⁴ ». Ainsi, à l'opposé de ce que prétend Marx lorsqu'il écrit que l'« idée est transformée en sujet⁵⁵ » et le sujet réel en prédicat, Hegel conçoit plutôt que le sujet réel est l'idée en tant que processus dont *homo sapiens* est la particularisation : « Si le savoir de l'Idée [...] est spéculatif, cette Idée elle-même est, en tant que telle, l'effectivité des hommes, non pas l'Idée qu'ils en *ont*, mais celle qu'ils *sont*⁵⁶ ». Or, selon Marx, une idée ne peut qu'être que ce que les hommes *ont* en tant que « matériel transposé » dans leur tête, tandis que, selon Hegel, les hommes *sont* l'idée, en tant que « démiurge du réel⁵⁷ ». Dans la philosophie spéculative de Hegel, il n'y a pas de domination de l'abstrait sur le concret, ni de création *ex nihilo* de l'impur par le pur : toutes ces lectures erronées de l'hégélianisme révèlent une distorsion dualisante comme celle qu'ont induite Feuerbach et Marx, et qui continue à se propager jusqu'à aujourd'hui.

La Constitution comme construction non sociale

Aussi paradoxal que cela puisse paraître, c'est la conception spéculative du fondement hétéronomique de la liberté humaine qui explique que pour Hegel la *Sittlichkeit* ne peut pas être une démocratie radicale autofondée, mais plutôt un régime qui, comme la monarchie constitutionnelle⁵⁸, renferme en lui-même des médiations dont la légitimité est sacrée, donc à l'abri des manipulations humaines. Or, cette conséquence politique de la philosophie hégélienne est aberrante pour Marx et la pensée critique contemporaine, qui a développé le réflexe de réclamer toujours plus de démocratie directe à chaque problème rencontré dans la vie sociale. Dès qu'une pensée refuse d'admettre la nécessité ontologique d'un tiers symbolique, seule peut effectivement en résulter l'exigence d'une vraie démocratie : « De même que ce n'est pas la religion qui crée l'homme, mais l'homme qui crée la religion, de même ce n'est pas la constitution qui crée le peuple, mais le peuple qui crée la constitution⁵⁹ ». Pour Marx, il va de soi que la démocratie se retrouve au sommet de tous les régimes historiques :

La démocratie, c'est l'*énigme* résolue de toutes les constitutions. Ici, ce n'est pas uniquement *en soi*, d'après l'essence, mais d'après l'existence, d'après l'effectivité que la constitution se trouve continuellement reconduite au fondement effectif qui est le sien, à l'*homme* effectif, au *peuple* effectif, et qu'elle est posée comme étant son

⁵⁴ *Ibid.*, § 482, p. 278.

⁵⁵ Karl Marx, *Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel*, *op. cit.*, p. 81.

⁵⁶ G. W. F. Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques*, t. 3, *op. cit.*, § 482 rem., p. 279.

⁵⁷ Karl Marx, « Postface à la deuxième édition allemande », *Le Capital*, *op. cit.*, p. 17.

⁵⁸ Hegel ne mentionne que la monarchie constitutionnelle, un régime encore très répandu, notamment en Europe de l'Ouest où la liberté individuelle et les programmes sociaux sont bien vivaces.

⁵⁹ Karl Marx, *Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel*, *op. cit.*, p. 112 (trad. modifiée).

œuvre *propre*. La constitution apparaît pour ce qu'elle est, à savoir un libre produit de l'homme⁶⁰.

La démocratie moderne, dotée du pouvoir législatif, consiste dans une avancée politique majeure ; elle « est l'essence de toutes les constitutions étatiques [...], elle se rapporte aux autres constitutions à la manière dont le genre se rapporte à ses espèces⁶¹ ». La démocratie permet la prise de conscience fondamentale de l'auto-production de l'organisation sociale par les humains, ce qui justement révélerait la nature dérivée des régimes traditionnels de la monarchie et de l'aristocratie érigés sur la méconnaissance de cette vérité démocratique.

Ainsi, Marx ne peut que rejeter les justifications ontologiques que l'on retrouve dans les *Principes de la philosophie du droit* qui voient dans la monarchie constitutionnelle la configuration étatique la plus conforme à l'idée de liberté. En effet, pour Hegel, la concrétisation de la liberté humaine exige de soustraire certaines déterminations constitutionnelles à toute profanation démocratique. Il est nécessaire que l'instituant rencontre des limites, puisque, contrairement à ce qu'en dit Marx, la réalité sociosymbolique n'a pas totalement été créée par les humains, lesquels ne font que reproduire et transformer une construction qui n'est pas complètement la leur⁶². La posture hégélienne se démarque donc de l'anthropocentrisme constructiviste tout en évitant de sombrer – notamment comme Heidegger et les nazis – dans un romantisme païen de l'originel indifférencié ; il s'agit de conserver les acquis modernes du pouvoir législatif, en acceptant d'assumer que la liberté consiste à transformer ce qu'on n'a pas créé. C'est ainsi que Hegel affirme que « la constitution [d'un État], bien que surgie dans le temps ne [doit] pas [être] regardée comme quelque chose de fabriqué⁶³ ». Chez Hegel, la constitution – qui dépasse le texte constitutionnel en incluant l'esprit d'un peuple, sa culture et sa conscience de soi⁶⁴ – « est à considérer comme ce qui est divin et persistant et comme située au-dessus de la sphère de ce qui est fabriqué⁶⁵ ». En effet, selon la perspective hégélienne, les configurations politiques doivent se soumettre à une *éthique de la responsabilité* éloignée de tout constructivisme anthropocentrique qui rendrait trop plastique la structuration de la société par un État vulnérabilisé dès

⁶⁰ *Idem*.

⁶¹ *Ibid.*, p. 113.

⁶² Le philosophe Roy Bhaskar admet la même chose en insistant sur la distinction entre *créer* et *transformer* ; le sociologue Michel Freitag parvient à une conclusion similaire en enracinant le symbolique dans le rapport d'objectivation sensori-moteur, présent dans tout le règne animal, et en concevant les modes de *reproduction* de la société où une large partie des pratiques humaines reste soumise aux exigences ontologiques du maintien de soi dans l'existence, bien que cela s'effectue en « circuit externe », dirait Ruyer, c'est-à-dire à travers le circuit de la normativité sociosymbolique, qui est plus malléable que la normativité biologique du corps organique.

⁶³ G. W. F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, op. cit., § 273 rem., p. 466.

⁶⁴ *Ibid.*, § 274, p. 466.

⁶⁵ *Ibid.*, § 273 rem., p. 466.

lors que sa constitution ouvre ses portes aux trafics d'influence, aux conspirations, aux paranoïas collectives ou aux couplages structurels capitalistes.

Pour illustrer comment, à l'encontre de Marx, il est possible de faire preuve de générosité herméneutique envers Hegel, on n'a qu'à considérer la découverte anthropologique du *tabou universel de l'inceste*, tel que théorisé par Lévi-Strauss. Cet interdit, qui est au fondement de l'humanité, ne peut être compris comme résultat d'une intention humaine, puisque l'humanité présuppose cet interdit et ne peut donc avoir construit cette condition ontologique du processus d'hominisation, à la fois nécessaire et antérieure à toute construction sociale. Qui plus est, la primatologie a récemment renoué avec le fameux *effet Westermarck*, qui reconnaît dans le contexte pré-symbolique des primates supérieurs des *patterns* éthologiques d'évitement de l'inceste⁶⁶. Ainsi, l'effet Westermarck s'avère une *norme animale* préfigurant la norme symbolique du tabou d'inceste, et il semble donc rationnel d'admettre une part infra-humaine, posée sans l'intervention consciente d'un humain instituant, au sein de la première forme instituée de socialité humaine. Hegel nous a habitués à assumer ce que les sciences sociales tendent à éviter et, si l'on s'accorde pour conférer au tabou universel de l'inceste le statut de *mère de toutes les constitutions politiques*, il est donc possible de comprendre la part inconstructible des constitutions.

Or, Marx considère contradictoire de priver la capacité législative acquise dans la modernité de la possibilité de s'appliquer à la constitution elle-même :

Le pouvoir législatif n'est pouvoir législatif qu'à l'intérieur de la constitution, et la constitution se trouverait *hors de loi* si elle se trouvait à l'extérieur du pouvoir législatif. *Voilà la collision*⁶⁷.

C'est en passant par la nature des choses et des rapports qu[*e* Hegel] fait ce qu'il ne devrait pas faire d'après la nature de la constitution. Il fait *matériellement, factuellement*, ce qu'il ne fait pas *formellement, légalement*, constitutionnellement. Ce faisant Hegel n'a pas levé l'antinomie ; il l'a transformée en une autre antinomie ; il a mis en contradiction la *capacité* du pouvoir législatif à *produire des effets*, sa capacité à produire des effets *constitutionnels*, avec la *détermination* qu'il reçoit de la constitution. Demeure l'opposition entre la *constitution et le pouvoir législatif*⁶⁸.

Comme avec l'inversion du sujet et du prédicat, il y a ici un aspect irréconciliable entre l'anthropocentrisme de Marx, qui insiste sur les conséquences constitutionnelles découlant de la prise de conscience qu'aucune construction humaine ne peut souffrir

⁶⁶ Voir Bernard Chapais, *Liens de sang. Aux origines biologiques de la société humaine*, Montréal, Boréal, 2015.

⁶⁷ Karl Marx, *Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel*, *op. cit.*, p. 145 ; les mots soulignés sont en français dans l'original.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 146.

d'une limitation qui viendrait d'un tiers suprahumain, et l'« idéocentrisme » de Hegel, qui considère qu'une *Sittlichkeit* est quelque chose de « divin » qui doit se tenir au-dessus de la mêlée du pouvoir législatif pour garantir la sacralité de l'autonomie individuelle effective.

C'est donc l'affirmation spéculative du sens à même la configuration de l'État qui justifie, selon Hegel, que la monarchie constitutionnelle est le meilleur régime pour garantir l'effectivité de la liberté, tandis qu'elle n'est pour Marx qu'un « hybride malheureux⁶⁹ ». Or, cette hybridité, loin d'être malheureuse d'un point de vue hégélien, est le signe de la nature ternaire de l'organisme étatique et de la robustesse de la liberté qu'il institue. Pour Hegel, la monarchie constitutionnelle permet la réconciliation entre une dogmatique de la constitution et la négativité créatrice du pouvoir législatif, bien qu'il limite également celui-ci par le contrepoids d'une chambre haute (comme cela d'ailleurs est encore en vigueur dans les pays les plus démocratiques d'Occident). Ainsi, tous les traits antidémocratiques hégéliens sont légitimés par une éthique de la responsabilité sensible au danger qu'un démocratisme sans limites mènerait la liberté humaine à sa perte. C'est parce qu'il ne partage pas l'optimisme anthropologique des libéraux – auxquels il est, sous certains angles, impossible de ne pas inclure Marx – que Hegel considère la démocratie élargie de la multitude comme incompatible avec les institutions de la liberté et qu'il peut donc concevoir en toute vraisemblance la nécessité d'une transmission héréditaire du trône. La majesté du monarque héréditaire – aspect des *Principes de la philosophie du droit* qui exaspère Marx au plus haut point – est censée protéger les institutions contre l'influence indue d'intérêts particuliers relayés par le parlement. Cela doit également empêcher que la décision politique soit le fruit d'un calcul impersonnel de votes livrant ainsi la destinée de la société à la contingence réifiante du nombre, ce qui risque de détourner chaque citoyen de la *Sittlichkeit* dès lors qu'il s'aperçoit que sa voix compte comme une goutte d'eau dans l'océan⁷⁰. À travers le charisme stable de la monarchie héréditaire, Hegel considère que la décision politique demeure le fait d'un être humain redevable, en dernière instance, devant le tribunal de l'histoire. Ainsi, la rigidité constitutionnelle de l'« autoritarisme libéral⁷¹ » de Hegel est à saisir dialectiquement comme inversement proportionnelle à la liberté individuelle que l'État a rendu concrètement possible au sein de la société civile dans les fédérations, les unions, les groupements, les écoles, les communes et autres associations de producteurs libres.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 178.

⁷⁰ G. W. F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, op. cit., § 311 rem., p. 516.

⁷¹ Bernard Bourgeois, « La pédagogie de Hegel » dans G. W. F. Hegel, *Textes pédagogiques*, Paris, Vrin, 1990, p. 36.

Les apories de la critique marxienne des médiations « préhistoriques »

La thèse centrale de Marx est d'affirmer que les *Principes de la philosophie du droit* favorisent l'« Idée » abstraite, l'universel, au détriment de l'individu concret, le particulier : comme le capital, l'État parasiterait le vivant. Pourtant, on peut constater que plusieurs aspects fondamentaux de l'« éthicité » conçue par Hegel s'approchent fortement des conceptions de l'autonomie individuelle présentes dans la théorie sociologique – de Durkheim à Freitag en passant par Weber. Par-delà leurs différences, ces sociologues partagent le fait d'avoir légué à leur discipline des synthèses qui permettent de reconnaître la pertinence sociologique de divers aspects de la *Sittlichkeit*, pourtant durement critiquée par Marx. Ainsi, on peut admettre que l'« esprit objectif », l'objet des *Principes de la philosophie du droit*, consiste, ni plus ni moins, dans la *société*⁷² prise comme « structure morale » (Durkheim) ou comme « structure *a priori* des médiations culturelles-symboliques et politico-institutionnelles » (Freitag), c'est-à-dire comme structure supra-individuelle qui rend possible la connexion entre faits et valeurs.

La clef herméneutique que nous avons forgée pour comprendre le sens de la *Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel* consiste à reconnaître que là où Hegel conçoit une interdépendance entre pratiques subjectives et institutions, Marx conçoit plutôt une dépendance des institutions envers les pratiques. D'un côté, Hegel saisit dialectiquement l'interdépendance entre l'autonomie individuelle et la verticalité politico-institutionnelle, qui est légitimée grâce à une figure symboliquement représentée comme tiers supérieur pourvu de sens – un autrui généralisé dogmatiquement soustrait de la profanation –, et assume ainsi la prise de conscience suivant laquelle une part de la structuration des normes instituées de la *Sittlichkeit* rend possible la liberté humaine tout en ne relevant pas de quelque construction sociale et exigeant, pour cette raison, une « libre-aliénation » envers ces normes. De l'autre côté, Marx porte un regard plus étroit sur la dialectique entre individu et médiations politico-juridiques en n'insistant que sur la dépendance de ces dernières vis-à-vis de l'individu, dont l'autonomie, plutôt que d'en dépendre, en serait entravée : les médiations, tels l'État, le droit, la religion, etc., sont ainsi négativement appréhendées comme obstacles à éliminer ; elles sont unilatéralement conçues comme abstractions réelles créées par les humains pour dominer ou endurer la domination. Le cœur de la critique marxienne de la philosophie hégélienne réside dans le fait qu'entre médiations politico-juridiques et pratiques individuelles, Marx voit du parasitisme là où Hegel voit du mutualisme.

Par conséquent, nous esquisserons dans les pages qui suivent divers problèmes inhérents à l'anti-institutionnalisme marxien, qui nous permettent aussi de constater que

⁷² Tout comme l'éthicité chez Hegel, le concept sociologique de société englobe État, société civile et famille, et ce, même si parfois on réfère à la société civile, coupée de son adjectif, par exemple, en disant que l'État se pose au-dessus de la société.

la théorie hégélienne de l'esprit objectif s'approche souvent plus de la tradition sociologique que Marx. Dans cette deuxième section, nous aborderons succinctement quatre thèmes : 1) la multitude libre de tout fondement ; 2) la société civile et la famille comme présuppositions réelles de l'État abstrait ; 3) le rejet de l'administration publique, et 4) le besoin de dictature et de messianisme comme dispositifs compensatoires.

Pour une multitude libre de tout fondement

Dans *Sur la Question juive*, Marx distingue émancipation *politique* et émancipation *humaine*. À travers la laïcité de l'État, où cesse la discrimination envers les minorités religieuses, l'être humain « s'émancipe *politiquement* de la religion, en la faisant sortir du droit public pour la reléguer dans le droit privé⁷³ ». « L'émancipation politique est la réduction de l'homme, d'une part à sa qualité de membre de la société civile, à l'individu *égoïste, indépendant*, d'autre part au *citoyen*, à la personne morale⁷⁴ ». Pour Marx, cette forme d'émancipation, « qui laisse debout les piliers de l'édifice⁷⁵ » n'est censée être qu'une étape vers l'émancipation *humaine* propre à la « révolution *radicale*⁷⁶ ». L'émancipation politique « n'est certes pas la forme ultime de l'émancipation humaine en général, mais [...] la dernière forme de l'émancipation *au sein* de l'ordre du monde tel qu'il existe jusqu'à présent⁷⁷ ». L'émancipation humaine, qui n'exige plus de médiations politiques entravant la socialité, surviendra

lorsque l'homme individuel réel réintégrera en lui le citoyen abstrait et sera devenu comme homme individuel dans la vie empirique, dans son travail individuel, dans ses rapports individuels, un être *appartenant à l'espèce*, que l'homme aura reconnu et organisé ses *forces propres* comme forces *sociales* et ne séparera donc plus de lui la force sociale sous la forme de la force politique⁷⁸.

À l'institutionnalisme de la *Sittlichkeit*, qui vise l'émancipation politique, Marx oppose donc la révolution radicale devant ériger la « vraie démocratie » porteuse de l'émancipation humaine, une « démocratie contre l'État », directe, non représentative, dans laquelle le pouvoir législatif se réalise en s'abolissant, en se transformant en une « association des producteurs libres ». « La forme politique de l'émancipation » doit revêtir la forme Commune, non la forme république⁷⁹ ; comme le précise Étienne Balibar :

c'est la possibilité de penser une pratique politique autonome qui n'est pas assujettie à une souveraineté, qu'elle soit transcendante

⁷³ Karl Marx, *Sur la Question juive*, trad. J.-F. Poirier, Paris, La Fabrique, 2006, p. 44.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 63.

⁷⁵ Karl Marx, *Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel. Introduction*, op. cit., p. 294.

⁷⁶ *Idem.*

⁷⁷ Karl Marx, *Sur la Question juive*, op. cit., p. 44.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 63.

⁷⁹ Voir Stathis Kouvelakis, « La forme politique de l'émancipation », dans *Marx politique*, dir. Jean-Numa Ducange et Isabelle Garo, Paris, La Dispute, 2015, p. 66 sq.

ou immanente, et qui « institue le social » de façon permanente [...]. Suivant une voie étroite entre l'anarchisme [...] et un socialisme du travail qui veut résorber le politique dans « l'administration des choses » [...], Marx voudrait faire de l'émancipation du sujet populaire le lieu public permanent de son autoconstitution, le surgissement de la dimension « générique » de l'existence humaine⁸⁰.

Selon Marx, à l'aune de la révolution, la suppression des médiations politico-juridiques « ne peut consister qu'en ceci que l'intérêt universel devienne *effectivement* [...] l'intérêt particulier, ce qui n'est possible que par le fait que l'intérêt *particulier* devient effectivement l'universel⁸¹ ». Le remplacement révolutionnaire de l'État par une organisation sociale indique que la sociabilité est donc postulée par Marx comme un *a priori* du genre humain qui ne nécessite pas la médiation d'un tiers symbolique garantissant que cette sociabilité se déploie parallèlement à l'autonomie de l'individu empirique. À partir de là, il devient possible d'entrevoir que « dans la vraie démocratie l'État politique disparaîtrait⁸² ». C'est ainsi que Marx oppose le social au politique⁸³ : ni État ni anarchie, l'idéal consiste en une organisation de la sphère sociale se soumettant les fonctions de l'État. L'association des producteurs libres à travers l'administration démocratique de la puissance technico-économique.

Autrement dit, nous voilà devant une querelle des abstractions : tandis que, de son côté, Marx affirme que l'« abstraction de l'État en tant que tel ressortit seulement à l'époque moderne parce que l'abstraction de la vie privée ressortit seulement à l'époque moderne⁸⁴ », du côté de Hegel, c'est plutôt l'incarnation immédiate – sans médiation instituée – de l'universel dans le particulier qui constitue le summum de la pensée abstraite. Marx peut bien admettre que l'« abstraction de l'État politique est un produit moderne⁸⁵ », cependant, il ne devrait pas échapper au regard sociologique que la « vraie démocratie », dont il parle, en est de toute évidence également le produit. Elle en est le produit, car seul un esprit moderne peut engendrer une telle représentation révolutionnaire comme celle de Moses Hess reprise par Marx, qui met en scène un « monde préhistorique » de la domination dont le destin est d'être remplacé par un « monde historique » dépourvu de domination⁸⁶.

⁸⁰ Étienne Balibar, « Le moment messianique de Marx », *Revue germanique internationale*, n° 8, 2008, p. 154.

⁸¹ Karl Marx, *Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel*, *op. cit.*, p. 137.

⁸² *Ibid.*, p. 114.

⁸³ Voir Franck Fischbach, *Philosophies de Marx*, *op. cit.*, p. 84-91.

⁸⁴ Karl Marx, *Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel*, *op. cit.*, p. 115.

⁸⁵ *Idem.*

⁸⁶ Moses Hess, « Les derniers philosophes », cité dans Franck Fischbach, *Philosophies de Marx*, *op. cit.*, p. 102.

Après Marx, la sociologie naissante révèle d'emblée une forme d'inquiétude face aux transformations modernisatrices provoquées par la conjonction des révolutions politiques et industrielles. On peut admettre que Durkheim et Weber vont ainsi accorder plus de valeur à l'héritage politique et idéologique des sociétés traditionnelles, notamment à cause de cette inquiétude que suscitent en Occident des bouleversements qui se succèdent sans arrêt et qui menacent l'intégration sociétale. « La sociologie, mentionne Freitag, se présente donc sur la scène historique-idéologique comme une théorie de la dimension d'« intégration » de la société, de l'existence réelle de la société comme « totalité *sui generis* » irréductible aux seules dimensions politiques et économiques : tous les classiques, sauf Marx [...], en témoignent⁸⁷ ».

Au *contractualisme* moderne, qui présuppose un optimisme anthropologique et auquel il faut rattacher l'idéal communiste de l'« association des producteurs libres », Weber préfère la lucidité sociologique qu'il attribue à la pensée traditionnelle, qui concevait de manière pessimiste le monde dans lequel évoluent les institutions politiques.

Même les premiers chrétiens savaient très précisément que le monde est gouverné par des démons, que quiconque se commet avec la politique, c'est-à-dire avec le pouvoir et la violence comme moyens, conclut un pacte avec des puissances diaboliques, et que, pour ce qui est de son action, il n'est *pas* vrai que le bien ne puisse engendrer que du bien, et le mal que du mal, mais que c'est souvent le contraire. Quiconque ne voit pas cela est en fait un enfant du point de vue politique⁸⁸.

Or, le pari de Marx s'avère complètement indifférent à ce type de *phronésis* dans la mesure où il conçoit une organisation sociale faisant table rase du monde préhistorique et de ses démons. Marx se représente une sociabilité humaine qui pourra se déployer librement sitôt débarrassée des abstractions étatiques parasitaires. Et ce pari est d'autant plus risqué que la disparition de l'État doive se faire politiquement, donc avec la violence comme moyen.

En ne reconnaissant pas l'interdépendance entre pratique individuelle et médiation politico-juridique, Marx néglige une autre caractéristique, qui se trouve au cœur de l'institutionnalisme, antique et moderne, qui sera ultérieurement reprise de diverses façons en sociologie : l'existence de la démocratie implique l'intégration des sphères différenciées de la pratique que rend possible sur le plan idéologique le partage de

⁸⁷ Michel Freitag, « Les sciences sociales contemporaines et le problème de la normativité », *Sociologie et sociétés*, vol. 19, n° 2, 1987, p. 30.

⁸⁸ Max Weber, *Le savant et le politique*, op. cit., p. 196-197. Dans le même ordre d'idée, Freud critiquait en 1930 l'optimisme anthropologique en faisant appel aux médiations : « La culture doit tout mettre en œuvre pour poser des barrières aux pulsions d'agression des hommes » (Sigmund Freud, *Le Malaise dans la culture*, trad. D. Astor, Paris, Flammarion, 2010, p. 134).

représentations collectives qui unifient le peuple, ou la nation, par-delà les différences sociales. Ainsi, la médiation réciproque du peuple et du pouvoir, à défaut de quoi les individus amalgamés ne forment qu'une multitude dont la capacité d'action coordonnée est sociologiquement considérée comme insuffisante : la *volonté de tous* (de la multitude, de la foule), selon Rousseau, n'équivaut pas à la *volonté générale* (du peuple, de la nation)⁸⁹. Et, pour Hegel, il n'y a rien de pire qu'une société où les médiations politiques, juridiques et sociales deviennent inopérantes faute de peuple ; en effet, il faut

que les intérêts particuliers des communes, des corporations et des individus ne s'isolent pas ou, plus encore, afin que les individus-singuliers n'en viennent pas à offrir l'aspect d'une *multitude* et d'un *amas*, [et] n'en viennent pas de ce fait à une opinion et à un vouloir inorganique et à une pure et simple violence de masse à l'encontre de l'État organique⁹⁰.

Exonéré des obligations de la médiation instituée, le peuple devient multitude, tout comme le monarque devient tyran, puis sombre dans le despotisme qui « définit, de manière générale, l'état d'absence de loi, celui où la volonté particulière [...] vaut en lieu et place de la loi⁹¹ » ; la démocratie sans *dêmos* est une aberration, aussi bien théorique que pratique, pour signifier l'*ochlocratie*. Alors que Hegel conçoit l'interdépendance entre l'exercice normal du droit et l'identité du peuple, Marx, ne considérant que la dépendance de celui-là envers celui-ci, naturalise l'existence du peuple en le confondant avec la multitude⁹².

La société civile et la famille comme présuppositions de l'État abstrait

En plus d'être superflue pour l'existence du peuple, la médiation étatique de la société civile et de la famille est dénigrée par Marx. Après avoir accentué la toute-puissance étatique en attribuant à Hegel que « le rapport *effectif* de la famille et de la société civile à l'État est saisi sous la forme d'une activité *interne, imaginaire*⁹³ », Marx va ensuite reprendre l'idée que l'État abstrait, parasitaire, dépend unilatéralement de la famille et de la société civile, lesquelles représentent le concret, le lieu de la vie, de l'énergie vitale.

⁸⁹ Voir Jean-François Kervégan, « Peuple », dans *Dictionnaire de philosophie politique*, dir. Philippe Raynaud et Stéphane Rials, Paris, Presses Universitaires de France, 1996, p. 462.

⁹⁰ G. W. F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, op. cit., § 302, p. 504-505.

⁹¹ *Ibid.*, § 278 rem., p. 472.

⁹² Néanmoins, l'idée d'un amas d'individus asociables incompatible avec les exigences de la vie collective existe dans le marxisme où l'on peut percevoir une analogie entre le rapport peuple/multitude et le rapport prolétariat/*Lumpenproletariat*.

⁹³ Karl Marx, *Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel*, op. cit., p. 81 (trad. modifiée).

La famille et la société civile sont les présuppositions de l'État ; ce sont elles qui sont à proprement parler actives ; mais dans la spéculation c'est tout l'inverse⁹⁴.

[F]amille et société civile sont des parties effectives de l'État, des existences spirituelles effectives de la volonté ; elles sont des modes d'existence de l'État ; famille et société civile se font *elles-mêmes* État. Elles sont ce qui donne l'impulsion⁹⁵.

Or, d'un point de vue hégélien, si l'État a effectivement besoin de la société civile et de la famille, celles-ci ont besoin réciproquement de l'État. Par exemple, l'existence matérielle des institutions sociales de la société civile doit être garantie par l'État, juridiquement ou fiscalement, tandis que l'État a besoin notamment du rôle formateur des institutions sociales afin de faire coïncider l'intérêt universel avec l'intérêt particulier – l'école obligatoire, les syndicats, les fédérations sportives, les églises, etc⁹⁶. Ainsi l'assomption hégélienne de la verticalité politique s'effectue à travers un tissu dense de médiations qui partent de la famille et des instances décentralisées de la société civile jusqu'au sommet de l'État ; il s'agit donc, comme l'écrit Bernard Bourgeois, d'une « auto-administration de sphères qui doivent, dans leur particularité, rester subordonnées à l'intérêt supérieur de l'État, et cela pour leur propre bien⁹⁷ ».

Le rejet de l'administration publique

Un troisième élément problématique chez Marx consiste en la critique de la bureaucratie. Pour Hegel, l'acceptation collective du besoin de déléguer des tâches administratives à une « corporation » constituée de fonctionnaires sélectionnés sur la base de leurs connaissances, est une exigence rationnelle. Il s'agit justement d'un exemple où se distingue le peuple de la multitude, de la foule ou de la populace : pour cause de déni des médiations politico-juridiques, les atomes dépolitisés de la multitude présupposent « de la part du gouvernement une volonté mauvaise ou moins bonne⁹⁸ », contrairement aux citoyens politisés du peuple disposés à faire confiance à l'« état universel » des fonctionnaires. À l'opposé de Hegel, Marx ridiculise les hauts fonctionnaires comme « les jésuites de l'État et les théologiens de l'État⁹⁹ », les rabaisant ainsi au niveau « préhistorique » d'un pouvoir traditionnel. La bureaucratie s'avère

⁹⁴ *Idem*.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 82 (trad. modifiée).

⁹⁶ La centralité du thème hégélien de la médiation réciproque de la société civile et de l'État a été soulignée dans plusieurs écrits toujours lumineux de Jean-François Kervégan : *L'effectif et le rationnel. Hegel et l'esprit objectif*, Paris, Vrin, 2007 ; *Hegel, Carl Schmitt. Le politique entre spéculation et positivité*, Paris, Presses Universitaires de France, 1992.

⁹⁷ Voir Bernard Bourgeois, *La pensée politique de Hegel*, Paris, Presses Universitaires de France, 1969, p. 131.

⁹⁸ G. W. F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, *op. cit.*, § 301, rem., p. 503.

⁹⁹ Karl Marx, *Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel*, *op. cit.*, p. 136.

incompatible avec la « vraie démocratie », puisque celle-ci, écrit Emmanuel Renault, se définit « comme le processus niant continûment ce qui dans l'État ne se réduit pas à l'expression actuelle de la volonté du peuple [...] [d]'où la nécessité d'une suppression (*Aufhebung*) de la bureaucratie¹⁰⁰ ».

C'est pour cette raison que la *Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel* renferme un florilège de diatribes antibureaucratiques. Mais il faut comprendre que le procédé rhétorique qu'utilise Marx pour juger la conception hégélienne de l'administration publique consiste d'abord à poser son propre point de vue communiste (donc non réel, seulement à venir) où *l'intérêt universel devient effectivement l'intérêt particulier quand l'intérêt particulier devient effectivement l'universel*¹⁰¹ pour l'ensemble de la multitude. Ensuite, Marx va constater que le réel empirique est rempli de mesquinerie, de passe-droit, de corruption : conséquemment, les *Principes de la philosophie du droit* ne sont qu'une légitimation mystificatrice du *statu quo* politique. Alors qu'à l'instar de Hegel la sociologie tend à reconnaître comme inévitable que les sociétés différenciées soient dotées d'une élite administrative détentrice de savoirs spécialisés, Marx dénonce que l'« esprit universel de la bureaucratie [soit] le secret, le mystère, gardé de l'intérieur d'elle-même par la hiérarchie et de l'extérieur par le caractère fermé de la corporation¹⁰² ». Ainsi, Marx va plutôt insister sur le fait avéré, mais collatéral, que les fonctionnaires, malgré la finalité universelle de leur tâche, s'adonnent à des bassesses pouvant être motivées par le simple désir d'enrichissement personnel ou par la névrose obsessionnelle : « cependant, le *spiritualisme* devient un *matérialisme crasse*, le matérialisme de l'obéissance passive, de la foi en l'autorité, du *mécanisme* d'une activité formelle fixe, de principes, de conceptions, de traditions fixes¹⁰³ ». On pourrait ici rétorquer à Marx qu'il idéalise à son tour la multitude en imaginant que le particulier puisse incarner spontanément l'universel. Ainsi, la reconnaissance hégélienne de la nécessité d'une fonction publique compétente à laquelle est articulée la dimension contrafactuelle, où des serviteurs de l'État se dédient au bien commun, est tournée au ridicule dans de nombreuses pages du manuscrit de Kreuznach.

Or, ce qu'il faut retenir de la critique marxienne de la bureaucratie, c'est qu'elle part du projet de sa suppression future, où la multitude pensera et agira en faveur du bien de tous sans contraintes étatiques, tandis que la sociologie qui compare entre elles des sociétés historiques du « monde social animal » renonce à l'idéal de la désaliénation en se contentant de l'évolution graduelle vers moins d'aliénation. Par exemple, lorsque Weber construit l'idéaltype de la bureaucratie moderne, il la compare à ce qui a déjà existé jadis ; il se contente, d'une certaine manière, de l'avancée que constitue

¹⁰⁰ Emmanuel Renault, « Le Droit dans la Critique de la philosophie hégélienne du droit », dans *Marx démocrate. Le Manuscrit de 1843*, dir. Étienne Balibar et Gérard Raulet, *op. cit.*, p. 30.

¹⁰¹ Karl Marx, *Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel*, *op. cit.*, p. 137.

¹⁰² *Ibid.*, p. 136.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 137.

le fait de « la “séparation” des fonctionnaires et des moyens de fonctionnement¹⁰⁴ », car c'en était différent dans les cités de la Renaissance où l'administration publique échouait à quelques membres de familles riches, indépendants de fortune, qui n'avaient donc pas besoin de salaires et qui manifestaient un intérêt sincère à s'occuper de l'administration des choses, notamment de celles qui avaient une incidence sur leur patrimoine. Également, Pierre Bourdieu, dans deux articles éclairants, montre que la centralisation de l'État a lieu en opposition aux réseaux féodaux dans l'antagonisme qu'alimente le roi contre les membres de sa propre famille et de la noblesse, dès lors qu'il décide de constituer son état-major sur la base des compétences juridiques, financières et administratives des roturiers et des juifs, étrangers à sa parenté et à qui il préfère accorder sa confiance au nom de la raison d'État¹⁰⁵.

Le besoin de dispositifs compensatoires : dictature et messianisme

Chez Marx, seule compte la première négation dialectique, moment que la perspective hégélienne considère comme *anté-spéculatif*, car le penser spéculatif exige une deuxième négation en tant qu'affirmation du sens. La deuxième négation permet notamment à Hegel de réconcilier histoire des institutions politiques et sens cosmique, ce que Marx considère comme une mystification. Selon ce dernier, la conséquence politique de la dialectique spéculative, « mystifiée », est la légitimation du *statu quo* préhistorique de l'institué, tandis que la forme dialectique qu'il propose s'avère, au contraire,

un scandale et une abomination pour les bourgeois et leurs porte-parole doctrinaires, parce que dans l'intelligence positive de l'état de choses existant elle inclut du même coup l'intelligence de sa négation, de sa destruction nécessaire, parce qu'elle saisit toute forme faite dans le flux de mouvement et donc aussi sous son aspect périssable, parce que rien ne peut lui en imposer, parce qu'elle est, dans son essence, critique et révolutionnaire¹⁰⁶.

Ainsi, Marx affiche un optimisme typiquement moderne éloigné de toute *phronésis*, sans doute traitée comme une vieilleries de réactionnaires angoissés. « Négation », « destruction », « flux », « critique » forment le topique d'une dialectique servant de rasoir à une révolution indifférente aux risques sociologiques que génère une négativité autofondée, libre de toute hétéronomie d'un tiers symbolique. Si ces risques sont bien réels, ce n'est pas parce que la dialectique marxienne scandalise les bourgeois, c'est surtout parce qu'elle sert à légitimer la destruction capitaliste de la société comme

¹⁰⁴ Max Weber, *Œuvres politiques. 1895-1919*, trad. É. Kauffmann *et al.*, Paris, Albin Michel, 2004, p. 466.

¹⁰⁵ Pierre Bourdieu, « Esprits d'État », *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 96, n° 1, 1993, p. 49-62 ; « De la maison du roi à la raison d'État », *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 118, n° 1, 1997, p. 55-68.

¹⁰⁶ Karl Marx, « Postface à la deuxième édition allemande », *Le Capital*, *op. cit.*, p. 18.

étape nécessaire de la révolution. En effet, dans le *Manifeste*, Marx et Engels endossent de manière désinvolte un rôle de demiurge en justifiant une ruse de la raison suivant laquelle les capitalistes sont agis par la finalité communiste : « Les armes dont la bourgeoisie s'est servie pour abattre la féodalité se retournent à présent contre la bourgeoisie elle-même. Mais la bourgeoisie n'a pas seulement forgé les armes qui lui donneront la mort ; elle a aussi produit les hommes qui manieront ces armes – les travailleurs modernes, les *prolétaires*¹⁰⁷ ».

Croire que le capitalisme va laisser ses propres contradictions avoir le dessus, c'est révéler au grand jour une mécompréhension de la signification ontologique de l'institution politique. D'ailleurs, le mouvement ouvrier a sauvé à plusieurs reprises le capitalisme de lui-même quand il devenait trop incompatible avec la vie des travailleurs, source de la valeur. Et, la mécompréhension marxienne de la signification ontologique de l'institution politique se révélera également dans la praxis qui, pour réaliser la révolution, devra user immodérément de dispositifs compensatoires : l'État dictatorial et l'espérance messianique.

Le projet révolutionnaire visant une sortie politique du politique consiste à faire du politique le moyen de sa propre abolition. Pour un sociologue lucide comme Weber, il est tout à fait aberrant de vouloir l'abolition du monopole de la violence à l'issue d'une guerre civile, c'est-à-dire d'en appeler « à la violence ultime qui instituerait un état où toute violence serait anéantie¹⁰⁸ ». En effet, n'importe quel lecteur débutant de Spinoza sait que « tout être persévère dans son être » et qu'il est alors étrange de priver ainsi l'État de conatus. Exiger de la part des administrateurs du monopole de la violence, militaires et policiers, qu'ils rendent les armes à la multitude armée apparaît sociologiquement comme une rêverie : « *Le diable est vieux [...]. Vieillis toi-même* pour le comprendre¹⁰⁹ ». Le projet marxien de suppression politique de la domination instituée est une véritable contradiction aussi bien en théorie qu'en pratique.

En faisant miroiter une société dépourvue de la verticalité inhérente à la structure des médiations politico-juridiques, le marxisme a suscité de fausses espérances qui ont été dramatiquement déçues, ce qui devrait contribuer au discrédit de la *Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel* du jeune Marx. Il ne faut aucunement écarter l'hypothèse suivant laquelle les tyrannies sanglantes exercées en Union soviétique ou en Chine constituent le résultat expérimental d'une praxis qui a été mal inspirée par une théorie inconsistante de la domination instituée ; comme l'écrit le philosophe Denis Collin, qui considère à juste titre le politique comme « le point aveugle » du marxisme, « Lénine disait que le gouvernement ouvrier, c'est la cuisinière au gouvernement, mais il se réalisera en mettant la police politique dans la

¹⁰⁷ Karl Marx et Friedrich Engels, *Le Manifeste communiste*, trad. M. Rubel et L. Evrard, *Œuvres*, t. 1, Paris, Gallimard, coll. « La Pléiade », 1963, p. 168.

¹⁰⁸ Max Weber, *Le savant et le politique*, op. cit., p. 195.

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 203.

cuisine des appartements communautaires¹¹⁰ ». Des dizaines de millions de morts pour constater qu'on a déshabillé Pierre pour habiller Paul : voilà une tragique illustration de ce que Hegel nomme une *contradiction d'entendement*, laquelle survient quand une conscience réalise l'inverse de ce qu'elle vise.

La signification et l'usage de la *dictature du prolétariat*, affirme de son côté Étienne Balibar, « résumant les problèmes que pose le marxisme comme théorie politique¹¹¹ », d'autant plus qu'elle est mentionnée rarement dans les écrits de Marx et d'Engels « au regard du problème crucial qu'[elle] désigne : celui de la transition révolutionnaire¹¹² ». La réflexion sur ce dispositif compensatoire, qui occupe le pôle diamétralement opposé à celui de l'« association des producteurs libres », s'est amorcée quand le mouvement révolutionnaire fit l'expérience du principe de réalité, dès les épisodes de répression en 1848, et s'approfondira après l'épreuve de la Commune de Paris – pourtant considérée par Marx comme la « forme positive de la révolution¹¹³ » – qui fut anéantie rapidement dans la violence. Ce sont ces traumatismes historiques du mouvement ouvrier qui ont contraint Marx à consolider la stratégie de la transition révolutionnaire du prolétariat afin qu'il s'organise en classe dominante, et ce, en dépit de la contradiction découlant du fait que les rapports de classes en tant que tels renvoient à la synthèse sociale capitaliste censée être supprimée par la révolution¹¹⁴. Avec la dictature du prolétariat, Marx échafaude la théorie « d'un pouvoir politique qui, pour la première fois dans l'histoire, aurait pour condition *l'affaiblissement* de l'appareil d'État, ou mieux *la lutte contre son existence* même¹¹⁵ ». L'histoire du XX^e siècle a réfuté cette solution mystificatrice, qui devait compenser l'anti-étatisme que l'on retrouve dans la *Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel*. Tel n'a-t-il pas été le prix à payer pour la praxis anticapitaliste, fermée à la *Sittlichkeit*, qui est restée crispée à la première négation ?

Parallèlement à la question de l'État, celle de la religion semblait définitivement réglée chez Marx, puisqu'il s'agit clairement d'une création humaine qui sert à

¹¹⁰ Denis Collin, *Comprendre Marx*, Paris, Armand Colin, 2^e éd., 2009, p. 217.

¹¹¹ Étienne Balibar, « Dictature du prolétariat », dans *Dictionnaire critique du marxisme*, dir. Gérard Bensussan et Georges Labica, Paris, Presses Universitaires de France, 1982, p. 324.

¹¹² *Idem*.

¹¹³ Voir Stathis Kouvelakis, « La forme politique de l'émancipation », *op. cit.*, p. 70-71.

¹¹⁴ Comme l'écrit justement Robert Kurz, « une classe définie a priori par le capitalisme même, qui se réclame précisément de sa position dans le capitalisme telle qu'elle lui incombe déjà à son insu, ne peut être le moteur d'un mouvement social révolutionnaire » (dans *Lire Marx. Les principaux textes de Karl Marx pour le XXI^e siècle*, trad. H. et L. Steinberg, Paris, Balustres, 2002, p. 366). Néanmoins, avec son opposition radicale aux médiations politico-juridiques, Kurz – tout comme l'ensemble de la *Wertkritik* – retombe, à l'instar du Marx « ésotérique », dans l'abstraction préhégélienne de l'optimisme anthropologique des Lumières mettant en scène des *individus* s'associant librement avec leurs *alter ego* ; voir Jean-François Filion, « Prolégomènes à une analyse comparative de la sociologie dialectique de Freitag et de la *Wertkritik* », *La tyrannie de la valeur*, dir. Éric Martin et Maxime Ouellet, Montréal, Écosociété, 2014, p. 235-265.

¹¹⁵ Étienne Balibar, « Dictature du prolétariat », *op. cit.*, p. 327.

dominer ou à endurer la domination : la révolution communiste rendra caduque cette aliénation. Évidemment, l'hégélianisme prête flanc à la critique athée puisqu'il s'assume comme conscience de soi de l'absolu présumé connaissable. Or, la teneur théologique de la philosophie spéculative ne peut être traitée de la manière habituellement utilisée par les athées pour critiquer la religion. Chez Hegel, l'idée ternaire comprend en elle-même l'humain en tant que personne matérielle, sensible et mortelle, qui participe au processus périchorétique se manifestant dans l'histoire. Ainsi, le sens de l'histoire, selon Hegel, se constate dans l'accroissement de la liberté ; les actions et les institutions humaines sont jugées par le tribunal de l'histoire ; les êtres humains peuvent incarner, ou pas, les critères de la liberté à travers leurs transformations de la société ; l'État a pour finalité de garantir les conditions de possibilité de la jouissance de l'absolu avec lui-même en laissant vivre son autre : la famille et la société civile, où s'éprouvent l'amour, l'amitié, la création artistique, la croyance religieuse et la connaissance philosophique.

Or, en dépit de son athéisme officiel et de ce qu'en disent ses épigones, on sait aujourd'hui qu'il y a implicitement dans la pensée de Marx des traits théologiques, notamment à travers sa philosophie de l'histoire. Toute philosophie de l'histoire qui assume le déploiement temporel d'un sens renferme *nolens volens* une dimension théologique. Depuis la publication du classique de Karl Löwith en 1949, *Histoire et Salut*¹¹⁶, il ne fait plus de doute que la pensée de Marx soit empreinte de théologie, ce qui donne une autre saveur aux sarcasmes visant le mysticisme hégélien. Il est désormais établi que Marx reprend la prophétie « judéo-cabalistique¹¹⁷ » de Moses Hess suivant laquelle les *derniers*, qui ont vécu dans le « monde humain animal », seront les *premiers* dans le futur « monde humain social ». C'est dans cet ordre d'idées que dans un autre texte éclairant, Étienne Balibar affirme que « [c]omme dans la Kabbale, et particulièrement dans les variantes “utopiques révolutionnaires” du messianisme juif, la résolution de l'injustice historique est conçue comme une recréation du monde, au prix de sa destruction¹¹⁸ ». Dans la conviction de l'avènement du communisme réside donc une conception théologique de l'histoire suivant laquelle les souffrances qu'inflige le capitalisme seront suivies par les bains de sang purificateurs du jugement dernier de la Révolution et laisseront place à la paix perpétuelle d'une vie quotidienne édénique s'accomplissant sans État, sans police, sans travail, sans argent, où le néo-sujet communiste pourra se dire à lui-même que « la société régleme la production générale, ce qui crée *pour moi* la possibilité de faire aujourd'hui telle chose, demain telle autre, de chasser le matin, de pêcher l'après-midi, de pratiquer l'élevage le soir, de faire de la critique après le repas, *selon mon bon plaisir*¹¹⁹ ». Ainsi, Marx

¹¹⁶ Karl Löwith, *Histoire et Salut. Les présumés théologiques de la philosophie de l'histoire*, Paris, Gallimard, 2002, p. 59.

¹¹⁷ Gérard Bensussan, *Moses Hess. La philosophie, le socialisme*, Paris, Presses Universitaires de France, 1985, p. 18-19.

¹¹⁸ Étienne Balibar, « Le moment messianique de Marx », *op. cit.*, p. 149.

¹¹⁹ Karl Marx et Friedrich Engels, *L'idéologie allemande*, *op. cit.*, p. 32 ; nous soulignons.

réactive « le mythe biblique de l'élection libératrice : l'esclavage "radical" se renverse en mission rédemptrice d'un "peuple du peuple" œuvrant pour toute l'humanité¹²⁰ ».

Conclusion

Si le messianisme marxien diffère du mysticisme hégélien, il a cependant accompli fidèlement, à l'époque où il était encore à la mode, la vertu dynamogénique que Durkheim reconnaît à la religion, étant donné que « l'arme de la critique ne peut pas remplacer la critique des armes¹²¹ ». En effet, lorsque la « philosophie trouve dans le prolétariat ses armes matérielles » et « le prolétariat trouve dans la philosophie ses armes *intellectuelles*¹²² », il faut vraiment qu'intervienne la vertu dynamogénique qui justifie *au nom d'un absolu* que l'histoire acquittera celui qui a donné la mort pour la révolution ou glorifiera la mémoire de celui qui a donné sa vie pour elle. Mais l'époque où les révolutionnaires étaient des hégéliens inconscients d'eux-mêmes – car « *rien de grand* ne s'est produit dans le monde *sans passion*¹²³ » – en activant les dispositifs compensatoires que la praxis avait jugés nécessaires d'inventer pour pallier les défaillances théoriques de l'anti-institutionnalisme jeune-marxien – c'est-à-dire en mettant au point les détails de la dictature du prolétariat avec la foi d'agir conformément au sens de l'histoire – est aujourd'hui révolue. Les passages à l'acte qu'a permis cette foi ont connu le destin funeste du néant. Il ne nous semble pas exagéré de prétendre que le désintérêt théorique et pratique du marxisme envers l'institutionnalisme – les réflexions ponctuelles sur la dictature du prolétariat ne pouvant se substituer au concept de *Sittlichkeit* – n'est pas étranger au fait que les passages à l'acte révolutionnaire, libres de fondement extrahumain, car portés par l'imaginaire de la toute-puissance autofondée, aient révélé leur ineffectivité. De nos jours, le marxisme a abandonné les dispositifs compensatoires de la dictature du prolétariat et de l'eschatologie communiste qui, en dépit de leurs défauts, comportaient instinctivement des éléments institutionnalistes nécessaires à toute praxis soucieuse de performativité dans la lutte à finir contre le capital.

Depuis la chute du mur de Berlin, la critique radicale adhère massivement à une idéologie libertaire souvent nourrie par la pensée de la *déconstruction* visant les rapports de pouvoir¹²⁴. La pensée critique contemporaine prend pour acquise la supériorité de l'instituant aux dépens de l'institué, la conception associative du lien social et la démocratie participative, ce qui s'accorde harmonieusement avec l'anti-institutionnalisme du jeune Marx. Or, n'est-il pas légitime de mettre en doute qu'une

¹²⁰ Étienne Balibar, « Le moment messianique de Marx », *op. cit.*, p. 148.

¹²¹ Karl Marx, *Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel. Introduction*, *op. cit.*, p. 292.

¹²² *Ibid.*, p. 297.

¹²³ G. W. F. Hegel, *La philosophie de l'histoire*, trad. M. Bienenstock *et al.*, Paris, Librairie Générale Française, 2009, p. 70.

¹²⁴ Voir Renaud Garcia, *Le Desert de la critique. Déconstruction et politique*, Paris, L'échappée, 2015.

telle horizontalité décentralisée puisse être vraiment à la hauteur des défis à relever pour combattre le capitalisme globalisé sur fond de crise écologique planétaire ? En plus de résulter d'une méconnaissance du mode d'être de la socialité humaine, le refus de l'institutionnalisme propre à la déconstruction heurte de plein fouet les résidus de *common decency* encore vivante ; pour reprendre le constat d'actualité de Hegel, « la loi est, plus que tout, le *Schiboleth* auprès duquel se distinguent les faux frères et les faux amis du prétendu peuple¹²⁵ ».

Du point de vue sociologique qui admet, à l'instar de la *Sittlichkeit* hégélienne, le concept de société en tant que totalité, les utopies prônant l'horizontalité normative suscitent de sérieux doutes quant à leur viabilité. En plus de la contradiction qui consiste à vouloir l'émancipation en s'opposant à l'État en contexte de catastrophes économiques et écologiques, les tenants contemporains de l'« association des producteurs libres » présupposent une conception abstraite de l'être humain en le considérant comme naturellement enclin à la bonne entente avec autrui, avec ses associés. Il n'est pas exagéré d'admettre que la pensée critique est aujourd'hui fortement allergique à l'idée trinitaire reconnaissant comme condition de la liberté collective et individuelle la nécessité d'une libre-aliénation à un tiers symbolique. Il faut à notre avis prendre au sérieux les avertissements que l'on retrouve dans les travaux de Christopher Lasch sur le narcissisme contemporain, de Dany-Robert Dufour sur les « égo-grégaires » et de Jean-Pierre Lebrun sur les « néo-sujets » rassemblés dans des « communautés de déni » ; tous ces travaux nous permettent de percevoir ce que signifie des individus de la multitude « libérés » de la médiation du tiers symbolique institué ; tous ces travaux nous présentent une subjectivité asservie au sujet automate du capital et disposée à être mobilisée dans d'éventuels délires collectifs mortifères. Il faut donc cesser de confondre l'aliénation morbide au fétichisme de la marchandise avec la libre-aliénation à la loi permettant la castration symbolique¹²⁶ nécessaire à la disposition d'esprit politique.

Pour ce faire, la pensée critique doit renoncer à l'anthropocentrisme moderne qui a perdu à jamais le recours à la médiation abstraite des Lumières de la raison universelle. L'anthropocentrisme devient narcissisme lorsque les sociétés déclarent la mort de Dieu, de la raison et du sujet, et c'est pour cela qu'il est urgent de retrouver la présence d'un tiers accessible à la raison pensante comme permet de se le représenter le fait scientifiquement prouvé du phénomène de la vie sur Terre en surmontant le réductionnisme biologique et en assumant toute l'aura mystique qu'on peut ressentir, par exemple, à la naissance d'un enfant¹²⁷. C'est assurément autour de la notion de vie qu'une réconciliation est possible entre les penseurs de la vie concrète qu'ont été Hegel et Marx.

¹²⁵ G. W. F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, op. cit., p. 123.

¹²⁶ Confusion malheureuse que l'on retrouve dans Franck Fischbach, « Présentation », dans Karl Marx, *Manuscrits économique-philosophiques de 1844*, op. cit., p. 38.

¹²⁷ Voir Hans Jonas, *Le principe responsabilité*, Paris, Flammarion, 2009, p. 250 sq.

De la production au travail : à propos d'un changement de paradigme, ou comment Marx est devenu antiproductiviste

Franck FISCHBACH
Université de Strasbourg

Nous nous proposons de défendre ici l'idée que l'évolution de sa pensée a conduit Marx à passer d'un paradigme philosophique à un autre, en l'occurrence du paradigme de la *production* au paradigme du *travail*. Nous chercherons donc à fonder ici la distinction entre un Marx 1, philosophe ou penseur de la production, et un Marx 2, philosophe ou penseur du travail. Cette proposition d'interprétation du parcours philosophique et théorique de Marx s'inscrit, on le voit, dans la suite déjà longue des lectures qui considèrent qu'il y a eu, à un certain moment, une rupture dans l'évolution de la pensée de Marx. Mais on voit aussi qu'il ne sera pas question ici de poser qu'une telle rupture aurait consisté, pour Marx, à passer de la philosophie à la science : il s'agit d'une rupture entre deux paradigmes également philosophiques, et non pas d'une rupture entre la philosophie et autre chose que la philosophie, que l'on peut appeler si l'on veut, avec Louis Althusser, science. Quant au moment où cette rupture avec le paradigme de la production serait survenue, il ne coïncide pas non plus avec le moment dans lequel Althusser a voulu voir le passage de la philosophie à la science. S'agissant en effet du rapport entre la production et le travail, *L'idéologie allemande* est un texte dans lequel il ne s'effectue aucun passage d'une prévalence de la première à un primat du second : au contraire, *L'idéologie allemande* peut certainement être considérée comme le texte qui illustre le mieux le paradigme productiviste qui a été celui de Marx avant que, bien plus tardivement – à la fin des années 1850 et au début des années 1860 – il ne passe définitivement au paradigme du travail et ne rompe avec le productivisme.

Dans notre tentative de justification de la distinction entre un Marx 1, penseur de la production, et un Marx 2, penseur du travail, nous commencerons par examiner les thèses d'auteurs qui, soit n'ont pas procédé à cette distinction et qui sont en conséquence conduits à reprocher à Marx de s'être contredit, soit ont proposé la distinction exactement inverse de la nôtre, opposant un jeune Marx qui aurait été un philosophe du travail et un Marx de la maturité qui serait devenu un théoricien de la production et un penseur productiviste. Nous justifierons ensuite notre propre distinction sur la base

de l'examen d'un certain nombre de textes mêmes de Marx : nous verrons alors qu'il ne s'agit pas seulement du *passage* d'une pensée de la production à une pensée du travail, mais bel et bien d'une *rupture* dans la mesure où la philosophie du travail du dernier Marx ou de Marx 2 est une philosophie explicitement *antiproductiviste*. Enfin, nous nous demanderons quelles conséquences il est possible pour nous de tirer aujourd'hui, dans le contexte de crise du néolibéralisme et de crise écologique planétaire, de notre idée selon laquelle la position ultime de Marx a été celle d'une philosophie antiproductiviste du travail.

Différentes façons de distinguer entre deux Marx

Partons de la distinction que Arendt proposait de faire entre le travail (*labour*) et la production (*work*), dans la mesure où cette distinction supposait évidemment, de sa part, une explication avec Marx, à l'égard duquel elle reconnaît au demeurant une immense dette. En même temps, elle souligne le caractère équivoque, selon elle, de la position de Marx relativement au travail. Voici ce qu'elle écrit à ce sujet dans *Condition de l'homme moderne* :

L'attitude de Marx à l'égard du travail, c'est-à-dire à l'égard de l'objet central de sa réflexion, a toujours été équivoque. Alors que le travail est une « nécessité éternelle imposée par la nature », la plus humaine et la plus productive des activités, la révolution selon Marx n'a pas pour tâche d'émanciper les classes laborieuses, mais d'émanciper l'homme, de le délivrer du travail ; il faudra que le travail soit aboli pour que « le domaine de la liberté » supplante « le domaine de la nécessité ». [...] Des contradictions aussi fondamentales, aussi flagrantes sont rares chez les écrivains médiocres ; sous la plume des grands auteurs, elles conduisent au centre même de l'œuvre¹.

Marx se serait en effet contredit s'il avait soutenu ces deux positions au sein d'une seule et même argumentation et au sein d'un seul et même paradigme. Or, ce n'est à notre avis pas le cas et, selon nous, Arendt ne voit ici de contradiction que parce qu'elle assimile les unes aux autres les positions que nous appellerons ici Marx 1 et Marx 2 : elle ne fait pas de distinction entre Marx 1, le Marx qui pense dans le cadre du paradigme de la production (le Marx des *Manuscrits de 1844* et de *L'idéologie allemande*), et Marx 2, celui qui, à partir de la fin des années 1850, rompt avec ce paradigme productif et passe au paradigme du travail (c'est-à-dire le Marx des *Théories sur la plus-value* et du *Capital*). Que le travail soit « une nécessité éternelle imposée par la

¹ Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, trad. G. Fradier, Paris, Press Pocket, p. 150-151.

nature² » est une position du Marx du *Capital* qu'on serait bien en peine de trouver dans *L'idéologie allemande*. Dans *Le Capital*, Marx pense en effet, comme le dit Arendt, que la tâche de la révolution est l'émancipation des classes laborieuses, et plus exactement l'auto-émancipation des classes laborieuses : c'est-à-dire que la tâche est que les classes laborieuses, la classe des travailleurs ou la classe ouvrière libère son activité de travail de son enrôlement par le processus capitaliste de valorisation indéfinie de la valeur. Il n'est pas question dans *Le Capital* de cesser de travailler ou d'abolir le travail, mais de travailler *autrement* (en l'occurrence : librement) et, pour cela, de transformer la société et les rapports sociaux afin que la force de travail ne soit plus la marchandise permettant l'extraction de la survalueur, et que les travailleurs ne soient donc plus sous la domination des propriétaires de capital.

En revanche, la position selon laquelle l'émancipation de la classe ouvrière est identique à l'émancipation de *tous* les hommes, parce que la première est « la représentante de toute la société », et l'idée que cela suppose de délivrer les hommes du travail – donc de supprimer la division sociale du travail, voire le travail lui-même – sont des positions et des idées propres à Marx 1, qu'il exprime en particulier dans *L'idéologie allemande*. Dans ce cas, en effet, il s'agit que les producteurs s'approprient l'ensemble des conditions sociales de la production et qu'ils libèrent la production sociale de la forme-travail en tant que cette forme impose à la société la division du travail et conséquemment la division en classes.

Il ne pouvait plus être question de cela dans *Le Capital* dès lors que le problème n'y est plus que la productivité humaine prenne la forme aliénante du travail, mais à l'inverse que le travail soit soumis au processus productif d'engendrement et de valorisation de la valeur. Dans le premier cas (donc pour Marx 1), il faut libérer la production de la forme-travail et, en un sens qui reste difficile à saisir, abolir la forme-travail elle-même ; dans le second cas (selon Marx 2), il faut libérer le travail de la forme productive, le libérer de son enrôlement par et de sa soumission à la productivité capitaliste : ce sont deux projets tout à fait différents dont les conséquences politiques sont elles aussi extrêmement différentes. Dans le premier cas, Marx 1 se place du point de vue de *l'homme* et il projette de le libérer du travail ; dans le second cas, Marx 2 se place résolument du point de vue des *travailleurs*, des hommes qui sont effectivement au travail (et qui le sont dans le cadre de rapports sociaux historiquement déterminés), il écrit une « économie politique du travail » contre « l'économie politique du capital », et, politiquement, il projette de libérer l'activité de ceux qui travaillent de la forme de production qui leur est imposée, qui les domine et qu'ils subissent.

On voit donc que la manière dont nous proposons de distinguer entre Marx 1 et Marx 2 s'oppose complètement à la façon dont d'autres avant nous ont conçu une

² La formule exacte est que le travail est « la condition naturelle éternelle de la vie des hommes » et que, à ce titre, il est « commun à toutes les formes sociales » (Karl Marx, *Le Capital*, livre 1 : *Le procès de production du capital*, trad. J.-P. Lefebvre, Paris, Presses Universitaires de France, 1993, p. 207).

distinction de ce genre. Jusqu'ici, soit on considérait (comme Arendt) que Marx a toujours dit à peu près la même chose sur la production et le travail (ou plutôt : qu'il est resté constamment dans la même ambiguïté à leur propos), de sorte qu'il n'y a pas lieu de distinguer entre des phases de sa pensée à ce sujet, soit on admettait qu'il y avait bien lieu de distinguer entre deux phases ou périodes s'agissant du travail et de la production, mais on les distinguait d'une façon exactement inverse de la nôtre. Ainsi, les expressions mêmes de « paradigme du travail » et de « paradigme de la production » – que nous utilisons à notre tour – proviennent d'un texte de Agnès Heller, sauf que cette dernière pensait que le paradigme du travail correspondait à la pensée du jeune Marx (ou Marx 1) et était particulièrement opérant dans un texte comme celui des *Manuscrits économico-philosophiques de 1844* où selon elle, le travail est traité comme une constante anthropologique fondamentale, tandis que le paradigme de la production serait celui du *Capital* (donc Marx 2), où l'activité productive primerait sur toute autre forme d'activité³. Pour Heller, ce passage du paradigme du travail à celui de la production tiendrait au fait que Marx serait passé de la perspective d'une émancipation *par le travail* à celle d'une émancipation *du travail*, cette dernière étant inséparable du développement des forces productives et donc de celui du machinisme. Pour notre part, nous dirions que l'émancipation par le travail reste la perspective du dernier Marx, mais qu'elle ne lui apparaît désormais comme réellement envisageable qu'à la condition préalable que le travail lui-même soit d'abord libéré de sa captation et de son enrôlement par la production. Bref, selon nous, pour Marx 2, on ne pourra *se libérer par le travail* que lorsque le travail aura été libéré de la production, c'est-à-dire lorsque les travailleurs auront délivré leur activité de la soumission à toute forme d'impératif productif, comme tel hétérogène à leur activité propre (et faisant de celle-ci l'inverse d'une *Selbsttätigkeit*, d'une autoactivité).

La même conception se trouve aussi chez Anson Rabinbach : selon lui, Marx serait passé d'une conception selon laquelle « le travail est un chemin ou un mode de réalisation de l'homme dans son essence » à une conception qui revient à « considérer le travail comme une contrainte pesant sur la liberté⁴ ». En d'autres termes, Marx, à l'époque du *Capital*, « passe de l'émancipation de l'homme *par* le travail à l'émancipation *du* travail productif par une productivité supérieure, il devient "productiviste"⁵ ». Où la formule « émancipation du travail productif » ne signifie pas délivrer ou libérer le travail de la production (ce qu'elle signifierait pour nous), mais se libérer du travail lui-même ou libérer les hommes du travail en transférant de plus en plus la production aux machines, en procédant au « remplacement progressif du travail humain par la technologie », et donc, selon l'expression de Rabinbach, en « réduisant le besoin de travail⁶ ». Nous ne pouvons quant à nous manquer d'être surpris de l'usage

³ Agnès Heller, « Paradigm of production : paradigm of work », *Dialectical Anthropology*, vol. 6, 1981, p. 71-79.

⁴ Anson Rabinbach, *Le moteur humain. L'énergie, la fatigue et les origines de la modernité*, trad. M. Luxemboug et M. Cuillerai, Paris, La Fabrique, 2004, p. 128-129.

⁵ *Ibid.*, p. 129.

⁶ *Idem.*

de cette expression de « réduction du besoin de travail » quand on se rappelle l'expression que Marx utilise en 1875 dans la *Critique du programme de Gotha* (donc Marx 2), à savoir que, dans la société libérée du capitalisme, le travail deviendra « le premier besoin de la vie » : cette perspective contredit expressément l'idée d'une réduction du besoin de travail.

La dernière proposition en date d'une distinction entre Marx 1 et Marx 2 au sujet du travail et de la production se trouve chez Thomas Coutrot⁷ qui oppose un « Marx n° 1, celui de la liberté du travail » et un « Marx n° 2, progressiste et productiviste⁸ ». « Marx n° 1 » est ici illustré par des passages empruntés notamment à la *Critique du programme de Gotha* où Marx invite à éliminer « l'asservissante subordination des individus à la division du travail et, par suite, l'opposition entre travail intellectuel et travail corporel », ce qui permettra que « le travail devienne non seulement le moyen de vivre, mais encore le premier besoin de la vie⁹ ». D'autres passages sont cités à l'appui de cette position qui serait donc celle de Marx 1, notamment un passage des *Grundrisse* où il est question d'un travail qui permettrait « une affirmation de liberté, la réalisation de soi, l'objectivation du sujet, donc sa liberté concrète qui s'actualise précisément dans le travail¹⁰ ». Ce sont des textes qui vont dans le sens de l'idée d'un travail libéré ou d'un travail émancipé qui deviendrait le lieu même de la mise en œuvre et de l'expérience de la liberté.

Mais à ces textes s'opposent ceux représentatifs de la position de « Marx n° 2 » : selon Marx 2, tel que Thomas Coutrot le comprend, « même débarrassé de l'emprise du capital, le travail ne pourra jamais être véritablement libre puisque sa finalité lui est imposée par les nécessités naturelles de la survie humaine, l'empire de la nécessité », de sorte que, « la vraie vie commençant au-delà du travail, l'émancipation passe donc en priorité par la réduction du temps de travail ». Et Thomas Coutrot de citer à l'appui le fameux passage du livre 3 du *Capital* où Marx pose que « la réduction du temps de travail est la condition fondamentale de [la] libération¹¹ ». D'où le fait que ce Marx 2 soit qualifié de « progressiste et productiviste » : pour réduire le temps de travail, Marx 2 s'en serait remis en effet au progrès technique tel qu'orchestré par le capitalisme lui-même, en particulier sous la forme du développement de la « machinerie » qui libère du temps pour les hommes, à mesure qu'il transfère du travail humain aux machines.

⁷ Thomas Coutrot, *Libérer le travail. Pourquoi la gauche s'en moque et pourquoi ça doit changer*, Paris, Seuil, 2018.

⁸ *Ibid.*, p. 98-100.

⁹ Karl Marx, *Critique du programme de Gotha*, trad. S. Dayan-Herzbrun, Paris, Éditions sociales, 2008, p. 60.

¹⁰ Karl Marx, *Manuscrits de 1857-1858 (« Grundrisse »)*, t. 2, trad. J.-P. Lefebvre, Paris, Éditions sociales, 1980, p. 101.

¹¹ Karl Marx, *Le Capital*, livre 3 : *Le procès d'ensemble de la production capitaliste*, trad. C. Cohen-Solal et G. Badia, Paris, Éditions sociales, 1977, p. 742.

Si Marx 1 et Marx 2 devaient être distingués à la manière dont Thomas Coutrot le propose, alors on serait contraint d'admettre qu'il y a non seulement, selon son expression, des « ambivalences de Marx sur le travail¹² », mais même des contradictions, comme le pensait Arendt. Ce constat serait inévitable puisque Thomas Coutrot s'appuie sur des textes de Marx qui appartiennent tous à la période de pleine maturité de sa pensée, des *Grundrisse* au livre 3 du *Capital* et à la *Critique du programme de Gotha*. Le problème vient de l'attribution au Marx de la maturité d'une position productiviste qui n'est en réalité plus la sienne. C'est Marx 1 qui est productiviste, le Marx de *L'idéologie allemande*, et non pas le Marx du livre 3 du *Capital*, ni celui de la *Critique du programme de Gotha*. Le Marx tardif partisan de la réduction du temps de travail est au contraire celui qui cherche à libérer le travail de l'emprise de la production capitaliste, de sorte que, à l'inverse de ce que pense Thomas Coutrot, c'est bien plutôt Marx 2 qui est partisan de « libérer le travail », si on entend par là le fait d'aller vers des formes de travail qui soient synonymes de davantage de liberté effective et concrète pour ceux qui travaillent.

Notons ce qu'il y a de paradoxal de faire, comme Thomas Coutrot et Rabinbach avant lui, du Marx du *Capital* un penseur qui s'en serait remis au développement de la machinerie, tel qu'orchestré par le capitalisme lui-même, pour aller à la fois vers moins de travail et vers un meilleur travail. Le chapitre XIII du livre I du *Capital* dit exactement le contraire : Marx y explique le mécanisme en vertu duquel le développement de la machinerie a pour conséquence, sous le capitalisme, l'intensification de l'exploitation de la force humaine de travail¹³. Le Marx du *Capital* est celui qui explique que, non seulement le développement de la machinerie sous le capitalisme ne produit aucun effet libérateur sur les travailleurs, mais qu'il accentue au contraire leur exploitation, soulignant « ce phénomène remarquable dans l'histoire de l'industrie moderne », à savoir que « c'est la machinerie qui fiche en l'air toutes les limites morales et naturelles de la journée de travail¹⁴ ». En d'autres termes, la machinerie en elle-même ne peut produire aucun effet libérateur aussi longtemps que persistent les rapports capitalistes de production : il faudrait d'abord être sorti de ces rapports pour que la machinerie puisse éventuellement produire un effet émancipateur.

Ainsi, contrairement à ce qu'affirme Thomas Coutrot, le travail « premier besoin de la vie » de la *Critique du programme de Gotha* ne s'oppose pas au « règne de la liberté » du livre 3 du *Capital*, au travail qui cesse d'être « dicté par la nécessité et les fins extérieures » et qui, « par sa nature même, se situe au-delà de la sphère de la production matérielle proprement dite¹⁵ ». En effet, Marx ne dit pas que le « règne de la liberté » commence au-delà du travail, mais qu'il commence au-delà du travail « dicté par la nécessité et les fins extérieures » (je souligne) : c'est donc qu'une forme de

¹² Thomas Coutrot, *op. cit.*, p. 98.

¹³ Voir Karl Marx, *Le Capital*, livre I, *op. cit.*, p. 457.

¹⁴ *Ibid.*, p. 458.

¹⁵ Karl Marx, *Le Capital*, livre 3, *op. cit.*, p. 742.

liberté commence avec le travail dès lors qu'il est organisé sur ses *propres* bases et se fixe à lui-même ses *propres* fins, au lieu qu'elles lui soient imposées par la nécessité naturelle et par les impératifs d'une « production matérielle » qui restent externes au travail et qui le contraignent de l'extérieur. Il y a une production matérielle à assurer en toute société, y compris dans la société post-capitaliste : une part du travail sera donc toujours non libre au sens où elle devra toujours être accomplie sous la contrainte des besoins à satisfaire, et donc par nécessité. Au-delà de cette part de travail imposée par la nécessité (qu'il est possible au demeurant d'accomplir « rationnellement », c'est-à-dire coopérativement, et de réduire – notamment grâce aux machines – mais pas d'éliminer), ce n'est pas le règne du non-travail (identifié au règne de la liberté) qui commence : il y a bel et bien *encore* du travail au-delà ou *en plus* du travail contraint par la nécessité naturelle, et il s'agit précisément du travail accompli librement. En ce sens, au-delà du travail que la contrainte des besoins impose d'accomplir, il y a les travaux auxquels on se consacre librement, sans y être contraint par aucune nécessité, et notamment pas par la nécessité naturelle. Il s'agit là d'un travail libéré de la contrainte, susceptible d'être accompli pour lui-même et de procurer plaisir et joie à ceux qui s'y consacrent en développant leurs facultés. Ainsi, quand Marx écrit que le « royaume de la liberté » commence avec « le développement des forces humaines comme fin en soi¹⁶ », il ne dit nulle part qu'un tel développement des forces humaines et un tel « épanouissement » n'ont plus aucun rapport avec le travail, encore moins qu'ils lui sont opposés : le déploiement d'une activité de travail voulue pour elle-même comme fin (et non plus comme moyen) peut parfaitement permettre le développement et l'épanouissement en question, et même leur être indispensable. Et lorsqu'il écrit que la condition de cet épanouissement est « la réduction de la journée de travail¹⁷ », il s'agit de la réduction dans la journée de la part de l'activité servant de moyen à la production des conditions de la vie.

En d'autres termes, il n'y a pas d'opposition entre Marx 1 et Marx 2 *tels que* Thomas Coutrot les distingue : le Marx qui veut réduire le temps de travail est *très exactement le même* que celui qui pense que le travail peut permettre le « développement des forces humaines » et leur épanouissement. Ce Marx-là ne pense pas que « la vraie vie commence au-delà du travail », pour la très simple raison que, d'une part, il n'y a pas de vie possible sans travail et que, d'autre part, il y a bel et bien des formes de travail qui relèvent de la « vraie vie », c'est-à-dire des formes de travail dans lesquelles il est possible de trouver un véritable accomplissement de soi – de sorte qu'il n'y a pas besoin d'être libéré du travail ou sorti du travail pour commencer à vraiment vivre et à vivre libre¹⁸. On peut même envisager que, une fois ces formes-là de travail

¹⁶ *Idem.*

¹⁷ *Idem.*

¹⁸ C'est un point qu'Alfred Schmidt avait très clairement aperçu. Il écrivait ainsi que, « pour Marx, le règne de la liberté ne remplace pas simplement le règne de la nécessité, mais le conserve en même temps en lui comme moment ineffaçable ». Il ajoutait « qu'une organisation plus rationnelle de la vie peut [selon Marx] certes limiter la durée du travail nécessaire à sa reproduction, mais ne peut pas entièrement

devenues majoritaires, le travail devienne, comme Marx le dit dans la *Critique du programme de Gotha*, « le premier besoin de la vie ». Pour ce Marx-là, qui est celui que nous appelons Marx 2, il ne peut être question d'aller au-delà du travail, de surmonter le travail et encore moins de l'abolir : ces objectifs-là – qui n'étaient pas de maximiser le travail libre, mais de *se libérer du travail* – ont certes bien été ceux de Marx, mais il s'agit de Marx 1, celui en particulier de *L'idéologie allemande* qui dessinait en effet la perspective d'une abolition du travail dans une sorte de productivité sociale généralisée au sein de laquelle plus aucune forme d'activité ne s'isolait, ni ne pourrait être isolée en tant que travail.

Marx 1 : le paradigme de la production et la critique du travail aliéné

Prétendre, comme nous le faisons ici, que Marx serait passé du paradigme de la production à celui du travail peut surprendre à plus d'un titre. Un premier motif de surprise réside dans le fait que l'un des textes les plus fameux du jeune Marx, les *Manuscrits économico-philosophiques de 1844*, soit connu comme le texte dans lequel Marx élabore une théorie du travail aliéné (*die entfremdete Arbeit*). On se dit alors que si le jeune Marx a pu élaborer une théorie du travail aliéné, ce ne peut être que dans la mesure où il était au même moment un théoricien ou un philosophe du travail, au sens où il a dû avoir une conception positive de ce qu'est ou de ce que devrait être le travail pour pouvoir faire porter sa critique sur les formes aliénées du travail – ce qui contredit immédiatement notre affirmation selon laquelle le paradigme philosophique du premier Marx aurait été celui de la production.

Afin de tenter de déterminer ce qu'il en est du rapport entre travail et production pour le jeune Marx, partons d'un passage significatif des *Manuscrits de 1844* :

Car, tout d'abord, le travail, l'*activité vitale*, la vie productive n'apparaissent eux-mêmes à l'homme que comme un *moyen* en vue de la satisfaction d'un besoin, à savoir du besoin de conserver l'existence physique. Mais la vie productive est la vie générique. Elle est la vie qui engendre la vie. C'est dans la forme de l'activité vitale que repose le caractère entier d'une espèce, son caractère générique, et l'activité consciente et libre est le caractère générique de l'homme. La vie elle-même n'apparaît que comme un *moyen de vivre*¹⁹.

supprimer le travail » ; Marx, concluait Schmidt, « réconcilie la liberté et la nécessité sur la base de la nécessité » (Alfred Schmidt, *Le concept de nature chez Marx*, trad. J. Bois, Paris, Presses Universitaires de France, 1994, p. 183-184).

¹⁹ Karl Marx, *Manuscrits économico-philosophiques de 1844*, trad. F. Fischbach, Paris, Vrin, 2007, p. 122 (Marx, Engels, *Werke*, t. 40, Berlin, Dietz, 1990, p. 516 ; désormais MEW40).

Le premier intérêt de ce passage est l'énumération de trois termes que Marx donne comme synonymes les uns des autres : le travail (*die Arbeit*), l'activité vitale (*die lebendige Tätigkeit*), la vie productive (*das produktive Leben*). Le travail est donc *la même chose* que l'activité productive et celle-ci est l'activité vitale de l'homme ou du genre humain : le travail ou l'activité productive est l'activité générique de l'homme en ce qu'elle est l'activité qui permet aux êtres humains de se maintenir en vie en tant qu'espèce – le travail ou l'activité productive est une activité vitale en ce sens-là, c'est-à-dire en tant qu'elle est une activité qui permet la vie, le maintien et la perpétuation de la vie. « La vie générique, aussi bien chez l'homme que chez l'animal, consiste d'abord physiquement en ceci que l'homme (comme l'animal) vit de la nature non organique²⁰ ». Dire que l'humanité comme espèce vit de la nature non organique signifie que la nature et même, en l'occurrence, la *totalité* de la nature (puisque l'humanité est la seule espèce qui se rapporte à l'ensemble de la nature, et pas seulement à une partie ou à une région de celle-ci), est pour l'humanité comme son propre corps : dire, comme le fait Marx, que « la nature est le corps propre non organique de l'homme²¹ » signifie que l'humanité considère et traite l'ensemble de la nature comme son propre corps, bien que « la nature ne soit pas elle-même le corps humain²² ». La nature entière est le corps de l'humanité, un corps certes extérieur aux corps physiques des individus humains, mais un corps dans lequel ou au sein duquel les corps humains individuels sont contenus et dont ils sont eux-mêmes des parties. « Le fait que la vie physique et spirituelle de l'homme soit dépendante de la nature n'a pas d'autre sens que celui-ci : [...] l'homme est une partie de la nature²³ ».

L'humanité comme genre doit en conséquence entretenir un processus constant (*ständiger Prozess*) avec la nature dont elle dépend de façon vitale puisqu'elle en est une partie : l'humanité ne peut pas ne pas avoir ni entretenir un tel rapport constant avec la nature puisque sa vie en tant que partie dépend de son rapport au tout. « L'homme *vit* de la nature signifie : la nature est son *corps propre* (*Leib*), avec lequel il faut qu'il demeure dans un processus continu pour ne pas mourir²⁴ ». Et ce processus constant entre l'homme et la nature est assuré par le travail, c'est-à-dire par l'activité productive, mieux : ce processus constant d'interaction vitale entre l'homme et la nature *est* le travail lui-même, il *est* l'activité productive elle-même. Ce processus constant d'interaction homme/nature est donc aussi l'activité générique humaine comme telle : ce qui signifie que ce processus n'est pas un *moyen* dont l'humanité se servirait afin de se maintenir en vie. Ce processus est, pour l'humanité, sa vie même, et non pas le moyen de sa vie ou le moyen de se maintenir en vie.

²⁰ *Ibid.*, p. 121-122 (MEW40, p. 515).

²¹ *Idem.*

²² *Idem.*

²³ *Idem.*

²⁴ *Idem.*

Ainsi donc l'activité productive, c'est-à-dire le travail, en tant qu'il est la forme que prend le processus constant d'interaction entre l'humanité et la nature dont elle dépend et dont elle est une partie, le travail donc est l'activité générique humaine en tant que telle, il est l'expression même et la plus propre de la vie humaine, la forme que prend nécessairement sa vie en tant qu'elle est la vie d'une partie de la nature, en tant que telle dépendante de son interaction avec le tout dont elle est une partie. Le travail est l'activité productive qui, dans l'interaction avec la nature et par « l'élaboration de la nature non organique²⁵ », rend possible « l'engendrement pratique d'un *monde objectif*²⁶ ». Le sens de la production ou de l'activité productive réside entièrement dans cette « élaboration du monde objectif », c'est-à-dire dans le processus d'appropriation et de transformation de la nature qui résulte de l'interaction du genre humain avec le tout dont il est une partie. Mais, redisons-le, cette interaction n'est pas un moyen dont se doterait l'humanité, elle n'est pas un stratagème qu'aurait inventé l'humanité dans le but de se maintenir en vie : cette interaction et l'élaboration de la nature qu'elle permet sont les expressions de la vie même de l'humanité en tant que partie de la nature. C'est sa vie même et sa propre vie que l'humanité met en œuvre dans le travail : « la production est la vie générique [de l'homme] à l'œuvre » et « l'objet du travail est ainsi l'*objectivation de la vie générique de l'homme*²⁷ ».

On le voit : il n'y a pas, pour le moment, dans la pensée de Marx, de distinction entre le travail et la production. Ils sont une seule et même chose. Mais passons maintenant à la question du travail aliéné, c'est-à-dire au travail rendu méconnaissable et étranger à lui-même. Là où le travail réalise l'interaction vitale de l'homme et de la nature, le travail aliéné accomplit au contraire la coupure et la séparation entre l'homme et la nature. Le passage du travail au travail aliéné consiste en une inversion complète du sens du travail. Alors que, du point de vue du travail, il apparaît que « le travailleur ne peut rien engendrer sans la *nature*, sans le *monde extérieur sensible* » et que, en ce sens, on peut dire que « la nature offre au travail son *moyen de subsistance* au sens où le travail ne peut pas *subsister* sans des objets à même lesquels il est exercé », inversement, du point de vue cette fois du travail *aliéné*, « plus le travailleur s'*approprie* par son travail le monde extérieur, la nature sensible, et plus il se soustrait de *moyen de subsistance* [...] en ce que le monde extérieur sensible cesse de plus en plus d'être un objet appartenant à son travail²⁸ ».

Ce passage témoigne clairement du renversement qui se produit dans le rapport homme/nature lors du passage du travail au travail aliéné : d'une interaction entre l'homme et la nature ayant toutes les apparences d'une collaboration entre eux qui est telle que la nature fournit au travail humain les moyens dont il a besoin pour s'accomplir et les objets sur lesquels il s'exerce, on passe à une relation de conflictualité et

²⁵ *Ibid.*, p. 123 (MEW40, p. 516).

²⁶ *Idem.*

²⁷ *Idem* (MEW40, p. 517).

²⁸ *Ibid.*, p. 119 (MEW40, p. 512-513).

d'antagonisme consistant en ce que l'exercice du travail, la mise en œuvre de l'activité de travail a pour effet de lui soustraire dans la nature ses propres moyens de subsistance. Dans un cas, la nature « offre » au travail ce dont il a besoin pour s'effectuer, dans le second cas, le travail aliéné semble désormais s'effectuer *contre* la nature, l'appropriation qu'il réalise de la nature se traduit en soustraction des moyens de subsistance du travail lui-même. L'interaction collaborative entre l'homme et la nature se transforme en un rapport tel que le travail humain ne semble plus pouvoir se déployer que *contre* la nature et à son détriment : ce n'est plus la nature qui offre ses moyens au travail, c'est le travail qui dépossède la nature de ce dont il a besoin pour s'effectuer et que, désormais, il doit lui arracher parce qu'elle ne les lui offre plus et, au contraire, les lui soustrait.

Là où, dans le travail et l'activité productive, il y a continuité entre le travail humain et la nature, continuation de la seconde par le premier, il y a en revanche, dans le travail aliéné, rupture entre l'homme et la nature. Et cette rupture de l'interaction entre l'homme et la nature est le présupposé de toute l'analyse que donne Marx du travail aliéné. En ce sens, dans les *Manuscripts de 1844*, l'opposition pertinente n'est pas encore entre travail et production, *mais entre, d'une part, le travail et la production et, d'autre part, le travail aliéné*. Le travail et la production relèvent tous les deux de ce que Marx nomme à l'époque « l'industrie humaine » dont le développement apparaît comme étant entravé par la forme aliénée du travail. L'aliénation du travail est un blocage de la production, c'est-à-dire de l'industrie. L'aliénation est vue comme une perturbation injustifiée de la production, qui vient rompre la continuité entre le développement de l'industrie humaine et l'affirmation de la productivité de la nature : en venant rompre le lien entre le travail humain et ses conditions objectives, c'est-à-dire naturelles – un lien qui est condition de possibilité du déploiement de l'industrie –, l'aliénation vient gâcher les possibilités d'affirmation de soi des hommes dans et par leur industrie ; elle entrave les chances d'un déploiement de l'industrie humaine en continuité, voire en collaboration avec la productivité naturelle.

Lorsque, des *Manuscripts de 1844*, on passe à *L'idéologie allemande*, on ne peut qu'être frappé par les profondes transformations intervenues dans la pensée de Marx. La plus significative consiste sans doute en la séparation des concepts de travail et de production : pour le dire vite, nous avons affaire à une promotion du concept de production et à une dévalorisation concomitante du concept de travail. Cela se remarque d'abord à l'apparition des thématiques nouvelles de « l'abolition (*Aufhebung*) du travail » et de « l'abolition de la division du travail ». Ces thèmes apparaissent notamment dans un passage où Marx pose que les individus sont subsumés sous leur classe de la même façon qu'ils sont subsumés sous la division du travail : dans les deux cas, les individus sont déterminés par des conditions qu'ils trouvent déjà là. Ils « se voient dicter leur position dans la vie » du fait d'une appartenance de classe dont ils ne décident pas, et, de même, ils se voient dicter le type de leur activité par la division du travail dont ils ne décident pas davantage que de leur appartenance de

classe : Marx pose que « la subsumption des individus singuliers sous la division du travail » est « le même phénomène » que leur subsumption sous la classe, et il ajoute qu'elle « ne peut être supprimée que par l'abolition (*die Aufhebung*) de la propriété privée et du travail lui-même²⁹ ». La propriété privée qui apparaît ici relève de ce que Marx commence, dans *L'idéologie allemande*, à appeler les rapports de production : elle est une forme de ces rapports qui apparaît comme une entrave au plein développement des forces productives³⁰, de même que le travail apparaît ici comme une activité dont la forme maintient les travailleurs séparés des forces productives et donc séparés d'eux-mêmes. « Les forces productives, écrit Marx, ne connaissent sous la propriété privée qu'un développement unilatéral, elles deviennent pour le plus grand nombre des forces destructives³¹ ». Ce retournement des forces de production en forces de destruction sous le régime de la propriété privée se manifeste en particulier dans le fait que, comme dit Marx, « le travail lui-même devient insupportable au travailleur³² ». En adoptant la forme du travail, l'activité productive du travailleur, qui devrait consister en une affirmation de lui-même et en ce que Marx appelle une « auto-activité » (*Selbsttätigkeit*), se renverse en son exact contraire : elle devient une force de destruction du travailleur individuel.

On comprend mieux dans ces conditions que l'objectif puisse pour Marx être celui de l'abolition du travail, c'est-à-dire l'abolition de la forme travail de la production. Plusieurs thématiques se croisent ici : d'une part, celle qu'on vient de voir, le fait que le travail soit souffrance là où la production devrait être affirmation et jouissance, mais aussi, d'autre part, le fait que la forme-travail impose une division des activités humaines entre celles qui sont posées et reconnues comme relevant du travail, et celles qui ne le sont pas, en même temps qu'elle assigne l'individu à une seule forme de travail dans l'ignorance et l'abstraction de toutes les autres – ce qui a pour conséquence de laisser en jachère toutes les potentialités productives qui sont celles d'un individu, et donc aussi celles de la société dans son ensemble. D'où ce très fameux passage :

Aussitôt que le travail commence à être réparti, chacun a un cercle d'activité exclusif et déterminé qui lui est imposé et dont il ne peut sortir ; il est chasseur, pêcheur ou berger, ou critique critique, et il doit nécessairement le rester s'il ne veut pas perdre les moyens qui lui permettent de vivre – tandis que dans la société communiste, où chacun n'a pas un cercle d'activité exclusif, mais peut se former dans n'importe quelle branche, la société règle la production générale et, de ce fait, m'offre la possibilité de faire aujourd'hui ceci, demain cela, de chasser le matin, de pêcher l'après-midi, de

²⁹ Karl Marx, Friedrich Engels et Joseph Weydemeyer, *L'idéologie allemande. 1^{er} et 2^e chapitres*, trad. J. Quétier et G. Fondu, Paris, Éditions sociales, 2014, p. 195.

³⁰ La propriété privée est « une chaîne » pour « la masse de forces productives » engendrée par la grande industrie (*ibid.*, p. 183).

³¹ *Idem.*

³² *Ibid.*, p. 185.

pratiquer l'élevage le soir et de critiquer après le repas, exactement comme j'en ai envie, sans jamais devenir chasseur, pêcheur, berger ou critique³³.

Ce passage s'articule autour d'une relation d'opposition entre le travail et la production : d'un côté, il y a le travail divisé et réparti qui consiste en l'assignation à chacun d'un « cercle exclusif d'activité », tandis que de l'autre côté – qui fait l'objet d'une évaluation normative positive de la part de Marx –, on trouve la « production générale » qui est socialement régulée. Du côté de la production générale, on a une unité de l'activité individuelle particulière et de l'intérêt commun universel dans la mesure où les activités de production sont socialement régulées, tandis que du côté du travail divisé, on a au contraire une séparation et une opposition entre l'activité particulière de travail et l'intérêt universel ou général : ce dernier reste extérieur à l'activité individuelle de travail et s'impose à elle de l'extérieur sous la forme d'une contrainte qui est d'abord celle de la dépendance réciproque entre toutes les activités individuelles de travail, dont chacune subit ainsi l'ensemble de toutes les autres en tant que l'ensemble des conditions dont elle dépend et qu'elle ne maîtrise pas. C'est pourquoi Marx note que, « avec la division du travail est en même temps donnée la contradiction entre l'intérêt de l'individu singulier ou de la famille singulière et l'intérêt communautaire de tous les individus qui ont commerce les uns avec les autres » – cet intérêt communautaire existant d'abord « dans la réalité effective en tant que dépendance réciproque des individus entre lesquels le travail est divisé³⁴ ».

C'est là le propre d'une société du travail divisé, c'est-à-dire d'une société qui ignore l'idée d'une production socialement régulée : l'intérêt même de la société comme tel, que Marx appelle « l'intérêt communautaire », n'y peut prendre que la forme d'une régulation externe, formelle et aveugle qui contraint chaque activité séparée de production – qui, en tant que séparée, prend la forme d'un travail – du poids de toutes les autres activités de production avec lesquelles la première est obligée d'entretenir un commerce afin de pouvoir s'accomplir. Et c'est là la raison pour laquelle,

aussi longtemps que l'activité n'est pas le fruit de la volonté libre, mais qu'elle est divisée de façon spontanée (*naturwüchsig*), l'acte propre de l'homme devient pour lui une puissance étrangère qui lui fait face, qui le place sous son joug, au lieu que ce soit lui qui domine cet acte³⁵.

Le travail est ainsi le nom que prend l'activité productive quand elle cesse pour chacun d'être son activité propre et devient l'activité coagulée de tous les autres qui viennent contraindre et éventuellement contrecarrer la sienne propre de l'extérieur : en ce sens,

³³ *Ibid.*, p. 77-79.

³⁴ *Ibid.*, p. 77.

³⁵ *Idem.*

le Marx de *L'idéologie allemande* est celui qui pense qu'il n'y a plus de travail qu'aliéné, ou que le travail est le nom qui convient à l'activité productive quand elle est aliénée, c'est-à-dire quand elle n'est plus pour personne son activité *propre*, son « auto-activité » (*Selbsttätigkeit*), mais le résultat coagulé, contraint, limité et borné de l'activité anonyme de tous les autres. Aussi Marx peut-il alors écrire que

chez les prolétaires, leur propre condition de vie, le travail, ainsi que toutes les conditions d'existence de la société actuelle sont devenues pour eux une chose contingente sur laquelle les prolétaires singuliers n'ont aucun contrôle [...], et la contradiction entre la personnalité du prolétaire singulier et la condition de vie qui lui est imposée, le travail, se fait jour pour lui-même³⁶.

Le travail est ainsi la « condition de vie » qui est imposée aux travailleurs, une condition qui vient contredire leur « personnalité » dans la mesure même où le travail est directement contraire et s'avère un obstacle au déploiement de l'auto-activation, c'est-à-dire à l'affirmation de ce qui est constitutif de la personnalité. Il ne peut donc s'agir que de se libérer du travail, ce qui suppose selon Marx « la transformation du travail en auto-activation », de sorte que « l'auto-activation coïncide avec la vie matérielle³⁷ », c'est-à-dire avec la production sociale et matérielle. Et si la spécificité du moment historique dont Marx est le contemporain consiste en ce que « les forces productives se sont développées jusqu'à former une totalité » et en ce qu'elles « n'existent qu'à l'intérieur du commerce universel », alors Marx estime pouvoir dire que

seuls les prolétaires d'aujourd'hui, qui sont complètement exclus de toute auto-activation, sont en mesure d'imposer leur auto-activation complète et non plus bornée, laquelle consiste dans l'appropriation d'une totalité de forces productives et dans le développement d'une totalité de facultés que celle-ci implique³⁸.

En d'autres termes, contre le travail qui sépare les prolétaires de toute possibilité d'auto-activation, il faut procéder à un renversement complet, comme tel révolutionnaire, qui consiste en un passage brutal à l'auto-activation par l'appropriation de la totalité des forces productives ou des forces productives totalement développées : se libérer du travail, forme bornée et entièrement subie d'hétéro-activation, revient pour les travailleurs à entrer dans un devenir productif total qui coïncide avec leur auto-activation. L'appropriation totale de forces productives elles-mêmes totalement développées, le devenir totalement productif des prolétaires dans une société elle-même intégralement productive, telle est donc la manière dont le Marx de *L'idéologie*

³⁶ *Ibid.*, p. 203.

³⁷ *Ibid.*, p. 233.

³⁸ *Ibid.*, p. 231.

allemande conçoit qu'il soit possible de se libérer du travail. On sort du travail par la production et en faisant coïncider la production avec l'auto-activation.

Marx 2 : le paradigme du travail et la critique de ce que la production fait au travail

Venons-en maintenant à la position du dernier Marx ou de Marx 2. Cette position est notamment exprimée en 1864 dans le *Manifeste inaugural de l'Association Internationale des Travailleurs*. Marx pose ici clairement que l'objectif est, selon sa propre expression, « l'émancipation du travail », et il donne deux exemples des progrès accomplis en direction de cette émancipation dans les années qui précèdent son *Manifeste inaugural*. Le premier exemple est celui de la « limitation légale des heures de travail » et de la conquête du *bill* des dix heures par les ouvriers anglais : dans la lutte pour l'obtention de cette limitation légale de la durée du travail, c'était aussi « l'économie politique de la classe ouvrière » qui affrontait « l'économie politique de la bourgeoisie » ; c'était « la grande querelle entre le jeu aveugle de l'offre et de la demande, qui est toute l'économie politique de la classe bourgeoise, et la production sociale contrôlée et régie par la prévoyance sociale, qui constitue l'économie politique de la classe ouvrière », et, « pour la première fois au grand jour », c'est « l'économie politique du travail » qui a remporté une victoire à la fois pratique et symbolique sur « l'économie politique de la propriété ».

Le second exemple que donne Marx du progrès vers l'émancipation du travail est celui « du mouvement coopératif et des manufactures coopératives » : là encore, c'est la victoire d'un principe sur un autre, en l'occurrence celle du travail libre et autonome sur le travail dominé et asservi à une production dont les instruments et les finalités lui échappent. La valeur de ces « grandes expériences sociales » que sont les coopératives tient à ce que, selon Marx, elles ont démontré « qu'il n'était pas nécessaire pour le succès de la production que l'instrument de travail fût monopolisé et servît d'instrument de domination et d'extorsion contre le travail lui-même », elles ont montré que, « comme le travail esclave, comme le travail serf, le travail salarié n'était qu'une forme transitoire et inférieure, destinée à disparaître devant le travail associé ». Les deux exemples mobilisés par Marx illustrent l'idée du travail posé comme un principe sur la base duquel peut s'opérer une transformation de la production : c'est le travail émancipé de la soumission à la production et devenant maître de celle-ci, à la fois parce que c'est lui qui limite le temps consacré à la production et parce que c'est lui qui décide de la forme de production en lui imposant celle de la coopération et de l'association.

On comprend dès lors que Marx puisse interpréter sa propre entreprise théorique comme étant celle d'une critique de l'économie politique bourgeoise qui est faite du point de vue de ce qu'il appelle lui-même « l'économie politique du travail ». Ce point de vue est très clairement celui adopté par Marx dans *Le Capital*.

Dans le chapitre V du livre 1 du *Capital*, Marx donne une première définition du travail productif du point de vue du « procès de travail », celui-ci étant lui-même saisi abstraitement, c'est-à-dire « indépendamment de toute forme sociale déterminée³⁹ ». Saisi indépendamment des formes de sociétés dans lesquelles il s'inscrit à chaque fois, le procès de travail est lui-même composé de trois « moments simples⁴⁰ » : d'abord *l'activité* que déploie un individu en vue de la fin qu'il se propose de réaliser (cette activité individuelle consciente orientée vers une fin étant ce que Marx appelle « le travail proprement dit⁴¹ »), ensuite *l'objet* sur lequel porte ou bien auquel s'applique cette activité qu'est le travail, et enfin le *moyen* qu'utilise le travail pour réaliser sa fin. L'objet de travail, c'est ce que l'individu *trouve* comme étant déjà là : c'est l'ensemble des choses que « la terre » fournit à l'homme et que « le travail n'a qu'à détacher de leur liaison immédiate avec le tout terrestre⁴² ». Le moyen de travail, c'est ce que l'individu « insère entre son objet de travail et lui⁴³ ». Le moyen de travail suppose un *acte* de l'individu, de sorte que si l'objet de travail est ce que l'individu « trouve tel quel par nature », le moyen de travail est ce dont l'individu « s'empare immédiatement⁴⁴ » et qui ne prend sens non pas comme ce à quoi son activité s'applique, mais comme ce qui permet et prolonge cette activité, il est ce dont l'individu s'empare pour en faire « un organe de son activité⁴⁵ ». De cette manière, et si donc, comme dit Marx, « on considère l'ensemble de ce procès du point de vue de son résultat, [à savoir] le produit, [alors] moyen de travail et objet de travail apparaissent l'un et l'autre comme des moyens de production, et le travail lui-même comme travail productif⁴⁶ ». C'est évidemment au regard de son produit que le travail peut se définir comme productif, et le produit est ici « une valeur d'usage, une matière naturelle appropriée à des besoins humains par une modification de sa forme⁴⁷ ».

L'ensemble du procès de travail nous amène donc à une compréhension du travail productif en tant qu'activité que déploie un individu en vue d'une fin qu'il se représente consciemment ; cette fin étant en l'occurrence d'engendrer un objet utile, c'est-à-dire un objet qui satisfasse un besoin humain, de sorte que l'activité visant cette fin consiste à « provoquer une modification de l'objet de travail grâce au moyen de travail⁴⁸ ».

On a là une première approche du travail productif ou, plutôt, de ce que Marx appelle plus précisément le travail « *immédiatement* productif » (je souligne). Au

³⁹ Karl Marx, *Le Capital*, livre 1, *op. cit.*, p. 198.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 200.

⁴¹ *Idem.*

⁴² *Ibid.*, p. 201.

⁴³ *Idem.*

⁴⁴ *Idem.*

⁴⁵ *Idem.*

⁴⁶ *Ibid.*, p. 203.

⁴⁷ *Idem.*

⁴⁸ *Idem.*

regard de cette première approche ou de cette saisie *immédiate* qui, en tant que telle, ne peut être qu'abstraite et générale, on peut dire qu'il n'y a pas de travail qui ne soit productif : tout travail consiste en la mobilisation par un individu donné de son activité propre en vue de la fin qui consiste à produire une chose utile, et à le faire en utilisant des moyens qui permettent de modifier un objet trouvé en lui donnant une forme qui le rende précisément utile à la satisfaction d'un besoin. Le problème est que ce travail *immédiatement* productif n'existe comme tel en réalité *nulle part* pour la raison qu'un procès de travail vient toujours prendre place au sein d'une formation sociale, au sein d'une organisation sociale qui lui donne à chaque fois une forme particulière. C'est pourquoi, lorsque Marx rappelle cette première définition du travail productif au seuil du chapitre XIV (« Survalueur absolue et relative »), il rappelle également la note 7 qui figure dans le chapitre V dans laquelle il précise que « cette définition du travail productif, telle qu'elle ressort de la perspective du procès de travail simple, ne suffit absolument pas pour le procès de production capitaliste⁴⁹ », pas plus d'ailleurs qu'elle ne suffit pour aucun autre procès de production à partir du moment où celui-ci est inscrit dans une formation sociale déterminée.

Cela tient au fait que le procès de travail n'a jusqu'ici été abordé que comme un procès individuel, comme un procès consistant en l'interaction d'un individu avec les objets naturels qu'il trouve et qu'il se fixe pour fin de transformer en des produits utiles. Comme le dit Marx, « dans l'appropriation individuelle des objets de la nature à ses propres finalités vitales, [l'individu] a le contrôle de lui-même [...] c'est plus tard qu'il est contrôlé⁵⁰ », et il l'est ou le devient en l'occurrence par la société dans laquelle vient prendre place son activité de travail productif. Dans l'analyse du procès de travail, tout change donc quand on introduit la perspective sociale en lieu et place de la perspective strictement individuelle qui a été jusqu'ici retenue. Ainsi, poursuit Marx, « de même que le système de la nature fait de la tête et de la main un ensemble unique, le procès de travail réunit travail cérébral et travail manuel [...] c'est par la suite qu'ils se dissocient et finissent même par s'opposer comme des ennemis⁵¹ ». Ainsi donc, il en va de même du contrôle de l'activité individuelle et de la dissociation des aspects manuels et intellectuels de l'activité de travail : ils n'apparaissent que du fait de l'inscription de cette activité dans une formation sociale donnée et ils ne se manifestent pas aussi longtemps qu'on ne prend sur l'activité de travail qu'un point de vue *individuel*, non historique, non social et donc abstrait.

Dès qu'on introduit l'élément social et historique, on introduit aussi la division du travail interne à l'organisme social : l'activité individuelle de travail apparaît alors comme le résultat de la division d'une activité globale de travail qui est celle de l'ensemble de la société, et les aspects qui étaient unis dans l'activité individuelle de travail se séparent à leur tour, l'activité manuelle se sépare de l'activité intellectuelle

⁴⁹ *Ibid.*, p. 203 et p. 569.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 569.

⁵¹ *Idem.*

et elles échoient à des individus et à des groupes différents d'individus. Mais il arrive aussi qu'il n'y a plus de rapport direct et donc immédiat entre le producteur individuel et le produit de son activité de travail : la production du résultat de l'activité de travail suppose l'intervention d'une multiplicité d'autres producteurs, ceux qui ont déjà élaboré avant lui ce qui devient l'objet de son travail, par exemple, les fileurs qui fournissent son fil à celui qui va faire la toile, mais aussi ceux qui ont produit les outils qu'il utilise, mais encore ceux dont l'activité est requise dans l'élaboration du même produit à un autre stade de sa fabrication. Bref, « le produit se transforme en produit social collectif d'un travailleur global⁵² ».

On voit alors que « c'est la notion même de travail productif, ou de son porteur, la notion de travailleur productif, qui s'étend⁵³ ». Elle s'étend en ce que n'est plus considéré comme productif le seul individu qui est directement et immédiatement en relation avec l'objet du travail ou celui qui, comme dit Marx, « met lui-même la main à la pâte » : plus besoin, pour être travailleur productif, d'être à la fois celui qui conçoit l'objet à produire, qui utilise l'objet du travail et lui applique les moyens du travail. Il suffit désormais, pour être un travailleur productif, d'être impliqué dans l'une ou l'autre des étapes du procès qui conduit au produit : « il suffit d'être un organe quelconque du travailleur global et d'exécuter l'une de ses sous-fonctions⁵⁴ ». En ce sens, celui qui prend part à la conception de l'objet à produire est tout aussi productif que celui qui implique directement son énergie physique dans le procès de la production, ce dernier ne devant plus, pour être productif, avoir de rapport avec l'objet fini, son intervention à l'un des stades de la production suffisant amplement à le rendre productif.

On a donc une *diffusion* du travail productif qui est telle que ce travail s'étend à la société entière et que celle-ci devient un travailleur global, tous les individus participant à un titre ou à un autre de cette activité sociale globale de production devenant eux-mêmes des travailleurs productifs. La socialisation du travail, c'est-à-dire la socialisation des objets, des moyens et des produits du travail, a donc pour signification que c'est la société qui devient elle-même la porteuse du travail productif et que tous les individus deviennent productifs dès lors qu'ils participent de cette activité globale et que leur activité s'inscrit dans la division sociale du travail.

Avec la première analyse du procès de travail, située sur un plan strictement individuel, nous avons affaire à quelque chose dont le degré d'abstraction était tel que cela ne pouvait se passer dans *aucune* société ; avec cette seconde analyse, c'est l'inverse : nous avons affaire à quelque chose qui se passe dans *toutes* les sociétés et qui apparaît dès qu'il y a socialisation de l'activité de travail. Ces deux analyses du procès de travail et du travail productif sont donc abstraites et, à ce titre, insatis-

⁵² *Ibid.*, p. 570.

⁵³ *Idem.*

⁵⁴ *Idem.*

faisantes. On comprend que Marx soit pressé d'en venir au travail productif et au procès de travail dans la société dominée par le mode de production capitaliste. Car c'est là qu'intervient quelque chose de nouveau : à rebours de la socialisation dont on a vu qu'elle *étendait* la notion de travail productif en faisant de la société elle-même un travailleur global, il se produit au contraire, dans la production de type capitaliste, ce que Marx appelle « une sorte de rétrécissement » de la notion de travail productif. Cela est dû à la spécificité du procès capitaliste de production qui n'est pas seulement production de choses utiles, ni même seulement production de marchandises, c'est-à-dire de choses porteuses de valeur, mais « essentiellement production de survaleur ».

Ici, le travailleur ne produit pas pour lui, il ne produit pas non plus pour un autre indéterminé et donc pour la société, il produit « pour le capital ». Ce n'est donc ni le producteur individuel, ni la société qui définit ce qui est un travail productif, c'est le capital qui le définit comme tel. Pour qu'il soit productif et considéré comme tel, il ne suffit plus que le travailleur produise individuellement, ni qu'il produise socialement au sens où son activité prend part à l'activité sociale de production, « il faut qu'il produise de la survaleur » : telle est maintenant la condition pour que son travail vaille comme du travail productif, et pour que lui-même soit reconnu comme travailleur productif. « Seul est productif le travailleur qui produit de la survaleur pour le capitaliste ou qui sert à la valorisation du capital⁵⁵ ».

On a là le résultat de l'étude approfondie que Marx a faite à partir du début des années 1960 de la catégorie de travail productif et dont témoignent en particulier les *Théories sur la plus-value*. On sait toute l'importance que Marx accorde à Smith dans le chapitre IV des *Théories*, celui qu'il consacre au « travail productif et improductif ». Smith avait en effet écrit, dans *La richesse des nations*, que les « ouvriers productifs » sont ceux qui « reproduisent la valeur totale de leur consommation *accompagnée d'un certain profit*⁵⁶ ». Ce que Marx commente de la façon suivante : « ici le *productive labourer* est de toute évidence celui qui, non seulement reproduit la *full value* des moyens de subsistance contenus dans le salaire, mais qui la reproduit *with a profit* pour le capitaliste ». De sorte que Marx peut faire ici un éloge appuyé de Smith :

Smith, dit-il, a touché juste : sur le plan des concepts, il a épuisé la question. Un de ses plus grands mérites scientifiques est d'avoir défini le travail productif comme *travail qui s'échange immédiatement contre le capital*⁵⁷.

Ce qui veut dire que « seul le travail qui produit du capital est productif », et donc le travail qui permet au capital de s'accroître et de se valoriser. La condition pour que cela ait lieu étant qu'il y ait *échange* entre le capital et la force de travail, et en

⁵⁵ *Idem*.

⁵⁶ Cité par Karl Marx dans *Théories sur la plus-value, (livre IV du « Capital »)*, t. 1, trad. G. Badia, Paris, Éditions sociales, 1974, p. 166.

⁵⁷ Karl Marx, *Théories sur la plus-value, op. cit.*, p. 167.

l'occurrence un échange tel que la part de capital qui est versée comme salaire et qui est objectivée dans les moyens de travail soit « remplacée par plus de travail qu'elle n'en contient ». Cette conception du travail productif est celle que Marx reprend dans *Le Capital*, notamment au chapitre XIV où il écrit que « seul est productif le travailleur qui produit de la survalueur pour le capitaliste ou qui sert à la valorisation du capital⁵⁸ ». C'est aussi la conception que l'on trouve dans le *Chapitre VI* également nommé *Chapitre inédit du Capital*, dont la rédaction en 1864 est contemporaine de celle des *Théories sur la plus-value* : « est productif le travail qui crée immédiatement de la survalueur, c'est-à-dire qui valorise le capital⁵⁹ ». Après quoi Marx ajoute encore ceci :

Travail productif n'est qu'une manière abrégée d'exprimer en leur ensemble le rapport et les modalités sous lesquelles figurent la capacité de travail et le travail dans le procès de production capitaliste. Si donc nous parlons de *travail productif*, nous disons *travail socialement déterminé*, travail incluant un rapport tout à fait déterminé entre le vendeur et l'acheteur de travail. Le travail productif s'échange directement contre de l'argent en tant que capital, autrement dit de l'argent qui est capital en soi, qui possède cette détermination de fonctionner comme capital et de faire face à la capacité de travail comme capital. Le travail productif est donc celui qui ne reproduit pour le travailleur que la valeur pré-déterminée de sa capacité de travail en contrepartie de quoi, par son activité créatrice de valeur, il valorise le capital, *oppose* au travailleur en tant que *capital* les valeurs mêmes qu'il a créées. Le rapport spécifique entre le travail *objectalisé* et le travail *vivant* est que le premier en tant que capital fait du dernier du *travail productif*. Le produit spécifique du procès de production capitaliste, la survalueur, ne se crée que par échange avec le *travail productif*⁶⁰.

Les catégories de travail et de travailleur productifs nous mettent ainsi en présence de l'une des multiples formes que prend la contradiction inhérente au mode de production capitaliste. D'une part, considérée de façon générale en tant que formation sociale, et donc comme *toute* autre forme de société, la société de type capitaliste *étend* les catégories de travail et de travailleurs productifs, et procède même plus qu'aucune autre société à cette extension : elle est une société qui accroît plus que nulle autre en son sein la division sociale du travail, qui rend les travaux individuels plus interdépendants que jamais et qui généralise les formes coopératives du travail, de sorte qu'en ce sens il n'y a plus aucun travail, même réduit à une tâche extrêmement partielle et limitée, qui ne soit actuellement ou potentiellement productif. Mais, d'autre part *et dans le même temps*, le même mode de production capitaliste procède à une *restriction* sans

⁵⁸ Karl Marx, *Le Capital*, livre 1, *op. cit.*, p. 570.

⁵⁹ Karl Marx, *Le Chapitre VI : Manuscrits de 1863-67. Le Capital*, livre 1, trad. G. Cornillet, L. Prost et L. Sève, Paris, Éditions sociales, 2010, p. 212.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 218-219.

précédent des catégories de travail et de travailleur productifs, puisque c'est un mode de production qui engendre une forme de société au sein de laquelle ne sont plus reconnus comme productifs que les travaux qui accroissent le capital et en permettent la valorisation.

Cela est dû au fait que la société soumise au mode de production capitaliste est celle dans laquelle aucun individu ne peut devenir productif s'il n'a pas d'abord été échangiste ; l'entrée d'un individu dans le procès de production supposant qu'il ait d'abord vendu à autrui la marchandise qu'est sa propre force de travail : sans cet échange marchand préalable, l'individu n'entrerait pas dans le procès de production, et surtout, sans cet échange, ce procès ne pourrait pas être productif au sens proprement capitaliste du terme, c'est-à-dire qu'il ne pourrait pas être en même temps un procès de valorisation du capital consistant en ce que, en échangeant une part de capital avec la force de travail, « le capitaliste reçoit un *quantum* de temps de travail supérieur à celui qu'il a payé sous forme de salaire⁶¹ ».

On peut donc dire, en d'autres termes, que les sociétés capitalistes, en restreignant et limitant comme elles le font le sens du travail productif, sont des formations sociales qui attestent par là même qu'en leur sein, ce n'est pas le procès de travail qui est porteur du lien social : le lien social y est assuré par l'échange marchand de la force de travail contre une part de capital sous la forme du salaire, et non pas directement par le procès de travail. En limitant le travail à la production et en restreignant le productif de la production aux seules activités qui valorisent le capital, les sociétés capitalistes montrent qu'en leur sein le lien social réside essentiellement non pas dans le travail et la production eux-mêmes, mais dans la vente et l'achat de la marchandise particulière qu'est la force de travail.

Pour finir, nous pouvons alors revenir au procès de travail tel que Marx le thématise au début du chapitre XIV du *Capital*. Dans le procès de travail considéré comme « appropriation individuelle des objets de la nature aux propres finalités vitales de l'individu », ce dernier « a le contrôle de lui-même », et, « de même que le système de la nature fait de la tête et de la main un ensemble [individuel] unique, [de même] le procès de travail réunit travail cérébral et travail manuel⁶² ». Ainsi se passent les choses aussi longtemps du moins qu'on considère le procès de travail comme « un procès purement individuel », ce qui n'est possible que par abstraction. Car le procès de travail est en réalité toujours un procès social : la socialisation du procès de travail introduit la division du travail, et en particulier la division entre travail manuel et travail cérébral : le sujet du procès de travail n'est plus l'individu, mais la société dans son ensemble, qualifiée par Marx de « travailleur global⁶³ » qui fait des individus des « organes » de lui-même en leur attribuant des fonctions séparées de travail matériel

⁶¹ Karl Marx, *Théories sur la plus-value*, op. cit., p. 166.

⁶² Karl Marx, *Le Capital*, livre 1, op. cit., p. 569.

⁶³ *Ibid.*, p. 570.

et de travail intellectuel. Cette séparation n'a rien de spécifique aux sociétés capitalistes, mais celles-ci poussent la division entre le travail de la main et le travail de la tête plus loin que n'importe quelle autre, en particulier en raison de la mobilisation productive de la science à laquelle elles procèdent. À quoi s'ajoute que, en tant que sociétés marchandes, elles déplacent le lien social du procès de travail vers l'échange, ce qu'elles font plus que nulle autre société marchande en soumettant l'échange lui-même à la logique abstraite de la valorisation du capital, et donc en faisant de l'échange un moyen d'accroissement du capital. Le procès de travail est dès lors privé de toute possibilité de contrôle sur lui-même par lui-même : il est contrôlé et commandé de l'extérieur par le capital qui l'utilise et le mobilise comme procès de valorisation de lui-même.

S'esquisse alors, en contrepoint, la figure d'une société qui posséderait le contrôle d'elle-même de la même façon que le travailleur possède le contrôle de lui-même dans le procès de travail individuel, d'une société qui unirait « travail cérébral et travail manuel » comme « le système de la nature fait de la tête et de la main un ensemble unique ». Une telle société, réalisant ce que Sohn-Rethel appelait « l'unité sociale de la tête et de la main⁶⁴ », est une société dans laquelle le procès de travail serait lui-même et directement le véhicule du lien social, c'est une société dans laquelle le potentiel de socialisation portée par le travail serait pleinement développé en étant libéré de sa captation productive par l'échange entre capital et force de travail. C'est une société qui aurait soustrait au capital le monopole qu'il possède actuellement et qui est essentiellement le monopole de la décision portant sur ce qui est du travail productif et ce qui n'en est pas : mais retirer au capital ce monopole revient à le détruire en tant que capital.

Conclusion

Précisons encore, pour conclure, qu'il ne s'agit pas de transférer à une instance autre que le capital le pouvoir de décider de ce qui est travail productif et de ce qui ne l'est pas : il s'agit de contester la distinction même entre travail productif et improductif, au motif que cette opposition, partout où elle fonctionne, porte la marque du capital et qu'elle est à chaque fois un véhicule privilégié de la domination, non pas seulement du travail de la tête sur celui de la main, mais aussi du travail masculin (reconnu comme productif) sur le travail reproductif féminin (invisibilisé comme non productif), ou encore de la domination de l'espèce humaine (seule à être productive) sur le reste de la nature et l'ensemble des vivants non-humains. La domination du capital se manifeste très précisément à la puissance qui est la sienne de décider qui est productif et qui ne l'est pas, quel travail est productif et quel travail ne l'est pas. Il exerce cette puissance en contraignant les individus à l'échange de leur force de travail contre du capital,

⁶⁴ Alfred Sohn-Rethel, « Travail intellectuel et travail manuel. Essai d'une théorie matérialiste », dans *La pensée-marchandise*, trad. L. Mercier, Bellecrombe-en-Bauges, Éditions du Croquant, 2010, p. 146.

c'est-à-dire en faisant d'eux de purs sujets séparés des conditions matérielles du procès de travail : le devenir productif d'une activité de travail sous le capital est en ce sens la destruction même de ce dont le procès de travail est en soi l'unité. Le procès de travail est une relation métabolique entre l'homme et la nature qui est rompue par l'enrôlement du procès de travail dans le procès productif comme procès de valorisation du capital. Cette rupture de l'unité métabolique du procès de travail est fondamentale : c'est là que se joue et se décide, dans l'antre secret de la production, la rupture du rapport métabolique entre les systèmes sociaux et les systèmes naturels⁶⁵.

Notons que c'est d'ailleurs et très certainement de ce côté-là, celui de la prise en compte par Marx de la question du rapport entre systèmes sociaux et système naturel qu'il faut aller chercher la raison qui explique sa rupture avec le paradigme productif et son passage au paradigme du travail : cette dimension s'impose de plus en plus à Marx à partir de la fin des années 1850 et du début des années 1860, et elle s'accompagne de la reconnaissance de plus en plus nette non seulement de ce que le procès de travail, considéré aussi bien individuellement que socialement, est ce qui assure la médiation entre les deux types de systèmes (social et naturel), mais aussi de ce que les forces humaines de travail sont elles-mêmes des forces naturelles. D'où le fait que ces années sont aussi celles durant lesquelles Marx abandonne progressivement le terme de *Arbeitsvermögen* (*capacité* ou *faculté* de travail), encore dominant en 1857-1858 dans les *Grundrisse*, au profit de celui de *Arbeitskraft* (*force* de travail) qui s'impose définitivement dans le livre 1 du *Capital*. Ce changement terminologique manifeste et rend explicite l'appartenance de la force humaine de travail elle-même aux forces naturelles, de sorte que l'arraisonement productif et même productiviste de cette force de travail par le capital peut désormais clairement être considéré comme une dénaturation dont les effets sur la nature elle-même sont potentiellement catastrophiques.

De sorte que la question ne peut finalement manquer de se poser de savoir à quel type de critique du capitalisme conduit notre distinction entre le paradigme de la production (propre à Marx 1) et le paradigme du travail (typique de Marx 2). Cette distinction, telle que nous la formulons, nous paraît donner raison à Moishe Postone quand il écrit que « la théorie critique du Marx de la maturité est une critique du travail sous le capitalisme, et non pas une critique du capitalisme du point de vue du travail⁶⁶ ». Notre point de vue est également celui d'une critique du travail sous le

⁶⁵ Voir Del Weston, *The Political economy of global warming : The Terminal crisis*, New York, Routledge, 2014, p. 65 : « Selon la théorie écologique de Marx, les humains vivent une relation "métabolique" avec la nature qui s'avère essentielle à leur survie. Cette relation prend la forme du travail, ce processus matériel par lequel les humains transforment les ressources brutes de la nature pour satisfaire leurs besoins matériels. [...] Le concept [de métabolisme, concept] clé de la critique écologique du capitalisme formulé par Marx rend compte d'une déconnexion entre les systèmes sociaux et le reste de la nature. La rupture métabolique est partie intégrante des rapports de production capitalistes » (traduction libre). C'est moi qui souligne.

⁶⁶ Moishe Postone, *Temps, travail et domination sociale. Une réinterprétation de la théorie critique de Marx*, trad. O. Galtier, L. Mercier, Paris, Mille et Une Nuits, 2009, p. 42.

capital, c'est-à-dire qu'il s'agit d'une critique de ce que devient le travail sous le capital, ou de ce que le capital fait au travail quand il l'enrôle et le soumet au processus de production et de valorisation de la valeur – une critique qui se formule donc non pas en fonction de ce que le travail serait en soi, en son essence (encore moins à l'aune de ce qu'il a été ou est supposé avoir été avant le capitalisme), mais, de façon projective, donc une critique qui se formule en fonction de ce que *pourrait être* le travail humain social s'il était libéré de son enrôlement par le procès de valorisation, c'est-à-dire libéré de sa captation productive par le capital – ce qui permettrait aussi un retour à l'équilibre de la relation entre systèmes sociaux et système naturel.

Les lieux du *Capital*¹

Olivier CLAIN
Université Laval

Le texte qui suit traite de l'apport proprement théorique et philosophique du *Capital* en mettant au travail une très ancienne notion, celle de *topos*². Aristote concevait le lieu, du moins dans son usage dialectique, comme une sorte de « machine à faire des prémisses à partir d'une conclusion donnée³ ». C'est que dans l'art réglé de la joute oratoire, la méthode dialectique consistait pour le questionneur à débusquer des énoncés cachés dans le discours du répondeur qui, une fois accordés par ce dernier et placés en position de prémisses virtuelles, conduisaient, le plus souvent par déduction, à contredire une de ses propositions explicites ou au contraire à renforcer une de celles du questionneur. Si les *Topika* distinguaient ainsi plus de trois cents *topoi*, propres aux discussions savantes, ils les classaient en seulement quatre grands types selon que dans l'énoncé à réfuter, le prédicat s'attache à l'accident, à l'essence, au propre ou au genre du sujet. Dès la fin du premier livre, Aristote livrait les principes de sa typologie des modes de fermeture d'un argument dialectique à partir du croisement de deux distinctions portant sur les relations du sujet au prédicat dans l'énoncé à réfuter : soit le prédicable est essentiel au sujet, soit il ne l'est pas ; soit son domaine de définition est coextensif à celui du sujet, soit il ne l'est pas⁴.

¹ Je remercie chaleureusement Éric N. Duhaime et Jean-François Filion pour la patience et l'imagination généreuses avec lesquelles ils ont reçu les versions successives de ce texte. Bien entendu, je demeure seul responsable des maladresses et des possibles erreurs qu'il contient encore.

² En parlant de lieu, de faisceau, de crible, de site, de domaine de définition, de traduction et de schème, j'use de termes qui sont aussi ceux de la théorie mathématique des *topoi*. Toutefois, les notions auxquels ils renvoient ici ne reçoivent pas de définition formelle. Ceci dit, le point de vue mathématique le plus contemporain sur les *topoi*, en particulier celui qui met au premier plan l'idée que les lieux doivent être traités comme des « ponts » jetés entre les théories mathématiques les plus éloignées les unes des autres, est d'une grande richesse philosophique. Il n'en sera pas question ici. Pour la présentation d'un tel point de vue, je renvoie aux divers travaux d'Olivia Caramello. On trouvera une introduction à ses travaux les plus récents dans son entrevue à l'IHES de 2014 ; en ligne : https://www.youtube.com/watch?v=sM_9R63qU6o.

³ Jacques Brunschwig, « Introduction », dans Aristote, *Topiques*, t. 1 : *Livres I-IV*, trad. J. Brunschwig, Paris, Belles Lettres, 2009, p. XXXIX.

⁴ Aristote, *Topiques*, I, 8, 103a7-18, *op. cit.*, p. 12. Je décris ici le tableau à double entrée des types de lieux auquel aboutissait Aristote et qu'on trouve sobrement présenté par Juliette Lemaire, dans « Contradiction et topos dans le syllogisme dialectique », dans *Les lieux de l'argumentation. Histoire du syllogisme topique d'Aristote à Leibniz*, dir. Joël Biard et Fosca Mariani-Zini, Turnhout, Brepols, 2009, p. 33-52.

Dans un premier temps, je voudrais montrer qu'un autre ensemble de lieux ordonne la critique de l'économie politique classique dans *Le Capital*. Si sa construction n'est pas sans rappeler celle d'Aristote, les lieux y sont toutefois déduits d'un chiasme, qui résulte du fait que la thèse de la réalisation du général (*Allgemeinheit*) dans le singulier et le particulier est passée au crible de la dissociation des relations entre pratiques et idéalités et des relations entre idéalités. De sorte que si la thèse demeure valide dans le domaine des relations entre les idéalités de l'univers de la valeur, elle devient fausse et politiquement dangereuse dans le champ des relations entre les pratiques et les idéalités. Je chercherai à illustrer la manière dont le noyau dialectique auquel cette construction aboutit aime et alimente toute la critique de l'économie politique classique dans *Le Capital*. On verra par la même occasion que si les lieux dont il s'agit ouvrent ainsi à la critique, ils poussent encore à une nouvelle élaboration théorique, de sorte que les innovations théoriques commencent toujours par la mise en œuvre de distinctions conceptuelles explicites qui sont en même temps au cœur de la perspective dialectique et critique qui est celle de Marx.

Dans un second temps, il s'agira de décrire les déplacements ou les traductions que subissent les schèmes de l'argumentation hégélienne dans *Le Capital*. Cette fois-ci, le lieu est à entendre plus largement comme le site où prend corps un schème d'argumentation. On sait que même si Marx n'a jamais cessé de reconnaître la grandeur de Hegel, le reproche constant qu'il lui adresse est de constituer l'« Idée » (*die Idee*) en sujet réel à la place des sujets réels que sont les événements, les actes, les pratiques significatives ou encore les relations réelles entre les pratiques⁵. Or si chez Hegel le concept désigne le principe d'être d'un étant, l'Idée est à la fois le lieu ontologique de sa réalisation dans le réel et le lieu logique de son objectivation dans le savoir. Dans le savoir comme dans l'être, le savoir de soi du concept est le garant et le moteur de toute transformation : c'est là le cœur de sa position spéculative⁶. Tout en reconnaissant la grandeur de Hegel, Marx a toujours critiqué la dimension spéculative qui forme le cadre à l'intérieur duquel ce dernier use de la dialectique et en achève la théorie. Il pensait que dans l'histoire de la philosophie se dessine quelque chose comme une « *forme fondamentale* » du discours dialectique et que le mérite de Hegel était de l'avoir mise au jour. Il lui arrive d'en parler comme de la dialectique de la négativité. Or, même si Marx va directement affronter Hegel sur ce thème de la négation et de la

⁵ « C'est précisément parce que Hegel part des prédicats de la détermination universelle au lieu de partir de l'*ens* (*hypokeimenon*, sujet) réel et qu'il faut pourtant qu'un porteur soit là pour cette détermination que l'Idée mystique devient ce porteur. Chez Hegel, le dualisme consiste à ne pas considérer l'universel comme l'essence réelle du réel fini, c'est-à-dire de l'existant, du déterminé, ou à ne pas considérer l'*ens* réel comme le vrai sujet de l'infini » (Karl Marx, « Critique de la philosophie du droit de Hegel (1843) », cité par Annick Jaulin, dans son article incontournable, « Marx lecteur d'Aristote », Paris, *Les Études philosophiques*, vol. 161, n° 1, 2016, p. 115).

⁶ Sur le caractère spéculatif de la philosophie de Hegel, voir Jean-François Kervégan, « La science de l'idée pure », *Archives de philosophie*, t. 75, n° 2, Paris, 2012, p. 199-215 ; Thomas Anderson, *Autoréflexivité du concept et de l'être. Recherches sur le sens du spéculatif chez Hegel*, Mémoire, Faculté de Philosophie, Université Laval, Québec, 2020.

négarion de la négation, il sait aussi que ce dernier lit dans Spinoza que si toute position d'un étant fini est une affirmation infinie de la substance, cela suppose en même temps une limitation décisive de ce qu'elle est, en devenant ce dans quoi elle se modalise. Dans la langue philosophique de Hegel, avec Spinoza, l'affirmation du concept, du principe infini, réalise son autonégation dans le fini. Les déterminations dans lesquelles le concept se réalise se nient à leur tour, non en vertu de leurs caractéristiques propres, mais en vertu de la nécessité pour l'absolu de nier la négation et la limitation qu'elles constituent pour lui, afin qu'il puisse passer dans des déterminations non seulement différentes, mais opposées. Saisir le nouvel élément positif qui émerge à titre de négation de la négation, c'est pour Hegel penser à la fois « spéculativement » et « dialectiquement » en donnant ainsi droit à ce qui est automouvement de l'absolu. Or si pour Marx « la dialectique de Hegel est la forme fondamentale de toute dialectique », la dialectique est aussi et d'abord en son « essence », à la fois « critique et révolutionnaire⁷ ». La dialectique ne peut toutefois réaliser son essence qu'une fois « débarrassée de sa forme mystique », autrement dit une fois délestée de sa dimension spéculative. Et, délester la dialectique de sa forme spéculative, c'est encore déplacer ou traduire sur un autre site ou dans un autre langage les instruments ou opérateurs de l'argumentation, des schèmes d'argumentation et certains des *themata* propres au discours dialectique de l'idéalisme allemand. On va voir que c'est penser la négation et, pourquoi pas, l'infini lui-même à partir de l'*ens* réel, déterminé.

Enfin, j'userai de la notion de lieu dans un troisième sens. Je serai en effet porté à examiner également la manière dont les lieux, cette fois compris dans un sens plus classique de moments à l'intérieur desquels prend place un récit, sont l'occasion de synthèses inédites et de densifications progressives des déterminations d'un concept. J'illustrerai cela par l'utilisation que fait Marx de la notion de valeur d'usage pour penser la consolidation du capital financier dans son rapport au capital productif dans une part significative des brouillons du livre 3. Ce sera l'occasion de montrer que, prenant les choses du côté de l'usage, alors même que la notion de valeur d'usage est celle par laquelle entre en scène la narration dans *Le Capital*, Marx est amené à se poser des questions inédites et à prendre une certaine hauteur de vue qui lui permet d'anticiper les lignes de force du processus de financiarisation du capital. Si déjà chez Hegel la méthode d'exposition suppose qu'une même notion revienne à plusieurs reprises dans le texte et que dans ce retour s'opère la densification de ses déterminations à mesure qu'elles viennent occuper un lieu plus concret dans le développement de l'argument, chez Marx une telle méthode ne vise pas le savoir absolu ou l'Idée absolue. Une fois dégagé pour et par la connaissance, le principe idéal du réel demeure pensé comme principe pour la connaissance et non pas projeté dans le réel à titre de principe actif, producteur ou créateur. Il n'est pas question de transformer le principe connu en principe créateur du réel. Aussi, comme on le verra, l'abord de plus en plus

⁷ Karl Marx, « Postface de la seconde édition allemande » (1873), dans *Le Capital*, livre 1 : *Le procès de production du capital*, trad. J.-P. Lefebvre, Paris, Presses Universitaires de France, 1993, p. 18.

concret du réel se traduit seulement par l'intégration de l'analyse des représentations relatives aux relations économiques.

La critique de l'économie politique classique

Le noyau

Ce qu'il y a de meilleur dans mon livre est, 1) (Ce sur quoi repose *toute* l'intelligence des faits), la mise évidence *dès le premier* chapitre du double caractère du travail, selon qu'il s'exprime dans la valeur d'usage ou la valeur d'échange ; 2) Le traitement de la plus-value *séparément de ses formes particulières* comme le profit, l'intérêt, la rente foncière, etc. Cela sera précisément montré dans le deuxième volume. Le traitement des formes particulières dans l'économie classique, où elles sont constamment entremêlées à la forme générale, est tout un fatras⁸.

Rédigées trois semaines avant que le premier livre du *Capital* ne sorte des presses, ces quelques lignes témoignent de la part de Marx d'un jugement singulièrement sobre sur son *opus magnum*. Deux distinctions suffisent, dit-il, à donner la mesure des innovations que l'ouvrage introduit dans la théorie. Une première fois, il s'agit de séparer le travail particulier, qui façonne ou produit les valeurs d'usage, du contenu idéal de son objectivation dans la valeur d'échange, qui le fait apparaître comme « travail humain en général ». Toute la compréhension des faits, dit Marx, dépend de cette première distinction. Il souligne « toute ». Dans une autre lettre, dont nous allons parler dans un instant, il fait encore remarquer que cette même distinction contient « tout le secret d'une conception critique ». Quelques années plus tard, il écrira : « l'économie politique pivote autour de ce point⁹ ». La seconde distinction concerne encore le particulier et le général. Toutefois, elle ne les saisit plus à travers le faisceau des relations entre pratiques et idéalités régulatrices, mais dans les seules relations entre idéalités qui doivent assurer la cohérence et la reproduction de l'univers de la valeur. D'un côté, on rencontre la forme générale de son accroissement, la plus-value ; de l'autre, on affronte la multiplicité des formes particulières de croissance de la valeur, à savoir le profit commercial, le profit industriel, la rente, l'intérêt, le dividende ou le gain spéculatif. Cela signifie que, du point de vue de la théorie qui se hisse au niveau d'abstraction de la totalité du marché réel, chacune de ces formes réalisées sur un site particulier du marché peut se révéler n'être qu'une apparence d'accroissement, autrement dit un accroissement seulement local, compensé ailleurs par une variation inverse de grandeur

⁸ Lettre de Marx à Engels du 24 août 1867 ; en ligne :

<https://megadigital.bbaw.de/briefe/detail.xql?id=B00330> (ma traduction).

⁹ Karl Marx, *Le Capital*, livre 1 : *Développement de la production capitaliste*, trad. J. Roy, rev. M. Rubel, *Œuvres*, t. 1 : *Économie*, Paris, Gallimard, coll. « La Pléiade », 1965, p. 569.

équivalente. Pour la théorie, pense Marx, seules peuvent être considérées comme effectives les formes particulières d'accroissement de la valeur authentifiées par la forme générale.

Quelques mois plus tard, en janvier 1868, toujours dans sa correspondance avec Engels, il revient sur ce qui constitue l'apport spécifique du *Capital*. Tout en rappelant ce qu'il lui avait confié à la fin de l'été, en usant de formulations très voisines, il pointe alors une troisième innovation :

[Voici] les trois éléments fondamentalement nouveaux de l'ouvrage. 1. Que contrairement à *toutes* les économies précédentes, qui *dès le départ* traitent les fragments particuliers de la plus-value, avec leurs formes fixes de rente, de profit, d'intérêt, etc., comme donnés, je traite d'abord de la forme générale à l'intérieur de laquelle tout est indivise, en solution pour ainsi dire. 2. Que les économistes sans exception n'ont su remarquer le simple fait que, si la marchandise est double, valeur d'usage et valeur d'échange, alors le travail représenté dans la marchandise doit lui-même être double, sinon l'analyse nue du travail sans phrase comme c'est le cas avec Smith, Ricardo, etc., doit partout rencontrer l'inexplicable. C'est là en vérité tout le secret d'une conception critique. 3. Que les salaires sont pour la première fois présentés comme une forme phénoménale irrationnelle d'une relation cachée derrière eux, et cela sera précisément représenté dans les deux formes de salaires que sont les salaires au temps et les salaires aux pièces¹⁰.

En découvrant que le salaire est une « forme phénoménale irrationnelle » (*irrationnelle Erscheinungsform*) d'une relation réelle inapparente, *Le Capital* introduit une troisième innovation théorique qui suppose à son tour la mise en œuvre délibérée d'une distinction conceptuelle¹¹. Si Marx ajoute « irrationnel », c'est que la catégorie de

¹⁰ Lettre de Marx à Engels du 8 janvier 1868 dans Karl Marx et Friedrich Engels, *Werke*, t. 32, Dietz, Berlin, 1974, p. 12 (ma traduction).

¹¹ La troisième édition française du premier livre, qui date de la fin de 1872 et propose une traduction de Joseph Roy entièrement révisée et en partie réécrite par Marx, entérinera sous certaines conditions l'usage de l'expression « forme phénoménale » pour traduire *Erscheinungsform*. Même en incluant l'occurrence du terme dans la postface à la seconde édition allemande, qui date elle-même de 1872 et dont Marx intègre certains extraits dans l'édition française, l'expression « forme phénoménale » ne sera utilisée qu'à six occasions, alors que le terme *Erscheinungsform* apparaît près d'une cinquantaine de fois dans la première édition allemande du premier livre et pas loin d'une quarantaine dans la seconde. Il semble que Marx choisisse de traduire le terme allemand par « forme phénoménale » dès que le « substrat » ou le « contenu » de la forme ne peut apparaître directement à la conscience. Une « forme phénoménale » ne reçoit pas son contenu d'elle-même, dira Marx en 1880. L'édition française parlera ainsi de forme phénoménale pour souligner par exemple que chez Hegel « la réalité est la forme phénoménale de l'Idée » ; pour rappeler que l'autre nous apparaîtra non seulement comme un *alter ego*, mais également comme « la forme phénoménale du genre humain » ; pour dire que la valeur d'échange est « la forme phénoménale

salaire ne fait pas que voiler la relation réelle entre le capital et le travail, soit que la journée de travail se divise en temps de travail nécessaire et en temps de surtravail, mais elle masque littéralement et plus fondamentalement une impossibilité réelle, à savoir que le travailleur vende son travail, puisqu'au moment où ce dernier s'effectue, il a cessé de lui appartenir¹². Or, seule la différence conceptuelle introduite par Marx entre la force de travail et le travail a permis de mettre véritablement au jour cette impossibilité. La même différence conceptuelle fonde une critique immanente de toute l'économie politique en suggérant que le traitement systématique de la notion de « prix du travail », dont cette dernière est naïvement partie, a, au fil de son histoire, fait de lui-même apparaître à la science « le prix de la force comme le prix de sa fonction¹³ ».

L'articulation de ces trois innovations en suppose une dernière, tout aussi fondamentale que les précédentes, à savoir l'introduction de la différence conceptuelle entre valeur et valeur d'échange. À l'époque de la parution du premier livre, Marx demeure très discret à son sujet. La seule trace éventuelle que j'en ai trouvée se trouve dans une lettre à Kugelmann, qui remonte à l'automne 1866, et dans laquelle il explique seulement que le premier livre reprendra de fond en comble l'exposé sur la marchandise, car la présentation qui en est faite dans la *Critique de l'économie politique* de 1859 contient suffisamment de défauts pour que même de « bonnes têtes n'aient pas compris assez correctement la chose¹⁴ ». Mais, il n'en dit pas plus. Or, puisqu'elle

de la valeur » ; enfin, l'expression apparaît soit pour dire de la « valeur du travail » qu'elle est « la forme phénoménale de la valeur de la force », soit, à deux reprises, pour qualifier le salaire lui-même. Mais le substrat de la forme phénoménale n'est pas la chose en soi de Kant puisque Marx pense que la théorie doit pouvoir en rendre compte même s'il n'apparaît pas à la conscience commune : « Il en est d'ailleurs de la *forme* "valeur et prix du travail" ou "salaire" vis-à-vis du rapport essentiel qu'elle renferme, savoir : la valeur et le prix de la force de travail, comme de *toutes les formes phénoménales* vis-à-vis de leur substrat. Les premières se réfléchissent spontanément, immédiatement dans l'entendement, le second doit être découvert par la science. L'économie politique classique touche de près le véritable état des choses sans jamais le formuler consciemment. Et cela lui sera impossible tant qu'elle n'aura pas dépouillé sa vieille peau bourgeoise » (Karl Marx, *Le Capital*, livre 1, trad. J. Roy, *op. cit.*, p. 1038).

¹² « Ce qui sur le marché fait directement vis-à-vis au capitaliste, ce n'est pas le travail mais le travailleur. Ce que celui-ci vend c'est lui-même, sa force de travail. Dès qu'il commence à mettre cette force en mouvement, à travailler, dès que son travail existe, ce travail a déjà cessé de lui appartenir et ne peut plus désormais être vendu par lui » (*ibid.*, p. 1031).

¹³ *Ibid.*, p. 1036.

¹⁴ Karl Marx, MEGA: <https://megadigital.bbaw.de/briefe/detail.xhtml?id=B00185.9> (ma traduction). Dans la même lettre, datée du 13 octobre 1866, Marx annonce pour la première fois de manière précise le plan éditorial du *Capital* en quatre livres et trois volumes (on rencontre les premières allusions au plan de publication du *Capital* dans la correspondance de 1863 mais beaucoup moins détaillées). Seule la distribution des livres dans les volumes demeure encore ouverte dans son esprit. Il explique à son interlocuteur qu'il songe à publier les livres 1 et 2 en un seul volume, le second volume ne contenant que le livre 3, ce qui aurait indéniablement rapproché l'organisation interne du *Capital* de celle de la *Science de la logique*. Pourtant, suite à la rencontre avec son éditeur à Hambourg, durant l'hiver 1867, une ultime modification intervient. Le plan final, arrêté en mai, comptait quatre livres, distribués en trois volumes. Le premier volume contenait seulement le premier livre ; le second, dont parle une des deux lettres à Engels, devait contenir les livres 2 et 3, alors que le troisième serait constitué seulement du livre 4. On sait que la publication effective des brouillons des trois derniers livres ne respecta jamais ce plan.

innove non seulement en regard de la théorie classique, mais aussi bien en regard de sa propre théorisation antérieure, il est possible que Marx ressente quelque amertume de ne pas l'avoir aperçue plus tôt et qu'il éprouve quelque gêne à en faire état, même à Engels¹⁵. Quoi qu'il en soit, cette distinction conceptuelle est opérante dès 1867, et dans une des plus importantes notes de recherche de l'époque tardive de son œuvre, en 1880, dans un contexte polémique, Marx en soulignera toute l'importance critique¹⁶. N'existant jamais que dans un échange particulier, ne consistant jamais qu'en un certain rapport quantitatif de valeurs d'usage, la valeur d'échange d'une marchandise varie selon la nature de l'autre marchandise contre laquelle elle s'échange et dépend encore du moment où s'accomplit l'échange. Or, pour Marx, cette instabilité du ratio de l'échange ne fait pas qu'entraver sa routinisation ; elle exclut jusqu'au fait de dire que la marchandise possède « une » valeur. C'est ainsi que dès la première édition de 1867, Marx écrit : « une valeur d'échange interne, immanente à la marchandise (*valeur intrinsèque*) apparaît comme une contradiction *in adjecto*¹⁷ ». Cette fois, il n'est plus seulement question de voir la forme générale de l'idéalité authentifier sa forme particulière en regard du jeu de vérité du marché ; cette fois, la forme générale doit garantir l'existence même de la forme singulière ; elle doit faire que le singulier de la relation à soi d'une marchandise, qui ne peut pas consister en soi comme le fait l'individu vivant, ne soit jamais que comme forme sociale objective, comme proposition de prix qui émane du marché. Si l'introduction de la forme générale garantit la possibilité de la commensurabilité, elle donne en même temps sa cohérence à l'idée d'une marchandise. C'est en rédigeant les différents brouillons du *Capital* et en préparant le premier livre de 1861 à 1867 qu'il est devenu progressivement clair à Marx que dans l'espace idéal de la valeur, seule la présence de la forme générale dans la forme singulière était susceptible de garantir à la marchandise son être de marchandise, de soutenir le fait qu'elle soit commensurable et de faire en sorte que ce principe de

¹⁵ On comprendrait alors que la *Préface* de la première édition, achevée à la fin juillet 1867, qui en principe devait rendre compte de tout ce que *Le Capital* contient d'inédit en regard de l'ouvrage de 1859, ne souffle mot de cette quatrième innovation. Il est toutefois possible que l'origine de ce silence soit autre. Par exemple, il est possible qu'en 1867-1868 l'importance de cette distinction ne lui soit pas encore devenue parfaitement claire ; ou qu'il hésite sur le véritable statut à lui accorder, comme en témoignent peut-être ses hésitations dans les formulations des trois premières éditions. Voir Thomas Kucynski, « Die Erstausgabe und ihre weitere Bearbeitung durch Marx », *Marxistische Blätter*, Kindle edition, 2017, n° 5, p. 65-66.

¹⁶ « Je ne divise donc pas la valeur en valeur d'usage et 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 » (Karl Marx, *Notes critiques sur le Traité d'économie politique d'Adolphe Wagner*, dans *Œuvres*, t. 2, Paris, Gallimard, coll. « La Pléiade », 1968 (1844), p. 1543-1544).

¹⁷ Voir Karl Marx, *Das Kapital. Kritische der Politischen Oekonomie*, Erster Band, Buch 1: *Der Produktionsprozess des Kapitals*, Otto Meissner, Hambourg, 1867, p. 3 ; reproduit sur le site MEGA2 digital, <http://telota.bbaw.de/mega/>, II/5 MEGA, 1983, p. 18 (ma traduction. L'expression « valeur intrinsèque » figure en français dans le texte allemand).

commensurabilité lui soit reconnu en quelque sorte *a priori*. De surcroît, la forme générale soustrait une part de sa contingence à la forme particulière et détermine le quantum idéal autour duquel se produit sa manifestation dans la valeur d'échange, qui bien qu'elle demeure ainsi relative au contexte de l'échange, variera néanmoins autour d'un quantum, d'une quantité déterminée. C'est que pour Marx, comme d'ailleurs pour les classiques, la valeur des marchandises produites par l'industrie est aussi le *prix nécessaire* autour duquel varie le prix de marché.

Les quatre distinctions conceptuelles dont on vient de parler constituent les éléments proprement originaux du *Capital* aux yeux de son auteur. Elles forment à la fois le noyau dialectique de la critique de l'économie politique classique et la base originale de la construction théorique de Marx dans l'ensemble des quatre livres.

Tableau : Le noyau de la critique de l'économie politique classique

	Distinction du singulier et du particulier	Distinction du particulier et du général
Relations entre pratiques et idéautés régulatrices	Force de travail / Fonction d'un salarié	Travail productif / Travail humain en général
Relations entre idéautés	Valeur intrinsèque / Valeur d'échange d'une marchandise	Formes fragmentaires de croissance de la valeur / Plus-value

Travail productif et travail humain en général

Quelle que soit la pertinence des autres critiques de l'économie politique classique que l'on retrouve dans *Le Capital*, celles qui sont directement tirées de ces lieux se laissent d'abord remarquer par leur radicalité et leur simplicité. La première d'entre elles consiste à soutenir que pour imaginer le référent de la valeur ou son étoffe idéale, et pour construire la mesure objective de sa grandeur, les économistes classiques invoquent un concept non spécifique de travail ; du coup, ce qu'ils affirment théoriquement à propos de la relation entre la valeur et le travail contredit ce qu'ils visent à énoncer. On se souvient que c'est là l'argument qui parcourt l'ensemble de la *Phénoménologie de l'Esprit* et qui fait que l'ouvrage vibre à la nécessité de faire droit à l'écart entre ce qui est visé et ce qui est su dans l'expérience. Les économistes, dit Marx, font non seulement comme si on échangeait vraiment des travaux différents, alors qu'on n'échange jamais que leurs produits, mais ils font encore nécessairement « abstraction

de la différence des travaux échangés¹⁸ ». Par exemple, en invoquant le travail comme mesure de la valeur, Franklin réduit objectivement les différents travaux, qui seuls existent dans la réalité, « à un travail humain égal¹⁹ ». Or, en énonçant que « c'est par "le" travail qu'on mesure la valeur de toute chose », il dit en fait toute autre chose que ce qu'il a en tête, puisque ce sont précisément seulement les innombrables travaux réels qui produisent la valeur auxquels il pense en parlant « du » travail et de la nécessité qui s'en déduit de mesurer la grandeur de la valeur de toute marchandise par le travail. On peut dire qu'à compter de 1867, l'exigence de distinguer le travail en général du travail particulier et de distinguer la production de la valeur de la mesure de sa grandeur ne va cesser de devenir plus impérieuse chez Marx. Si on se fie par exemple à la quatrième édition allemande, assumée par Engels après sa mort, on s'aperçoit qu'il avait supprimé la phrase sur Franklin, réécrit et déplacé la note le concernant, pour mettre l'accent sur le reproche qu'il adresse désormais à l'ensemble des théoriciens de la valeur-travail : « Pour ce qui est de la valeur en général, l'économie politique classique ne distingue nulle part explicitement et avec une claire conscience le travail tel qu'il s'expose dans la valeur et le travail tel qu'il s'expose dans la valeur d'usage²⁰ ». Ainsi Marx finit-il par recentrer toute sa critique de l'économie politique classique autour de ce qu'il confiait à Engels en 1867-1868²¹.

Les travaux réels s'opposent au « travail en général » non seulement comme le particulier au général, le concret à l'abstrait, le réel à l'idéal, mais aussi comme ce qui, dans le cadre de la fiction marchande, « engendre » réellement la valeur et s'oppose à ce qui est impuissant à le faire parce qu'il représente seulement la généralité dans la valeur. Ni l'idéalité générale de la valeur ni le travail humain général ne peuvent prétendre contenir la vérité existentielle de l'expérience singulière, ni la vérité éthique de sa participation effective à la production collective ou la conscience politique que l'individu en a, alors même que c'est l'idéalité générale qui mesure, règle et limite la pratique vivante, tout autant que la manière dont elle se rapporte à celles des autres. Le travail en général constitue le contenu de ce que Marx appelle le « travail abstrait », « le travail en tant que dépense de la force de travail, quelle que soit la manière utile dont elle est dépensée²² ». Le travail abstrait est le travail en général paramétré par un temps moyen. Or, l'impossibilité d'une réflexion adéquate du travail utile dans le travail abstrait et du travail abstrait dans le travail utile constitue aux yeux de Marx une contradiction interne à la marchandise, à la monnaie et au mode de production capitaliste dans son ensemble. Elle fait qu'une masse croissante de valeurs d'usage, liée à

¹⁸ Karl Marx, *Le Capital*, livre 1, trad. J. Roy, *op. cit.*, p. 615.

¹⁹ *Idem.*

²⁰ Karl Marx, *Le Capital*, livre 1, trad. J.-P. Lefebvre, *op. cit.*, p. 91.

²¹ Dès la troisième édition française, il écrit : « S'il n'y a pas, à proprement parler, deux sortes de travail dans la marchandise, cependant le même travail y est opposé à lui-même suivant qu'on le rapporte à la valeur d'usage de la marchandise comme à son produit, ou à la valeur de cette marchandise comme à sa pure expression objective » (Karl Marx, *Le Capital*, livre 1, trad. J. Roy, *op. cit.*, p. 574).

²² *Idem.*

l'augmentation de la puissance productive du travail utile, peut s'accompagner d'une baisse de la valeur qu'elles supportent toutes ensemble. C'est ainsi que dès la seconde section ou partie du premier chapitre, le lecteur peut anticiper ce qui constituera la condition la plus générale de la possibilité de l'existence d'une tendance à la baisse du taux de profit général²³.

Force de travail et fonction d'un salarié

La deuxième critique qui coïncide directement avec le contenu des lettres à Engels concerne la question du salaire. Je l'ai souligné, l'introduction d'une différence conceptuelle entre force de travail et travail est la condition d'une critique du salariat. La forme salaire dissimule non seulement l'existence du surtravail, mais fait apparaître son produit comme le produit du capital. Il y a plus. Jamais l'économie politique classique n'est parvenue à soutenir que le salaire était le prix de l'usage de la force de travail alors même que *de facto* c'est ce qu'elle découvrait, tout en croyant toujours parler du « prix du travail²⁴ ». Expliquer ce « quiproquo », c'est indiquer qu'en mobilisant l'attention sur le prix du travail, la pente naturelle de la recherche faisait alors qu'« à son insu elle changeait de terrain²⁵ ». Dans l'édition française, la très courte sixième section du premier livre sera tout entière consacrée aux salaires et fera apparaître des relations quantitatives précises entre le salaire nominal, la quantité de travail fournie et le prix du travail. Cette dernière catégorie, d'abord rejetée comme justification irrationnelle, est par conséquent réintégrée dans la théorie à la condition d'être comprise comme prix de la fonction, autrement dit comme prix attaché à la représentation collective du travail effectif d'un type particulier. Marx pose que dans les relations entre ces trois variables, si l'une devient constante, on peut énoncer la loi de la relation des deux autres. Par exemple, pour le salaire au temps, Marx montre que la quantité de travail ou le prix du travail étant donnés, la variation du salaire dépend soit de la variation du prix du travail dans le premier cas, soit de la variation de la quantité de travail dans le second. Pour le salaire aux pièces, que Marx tenait pour particulièrement adapté au système capitaliste, la

²³ « Ce mouvement contradictoire provient du *double caractère du travail*. L'efficacité, dans un temps donné, d'un travail utile, dépend de sa force productive. Le travail utile devient donc une source plus ou moins abondante de produits en raison directe de l'accroissement ou de la diminution de sa force productive. Par contre, une variation de cette dernière force n'atteint jamais directement le travail représenté dans la valeur. Comme la force productive appartient au travail concret et utile, elle ne saurait plus toucher le travail dès qu'on fait abstraction de sa forme utile. Quelles que soient les variations de sa force productive, le même travail, fonctionnant durant le même temps, se fixe toujours dans la même valeur. Mais il fournit dans un temps déterminé plus de valeurs d'usage, si sa force productive augmente, moins si elle diminue. Tout changement dans la force productive qui augmente la fécondité du travail et par conséquent la masse des valeurs d'usage livrées par lui diminue la valeur de cette masse ainsi augmentée s'il raccourcit le temps total de travail nécessaire à sa production, et inversement » (*idem*).

²⁴ *Ibid.*, p. 1033.

²⁵ *Idem*.

norme de productivité devient explicite dans la rétribution, et le salaire nominal baisse à mesure que la productivité du travail augmente.

Les formes fragmentaires de la croissance de la valeur et la plus-value

La troisième critique de fond se rapporte directement à la séparation de la plus-value et de ses formes particulières qui n'est jamais clairement effectuée par les classiques. Ricardo avait proposé une explication nouvelle de la baisse du taux de profit en se fondant sur l'idée que le travail avait une valeur. Son mérite tenait alors au fait que l'explication cherchée ne portait plus sur une régularité relativement indéterminée, mais sur la variation du taux de profit moyen du capital, en tant qu'il est déterminé par la croissance de la productivité du travail qui, dans la perspective de Ricardo, affecte la valeur des produits du travail dans l'industrie, mais pas la valeur du travail qui dépend de l'agriculture. Comme l'a souvent soutenu Marx, alors même qu'elle avait le mérite de partir du travail en général, l'explication ricardienne isolait rapidement un secteur particulier de la production. Postulant la raréfaction des terres fertiles du fait de la croissance exponentielle des besoins de la population et de la stagnation des techniques agricoles, Ricardo en déduisait une baisse inéluctable de la productivité moyenne du travail dans l'agriculture et une croissance de la valeur du travail à l'échelle de la société. D'une certaine manière, « le travail », en tant qu'il conférait la valeur à l'ensemble des produits industriels et recevait lui-même du blé la valeur qu'il conférait, était finalement le seul déterminant absolu de l'évolution du taux de profit, qui ne baissait que parce que « le travail » donnait tendanciellement moins de valeur qu'il n'en recevait du fait de l'interposition d'une loi quasi naturelle de l'augmentation de sa valeur. Or, du point de vue de Marx, non seulement l'explication ricardienne, mais aussi bien sa restriction de la problématisation du taux de profit qu'il avait lui-même initialement portée au niveau adéquat de généralité, devaient être rejetées. Certes, l'explication associait l'affrontement de la tendance à la baisse et la contretendance à la hausse du taux de profit moyen à la productivité du travail, donc à la sphère de la production, mais, d'une certaine manière, Ricardo pensait les effets de cette dernière dans la seule sphère de la circulation, là où se réalise la valeur de la production et se réalise par conséquent aussi « la valeur du travail », expression que Marx rejetait par-dessus tout. Une grande partie de l'effort de Marx à compter de 1857 consistera à conquérir un autre point de vue pour réfléchir le lien entre croissance de la productivité et évolution du taux de profit à partir de la diminution du temps de travail nécessaire et de la hausse du taux de plus-value. C'est la différence entre les taux de plus-value et de profit qui devient alors cruciale. On y reviendra.

Valeur intrinsèque et valeur d'échange

D'une certaine manière, cette dernière distinction entretient un rapport étroit avec la reprise marxienne de la thèse aristotélicienne voulant qu'on échange sur le marché des objets si différents, issus de travaux si différents, qu'il est impossible, en toute rigueur,

de les rendre commensurables²⁶. Le philosophe grec avançait néanmoins que l'échange monétaire au service de la satisfaction des besoins constituait la résolution pratique de l'incommensurabilité théorique des biens échangés. Mais il ne cherchait pas d'autre fondement à la possibilité de l'échange d'équivalents. Même s'il crédite Aristote d'avoir compris la forme équivalent de la valeur que chaque marchandise incarne virtuellement pour toutes les autres et d'avoir compris la genèse de la forme équivalent général, Marx expliquera que l'omniprésence de l'esclavage dans la Grèce antique l'avait sans doute détourné de chercher dans le « travail humain en général » le principe de commensurabilité des marchandises que son souci éthique lui recommandait de chercher. L'hypothèse est forte et donc exigeante. Or, dans sa discussion d'Aristote, Marx tend sans doute à lui attribuer ses propres présupposés, en particulier ceux relatifs à l'existence d'une authentique autonomie de la notion de valeur. Mais c'est bien seulement le Moyen Âge qui fera apparaître la notion de valeur (*valor*) dans le processus de désintrication des justices commutative et distributive qui avaient fait jusque-là en sorte que la théorie de l'équité concerna les relations entre des complexes de marchandises et de statuts. Aux yeux de Marx, la valeur incarne d'abord le principe général de la commensurabilité des marchandises, autrement dit leur égalité virtuelle en dépit de leur inégalité réelle. S'il partage avec Aristote l'idée que dans l'échange marchand il existe à la fois une incommensurabilité de principe et une exigence éthique de commensurabilité, il voit une solution théorique dans la croyance en l'égalité des travaux, qui reposera sur le préjugé chrétien de l'égalité en droit entre les hommes. C'est bien parce qu'il s'est posé, pour son propre compte la question – dite « transcendante » par Michel Henry²⁷ – de la possibilité de l'échange d'équivalents sur le fonds de son impossibilité, que Marx s'indigne, par exemple, du fait que Franklin trouve « tout aussi naturel que les choses aient de la valeur que les corps de la pesanteur²⁸ ». La quatrième critique de fond adressée à l'économie politique classique lui reproche

²⁶ « La monnaie donc constitue une sorte d'étalon qui rend les choses commensurables et les met à égalité. Sans échange en effet il n'y aurait pas d'association, ni d'échange sans égalisation, ni d'égalisation sans mesure commune. À la vérité donc, il est impossible de rendre les choses commensurables vu qu'elles sont tellement différentes, mais en fonction du besoin, on peut y arriver de façon satisfaisante » (Aristote, *Éthique à Nicomaque*, trad. R. Bodéüs, Paris, Flammarion, 2004, 1133b, 17-21, p. 252). Dans les sociétés traditionnelles à l'intérieur desquelles apparaît l'économie marchande et longtemps encore après son apparition, la coutume a assumé la reproduction de la fixité relative du ratio et la justification de la commensurabilité de ce qui est échangé. Les philosophes du Moyen Âge expliquent ainsi que la coutume assigne à chaque activité de production, à chaque travail, un prix et que c'est le prix de ce travail, devant permettre au producteur de reproduire sa propre activité productrice selon les normes de consommation attachées à son statut, qui détermine le « juste prix » de la marchandise. C'est à partir de cette notion de « juste prix » que se formera le concept de valeur dans l'économie classique, qui renvoie alors à l'idée de « prix vrai » ; son fondement dans la norme coutumière de consommation disparaîtra, laissant du coup complètement ouverte la question de la « valeur du travail ». Voir Sylvain Piron, « Albert le Grand et le concept de valeur », *I Beni di questo mondo. Teorie etico-economiche nel laboratorio dell'Europa medievale*, dir. Roberto Lambertini et Leonardo Sileo, Turnhout, Brepols, 2010, p. 131-156.

²⁷ Michel Henry, Marx, t. 2 : *Une philosophie de l'économie*, Paris, Gallimard, 1976, p. 152.

²⁸ Karl Marx, *Le Capital*, livre 1, trad. J. Roy, op. cit., p. 615.

ainsi de ne jamais se poser la question de la possibilité de la valeur et de l'échange d'équivalents, qui sont pourtant ses objets les plus pérennes.

Arguments critiques additionnels

En plus des arguments qui se déduisent directement des lieux qu'on a repérés, la critique de l'économie politique classique du *Capital* met en œuvre au moins trois autres arguments qui croisent les thèmes des précédents. Le premier d'entre eux concerne le fait que l'économie politique classique ne se soit jamais interrogée sur la raison pour laquelle le travail devait finir par s'exprimer dans la valeur. Marx reconnaît volontiers qu'elle découvre la vérité du mode de production capitaliste en se faisant théorie de la valeur-travail. Même s'il croit possible d'être beaucoup plus précis sur son terrain, notamment en cherchant à mathématiser les relations dont elle a traité, il reconnaît qu'elle a en gros convenablement analysé la valeur et la grandeur de la valeur. Cependant, aux yeux de Marx, même Ricardo qui a compris l'importance de poser qu'à grande échelle l'abolition de la rareté ne s'effectue que par le travail industriel et qui suggère par conséquent qu'il existe bel et bien des conditions historiques et logiques à la valorisation par le travail, « ne s'est jamais demandé pourquoi le travail se représente dans la valeur²⁹ ». Or, soutiendra *Le Capital*, c'est parce que nous avons échangé toujours davantage les produits de nos travaux et travaillons toujours davantage en vue d'échanger ce que nous avons produit que la catégorie de la valeur marchande a fait son apparition, qu'elle s'impose toujours davantage et qu'elle envahit pratiquement tous les domaines de l'existence. Du même coup, la grandeur de la valeur marchande, soutient Marx, tend à être déterminée par le temps de travail en moyenne socialement nécessaire à la production de ce qui est échangé. Pour autant qu'il existe maintenant des marchandises qui ne sont le produit d'aucun travail, qui n'ont donc pas de « valeur réelle » et possèdent seulement un « prix imaginaire », et qu'il en existe d'autres, qui voient de toute façon leur valeur déterminée par toute autre chose que les travaux qui les ont mises sur le marché, dans la mesure où leur « valeur fictive » ne se détermine que dans l'anticipation de l'évolution de leur prix, leur échange ne produit évidemment pas l'abstraction dont nous avons parlé. Dans les deux cas, les quantités échangées échappent à la régulation par le temps de travail, car le rapport au « travail en général » est soit trop indirect, c'est le cas des valeurs fictives, soit carrément dissout, c'est le cas du prix imaginaire.

L'économie classique, soutiendra encore Marx, ne s'est jamais non plus interrogée sur la raison pour laquelle, du moins en ce qui concerne la valeur réelle, « la mesure du travail par la durée se représente dans la grandeur de la valeur³⁰ ». Avec cet argument, nous rencontrons l'abstraction qui fait naître les idéalités à même les relations entre les pratiques. Marx entend montrer comment des idéalités nouvelles naissent de

²⁹ *Idem.*

³⁰ *Idem.*

ces relations réelles. C'est ainsi que trois transfigurations donnent sa consistance au fétichisme qui transforme le produit du travail en marchandise³¹. L'égalité des travaux, qui sont néanmoins réellement et totalement inégaux, cette égalité qui ne peut jamais être autre chose que leur fond commun de dépense de force vitale, « l'égal en soi », est séparée du reste du réel, puis transfigurée par l'idéalisation et réapparaît comme pure commensurabilité des marchandises instituant l'univers de la valeur. De son côté, la mesure de la quantité réelle de travail par la durée cesse d'être intégrée à la régulation du travail par la coutume et apparaît désormais sous la forme de la détermination en grandeur de la valeur. Enfin, le caractère social du travail et des rapports entre travaux privés apparaît comme disposition à la socialité de la marchandise elle-même, sous la forme des rapports hiérarchiques de valeurs relatives entre les marchandises et sous forme de rapports sociaux de domination. Les catégories de la pensée économique sont ainsi rendues possibles par un processus d'abstraction réelle qu'elle ne soupçonne même pas alors qu'il institue son objet et commande en partie la manière dont elle-même opère avec lui.

Si l'économie politique classique n'est jamais parvenue à expliquer de façon rigoureuse les corrélations entre travail et valeur ainsi qu'entre temps de travail et grandeur de la valeur, c'est plus généralement parce qu'elle tend à éterniser dans ses catégories des formes historiquement déterminées de rapports sociaux. Nous rencontrons là le troisième argument critique, le plus connu et le plus constant, qui apparaît dès les *Manuscrits de 1844* et qu'on retrouve aussi bien dans *Le Capital*. Son principe est déjà entièrement hégélien puisqu'il s'agit de critiquer un discours qui ne s'inquiète pas de savoir si les catégories et les principes dont il use sont des catégories et des principes immanents à l'expérience prise pour objet. En 1859, Marx soutenait déjà que le plus grand des économistes, à savoir Ricardo, entrevoyait sans doute bien une part de l'historicité de la loi de la valeur³². Mais, poursuivait-il, cette perspective relativiste n'ira pas jusqu'à véritablement inclure l'histoire réelle des modes de production

³¹ « Le caractère d'égalité des travaux humains acquiert la forme des produits du travail ; la mesure des travaux individuels par leur durée acquiert la forme de la grandeur de valeur des produits du travail ; enfin les rapports des producteurs, dans lesquels s'affirment les caractères sociaux de leurs travaux, acquièrent la forme d'un rapport social des produits du travail. Voilà pourquoi ces produits se convertissent en marchandises, c'est-à-dire en choses qui tombent et ne tombent pas sous les sens, ou choses sociales » (*ibid.*, p. 606).

³² « Les recherches de Ricardo se limitent exclusivement à la grandeur de la valeur et en ce qui concerne celle-ci, il entrevoit que cette loi n'existe que dans des conditions historiques déterminées. En effet, il dit que la détermination de la grandeur de la valeur par le temps de travail ne vaut que pour les marchandises « que l'industrie peut multiplier à volonté et dont la production est réglée par une concurrence illimitée » (Karl Marx, *Critique de l'économie politique*, trad. M. Rubel et M. Evrard, dans *Œuvres*, t. 1, *op. cit.*, p. 314).

comme condition d'existence de la loi de la valeur et il ironisait sur la manière dont Ricardo concevait l'échange dans les premières sociétés humaines³³.

Les lieux de la dialectique

Les relations réelles entre les pratiques

Je l'ai souligné en introduction, dans cette partie de mon propos, la notion de lieu va posséder une signification quelque peu différente. On parlera de changement de lieu ou de traduction d'un lieu dans un autre. Il n'y a sans doute pas de meilleure illustration d'un premier déplacement des lieux opéré par Marx que l'analyse des deux éléments qui nous ont servi de point de départ, le travail et la plus-value. Dans le système marchand et capitaliste, le travail ne s'oppose à lui-même que parce qu'il engendre la valeur qui le représente comme autre que ce qu'il est. On a vu que c'était l'échange seul qui opérait l'abstraction à partir des travaux particuliers. C'est donc l'intensification de la dépendance des travaux particuliers à l'endroit du système des échanges qui fait en sorte que passé un certain seuil se forme l'idéalité de la valeur qui symbolise l'égalité en soi des travaux et la commensurabilité de leurs produits³⁴. L'intrication des pratiques fait en sorte que le réel de la dépense vitale que contient tout travail particulier est séparé idéalement du tout déterminé de l'activité réelle, pour être transfiguré en une forme idéelle, « le travail humain en général ». La généalogie marxienne de cette catégorie remonte au réel détaché de la totalité qu'est le travail effectif. Ce réel deviendra le support de l'abstraction primordiale du contenu idéal de la valeur, et ce, avant même que l'économie politique classique ne le pose comme un résultat de la science. Le devenir de la relation réelle entre les pratiques est bien ainsi à l'origine de la représentation en lui fournissant sa matière. On notera cependant en même temps une certaine difficulté chez Marx à s'arracher à une interprétation substantialiste qui se laissera, par exemple, remarquer dans la difficulté à distinguer conceptuellement surtravail et plus-value, ou peut-être également à séparer définitivement la valeur de la valeur d'échange.

Le deuxième exemple est celui que nous offre la plus-value elle-même. Pour dire ce que Lacan disait de « son » objet *a*, on dira qu'elle ne possède pas d'image adéquate d'elle-même. La notion de plus-value n'a pas d'équivalent dans l'histoire de la philosophie. Le seul concept qui s'en rapproche est celui du « plus de jouir » introduit par

³³ « Au reste, Ricardo considère le mode de travail bourgeois comme la forme naturelle et éternelle du travail social. Le pêcheur et le chasseur primitifs sont pour lui des marchands qui échangent le poisson et le gibier en raison de la durée du travail réalisé dans leurs valeur » (*idem*).

³⁴ « L'égalité des travaux qui diffèrent entièrement les uns des autres ne peut consister que dans l'abstraction de leur inégalité réelle, que dans la réduction à leur caractère commun de dépense de force humaine, de travail humain en général, et c'est l'échange seul qui opère cette réduction en mettant en présence les uns des autres sur un pied d'égalité les produits des travaux les plus divers » (Karl Marx, *Le Capital*, livre 1, trad. J. Roy, *op. cit.*, p. 607).

Lacan précisément en hommage à Marx. La plus-value est bien cependant ce dont traite d'un bout à l'autre *Le Capital*, comme le concept est ce dont traite la *Logique* de Hegel. Or si chez Hegel l'Idée désigne le lieu du mouvement dialectique de réalisation du concept dans le réel, il faudrait dire au contraire que dans le mouvement d'explication de toute croissance particulière de la valeur, la plus-value remplit aussi bien une fonction de garantie de la réalité des accroissements particuliers qu'une fonction d'irréalisation du même accroissement. Là où elle est produite, elle n'existe pas encore, et là où elle apparaît, elle apparaît comme autre qu'elle-même, elle apparaît seulement comme la négation de ce qu'elle est dans sa généralité de principe. Son effectivité, son effet de réel à cette entité spectrale, réside dans son « faire tenir ensemble » les sphères de la production, de la circulation et de la distribution dans l'économie capitaliste où ce qui s'échange, s'échange toujours à « sa valeur », mais où la masse de valeur produite et réalisée s'accroît ou décroît. Certes, dans tous les autres modes de production où il n'y a pas de plus-value et seulement du surproduit, la production, la circulation et la distribution tiennent bien déjà ensemble. Mais pour que la visée d'accroissement de la valeur puisse tenir lieu de moteur de la production, alors même que les produits de celle-ci s'échangent à leur valeur dans la circulation, il faut la plus-value.

Les idéalités et la consistance du savoir

La postface de la seconde édition allemande contient un développement sur la méthode mise en œuvre dans *Le Capital*. Il prolonge la longue citation que Marx donne d'une critique russe qui relève un certain nombre de *themata* fondamentaux de sa recherche³⁵. Marx se réjouit de l'appréciation dudit critique et approuve la manière dont il a rendu compte du premier livre³⁶. Pour nous qui lisons cette postface aujourd'hui, il est clair qu'il prête flanc au reproche d'avoir endossé une position teintée de positivisme naturaliste et d'avoir entretenu une ambiguïté épistémologique sur le statut de son discours

³⁵ Il s'agit d'Illarion Ignat'evich Kaufman, professeur d'économie politique à l'Université de Saint-Petersbourg. On peut lire sa recension *in extenso* dans *Responses to Marx's Capital. From Rudolf Hilferding to Isaak Illich Rubin*, dir. Richard D. Bay et Daniel F. Gaido, Brill, Leiden, 2018, p. 103-111.

³⁶ En demeurant au plus près des termes mêmes du texte rapporté par Marx, je résumerais ainsi ce que l'auteur dit du *Capital*. Marx y aurait cherché à : 1) « trouver la loi des phénomènes », dans leur forme donnée pour un temps donné ; 2) découvrir la loi de leur passage d'une forme à l'autre ; 3) repérer leurs effets dans la vie sociale et dans la nécessité des enchaînements ; 4) découvrir la nécessité de la forme actuelle et la nécessité d'une autre forme possible ; 5) examiner la seconde nécessité, indépendante de la conscience que l'humanité en prend ; 6) confronter entre eux les faits qui découlent du mouvement et opérer ainsi une critique immanente ; 7) découvrir que les lois économiques transhistoriques et abstraites n'existent pas et que chaque période historique produit ses propres lois ; 8) montrer que la vie sociale et économique présente ainsi dans son développement historique une analogie avec la vie biologique car un même phénomène obéit à des lois différentes lorsque la structure totale dans laquelle il s'insère varie et lorsque les conditions varient ; 9) montrer qu'« avec le développement de la force productive », les rapports sociaux changent et leurs lois régulatrices aussi. Il conclut que « la valeur scientifique d'une telle recherche » est de mettre en lumière les lois qui régissent la naissance, la vie, la croissance et la mort d'un organisme social donné et son remplacement par un autre supérieur. Voir la « Postface de la seconde édition allemande », dans Karl Marx, *Le Capital*, livre 1, trad. J. Roy, *op. cit.*, p. 556-558.

entre science empirique et approche dialectique, à la limite, entre positivisme et position critique. Toutefois, il est aussi possible de nuancer les choses. Après tout, c'est nous qui introduisons des oppositions entre perspectives qui n'apparaissent sans doute pas aussi antinomiques à l'époque. Marx appartient peut-être à ce moment précis de l'histoire de la pensée où un intellectuel européen qui est aussi un révolutionnaire, un citoyen-philosophe et un journaliste par nécessité, peut encore se penser en tant que chercheur en science économique et se sentir appartenir de plain-pied à la pensée philosophique de son temps, comme à la théorie critique et à l'école de ceux qui se laissent enseigner par les révolutions.

Chez Marx, la reconnaissance de la consistance du savoir trouve paradoxalement sa défense et son illustration dans le refus assumé de la position mystique ou spéculative. Marx pense le savoir comme modélisation. *Le Capital*, le premier livre comme les brouillons des autres, est une succession de modélisations. Ainsi, si la connaissance a bien pour point de départ la saisie du réel concret et sa transformation en objet idéal, elle procède ensuite par modélisation des relations entre les déterminations empiriques de l'objet, pour l'élever à une totalité qui se tient en elle-même, une totalité idéale, qu'il ne s'agit pas de confondre avec la totalité réelle dont elle rend compte dans le champ du savoir. L'investigation, dit Marx, consiste en l'appropriation du matériel étudié par l'analyse patiente de ses formes, de leur développement et de leur articulation, de sorte qu'une fois chaque mouvement particulier saisi dans le mouvement d'ensemble, on parte précisément de la totalité pour exposer les parties. L'exposé n'ajoute alors rien au contenu de l'investigation, mais fait en sorte que la reproduction conceptuelle de la vie immanente de la matière traitée reflète cette dernière de manière telle que le reflet apparaisse premier en regard de ce qu'il reflète. La reproduction du mouvement réel dans la pensée semble désormais soutenir le mouvement réel de chacune des parties. Ainsi, si on parvient à exposer théoriquement le mouvement réel d'ensemble, il doit nécessairement apparaître comme une construction *a priori* en regard du mouvement immanent du réel dont on traite. Mais le fait qu'il apparaisse ainsi est une illusion. Si la forme générale de la plus-value ou la forme générale de la valeur se tiennent précisément au même degré de généralité que le marché, parce qu'elles incarnent le jeu de vérité du marché comme la totalité réelle des actes d'acheter et de vendre, il reste que rien ne contraint à les penser agir dans le réel autrement qu'à titre d'idéalités régulatrices qui d'ailleurs se transforment les unes dans les autres. Le thème de la transformation des idéalités régulatrices qui est omniprésent dans *Le Capital*, déborde ce qu'on a pris l'habitude d'appeler le « problème de la transformation ». Le savoir que construit *Le Capital* est sans conteste un savoir qui prétend achever la science économique de son temps, son mouvement critique interne, tout en passant par l'historicisation radicale de ses catégories. Mais en même temps qu'il achève scientifiquement l'économie classique, Marx s'occupe de la mise en œuvre d'un programme de recherche dialectique. *Le Capital* ne commence pas par un objet abstrait, mais avec la saisie conceptuelle d'un réel social concret, la marchandise, comme il le souligne à plusieurs reprises dans les *Notes critiques sur le Traité*

d'économie politique d'Adolph Wagner. Toutefois, on ne saisit tout d'abord la marchandise qu'à l'intérieur d'un modèle abstrait qui ne convoque qu'une opposition polaire simple, entre elle-même et la monnaie, médiatisée par l'échange. Ce modèle est celui de la circulation simple. Il se complexifie sans aucun doute avec l'introduction de la formule générale du capital, au début de la seconde section du premier livre ; mais, d'une certaine manière, tout le premier livre à l'intérieur duquel la pluralité réelle des capitaux en compétition n'apparaît pratiquement jamais, constitue un cadre relativement abstrait à la saisie des objets. Cependant, n'importe quel lecteur du *Capital* s'aperçoit rapidement qu'au-delà de la première section, les catégories de marchandise, d'échange et de monnaie vont réapparaître à de nombreuses occasions. Leur richesse en déterminations varie à chaque fois selon le niveau d'abstraction du lieu que la notion vient occuper dans le déploiement de l'argument.

Une telle méthode d'exposition est celle-là même que Hegel pratiquait dans ses deux ouvrages systématiques que sont la *Phénoménologie de l'Esprit* et la *Science de la logique*. C'est sans doute là d'ailleurs ce qu'il y a de plus spécifiquement hégélien dans la démarche du *Capital*. Ce n'est pas l'emprunt d'une série de catégories hégéliennes, traduites et retravaillées dans le langage de l'économie politique qui fait l'hégélianisme du *Capital*. C'est bien plutôt la fluidité des catégories qui fait que lorsque l'une d'elles réapparaît dans le développement, elle le fait dotée de déterminations nouvelles qui résultent de sa densification par les déterminations sous-jacentes du lieu qu'elle occupe provisoirement dans l'économie globale du discours. C'est ce qui fait que *Le Capital* – aussi bien le premier livre que l'ensemble des brouillons destinés à tous les autres – ménage constamment des surprises à son lecteur. L'œuvre révèle en fait de formidables renversements de perspectives qu'une lecture rapide aura toutes les chances de prendre pour des contradictions logiques. La souplesse dialectique fait par exemple que, dans la même lettre à Engels datée du 8 janvier 1868, avec laquelle nous avons quasiment ouvert notre propos, Marx plaisante sur le fait que monsieur Dühring a exprimé de « modestes réserves » sur la loi de la valeur, et il ajoute alors que ce dernier sera bien étonné d'apprendre dans le deuxième volume que si la loi de la valeur tient sur un certain plan d'analyse, celui du livre 1, ce sont bien plutôt les prix de marché, ou encore les prix de production autour desquels les premiers oscillent, qui règlent les échanges dans le livre 3. C'est cette multiplication même des plans d'analyse qui fait encore qu'au moment où il traite de la monnaie dans le livre 1, il explique qu'il en traite seulement dans le cadre restreint de la circulation simple et qu'il laisse par conséquent de côté un type central de monnaie, la monnaie de crédit, car celle-ci suppose dans ses déterminations une configuration dont il ne peut encore être question dans le livre 1.

La négation et la négation de la négation

Base de la systématisation déductive de la cinématique et de la mécanique modernes, le calcul différentiel rapporte l'analyse du mouvement à la possibilité d'une vitesse

instantanée et donc à une division à l'infini d'un parcours fini et d'une durée finie. Hegel y voit une théorie mathématique de l'autolimitation de l'infini dans le fini et par conséquent la construction mathématique d'un concept de l'infini qui a l'immense mérite d'anticiper le sien, ce par quoi la pensée mathématique est, dit Hegel, supérieure à la pensée métaphysique³⁷. Le quantum est la quantité réelle, et donc déterminée. Il porte ainsi avec lui sa limite. Mais il est bien encore quantité en général et il contient par conséquent l'abstraction ou la négation de sa limitation. Le quantum est cette contradiction réelle et l'infini mathématique qui affleure dans cette tendance à la variabilité du quantum se situe à ses yeux beaucoup plus haut spéculativement que l'infini de l'ancienne métaphysique. Pourquoi ? Parce qu'on retrouve à son fondement le véritable concept d'infini mis au jour par la philosophie de Spinoza. Le calcul différentiel tire alors tout son intérêt du fait que s'y rend palpable le fait que l'infini hante le fini. On va voir que Hegel et Marx ont deux conceptions exactement inverses de la négation. Les mathématiciens se contredisent, dit Hegel, puisqu'ils saisissent l'infini à partir de points de vue finis, ceux que concrétisent les opérations qu'ils effectuent, alors que Marx reconnaît le caractère opératoire de la pensée mathématique, mais critique la représentation que les mathématiciens se donnent de ce qu'ils font. La plupart d'entre eux ne le justifient que par là. Ils découvrent l'infini véritable, mais le traitent, improprement dit Hegel, comme une réalité finie.

Si Marx pense à son tour que l'essence de la quantité, qu'elle soit réelle dans la nature ou idéale comme dans le monde économique et la construction mathématique, est sa variabilité même, s'il pense d'une certaine manière que la quantité est la dimension même de la variabilité et de la fluidité de l'étant, il ne voit pas la contradiction propre au traitement mathématique à la manière de Hegel. Il ne comprend surtout pas la négation du déterminé de la même manière. C'est ainsi que dès la première édition du *Capital*, comme dans toutes les éditions ultérieures, on trouve jetée dans le texte, sans explication aucune, une formule étrange : « $0/0 = a$ »³⁸. À ma connaissance, c'est le seul énoncé de tout l'ouvrage que le lecteur non averti ne peut pas comprendre. Pour une fois, narquois, Marx se contente de souligner que cela prend un certain cheminement dans l'algèbre pour en saisir la signification. Or, en 1881, Marx a achevé deux petites études sur le calcul différentiel qu'il dédicace et envoie à Engels³⁹. La première contient sa propre méthode de dérivation, entièrement algébrique⁴⁰. Le calcul, comme

³⁷ Voir G.W. F. Hegel, *Science de la logique*, livre premier : *L'être*, trad. B. Bourgeois, Vrin, Paris, 2015, p. 372.

³⁸ Par exemple, dans la traduction de la quatrième édition allemande, Karl Marx, *Le Capital*, livre 1, trad. J.-P. Lefebvre, *op. cit.*, p. 343.

³⁹ Il lui en enverra une troisième en 1882 qui sera en fait une reconstruction de l'histoire du calcul différentiel avec ses phases mystique (Leibniz, Newton), rationnelle (Euler et D'Alembert) et algébrique (Lagrange).

⁴⁰ Il commence par refuser de partir d'un accroissement de la variable indépendante comme dans toutes les méthodes classiques et propose de l'écrire comme une différence. Plutôt que de partir de l'expression $x + \Delta x$, il propose de partir de la formule $x_1 - x = \Delta x$. Comme le remarque Andrea Ricci, cela revient à partir de la variation immanente à la variable plutôt que d'un incrément qui apparaîtrait de toute façon

la mathématique en général, est pour Marx une écriture qui justifie entièrement l'écriture de cette formule étrange dans *Le Capital*. Dans le calcul différentiel, on a, d'une part, la représentation symbolique d'une procédure opérationnelle qui consiste à effectuer deux différenciations ou négations (ou deux doubles négations, selon la manière de les définir), qui aboutissent à annuler aussi bien le numérateur que le dénominateur ; et, de l'autre, une expression déterminée, qui correspond au résultat positif de la négation de la négation ainsi opérée. Si Hegel traque la manifestation de l'infini dans l'objet mathématique, dans le calcul différentiel et intégral en particulier, Marx ne s'intéresse qu'aux opérations réellement effectuées et saisit la nature opérationnelle du calcul différentiel, ce qui lui servira de fondement à la reconstruction critique de son histoire⁴¹. Aux yeux de Marx, le caractère dialectique du procédé tient alors au fait que les deux négations ou, en termes d'opérations effectives, les deux négations de négations rapportées l'une à l'autre, laissent apparaître une quantité déterminée, la dérivée de la fonction, qui surgit du fait que les deux annulations sont différentes. Il n'invoque jamais l'infini mathématique. Au contraire, il souligne le caractère fini des opérations à plusieurs reprises. Il est attentif à la différence, aux manières de l'écrire et aux opérations effectives⁴². Toute son analyse de l'histoire du

plus ou moins extérieur à la situation de départ. Il faut ensuite calculer l'expression $y_1 - y$ en l'exprimant en une série de x_1 et de x et finalement écrire l'égalité entre le quotient $\Delta y/\Delta x$, à gauche du signe d'égalité, et l'expression à droite, qui ne contient plus alors qu'une suite de x_1 et de x . Ainsi, y est nié une première fois par y_1 , et x est nié une première fois par x_1 ; puis ces deux négations sont elles-mêmes niées. La méthode marxienne de dérivation suppose ainsi deux annulations ou négations successives au numérateur et au dénominateur. Cependant, si on prend les « systèmes d'opérations » comme unités, on ne comptera que deux négations comme Engels le fait (voir note 42). Voir Andrea Ricci, « The Mathematics of Marx », *Lettera matematica*, n° 6, 2018, p. 221-225. Pour une présentation rigoureuse du point de vue de l'histoire des mathématiques, on lira Hubert Kennedy, « Karl Marx and the foundations of differential calculus », *Historia Mathematica*, vol. 4, n° 3, 1977, p. 303-318.

⁴¹ « Poser d'abord la différenciation, puis la supprimer, ne conduit au sens propre à rien. Toute la difficulté de l'opération différentielle (comme dans le cas de la négation de la négation en général) réside dans le fait de comprendre comment elle diffère d'une procédure aussi simple et conduit à des résultats véritables » (Karl Marx, *Les Manuscrits mathématiques de Marx*, trad. A. Alcouffe, Paris, Economica, 1985, p. 1-2).

⁴² Après avoir passé la nuit sur le manuscrit mathématique que lui avait envoyé Marx quelques jours avant, Engels lui écrit dans la matinée du 18 août 1881 : « Lorsque dans $y = f(x)$, nous disons que x et y sont variables, tant que nous nous arrêtons là, la proposition n'a pas de conséquences, et x et y ne sont toujours, *pro tempore*, rien que des constantes. Ce n'est qu'à partir du moment où ils varient réellement, dans le cadre de la relation fonctionnelle, qu'ils deviennent effectivement variables ; et ce n'est qu'alors que leur relation, auparavant cachée dans l'équation originale, peut être mise en lumière, non pas en tant que quantités elles-mêmes, mais dans leur variabilité. Le premier quotient différentiel $\Delta y/\Delta x$ montre cette relation telle qu'elle découle de la variation réelle, c'est-à-dire telle qu'elle résulte d'une variation donnée ; la relation finale dy/dx la montre dans sa généralité, pure, et nous voyons donc que le même dy/dx résulte des différents choix de $\Delta y/\Delta x$, bien qu'ils puissent eux-mêmes différer selon les cas. *Pour arriver à la relation générale à partir des différents cas, il faut que ces cas soient libérés de leur caractère de cas particuliers en tant que tels* » (*ibid.*, p. 1-2 ; je souligne). Aussi brillant soit-il, ce commentaire semble laisser de côté ce qui fait la véritable spécificité du travail de Marx en regard de celui de Hegel, dont il vient d'ailleurs d'être question juste avant dans la lettre. Engels lit le manuscrit de Marx en hégélien, autrement dit dans la simple continuité de Hegel. Il ne voit pas que c'est la méditation assidue

calcul différentiel aura la même facture. Sa formule lapidaire et énigmatique, « $0/0 = a$ », ne signifie donc pas que le déterminé surgit du rapport à soi de l'indéterminé, ou que deux mouvements de division à l'infini entretiennent une relation finie, comme dans la *Science de la logique*. Elle dit le réel des opérations effectuées d'un côté et le résultat effectif de la double négation de l'autre.

L'identité de l'identité et de la différence

Le quatrième déplacement porte sur la définition la plus profonde « du » dialectique comme l'identité de l'identité et de la différence. Hegel l'emprunte lui-même à Schelling. Marx reprend cette définition à son compte, mais en la subordonnant à l'opposition entre le réel et l'idéal, et en faisant du devenir et de l'histoire, plus radicalement que Hegel lui-même, le lieu de l'effectuation de cette identité qui se manifeste tant dans la contradiction essentielle que dans l'unité dynamique dont elle rend compte. Si le travail « s'oppose à lui-même », il reste, dit Marx, qu'il n'y a qu'un seul travail. Autrement dit, la différence entre le travail particulier et le contenu idéal de son objectivation ne prend son sens que du fait qu'il existe aussi un certain rapport, une certaine corrélation entre le réel du travail particulier et sa mesure dans le travail abstrait. Si la plus-value doit être distinguée de ses formes particulières, l'identité de la plus-value et de ces formes, en particulier du profit industriel, est au cœur de la possibilité de découvrir la loi de la dynamique du second. De la même manière encore, si la valeur doit être distinguée de la valeur d'échange, cette dernière n'en est pas moins, dit Marx, la forme phénoménale de la première. Enfin, si la force de travail n'est jamais le travail, il reste que la catégorie de salaire fait apparaître le prix de la première comme le prix du second. Or, l'unité qui résulte à chaque fois du rapprochement de l'identité et de la différence ne vaut d'une certaine manière que pour le mouvement ou la loi du mouvement, pas pour son explication qui met au premier plan la contradiction. L'explication du devenir, prise pour elle-même, laisse ainsi apparaître un cinquième déplacement qui s'apparente aussi bien à une modification de la manière de comprendre le procès dialectique en lui-même. Chez Marx, l'analyse de l'essence se dédouble selon une ligne de fracture qui était certes déjà là chez Hegel, mais qui fait bien davantage ressortir la différence entre la contradiction et l'unité dynamique.

La contradiction essentielle et l'unité dynamique

Marx distingue radicalement dans l'essence d'un étant ce qui relève de la contradiction, d'un côté, et ce qui appartient au devenir lui-même, de l'autre. Nous savons aujourd'hui que durant un quart de siècle environ, il a cherché la loi d'évolution de la

sur l'écriture de la différence et de l'opération mathématique, qui caractérise le court travail de philosophie des mathématiques de Marx. Marx pose que les opérations effectuées sur des quantités finies aboutissent dans la différenciation à annuler la différence tant au numérateur qu'au dénominateur même si les mathématiciens se représentent autre chose que ce qu'ils écrivent ; les relations réelles des opérations sont le lieu d'émergence du vrai, même en mathématique.

différence entre taux de plus-value et taux de profit en postulant que le taux de plus-value et le taux de profit sont deux mesures différentes d'une même quantité idéale, la masse de plus-value produite et réalisée, dont la grandeur dépend en partie ainsi du cycle de rotation complète du capital social total. Or, cette loi exprime l'unité dynamique de leur identité et de leur différence. Elle l'exprime précisément dans la limite vers laquelle tend la suite des différences entre les deux taux, à savoir l'intensité de variation du taux de plus-value, dès que la suite des taux de plus-value est convergente⁴³. Or, dans l'explication de la tendance à la baisse, l'explication diffère de la loi. L'explication passe par la contradiction. La majoration du degré d'exploitation et la minoration du nombre absolu de salariés au temps de travail desquels le taux majoré s'applique, agissent sur deux dimensions distinctes du devenir de la masse des profits. Si elles répondent bien à la même visée, elles s'opposent directement puisque l'une concerne l'intensification de l'extraction du surtravail par quantum de temps de travail, alors que l'autre concerne la masse de temps de vie mis à la disposition de l'intensification. Elles entrent en conflit structurel, ce qui explique la dynamique non linéaire du taux de profit. C'est ainsi que pour un capital donné, l'investissement dans le perfectionnement technologique vise à la hausse du taux de plus-value et, par ce biais, à la maximisation dans une dimension de la formation de la masse des profits, mais elle s'accompagne précisément d'une poussée à la minoration dans une autre dimension de la formation de la même quantité. C'est l'affrontement de deux tendances contraires qui explique la tendance à la baisse du taux de profit, que ce soit à l'échelle du capital dans son ensemble ou à l'échelle d'un capital en particulier. Marx expose une contradiction interne à la logique de production de la masse de plus-value relative pour chaque capital particulier ainsi qu'une contradiction interne à la dynamique du taux de profit général. Si la contradiction dynamique est différente pour un capital particulier et pour le capital social, elle demeure bien toujours liée à l'existence d'une unité dynamique entre les taux de plus-value et de profit dont rend compte la loi d'évolution des différences entre taux de plus-value et taux de profit. Et, cette unité dynamique se manifeste tantôt avec la contradiction dynamique spécifique à chaque capital particulier, tantôt avec celle qui travaille le capital social. Il s'agit toujours de l'intensité de variation du taux de plus-value qui, se composant avec celle du capital variable, se manifeste en déterminant l'intensité de variation de la masse de plus-value « produite et réalisée » à l'échelle du capital social ou à l'échelle de chaque capital particulier.

⁴³ Même si la chose échappe en partie à Marx, la relation entre croissance de la productivité et croissance du taux de plus-value que sa modélisation établit fait en sorte que la suite des taux de plus-value est convergente ; voir Olivier Clain, « L'intensité de variation du taux de plus-value dans la problématique marxienne de la dynamique du taux de profit général », *Cahiers de recherche sociologique*, n° 55, 2013, p. 177-210.

Les quatre moments de la dialectique de la marchandise

Sans même en amorcer l'analyse, je voudrais évoquer un dernier déplacement⁴⁴. Dans le premier chapitre du *Capital*, la dialectique compte quatre moments fondamentaux, comme chez Aristote ou dans l'analyse hégélienne de la dialectique dans la nature. C'est ainsi encore que dans le premier chapitre, on rencontre deux dialectiques de la marchandise. La première est celle de son apparence phénoménale. Dans sa manifestation immédiate et seulement dans son apparition, une marchandise est une utilité sociale, produite en vue de l'échange, qui articule une valeur d'usage et une valeur d'échange, de sorte que sa valeur d'échange n'existe que dans l'abstraction de sa propre valeur d'usage et ne s'exprime que dans la valeur d'usage d'une autre marchandise ; elle n'existe que dans l'échange. Si toute marchandise est ainsi une valeur d'usage, l'inverse n'est pas vrai. En outre, si toute marchandise est un produit « du travail », toute utilité, produit « du travail », n'est pas pour autant une marchandise.

La seconde définition, développée au début de la troisième section du premier chapitre, se déduit cette fois de l'analyse de l'essence de la marchandise. Elle pose que les marchandises « sont deux choses à la fois, objets d'utilité et porte-valeur. Elles ne peuvent donc entrer dans la circulation qu'autant qu'elles se présentent sous une *double forme*, leur forme de nature et leur forme de valeur⁴⁵ ». Sans disparaître de la nouvelle définition, l'opposition entre valeur d'usage et valeur d'échange a laissé place à l'opposition entre forme naturelle et forme phénoménale. C'est à partir de cette deuxième définition de la marchandise, donnée à la troisième section du premier chapitre, que s'opère chez Marx la séparation conceptuelle des quatre grands types de marchandises qu'on retrouve dans l'œuvre.

La dialectique des lieux

Dans son analyse de la circulation, dans le second livre, et en fait dès la toute fin du premier, Marx va déployer le modèle d'un capital-valeur⁴⁶ engagé dans le processus de sa propre valorisation qui est dès lors aussi bien à l'origine du procès du travail concret et de son organisation. Parce que le capital produit les marchandises particulières selon un processus qui lui est en partie techniquement dicté, mais qu'il modifie activement, il produit une quantité de plus-value conforme à ce qu'il est comme capital actif dans une branche particulière de la production sociale ; mais dès qu'il réalise en argent le capital-marchandise dans lequel il s'est transformé, la quantité d'argent le représente comme autre que lui-même ; elle l'assimile à tout autre capital productif, à

⁴⁴ J'ai développé ce point de façon systématique dans Olivier Clain, « La dialectique de la marchandise dans le premier chapitre du *Capital*. Sur Hegel et Marx », *Marx philosophe*, dir. Olivier Clain, Québec, Nota bene, 2009, p. 101-210.

⁴⁵ Karl Marx, *Le Capital*, livre 1, trad. J. Roy, *op. cit.*, p. 576.

⁴⁶ François Morin a très justement souligné que Marx est le premier théoricien de « la valeur-capital » (*Kapitalwerte*) : voir François Morin, *L'économie politique du XXI^e siècle*, Lux, Montréal, 2017.

toute autre part équivalente du capital total qui produirait une plus-value équivalente. La plus-value « *réalisée* » par les capitalistes dans un secteur n'est « pas la plus-value, donc le profit, créé par la production de ces marchandises dans leur propre secteur⁴⁷ ». Si les capitaux de secteurs distincts, dont la composition en valeur ou la composition organique est différente, « *produisent* » des masses de plus-value très différentes, avec la vente des produits ils « *recouvrent* » la valeur du capital constant et variable consommée dans la production, relativement à leur composition organique. Toutefois, chacun ne « *réalise* » qu'une quote-part de la masse totale de plus-value produite au niveau du capital social, part qui est alors seulement relative à la part de capital social qu'il représente⁴⁸. L'opposition entre le travail qui produit et la valeur, qui n'est jamais représentation du travail qui l'a engendrée, mais représentation de sa substituabilité indéfinie comme « travail humain en général », est une opposition interne à l'essence de la marchandise qui passe d'une sphère d'idéalité à une autre. C'est bien ainsi la même opposition travail concret/travail abstrait, inconnue des théoriciens de la valeur travail, qui explique maintenant pourquoi le capital peut être posé comme ce qui se trouve présent en alternance sous forme de capital productif et de capital-valeur. La reprise conceptuelle de la différence joue désormais à un nouveau niveau d'abstraction. Or, ces déplacements entre les lieux qui déploient l'argument ont des effets majeurs sur la signification des analyses et la dimension critique elle-même.

Vers le milieu du brouillon principal du livre 3, au moment où Marx quitte l'analyse de ce qu'il a longtemps appelé le « capital en général » et entame l'analyse de la multiplicité et de la confrontation des capitaux, des types de production et d'agents de la reproduction, il propose une analogie intéressante. Pour le capital productif, écrit-il, le capital prêté possède la même valeur d'usage que la force de travail, à savoir produire de la valeur. Le capital productif d'intérêt entre alors au service du capital productif⁴⁹. Au moment où Marx introduit la question de la valeur d'usage du prêt⁵⁰, le thème de l'usage a déjà envahi le manuscrit du brouillon du livre 3. Que le concept de valeur d'usage, qui ouvre littéralement *Le Capital*, se trouve maintenant mobilisé pour aborder le rapport du capital productif au capital financier est intéressant à plus d'un titre.

⁴⁷ Karl Marx, *Le Capital*, livre 3 : *Le procès d'ensemble de la production capitaliste*, trad. M. Jacob, M. Rubel et S. Voute, *Œuvres*, t. 2, *op. cit.*, p. 950.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 951.

⁴⁹ « L'argent prêté présente ainsi une certaine analogie avec la force de travail dans son rôle face au capitaliste industriel, avec cette différence que celui-ci paie la valeur de la force de travail, tandis qu'il restitue simplement la valeur du capital prêté. Pour le capitaliste industriel, la valeur d'usage de la force de travail consiste à créer, en l'exploitant, plus de valeur (profit) qu'elle n'en possède elle-même et qu'elle ne coûte. Cet excédent de valeur constitue pour le capitaliste industriel la valeur d'usage de la force de travail. Et, de même façon, c'est dans sa faculté de produire et d'accroître la valeur qu'apparaît la valeur d'usage du capital prêté. Mais à la différence de la marchandise ordinaire, cette valeur d'usage est une valeur en elle-même, à savoir l'excédent de valeur résultant de l'utilisation de l'argent comme capital sur la valeur primitive. Le profit constitue cette valeur d'usage » (*ibid.*, p. 1115).

⁵⁰ Le chapitre en question est intitulé « La division du profit » ; il s'agit du chapitre XV dans l'édition coordonnée par M. Rubel.

Pourquoi, même si un capitaliste n'emprunte pas une part quelconque du capital qu'il met en valeur, va-t-il diviser son profit brut de manière à soustraire l'intérêt qu'il aurait dû payer s'il avait emprunté son capital ? Le profit d'entreprise peut être industriel ou commercial, il est le profit brut de l'entreprise, déduit de l'intérêt que le propriétaire paie à ses créanciers pour le capital prêté. D'une part, l'intérêt est toujours une partie du profit brut que l'industriel et le commerçant doivent rendre au propriétaire du capital emprunté et que l'entrepreneur, qui n'emprunte pas, ne paie pas. D'autre part, que le capital monétaire soit investi dans la production ou prêté, dans l'un ou l'autre cas, son propriétaire reçoit, en compensation de son indisponibilité pour lui, le revenu qu'il procure. Or, dans le livre 3, la théorie doit expliquer comment, en dépit du fait qu'elle reconnaisse une même quantité fondamentale à leur origine, à savoir la masse de la plus-value socialement produite, et en dépit du fait que l'une et l'autre partagent la même propriété formelle de fonctionner comme contrepartie à l'immobilisation provisoire d'un capital monétaire, ces deux quantités se déterminent dans des processus différents et doivent aussi par conséquent être comprises comme qualitativement différentes. Autrement dit, la théorie doit expliquer comment la distinction quantitative de l'intérêt et du profit d'entreprise se transforme en distinction « qualitative⁵¹ », comme distinction dans l'usage et jusque dans l'usage comptable.

L'explication cherchée nous fait passer par la discussion serrée de l'opposition entre intérêt et profit d'entreprise, en tant qu'elle reflète aussi bien une opposition de « personnes juridiquement distinctes » et « qui jouent des rôles totalement différents dans le processus de reproduction », à savoir le capitaliste financier et le capitaliste industriel⁵². Pour le capitaliste industriel qui travaille avec du capital emprunté, c'est le profit brut diminué de l'intérêt qui lui apparaît comme le produit du capital actif, comme produit du « fonctionnement » du capital et l'intérêt lui apparaît comme « la part du profit brut qui revient à la propriété du capital », comme « un simple fruit de la propriété du capital », « produit du capital en soi⁵³ ». Dans le profit d'entreprise, par contre, c'est « son activité » d'entrepreneur qu'il aperçoit, par opposition au caractère passif de la propriété et, en arrière-plan, « par opposition à la non-activité du capitaliste financier⁵⁴ ». La distinction qualitative de l'intérêt et du profit d'entreprise qu'opère le capitaliste n'est pas une simple illusion. Pour la théorie elle-même, la propriété du capital se sépare nécessairement du capital fonctionnant ou, en d'autres mots, le capital se différencie de lui-même. Dans les analyses de la production réelle de la reproduction

⁵¹ Marx se demande ainsi : « Comment cette répartition purement quantitative du profit en profit net et intérêt se change en une division qualitative ? » ; et encore : « d'où vient que le capitaliste qui utilise uniquement son propre capital, sans en emprunter, range, lui aussi, une partie de son profit brut dans la catégorie particulière de l'intérêt et comme telle le calcule séparément ? D'où vient donc que tout capital, emprunté ou non, se différencie de lui-même, selon qu'il rapporte de l'intérêt ou du profit net ? » (*ibid.*, p. 1133).

⁵² *Idem.*

⁵³ *Ibid.*, p. 1135.

⁵⁴ *Idem.*

du capital, que l'on retrouve dans l'ensemble du livre 3, ce qui est reproduit se sépare de lui-même. Aussi le capital se présente-t-il une première fois comme « capital en soi » et une seconde fois comme fonctionnement de la production. Et c'est bien la production réelle de cette différence des deux moments comme la production réelle de leur réconciliation dans la valeur réalisée qui deviennent ainsi l'objet de l'analyse et non chacun des moments séparés comme dans l'analyse de la production, d'un côté, qui constitue le thème du livre 1, et l'analyse de la circulation, de l'autre, qui est le thème du livre 2.

Avec le fait que le capital de prêt puisse posséder une valeur d'usage déterminée pour le capital productif, c'est la différenciation du capital d'avec lui-même dans le processus réel de sa reproduction qui ultimement fonde la possibilité de la différenciation qualitative entre intérêt et profit. La différence entre ces deux formes apparentes de la plus-value s'établit pour l'ensemble de la classe des capitalistes et pénètre l'ensemble des représentations collectives au point que même celui qui n'a pas emprunté son capital (le cas général, dit Marx un peu plus loin, veut que le capital de l'entreprise soit un mixte de capital propre et de capital emprunté) sépare l'intérêt naturellement dû au capital comme propriété et le profit d'entreprise dû au fonctionnement productif⁵⁵. Par ailleurs, la fonction de direction des affaires fonde dans l'imaginaire social « le droit » du capitaliste au profit d'entreprise. Mais ce droit au profit n'est justement pas « le droit de propriété », il en est l'exact opposé⁵⁶. La théorie se contente de rendre compte du fait que la propriété pure est d'abord attachée idéologiquement au capital financier et au droit à l'intérêt, alors que le profit d'entreprise est toujours idéologiquement rapporté à l'activité de gestion, au travail, à l'effort de celui qui organise la production. Mais, précisément dans le livre 3, le rapport de la théorie à la représentation idéologique est d'un type assez particulier dans la mesure où la théorie ne peut s'en séparer que lorsqu'elle a d'abord accompagné la représentation jusqu'au bout de ce qu'elle fait en réglant effectivement les rapports entre les pratiques ; et la théorie commence ainsi toujours par justifier la représentation idéologique en lui donnant « raison », pour ne donner sa raison d'être qu'au moment

⁵⁵ « Cette séparation et cette ossification des deux parties du profit brut – comme si elles étaient issues de deux sources essentiellement différentes – doivent s'établir pour l'ensemble de la classe capitaliste et la totalité du capital. Peu importe que le capital utilisé par le capitaliste actif soit emprunté ou non, ou que le capitaliste financier emploie lui-même ou non le capital qui lui appartient. Le profit de tout capital, donc également le taux de profit moyen résultant de l'égalisation des capitaux entre eux, se décompose en deux parties indépendantes et qualitativement différentes – l'intérêt et le profit d'entreprise – toutes deux déterminées par des lois particulières. Tout autant que le capitaliste qui opère avec du capital emprunté, le capitaliste qui travaille avec son propre capital divise son profit brut en intérêt qui lui échoit en tant que propriétaire – se prêtant à lui-même son propre capital – et en profit d'entreprise qui lui revient en tant que capitaliste dans l'exercice de sa fonction » (*ibid.*, p. 1136).

⁵⁶ Du propriétaire du capital, Marx écrit : « Que ce soit lui qui exploite le travail productif ou que d'autres le fassent en son nom, cette exploitation exige un effort. C'est pourquoi, contrairement à l'intérêt, son profit d'entreprise lui apparaît comme indépendant de la propriété du capital et surtout comme le fruit de son activité en tant que non-propriétaire, en tant que... travailleur » (*ibid.*, p. 1141).

où la représentation idéologique devient croyance en un « droit », au moment par conséquent où elle naturalise son origine.

Dans certains passages des brouillons du livre 3, derrière l'actionnariat qui commence à se répandre à la fin du XIX^e siècle, Marx devine que c'est le capital financier, non le capitaliste financier, qui est appelé à devenir l'acteur central. D'emblée, les sociétés par actions sont à ses yeux le moyen par lequel le capital financier, dont la présence massive résulte elle-même de la socialisation de l'épargne accomplie par le capital bancaire, s'empare de l'entreprise productive ou commerciale. Il commande son fonctionnement productif et socialise sa propriété, mais aussi la fonction de direction des affaires. À la socialisation de la propriété du capital productif opérée par la généralisation du modèle de la société par actions, correspond en même temps la socialisation du capital monétaire⁵⁷. Les banques sont de fait doublement sollicitées à intervenir dans la généralisation des sociétés par actions, quelle que soit la forme instituée plus précise qu'elles prennent ici ou là, en fonction des règles juridiques nationales ou des traditions d'affaires. D'une part, le capital monétaire est prêté aux détenteurs d'actions pour qu'ils accomplissent leur fonction d'investisseurs sur une échelle toujours plus large et, d'autre part, il peut être prêté à l'entreprise comme entité corporative. En face de cet acteur central qu'est la banque, ce n'est plus le capitaliste actif ni l'entrepreneur entouré de son état-major qui apparaissent comme les personnages centraux, mais la seule fonction managériale de l'entreprise. Elle-même prend de l'ampleur, se diversifie, se spécialise et se coordonne tout à la fois. En un mot, « le capitaliste disparaît du processus de production⁵⁸ ».

Il est clair qu'avec la généralisation de la société par actions dans le champ de la production, et non plus seulement dans le domaine commercial ou dans l'aventure coloniale, on entre pour Marx dans une phase nouvelle du mode de production. Il note d'abord bien sûr l'extraordinaire essor de l'échelle de la production que permet la socialisation du capital qui augmente radicalement le volume du capital engagé. En outre, il insiste sur la forme « sociale » du capital que manifeste la société par actions. La société par actions est, dit-il, une « négation du capital en tant que propriété privée dans les limites de la production capitaliste elle-même⁵⁹ ». La négation porte donc ici sur le caractère privé du capital, non sur le capital comme rapport social de domination, et c'est ce qui la distingue de l'autre forme de négation de la propriété privée que constitue à ses yeux la coopérative ouvrière. Autrement dit, la société par actions marque une nouvelle phase du mode de production, non seulement parce qu'elle fait changer d'échelle le capital engagé dans la production, mais surtout parce qu'elle bouleverse la structure de la propriété du capital, en socialisant la recherche du profit et en s'appuyant principalement sur un crédit octroyé par un capital monétaire lui-même

⁵⁷ « [L]e capital monétaire prend un caractère social : il est concentré dans les banques et prêté par celles-ci » (*ibid.*, p. 1148).

⁵⁸ *Ibid.*, p. 1149.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 1175.

socialisé, la banque. En outre, pour autant qu'une partie seulement du capital d'une entreprise soit ouverte à l'apport des actionnaires, elle transforme le capitaliste en « *manager* » du capital d'autrui, et les propriétaires du capital, les détenteurs d'actions, sont eux-mêmes transformés en « simples propriétaires, en simples financiers⁶⁰ ». Les dividendes, dit Marx, sont conçus par les actionnaires eux-mêmes non comme le fruit d'une participation active au fonctionnement de la production ni à la supervision des managers mais comme un simple « intérêt » pour le capital « investi » dans la société par actions et doivent donc être à leur tour être traités comme tels par la théorie : comme un simple « intérêt » d'un propriétaire passif, d'un investisseur. Le dividende de l'actionnaire ne se distingue donc plus, pour la théorie, de l'intérêt du capital financier. Ses dividendes sont à considérer comme « une indemnisation de la propriété du capital⁶¹ ».

Marx dessine bientôt la carte des lignes de fracture de la société par actions, établissant la possibilité des conflits entre les administrateurs et les managers, entre les administrateurs et les actionnaires eux-mêmes et entre les actionnaires et l'ensemble des salariés, y compris les managers, mais aussi, entre les managers et l'ensemble des salariés⁶². Dans les sociétés par actions, continue-t-il, « il y a divorce entre la fonction et la propriété du capital, et le travail est, lui aussi, complètement séparé de la propriété des moyens de production et du surtravail⁶³ ». On notera la formule lapidaire : le travail est séparé du surtravail. Le manager, dont la fonction est définitivement séparée de la propriété des moyens de production, produit de la plus-value, mais il ne produit lui-même de la plus-value qu'en planifiant et organisant l'extraction systématique du surtravail des autres salariés. On voit ici comment opère la reprise d'un thème déjà traité dans le livre 1. Dans le premier livre du *Capital*, la division entre travail et surtravail passait totalement inaperçue des acteurs puisqu'elle n'existait que pour la théorie ; dans sa reprise à ce nouveau niveau d'abstraction qui est celui du livre 3, elle est maintenant posée comme différence réelle existant pour les acteurs et, quand bien même elle était déjà réelle tout en demeurant inapparente ou inobjective, la séparation du travail et du surtravail devient « objective » parce que la fonction managériale porte avec sa fonction l'objectivation de cette séparation. Ainsi, les managers eux-mêmes s'opposent encore aux autres salariés. Ils sont bien sûr au service des actionnaires, qui bien moins encore que le capitaliste-entrepreneur ne peuvent effectuer la gestion réelle de la production. Mais si les actionnaires peuvent effectivement exercer un droit de regard sur la gestion et exercer un pouvoir à la fois formel et réel sur celle-ci, ils sont en fait soumis au capital financier comme tel : ils en sont le bras agissant. Grâce au

⁶⁰ *Idem.*

⁶¹ *Idem.*

⁶² Pour une présentation historique de la logique de financiarisation des firmes, voir par exemple François L'Italien, *Béhémoth Capital. Genèse, développement et financiarisation de la grande corporation*, Québec, Nota bene, 2016.

⁶³ Karl Marx, *Le Capital*, livre 3, *op. cit.*, p. 1176.

système du crédit, l'expropriation de « la propriété privée » se réalise désormais au profit d'un nombre restreint d'individus, conclut Marx.

* * *

Pour la théorie, le « capital productif d'intérêt en tant que forme achevée et traditionnelle », qui « a existé longtemps avant le mode de production capitaliste » et « avant les idées de capital et de profit », est le lieu de la propriété sous sa forme pure⁶⁴. On sait déjà que l'Athènes de l'âge classique voyait la fonction bancaire être à la source de l'accumulation de richesses considérables et que Rome connaissait des formes sophistiquées de circulation de la propriété financière. Marx savait que le capital financier se forme tôt dans l'histoire moderne de l'Europe. Mais, la théorie revendique encore l'accord de l'imagination populaire. La précocité de la formation du capital financier a fait précisément en sorte, dit Marx, que « dans l'esprit populaire le capital monétaire, le capital productif d'intérêt, représente encore le capital en soi, le capital par excellence⁶⁵ ». La théorie doit désormais partir du fait que le capital monétaire a conquis l'espace de l'activité productive. Le capitaliste industriel se distingue du capitaliste financier et le premier fait alors face à « une catégorie particulière de capitalistes » qui perçoit une forme indépendante de plus-value, l'intérêt. La construction subjectiviste de la valeur d'usage qui ouvre *Le Capital* reconnaît que la valeur d'usage est une construction singulière autour de l'utilité de l'utile. Le capital prêté est une valeur d'usage pour le capital industriel qui l'emprunte, au même titre que la force de travail possède une valeur d'usage pour ce même capital productif qui est de lui fournir de la valeur. Le capital prêté deviendra bientôt ce sur quoi s'appuie chaque capital productif singulier : pas d'entreprise sans crédit d'entreprise ; plus de particuliers non plus sans crédit aux particuliers.

Longtemps, le capital industriel a fait usage du crédit comme il a fait usage de la force de travail qui livre une plus-value déterminée. Le XX^e siècle a été l'occasion d'une formidable montée en puissance du capital financier et du système du crédit jusqu'à ce que s'opère un renversement, au terme duquel le capital monétaire et financier achète désormais l'usage du capital productif. Autrement dit, le XX^e siècle aura été l'occasion d'un renversement dans le processus général de l'autovalorisation du capital. La puissance de l'oligopole bancaire, la logique de financiarisation des firmes et la privatisation de la monnaie s'inscrivent alors comme ultimes possibilités du destin de l'autovalorisation du capital-valeur⁶⁶. Pour combien de temps ?

⁶⁴ *Ibid.*, p. 1137.

⁶⁵ *Idem.*

⁶⁶ Voir François Morin, *L'économie politique du XXI^e siècle*, op. cit.

| Recensions et notes critiques

Note critique – Émancipation et égalité contre le travail chez Rolande Pinard

Marie-Pierre BOUCHER
Université du Québec en Outaouais

Rolande Pinard, *L'envers du travail. Le genre de l'émancipation ouvrière*, Montréal, Lux, 2018, 382 pages.

Dix-huit ans après *La révolution du travail*¹, la sociologue Rolande Pinard publie enfin son pendant féministe. Mais *L'envers du travail* ne consiste pas simplement à réécrire l'histoire du travail en y incorporant l'expérience qu'en font et qu'en ont faite les femmes, expérience laissée invisible, jusqu'au début des années 1980, par les perspectives qui se prétendent neutres et qui ne synthétisent au fond que l'histoire et la réalité à travers des points de vue andro et occidentalocentrés. Certes, on pourrait penser que la perspective neutre, en apparence, n'induit aucun problème, pour au moins deux raisons. La première a trait aux faits historiques et présume que le salariat concernait essentiellement la main-d'œuvre masculine et que les femmes n'y avaient qu'une participation marginale. Mais prendre ces faits, plus ou moins exacts, pour une évidence a permis d'occulter la production de cette marginalisation. La deuxième raison tient à la prétention d'universalité de toute perspective présentée à partir de l'angle des hommes. Cette raison ne tient pas, car dès lors que l'on prend en considération l'expérience des femmes – et d'autres groupes sociaux –, les catégories d'analyse vacillent, ce qui empêche de saisir « la complexité et l'aspect pluridimensionnel² » de tout phénomène social. Ainsi, « le fait de ne pas tenir compte de certains rapports sociaux, comme c'est le cas des analyses androcentrées, fausse notre compréhension de la société, de son fonctionnement, des actions à mener pour la transformer³ ». C'est ainsi que le fil directeur suivi par Pinard ne consiste pas essentiellement

¹ Rolande Pinard, *La révolution du travail. De l'artisan au manager*, Montréal, Liber et Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2000.

² Rolande Pinard, *L'envers du travail. Le genre de l'émancipation ouvrière*, Montréal, Lux, 2018, p. 17.

³ *Ibid.*, p. 13.

à ajouter les femmes aux histoires qui les ont passées sous silence. L'intention de la sociologue est d'interroger les perspectives d'émancipation liées au travail en considérant cette question à partir de l'intégration de l'axe du genre à la sociologie du travail.

Dans le titre de l'ouvrage se trouve alors la thèse de l'auteure : l'émancipation ne peut venir qu'en se situant à l'extérieur du travail ; la liberté est l'envers du travail, elle ne peut se conquérir à partir de son intérieur.

Ce n'est pas le travail en tant qu'activité rémunérée qui libère, c'est la volonté collective d'émancipation du rapport d'exploitation et l'action sociale-politique que cette dernière suscite : c'est l'envers du travail⁴.

Pinard va donc montrer que le déploiement exemplaire du rapport capital/travail en Angleterre, puis aux États-Unis, centré sur l'expérience masculine, a contribué à l'approfondissement de l'assujettissement au capitalisme ainsi qu'au patriarcat. En situant la place des femmes relativement à ce rapport social, il est possible, par contraste, de mettre en évidence des modes et des logiques de luttes susceptibles de freiner cette dynamique d'asservissement.

Dans *L'envers du travail*, l'auteure reprend l'examen historique des mutations du travail, du capitalisme et de la société qu'elle a mobilisé dans *La révolution du travail* où elle déployait sociohistoriquement quatre sens du travail : capital, marchandise, activité et force politique à visée émancipatrice, sur trois moments de l'histoire et des révolutions du capitalisme : industriel, corporatif-managérial, mondialisé. Dans son ouvrage récent, ce déploiement est toutefois éclairé par un angle interprétatif constitué d'oppositions entre privé et public, enfermement – ou partenariat – et solidarité, syndicalisme et mouvement ouvrier, où les femmes deviennent les héroïnes potentielles de la résistance à la domination. Déplions chacun de ces termes, en commençant par rappeler les quatre significations du travail. Ces significations, d'abord, s'inscrivent dans une compréhension historiquement située du travail, comme institution née dans la foulée de l'avènement du capitalisme.

Le sens du travail comme liberté, rabattu sur celui du capital, permet de circonscrire l'enjeu de l'asymétrie des positions de classe à partir des possessions/propriétés de chacun des groupes (propriété des moyens de production/de la force de travail). En amont, ce sens ouvre aussi sur le rôle joué par l'État en regard de ces positions (droit de propriété, droit des contrats, droit du travail), de même que sur la dimension morale du capital (responsabilité) ou du travail (obligation). Le sens du travail comme marchandise concerne l'aspect économique de la relation salariale : la contrainte à la vente de la force de travail – la relation aux besoins, la dépendance au revenu, la fragilité de

⁴ *Ibid.*, p. 356.

l'existence matérielle⁵ –, la redistribution intrafamiliale et, par extension, le développement de l'État social, de la consommation et la transformation du travail en emploi. Pour ce qui est du travail comme moyen de production, il permet d'aborder la dimension organisationnelle de l'activité productive et, partant, celle de l'entreprise puis de la société. L'emploi témoigne de la fusion de ces deux dernières significations dans le capitalisme corporatif-managérial, tandis que la « société de service » permet la critique de l'organisationnalité⁶ dominante à l'ère du capitalisme mondialisé.

L'ouvrage vise à questionner et, éventuellement, à réhabiliter le quatrième sens du travail, c'est-à-dire sa portée sociopolitique, à partir de la position occupée par les femmes dans le capitalisme et, de manière coextensive, dans le patriarcat moderne puis contemporain. Le sens politique du travail implique l'action collective et des dynamiques d'opposition/affirmation ayant valeur de transformation des sujets et des sociétés, sens en vertu duquel « ouvrières et ouvriers résistent à leur assujettissement et luttent contre leur exploitation⁷ ». Cette posture implique, d'un côté, que les « révolutions » du capitalisme, comme les désigne Pinard, transforment non seulement les lieux de production, mais aussi l'ensemble de la société, comme en témoigne le capitalisme corporatif-managérial du XX^e siècle.

Cette nouvelle phase de développement du capitalisme de production complète sa dimension organisatrice – de l'entreprise, du marché, de la production, du travail, de la société –, et elle va mener à la domination d'un capitalisme tertiaire, axé sur le service. L'organisation capitaliste par le management sera présentée comme un service offert aux travailleurs, aux entreprises et à la société. Cette révolution, comme la précédente, transformera la société de part en part. Organisée par la grande entreprise, la société comme marché deviendra une annexe du système capitaliste, intégrée à son fonctionnement⁸.

C'est en ce sens, de l'autre côté, que s'opposer au capital constitue une manière de prendre les moyens de faire société.

Divisé en trois grandes parties qui correspondent à trois phases du capitalisme (industriel, corporatif-managérial, mondialisé), l'ouvrage suit les luttes des travailleuses et les oppose au syndicalisme dominé par les hommes. À partir des leviers de pouvoir mobilisés par certains groupes de travailleurs (le métier, puis l'organisation syndicale et l'emploi), Pinard montre comment ces groupes ont gagné des privilèges, mais au prix à la fois de la consolidation de leur collaboration avec le capital – d'où

⁵ Ce sens touche aussi le mode et le taux d'exploitation de la force de travail.

⁶ Terme emprunté à François L'Italien, *Béhémoth Capital. Genèse, développement et financiarisation de la grande corporation*, Montréal, Nota bene, 2016.

⁷ Rolande Pinard, *L'envers du travail*, op. cit., p. 73.

⁸ *Ibid.*, p. 109-110.

leur assujettissement –, et de l'exclusion des autres : ouvriers non qualifiés, non syndiqués, immigrants et femmes. Articulée à l'opposition privé/public, cette interprétation permet de mettre en évidence les ressorts et la portée des pratiques de résistance. En suivant l'axe du privé, on retrouve donc la sphère domestique et la sphère où est organisée l'activité de travail, appropriée, par le capital. Y cantonner les luttes du rapport capital/travail menace celles-ci d'enfermement à l'encontre des luttes solidaires publiques ayant un potentiel émancipateur. Dans l'axe public, on retrouve *a contrario* la liberté négative de commercer, mais surtout les mouvements politiques et sociaux. L'ouvrage vise donc à exposer les potentiels émancipateurs de ces derniers.

Dans la période du capitalisme industriel et de la constitution des syndicats, les femmes ont été exclues des regroupements sur la base du métier, qu'en principe elles ne possédaient pas, et, quand ce n'était pas le cas, elles l'ont été des sphères décisionnelles syndicales.

Les premiers syndicats ont donc intégré à leurs structures l'inégalité de droit qui prévalait entre les femmes et les hommes dans la société, soit en les excluant carrément, comme les fileurs, soit en leur interdisant toute participation aux instances de décision⁹.

En recyclant les rapports sociaux de sexe, ce rapport capital/travail industriel révèle le piège de la division entre dominés, basée notamment sur le prix de la force de travail, et de la hiérarchisation des avantages qui nourrit la concurrence.

Cette concurrence ne provient pas du marché (comme on pourrait s'y attendre), mais de l'organisation capitaliste de la production, de la hiérarchisation inhérente au « travailleur collectif » ainsi créée, qui se répercute ensuite sur le marché, associé à la liberté du travail¹⁰.

De leur côté, les ouvrières, exclues des syndicats de métier, développaient des luttes de solidarité mobilisant l'ensemble d'un territoire ou d'une communauté.

La solidarité ouvrière n'était pas nourrie que par le travail dans la fabrique, elle l'était aussi par ses effets dans la vie hors travail, bouleversée par le nouveau mode de production. Or, les syndicats ouvriers seront formés sur la seule base des métiers nouveaux, créés par les capitalistes, occultant ce rapport fondamental entre la sphère capitaliste de production et le reste de la société¹¹.

En somme, le nouveau mode de production engendre non seulement le rapport capital-travail, mais il modèle aussi les rapports familiaux et de sexe. Il divise ouvriers et

⁹ *Ibid.*, p. 86.

¹⁰ *Ibid.*, p. 38.

¹¹ *Ibid.*, p. 81.

ouvrières, en les mettant en concurrence, et rapproche les ouvriers des patrons sur fond d'exclusion de la main-d'œuvre discriminée et, de ce fait, bon marché. Ainsi,

ce rapprochement ouvriers-patrons, suscité par la concurrence entre salarié.e.s, va aller se renforçant avec le développement du capitalisme, et il sera à l'origine de la difficulté grandissante des syndicats ouvriers de se montrer solidaires d'autres groupes exploités de la société¹².

De plus, tandis que les hommes réclament des marges de liberté sur la base de leurs métiers, même s'ils sont issus de leur enfermement organisationnel et justement pour cette raison – comme levier du rapport de force –, les femmes font l'objet des préoccupations morales de la classe supérieure, et c'est dans ce contexte qu'apparaissent les lois protectrices portant sur l'hygiène et les heures de travail. La réduction des heures de travail, plutôt que de les libérer du travail salarié et d'être considérée comme un espace d'autonomie ou d'émancipation, devait leur permettre de concilier travail salarié et obligation domestique¹³, contribuant alors à construire les positions particulières occupées par les femmes dans le patriarcat et la famille, le capitalisme et le travail, et en regard de l'État. Pinard en retient une leçon de méthode, à savoir qu'il convient de considérer de concert salariat, classe et sphère familiale dans la sociologie générale du travail.

Dans le capitalisme corporatif-managérial, cette opposition enfermement/solidarité élargie se maintient. Les ouvriers syndiqués¹⁴ profitent des avantages négociés que leur procure l'emploi. Mais le mode de regroupement qui s'institue alors aux États-Unis, de même qu'au Québec, le syndicalisme d'entreprise, implique encore une fois une collaboration avec le *management* pour des privilèges basés sur l'ancienneté dont ne profitent pas les travailleuses, mais surtout, selon l'auteure, la perte de la dimension sociopolitique du travail :

D'un syndicalisme de métier, fondé sur la propriété (partielle) d'un métier, on passera à la syndicalisation par entreprise, tout aussi exclusive, fondée sur l'appartenance à un employeur. La force collective des travailleurs désormais enfermée dans l'entreprise, circonscrite à leurs seuls intérêts économiques et professionnels, sera dépouillée de son sens social-politique¹⁵.

¹² *Ibid.*, p. 88.

¹³ Cette double obligation, salariée et domestique, contribue « à modeler [la sphère domestique] pour qu'elle réponde aux exigences du mode de production capitaliste, tout en conservant et renforçant son caractère patriarcal » (*ibid.* p. 62).

¹⁴ Radicalement dépouillés de leurs savoir-faire de métier par la rationalisation de l'organisation de la production : parcellisation et automatisation mécanique.

¹⁵ *Ibid.*, p. 143.

Par manque de solidarité de classe, les hommes ont de nouveau joué le jeu du patriarcat en excluant les femmes des privilèges qu'ils négociaient pour eux et contre elles, alors même qu'ils cautionnaient leur inféodation à l'organisation capitaliste, à l'encontre de luttes à portée politique. « Pour sauvegarder et promouvoir leurs intérêts en tant que travailleurs, ils ont adhéré à la vision patriarcale de l'infériorisation économique des femmes et de leur exclusion de la sphère politique¹⁶ ».

Mais certaines femmes maintiennent leur élan combatif, dont celles qui travaillent dans l'industrie du vêtement. Étant exclues de l'emploi et du syndicalisme d'entreprise, elles le font en continuant de mobiliser des solidarités élargies, entre autres par le biais du regroupement par secteur. Les travailleuses luttent alors pour l'amélioration de leurs conditions d'existence et contre l'exploitation capitaliste. En ce sens, elles portent une vision d'ensemble de leur mouvement – au point où les ménagères pouvaient appartenir au syndicat¹⁷. Mais ce type de mouvement, hier comme aujourd'hui, a été cassé par l'intervention de têtes dirigeantes syndicales qui jouent à la fois le jeu de la conciliation avec les patrons et de la division entre travailleuses et travailleurs.

Alors que le « contre-pouvoir » syndical va décliner en même temps que se mondialise la grande entreprise, ce sont encore les luttes à la frontière du salariat et fondées sur la solidarité élargie qui semblent les plus porteuses d'expériences d'émancipation. La transnationalisation des entreprises implique une reconfiguration des divisions entre travailleuses et travailleurs, liées à la nouvelle division internationale du travail, et un accroissement de leur concurrence, parfois dissimulée derrière le vocabulaire de la compétence qui ne sert au fond qu'à masquer leur consentement à l'exploitation ou leur responsabilisation face à l'asservissement organisationnel. Tandis que le syndicalisme, affaibli, voile les restes de son antagonisme au patronat en multipliant les partenariats, les femmes semblent demeurer au cœur de nouvelles confrontations qui réhabilitent les luttes portant sur le travail. Parce que les enjeux politiques dépassent le cadre des entreprises, il est d'autant plus important de développer des contre-pouvoirs en mobilisant les communautés, tel qu'en témoigne l'émergence des *worker centers* en Amérique du Nord anglophone.

On pourra donc lire cet ouvrage comme une critique du syndicalisme qui enferme l'opposition au capitalisme dans la négociation d'avantages exclusifs. *A contrario*, à partir d'illustrations de la combativité des femmes dans le mouvement ouvrier, on retrouve la thèse que l'émancipation procède de l'expérience même de la lutte, de la conscience et de la force qui en découlent, une conscience façonnée par l'opposition au capital et à l'activité de travail organisée, de même que grâce à l'unité qui dépasse les hiérarchies créées par cette organisation du travail. Pinard interroge ainsi les conditions de possibilité de la conscience de classe. Elle présume que l'exploitation ne

¹⁶ *Ibid.*, p. 193.

¹⁷ Pratique mise en œuvre par l'International Workers of the World (IWW) en 1912 au Massachusetts.

suffit pas à engendrer celle-ci, parce que chaque groupe hiérarchisé éprouve une expérience spécifique de l'exploitation. Plutôt que la notion de classe sociale ne soit rabattue sur la position occupée relativement à la production, à ses moyens et à sa finalité, la sociologue introduit le contexte dans lequel s'inscrit cette position, et en particulier le milieu de vie, contribuant dès lors à enrichir la notion de classe de l'ensemble des dimensions que touche le concept d'aliénation. On retiendra aussi que ces luttes et cette émancipation n'avaient pas l'espace privé comme ancrage, qu'il soit domestique ou organisationnel, mais toujours l'espace territorialisé où se déploient des solidarités concrètes. « Parce que les conditions d'emploi se répercutent sur l'ensemble de la vie, les luttes contre l'exploitation doivent considérer la pertinence d'être ancrées dans la communauté¹⁸ ». En outre, pour alimenter la conscience de classe, il faut une cause commune, laquelle doit se nourrir du dépassement des divisions structurant la classe des travailleuses et des travailleurs dans le « patriarcapitalisme ».

Ce livre m'a paru puissant. Pinard présente une réflexion originale sur le travail, indépendante des écoles et des idées reçues. En ce sens, elle déplace plusieurs angles d'analyse usuels du travail et fait alors apparaître son ouvrage comme une véritable leçon de sociologie portée par la puissance d'un regard critique qui surplombe le jeu des acteurs et s'interroge avec acuité sur la dimension collective et politique des pratiques sociales. Certains lecteurs et certaines lectrices, non spécialistes, pourraient ne pas percevoir ces inflexions. J'aimerais ici m'arrêter sur quelques-unes d'entre elles. Je commencerai par aborder l'emploi, je poursuivrai sur les qualifications, le temps et l'égalité, et terminerai en revenant sur les droits et la liberté. Mais il me faut souligner d'abord que Pinard ne s'empêtre pas dans les doxas féministes¹⁹. Je l'illustre ici à l'aide de trois courts exemples.

D'abord, Pinard n'élargit pas la notion de travail à l'ensemble des activités contribuant, de proche ou de loin, à la dynamique de la valeur. Par conséquent, elle ne peut considérer le service domestique comme du travail²⁰. Il faut cependant rendre compte de la pénétration de la marchandisation dans la sphère domestique et de son absorption progressive dans la dynamique organisationnelle. C'est en ce sens, ensuite, que la sociologue discute le problème de la conciliation travail-famille-etc., en interrogeant son sens. Il ne s'agit pas, alors, de mieux concilier, mais d'envisager radicalement le partage du temps libre. C'est dans le même esprit, enfin, qu'elle met en lumière les limites de l'équité salariale, laquelle ne permet pas de s'attaquer à la structure de différenciation de l'ensemble des positions hiérarchiques occupées dans et face au travail

¹⁸ *Ibid.*, p. 338.

¹⁹ Notons ici que l'espace me manque pour traiter des féminismes avec plus de nuances. Posons que Pinard s'adresse à la fois au féminisme libéral (pour ce qui est des questions d'équité salariale et de conciliation) et au féminisme radical – marxiste ou matérialiste – (à propos du sens socio-historique du travail).

²⁰ Voir Marie-Pierre Boucher, « Activités féminines, travail et valeur », dans *La Tyrannie de la valeur*, dir. Éric Martin et Maxime Ouellet, Montréal, Écosociété, 2014, p. 159-197.

salarié. En somme, pour Pinard, les femmes ne s'émancipent pas en travaillant comme les hommes, mais en luttant, avec eux, contre le travail qui les asservit.

Cela étant dit, je m'arrêterai maintenant sur la notion d'emploi. Dans le champ de la sociologie du travail, il existe désormais une distinction entre emploi et travail permettant de cerner deux domaines d'études. Tandis que la notion de travail sert à circonscrire l'activité concrète et les conditions dans lesquelles elle se déroule, l'emploi permet d'identifier les conditions d'accès au travail et marque le statut qu'il confère à l'individu²¹. Chez Pinard, cette distinction renvoie aux significations du travail : travail-activité *versus* travail-marchandise. Cependant, parce que ces significations ont été sociohistoricisées, l'emploi n'est pas la traduction du travail-marchandise ; il permet plutôt d'insister sur l'appropriation des dimensions marchandes et concrètes de la force de travail par la dynamique organisationnelle. Aussi, lorsque la flexibilisation caractérise le rapport capital/travail contemporain, l'érosion de la norme de l'emploi, alors dit typique, ne signifie pas, selon Pinard, un retour à la fiction de la liberté marchande des détenteurs et des détentrices de force de travail, mais un accroissement de la dynamique organisationnelle pesant sur les individus et l'ensemble de la société. L'accroissement de la concurrence entre salariés et le démantèlement des droits du travail illustrent cet aspect. Mais c'est aussi l'occasion, pour Pinard, de ramener les sociologues du travail à l'œuvre en leur enjoignant de ne pas négliger d'étudier aussi le travail du management afin d'alimenter leur posture critique.

Jusqu'à la lecture de l'ouvrage de Pinard, j'ai pensé que les qualifications constituaient un bon moyen de valoriser des emplois souvent considérés à tort comme moins méritants et de ce fait, de rétablir des situations d'inégalité. Il est bien connu, en particulier pour la main-d'œuvre féminine, que ses compétences sont généralement peu reconnues comme des qualifications, notamment sous prétexte qu'elles seraient naturelles²². Tandis que Kergoat²³ rappelle que les qualifications ne doivent jamais être simplement associées à des savoir-faire, mais doivent être traitées comme rapport social, Pinard entre de plain-pied dans cette perspective et inscrit les qualifications comme modalité d'organisation de la force de travail par le capital. Conséquemment, les qualifications participent des stratégies de division-hiérarchisation de la main-d'œuvre. Les qualifications sont donc bel et bien, ici aussi, le produit d'un rapport de force, plutôt qu'une quelconque objectivité a-sociale qu'on pourrait se contenter d'observer.

²¹ Voir notamment Margaret Maruani et Emmanuèle Raynaud, *Sociologie de l'emploi*, Paris, La Découverte, 2001.

²² Danièle Kergoat, « Ouvriers = ouvrières ? Propositions pour une articulation théorique de deux variables : sexe et classe sociale », *Critiques de l'Économie Politique*, n° 5, 1978, p. 65-97.

²³ Danièle Kergoat, *Les ouvrières*, Paris, Le Sycomore, 1982 (référence évoquée par Pinard).

L'expérience des salarié.e.s, depuis plus de deux siècles, a montré que la reconnaissance des qualifications et les salaires n'ont pas nécessairement un lien étroit avec le contenu de l'activité, qu'elle est plutôt le résultat de luttes dans le cadre de rapports sociaux spécifiques. Pour en comprendre la mécanique, ce sont ces derniers qu'il faut analyser, pas l'activité elle-même²⁴.

Faute de quoi, c'est la dynamique organisationnelle qui est avalisée. Dès l'ère de la fabrique et de la soumission réelle marquée par le machinisme, les velléités d'organisation du travail par le capitaliste vont notamment porter sur la décomposition des savoir-faire et des métiers, puis sur leur recombinaison interne : « désormais, le propriétaire formera ses ouvriers, décidera de l'importance et de l'évolution de leurs qualités et compétences, en fonction des exigences de la production²⁵ ». C'est une occasion de hiérarchiser la classe laborieuse, en particulier sur l'axe des rapports sociaux de sexe. Cette hiérarchisation teinte alors durablement les potentialités de résistance. *A contrario*, pour balancer le rapport de force du côté des dominées, il faut surmonter les divisions hiérarchiques et trouver « un terrain commun de luttes²⁶ ».

Selon Pinard, celui-ci ne devrait alors pas porter sur les qualifications, mais au contraire sur le temps : « La réappropriation du temps est essentielle à l'exercice de la liberté²⁷ » et « le temps est une préoccupation beaucoup plus présente que la question des qualifications chez les travailleurs et les travailleuses²⁸ ». Concrètement, il conviendrait de réhabiliter les luttes pour la réduction de la journée de travail, plutôt, par exemple, que la revendication de conciliation travail-famille, laquelle ne permet que de dissimuler, à peine, l'envahissement de tous les temps par la dynamique organisationnelle.

Il y a 40 ans, la réduction du temps de travail paraissait encore un moyen pertinent, voire l'un des meilleurs moyens, de lutter contre le travail. En continuant à penser à la pertinence de cet enjeu, surtout si la réduction était strictement égalitaire et impliquait une durée quotidienne maximale (sur quatre jours par semaine), je me demande si le temps de travail possède la même capacité qu'avant la flexibilisation et la mobilisation totale de soi à cerner le noyau problématique du travail salarié dans le capitalisme. Car, l'érosion du marché interne par la flexibilisation de l'emploi ne se traduit pas par une croissance de l'indépendance qui libère du salariat, mais par une continuité dans l'assujettissement au temps organisationnel²⁹.

²⁴ Rolande Pinard, *L'envers du travail*, op. cit., p. 233.

²⁵ *Ibid.*, p. 44.

²⁶ *Ibid.*, p. 240.

²⁷ *Ibid.*, p. 62.

²⁸ *Ibid.*, p. 286.

²⁹ *Ibid.*, p. 285.

Le capitalisme d'organisation a fini par embrigader totalement l'individu qui lui est assujéti, en déterminant tous les aspects de sa vie. C'est cet embrigadement qui est politiquement paralysant, pas la précarité³⁰.

Pour promouvoir une réappropriation du temps, il faut donc promouvoir « une critique radicale de l'organisation capitaliste³¹ ». Il faut d'abord pouvoir échapper à cette organisation. « Le véritable côté positif de la précarité réside dans cette aptitude à exercer la liberté, à se réapproprier temps et espace pour la lutte³² ». Admettons qu'une certaine précarité « choisie » puisse le permettre, il n'en faut pas moins retenir, surtout, que les luttes doivent quitter le terrain de l'organisation et, tout en se réclamant de l'égalité radicale, elles doivent résolument se situer du côté du politique.

Dans de nombreux passages, Pinard affirme que les femmes ont été dépossédées des leviers de lutte dans l'espace politique et, en même temps, que c'est la stratégie de revendication des droits qui seule peut permettre de reprendre du pouvoir sur le capitalisme.

La conscience de classe ne s'acquiert pas dans le travail, mais dans les luttes pour exercer les droits et les libertés reconnus par une communauté politique et dans les actions communes développées avec d'autres groupes de la société, pour y apparaître³³.

Selon moi, cette référence au droit aurait pu être plus longuement argumentée. Outre sa tendance à l'universalité – contre les divisions générées par le patriarcatisme – il n'y a pas d'évidence que tout droit soit porteur d'émancipation ou qu'il suffise à répondre à la complexité des enjeux sociétaux, voire qu'il soit nécessairement source d'autonomie.

Par ailleurs, au fil de la lecture, je me suis demandé si, en effet, on ne pouvait résister au capitalisme qu'à l'extérieur du travail salarié – « la source du pouvoir ouvrier [...] ne se trouve pas dans la production [...], mais en dehors³⁴ ». C'est à partir de leur position que les acteurs et actrices peuvent lutter et il me semble que si le politique traverse l'ensemble des sphères de la pratique – plus que jamais imbriquées – il n'y a *a priori* pas de lieux de luttes plus pertinents que d'autres. Plutôt que de lieux, c'est la portée de ces luttes qui me semble plus pertinente. C'est sans doute en ce sens qu'en fin d'ouvrage, Pinard mobilise Rancière qui affirme que l'émancipation consiste à sortir de l'état de minorité, à s'affirmer comme être de raison et d'en faire la démonstration. En affirmant une position d'égalité, il s'agit de s'émanciper du travail plutôt que dans le travail.

³⁰ *Ibid.*, p. 291.

³¹ *Ibid.*, p. 286.

³² *Ibid.*, p. 291.

³³ *Ibid.*, p. 354.

³⁴ *Ibid.*, p. 243.

Note critique – Partir des textes avec Miguel Abensour

Jérôme MELANÇON
Université de Regina

Manuel Cervera-Marzal, *Miguel Abensour, critique de la domination, pensée de l'émancipation*, Paris, Sens & Tonka, 2013, 252 pages.

Gilles Labelle, *L'écart absolu : Miguel Abensour*, Paris, Sens & Tonka, 2018, 380 pages.

Miguel Abensour est l'auteur d'une œuvre considérable en cours de réédition aux éditions Sens & Tonka. Homme de revues, de présentations en préfaces et en postfaces, de colloques et, plus récemment, d'entretiens, les textes qui présentent sa philosophie politique critico-utopique portent la trace d'un refus de la systématité. Tentant de relayer sa pensée, des publications récentes permettent de mieux saisir la figure de Miguel Abensour comme penseur impulsif. Nous devons donc comprendre le sens de cette impulsion : sommé par son époque de répondre au danger du retournement de l'émancipation en domination, le philosophe critico-utopien trouve un souffle, un élan, dans les pensées politiques qui ont hasardé des réponses à cette même menace. Impulsion du fait d'une révolution toujours à faire, hors des cadres des partis, et d'une démocratie sans cesse absorbée et empêchée par l'État. Impulsion aussi du fait des désirs, des besoins et des passions, mais également des refus qui l'animent comme tout être humain et qu'il cherche à rejoindre chez ses lecteurs afin de leur faire entendre cette même sommation. Il part ainsi des textes dans un double mouvement d'approfondissement et de départ, où la lecture prend la place du commentaire, l'étude celle d'érudition, la liberté celle du savoir. De même, comme ces ouvrages commencent tout juste à le faire, nous pouvons partir de ses textes vers nos propres réponses, y trouver de nouvelles manières de lire et de le lire.

Le dédale

Parcourir l'œuvre d'Abensour est une aventure hasardeuse. Difficile de planifier un trajet unique d'un texte à l'autre alors que les thèmes nous entraînent dans plusieurs directions à la fois. Que l'on passe des penseurs de l'utopie à ceux du totalitarisme, de la théorie critique à l'anarchie, ou encore de Levinas à Marx, les idées créent des sentiers divergents entre ces relectures de la tradition philosophique. Le livre *La bibliothèque de Miguel Abensour* se laisse justement parcourir de cette manière

matérielle, expliquant la disposition des livres dans son appartement¹. Tout parcours physique y est aussi parcours intellectuel, d'un îlot à un autre, Abensour ayant dispersé ses livres de manière thématique, associant pensées et sujets de manière parfois surprenante – et parfois déroutante. La liste alphabétique étant la seule manière de faire sens de l'ensemble des 9 000 volumes, ces associations sont ici défaits pour permettre que nous nous y retrouvions. Notons par ailleurs une liste d'ouvrages fortement annotés qui seront utiles à des recherches futures, donnant une idée des influences qu'Abensour n'a pas traduites en études. Les quelques photographies qui accompagnent la bibliographie montrent l'arrêt du travail après le décès d'Abensour en 2017 : livres et dossiers empilés montrent les recours et les retours constants à ces instruments de travail que sont les textes.

Un tel livre est *extravagant*, pour reprendre une expression chère à son sujet. Nul besoin ne se trouve à son origine, mais certainement un désir qui trouvera une correspondance chez ses lectrices et lecteurs et le suscitera peut-être chez d'autres. Cette extravagance rappelle l'existence d'un désir de maintenir un lien vivant avec Miguel Abensour. Ce lien vivant est essentiel aux lectures et aux études de l'œuvre d'Abensour. Ayant moi-même notamment suivi son dernier cours, portant sur Adorno, je ne m'exclus pas d'une interrogation à savoir si un effet d'école se ferait peut-être sentir dans la production éditoriale récente. En effet, les études de cette œuvre, qui sont autant de tentatives de tracer des sentiers, des parcours, renvoient au cheminement de ces auteurs avec Miguel Abensour : les commentaires sont le fait d'étudiants, d'anciens étudiants, de collègues, qui mêlent un respect concret pour l'homme au-delà de l'œuvre à des productions philosophiques qui cherchent et arrivent parfois à prolonger la sienne.

Parmi ces études, deux livres offrent des parcours dans l'œuvre abensourienne : *L'écart absolu : Miguel Abensour* de Gilles Labelle et *Miguel Abensour, critique de la domination, pensée de l'émancipation* de Manuel Cervera-Marzal. Tandis que Gilles Labelle suggère une mise en relation des textes d'Abensour aux textes qu'il commente, de son œuvre à sa bibliothèque, Manuel Cervera-Marzal propose d'isoler les idées d'Abensour de ce contexte immédiat pour les relier davantage aux débats intellectuels auxquels le philosophe contribua par son approche critique et intransigeante². D'autres trajets plus courts sont aussi tracés dans l'ouvrage collectif *Désir d'utopie. Politique et émancipation avec Miguel Abensour*, dirigé par Cervera-Marzal et Nicolas Poirier, et un numéro de la revue *Lignes* intitulé *Miguel Abensour. La sommation utopique*, dirigé par Michèle Cohen-Halimi et Sophie Wahnich. L'effet d'école pourrait être d'abord bénéfique, diffusant une pensée et la rendant plus

¹ Anne Kupiec, David Munnich, Florence Lazar et Hubert Tonka, *La bibliothèque de Miguel Abensour*, Paris, Sens & Tonka, 2018.

² Un troisième ouvrage sur la pensée d'Abensour est paru vers la fin 2019, trop tard pour être pris en compte dans la présente note critique : Patrice Vermeren, *Penser contre. Quatre essais sur la philosophie critique de Miguel Abensour*, Paris, Sens & Tonka, 2019.

accessible. Un tel accès est d'autant plus nécessaire que si son refus de la philosophie universitaire est l'une des forces de son œuvre, il en rend la lecture déroutante aux générations formées pour produire des textes bien réglés et érudits, propres à être publiés dans les revues reconnues.

L'approfondissement des lectures

Une tentative récente de contribuer à cette rencontre de Miguel Abensour se trouve dans le livre de Gilles Labelle, *L'écart absolu*. Il procède avant tout à un approfondissement de l'œuvre d'Abensour, la lisant aux côtés des textes qu'il commenta et établissant des liens avec des penseurs qui en sont absents, dont Karl Polanyi, qui s'est lui aussi intéressé au socialisme utopique. Si Labelle donne beaucoup d'espace à Blanqui et Leroux, d'autres comme Levinas, qui occupe une place grandissante au fil de l'évolution de la pensée d'Abensour, reçoivent relativement peu d'attention. Ces choix sont sans doute dus à la structure du livre : les quatre chapitres forment des études séparées, proposant chacune autour d'un sujet délimité un trajet dans, puis hors de, cette œuvre labyrinthique.

Labelle met Abensour en dialogue surtout avec Claude Lefort et Marcel Gauchet, qui fournissent le cadre de l'étude : Gauchet en contradicteur, permettant de délimiter le terrain d'une pensée non libérale ; Lefort en surplomb, offrant les concepts qui dominent cette lecture. Ainsi la division originaire du social, l'institution symbolique, la distinction entre le politique et la politique viennent s'opposer aux thèmes de la fin de l'histoire, de la politique normale et de l'absence de dehors de la démocratie. Mais ces catégories lefortiennes viennent aussi s'imposer sur la pensée d'Abensour, limitant la vue de l'espace intellectuel dans lequel il évolue. Les questions de l'émancipation et de la domination sont parfois réduites à celle de la division originaire – ce qui pose problème notamment parce que ces deux notions sont liées à des pratiques historiques, tandis que la division originaire demeure une réalité qui structure l'histoire, même si elle se manifeste toujours différemment. Par ailleurs, malgré une note apparaissant dès la première page du livre qui rappelle qu'Abensour ne donne pas la même importance que Lefort à la distinction entre *le* et *la* politique, Labelle crée une équivalence entre *le* politique de Lefort et les choses politiques d'Abensour. Si les choses politiques renvoient bel et bien à une dimension politique que le totalitarisme avait tenté d'effacer et que la philosophie politique ignore, ce qui ressemble bien *au* politique, leur approche se déploie aussi sur le terrain de *la* politique normale dont parle Gauchet.

Toujours est-il que l'effet de ce recours à Lefort sur la lecture d'Abensour est mitigé en partie par l'opposition entre Abensour et Gauchet : la critique de ce dernier porte aussi sur certaines orientations lefortiennes. Cette opposition Abensour-Gauchet, qui porte avant tout sur la question de la modernité politique, semble devenir l'enjeu du livre de Labelle, qui donne à cette question une centralité surprenante au vu des thèmes abordés plus explicitement et plus fréquemment dans l'œuvre d'Abensour. Contre

l'idée propre à Gauchet et au libéralisme d'un « basculement de l'hétéronomie vers l'autonomie³ » qui suppose une amélioration constante, mais seulement quantitative, Abensour présenterait plutôt la modernité comme tension et réversibilité, sujette à la dialectique de l'émancipation. La thèse de Labelle rend tout de même compte de l'orientation propre à la pensée qu'il donne à lire : par la place donnée à ce thème repris de la théorie critique et redéveloppé, Abensour se distingue de la pensée libérale tout autant que de la pensée révolutionnaire. En effet, si toute tentative de libération des dominés est sujette à se retourner en une nouvelle domination, la liberté est toujours à protéger et à augmenter. Il n'est donc possible de parler ni de progrès, ni de rupture.

L'héroïsme révolutionnaire fournit une première piste pour l'exploration de cette condition moderne. Ici, Labelle suit une trame historique plutôt que de s'en tenir à la chronologie de l'œuvre d'Abensour, passant de Saint-Just à Stendhal puis à Blanqui. L'enjeu de l'héroïsme est celui d'une « quête du bien-vivre par l'exercice de la liberté⁴ ». Cet exercice répond à l'atmosphère révolutionnaire et à la pluralité humaine en tentant de les maintenir. Il se caractérise ainsi tant par l'enthousiasme de ce que ces données historiques et ontologiques permettent que par l'effroi devant le gouffre qu'elles ouvrent. La révolution met à nu les exigences de l'humanité, à savoir le dialogue, la réversibilité, le caractère commun du monde et la liberté, mais entraîne à la fois une menace de contre-révolution, de liberté destructrice et d'un bouleversement infini qui pèse sur la quête de bien-vivre qui la motive.

Comme Abensour, Labelle tient pour acquise la connaissance des figures étudiées, ou du moins la capacité des lecteurs à se renseigner eux-mêmes. Expliquons donc, ne serait-ce que pour cet exemple : Saint-Just se distingue de la plupart des philosophes politiques par son rôle au sein de la Révolution française. Il est élu à la Convention en 1792, à l'âge de 25 ans, et est membre du Comité de salut public aux côtés de Robespierre pour environ un an, jusqu'à son exécution. Il rédigea ainsi plusieurs de ses œuvres en réaction à la Révolution et à ses changements de directions et difficultés. Pour Labelle, sa figure permet à Abensour d'aborder la question de l'héroïsme plébéien : Saint-Just se moque des grands hommes et de la propriété. Il recherche plutôt une coexistence harmonieuse où les besoins des autres sont pris en compte, une politique qui vise « la satisfaction des besoins de tous⁵ ». Cette harmonie est à retrouver par le biais de l'harmonie originelle qu'offre la nature – et c'est là que les difficultés commencent pour une pensée qui cherchera à établir qui peut parler au nom de quoi. La révolution se substitue à la nature, puis le héros à la Révolution. Dans un tel mouvement, sans aucune limite à l'action du héros, sans modèle pour le restreindre, sa liberté devient destructrice. Or, Abensour montre comment Saint-Just, sans répondre explicitement à cette impasse, y offre tout de même un remède, à savoir les institutions. Cette idée n'aboutit pas chez Saint-Just, qui suit la logique de l'héroïsme et de la

³ Gilles Labelle, *L'écart absolu : Miguel Abensour*, Paris, Sens & Tonka, 2018, p. 22.

⁴ *Ibid.*, p. 38.

⁵ *Ibid.*, p. 47.

substitution jusque dans la mort. Elle reviendra dans l'œuvre d'Abensour, qui tire de ces difficultés une leçon importante : le revirement de la liberté en domination pose certes une énigme, mais seulement en tant que la liberté cesse d'être politique. De là émerge la pertinence du motif de l'inquiétude pour la liberté politique et pour la recherche de la joie et de l'amour qu'elle rend possible, inquiétude qui permet d'éviter à la fois la fureur révolutionnaire et la glaciation conservatrice.

Cette question du caractère politique de la liberté amène Labelle à se tourner vers l'héroïsme postrévolutionnaire. Julien Sorel, le personnage du roman *Le Rouge et le Noir* de Stendhal, rencontre lui aussi une impasse. Il adopte la même posture que Saint-Just en s'identifiant à la tradition héroïque, de la Révolution française à la République romaine, mais n'y trouve que les grandes passions de la liberté absolue. Mais le roman dit davantage que son protagoniste, montrant une tension entre deux scènes pour l'action, privée et publique, divisées par la fin de la Révolution, mais non moins reliées dans la vie qui cherche à défaire les cadres des classes sociales. Julien Sorel est ainsi un héros moins par ses ressorts intérieurs que par le trouble, la remise en question de soi qu'il cause chez ceux qu'il rencontre. L'amour de Sorel déborde ainsi du privé, explique Labelle :

En deçà de l'« un », fusionnel et romantique, l'amour institué sur la liberté est en même temps au-delà du « deux », où chacun demeure au vrai délié de l'autre – tout comme la liberté politique associe la quête d'un bien-vivre en commun à la pluralité des êtres singuliers⁶.

Mettant en actes un amour qui a le caractère de l'amitié que célèbre ailleurs Abensour, Sorel est à la fois révolutionnaire, public, à l'identité secrète, privée, capable de faire irruption sur la scène publique ou d'en remettre en question les cadres – et ainsi résolument moderne.

Auguste Blanqui, révolutionnaire connu comme figure de l'insurrection, tant sous la Restauration que sous la Seconde République, offre quant à lui un héroïsme de l'éveil. Abensour, explique Labelle, va retrouver l'impulsion héroïque de Blanqui dans son texte *L'Éternité par les astres* qui vient renverser la figure consacrée du Blanqui de l'avant-garde et de la conspiration. Ici, l'accaparement de la scène politique par l'État postrévolutionnaire ne trouve pas réponse : ni dans le trouble que la scène privée peut y amener, ni dans un dépassement de la politique et de l'histoire par la cosmologie et l'hypothèse du parallélisme et de la répétition des réalités et des planètes. L'humanité s'en trouve décentrée, formée, structurée – mais de manière factice. Le questionnement créateur de Blanqui s'érige non seulement contre les évidences des structures politiques, mais aussi contre celles de la réalité même. Sa philosophie politique est ainsi marquée par l'hypothèse de la répétition à outrance du Même : devant l'infinie répétition des planètes sosies, le lecteur attentif ne pourra qu'être

⁶ *Ibid.*, p. 80.

effrayé et subira un choc qui le réveillera. L'héroïsme ne consiste pas pour Blanqui en la création des institutions, bien qu'il soit lié à la maîtrise de soi, à la retenue, à la capacité de se fondre dans son milieu, mais plutôt en un sauvetage et une réactivation des formes symboliques qui permettent la liberté politique en lui donnant sens malgré cette répétition de l'échec. Contre l'homogénéisation des formes symboliques et politiques qui est aussi leur disparition, Blanqui vise la réactivation. Un tel héroïsme sobre s'efface devant les formes symboliques et à travers elle l'humanité qu'il s'agit de comprendre comme fragile et sans cesse à sauver.

Cet héroïsme n'en rencontre pas moins l'échec – Blanqui demeure un conspirateur, et le révolutionnaire fait face à l'épuisement et à la déception devant cette fragilité. L'héroïsme est-il pour autant *voué* à l'échec ? Car devant cet échec de l'héroïsme post-révolutionnaire à se maintenir sur la scène publique, son parallélisme avec l'utopie se lit au mieux : il rappelle d'autres possibilités, et se rapproche de la liberté et des choses politiques, sans pouvoir pour autant se maintenir sur leur terrain⁷. Ici, on voit les aléas de la reconstruction de l'œuvre : si Labelle rend bien compte du traitement de la question de l'héroïsme qu'offre Abensour, le parcours des réponses à cette question n'offre aucunement une transition de l'héroïsme vers l'utopie. Ces mouvements sont certes contemporains et parallèles au fil de son œuvre, mais leur parenté est davantage suggérée que révélée. Tandis que Labelle l'indique néanmoins déjà implicitement, dans ce silence nous voyons surtout une indécision finale sur le rôle de cette question de l'héroïsme, à savoir s'il peut être davantage qu'un avertissement et qu'une source d'inquiétude nécessaire pour la liberté.

Pourtant le rapport de Blanqui à l'utopie est bel et bien présenté plus loin : pour celui-ci, l'utopie doit être fondée sur la lutte des classes, puisque le sens des utopies émerge des mouvements de transformation de la société⁸. Ces mouvements servent ainsi à juger de la valeur des utopies individuelles, qui seront à refuser là où elles s'y opposent. Sans cette confrontation au réel, les utopies ne pourront en faire émerger le moindre changement. Mais encore une fois, le parcours en boucle nous renvoie de l'utopie à l'héroïsme : quels acteurs politiques reprisent les utopies, et comment juger de la valeur transformatrice de ces mouvements ? Et, demanderions-nous à Labelle comme à Abensour : à l'aune de quels mouvements contemporains juger leur propre travail ?

Passant de la question de l'héroïsme à celle de l'utopie en ouvrant simplement un nouveau chapitre, Labelle trace deux chemins : par Thomas More et le socialisme utopique ; puis par le nouvel esprit utopique. Dans les longues explications du rapport d'Abensour à More, on voit la distance qui sépare les lecteurs d'Abensour, la difficulté de bien saisir les enjeux d'une pensée qui se substitue aux courants de l'opinion et des habitudes tant politiques qu'universitaires. Ces difficultés font que le thème de l'utopie

⁷ *Ibid.*, p. 96-97.

⁸ *Ibid.*, p. 177.

est si distant des préoccupations habituelles des lecteurs que son approche pose elle-même problème. Labelle doit donc surmonter cette difficulté. Comme Abensour dans sa lecture de More, il fait dépendre le sens de l'utopie de son geste fondateur : il tient à l'entière altérité de ce lieu qui ne saurait être rejoint ni entièrement représenté ; à la voie oblique qui seule mène à ce lieu non-lieu ; ainsi qu'à l'ambiguïté des choses politiques qui ne se laissent pas approcher directement. Ce sens est aussi lié à une disposition utopienne : un sens de l'ironie et de l'humour à propos de soi et de la société, qui pourraient apporter un antidote aux antinomies de l'héroïsme ; et une réflexivité mise au service d'une quête du bien qui n'est jamais achevée, où l'utopie représente non pas une cible, mais une orientation. L'utopie n'est pas à représenter et ne représente elle-même rien ; elle est plutôt une figure, et permet une figuration, de la liberté. Labelle la définit au passage d'un commentaire sur Owen :

l'utopie ne se réduit pas au projet, qui peut certes paraître chimérique dans certaines circonstances, de « rationaliser » ou de perfectionner tel ou tel aspect du réel, mais renvoie plutôt à un déplacement vers un Ailleurs, un point d'Archimède « tout-autre » que le réel, qui amène à « mettre entre parenthèses » et à entrevoir, en conséquence, la possibilité d'un tout-autre social⁹.

De là, Labelle peut expliquer comment les créations utopiennes – fictives, philosophiques – sont des

images chargées d'une « efficacité symbolique » et d'un potentiel de « sursignification » susceptibles de nourrir un espace littéraire et interprétatif dont nul ne peut prétendre à la maîtrise et qui se nourrit de la quête par la pluralité des êtres libres des fondements d'une vie bonne menée en commun¹⁰.

Dans un exposé de l'une des contributions majeures de Miguel Abensour à la compréhension de la tradition utopienne, tout à fait digne de l'original, Labelle revient sur l'histoire des critiques de l'utopie, voire de la hantise de l'utopie, puis sur ses trois moments historiques modernes : le socialisme utopique, le néo-utopisme et le nouvel esprit utopique. L'utopie socialiste est avant tout définie par les figures qu'elle offre de l'Association, qui répond aux besoins et désirs d'une société qui se délie. Cette idée, que Pierre Leroux nomme peut-être le premier « socialisme », est un refus à la fois de l'individualisme et de l'héroïsme propre au jacobinisme. Cette section du livre a le mérite de s'attarder longuement sur Saint-Simon, figure qui pèse lourd dans l'œuvre d'Abensour, mais qui a à peu près disparu des études philosophiques. Labelle montre bien comment les difficultés de l'utopie se trouvent pensées au moins implicitement par Saint-Simon : sa relation à la religion, à l'héroïsme, à la hiérarchie, à la pérennité des institutions. Owen permet ensuite à Labelle de s'arrêter sur ce qu'il y a d'utopique

⁹ *Ibid.*, p. 162.

¹⁰ *Ibid.*, p. 172.

dans l'idée d'une reconstruction du social qui vise la sociabilité même. Par la visée d'une finalité sociale pour toute activité économique et l'affirmation de la primauté des liens sociaux, Owen mise sur la capacité de la société, telle une machine, de façonner un être humain nouveau en agissant sur son caractère moral. Labelle passe ensuite très rapidement, plus encore qu'Abensour, sur la question du néo-utopisme, cette reprise du premier utopisme des Saint-Simon, Owen et Fourier par leurs successeurs qui réintroduisent la hiérarchie dans des communautés séparées de la société. Ce courant est une combinaison du socialisme utopique et des idées dominantes, une utopie sans écart absolu qui cherche à la réaliser telle quelle, de force.

L'une des sections les plus fortes de l'ouvrage s'intitule « Utopianiser Marx ». Ici, Labelle tient ses promesses d'une lecture interprétative et créatrice d'Abensour qui amènerait ses idées plus loin qu'il n'a pu le faire lui-même. Il clarifie notamment la position d'Abensour en relation à Hegel grâce à un recours judicieux à la thèse de doctorat de son sujet. Il mène ici une étude de la pensée marxienne qui tient surtout à une critique de la posture métaphysique de Marx et du marxisme qui, à la fois, permet de revenir à l'attention qu'il a pu porter aux choses politiques. Conservant son parti pris pour l'omniprésence de la question théologico-politique chez les philosophes, Labelle reprend le parcours d'Abensour dans l'œuvre de Marx qui se résume bien par la thèse du livre *La démocratie contre l'État* : « il y a un réel, une réalité effective, au fondement de toutes les réalités étatiques, politiques et constitutionnelles, et c'est le *dêmos*¹¹ ». L'État politique doit donc disparaître, non pour être aboli, mais pour être remis à sa place, réduit à un moment seulement de la vie du *dêmos* aux côtés d'autres formes politiques. La démocratie pourra ainsi sortir des limites que lui prescrit l'État et transformer le social tout entier. Une telle opération sur la pensée de Marx est possible, montre Labelle, grâce aux outils offerts par les socialistes utopiques, soit le réalisme des besoins et des désirs, et l'« Association¹² » comme ouverture à un nouveau lien social fondé sur l'existence concrète. À ces outils, Marx ajoute une réflexion sur les moyens de la transformation – réflexion sur la praxis qui complémente la leur plutôt que de s'y opposer. Sans le dire, Labelle touche ici à ce qui est peut-être le centre de la philosophie politique positive d'Abensour.

Dans ce chapitre, Pierre Leroux prend autant de place que Marx, à la mesure du travail qu'Abensour a pu faire pour nous le rapprocher et faire revivre sa pensée. Leroux reprend l'idée d'humanité pour la réactiver de manière utopique, à travers les thèmes de la relation, du tissu, de l'expressivité, de la réversibilité et du rapprochement de l'un à l'autre et du moi au nous, dans la sensation, le sentiment et la connaissance, au sein desquels se tisse le monde. Cette humanité est un ailleurs qui se donne en creux, dans une latence. Elle est à accomplir par des actes et des paroles, et n'est jamais déjà là, n'est aucunement disponible comme matériau. C'est aussi ce qu'Abensour trouve chez William Morris : Labelle passe des textes de l'un à l'autre,

¹¹ *Ibid.*, p. 193.

¹² *Ibid.*, p. 188.

montre le communisme comme un mouvement réel qui repose sur une utopie dialectique et expérimentale qui met en scène des images d'un ailleurs¹³. Il rend bien comment Leroux et Morris, ces deux contemporains de Marx (nés respectivement une vingtaine d'années avant et après lui), deviennent chez Abensour des figures aussi importantes que Marx, chacun offrant des éléments pour une philosophie politique qui reprend l'impulsion socialiste et utopienne par les questions des besoins, du lien et de la transformation.

Après ces sections particulièrement solides et inspirées, il reste néanmoins à rendre compte de la position critique de Miguel Abensour. Le dernier chapitre, sur cette question, est plus déroutant : on y trouve une succession de figures de la pensée de la période d'après le totalitarisme. Ces pensées de la politique s'érigent contre les négations de la politique tant par le totalitarisme que par la philosophie politique. On voit ici les concepts se succéder à toute vitesse : le monde commun, l'action de concert et la pluralité chez Arendt ; l'élément humain et la « démocratie sauvage » chez Lefort, ainsi que l'idée d'« an-archie » qui se rattache à cette dernière ; la fantasmagorie et la tension entre rêve et éveil chez Benjamin – et encore, une lecture de Lyotard, de Pierre Clastres. On voit rapidement – au contraire de la patiente lecture de Leroux ou Saint-Simon – la reprise de certains éléments de la pensée de Levinas, avant tout sa pratique radicale de l'*époque* phénoménologique qui mène à l'abandon de la souveraineté tant individuelle qu'étatique et, de là, à une générosité envers l'autre.

C'est peut-être surtout l'idée d'une critique de la tradition qui émerge de cette succession de figures et d'idées qui nous pousse tout de même vers les textes d'Abensour. La conclusion passe tout aussi rapidement sur la question de la servitude volontaire chez La Boétie et Spinoza et revient plus précisément sur deux idées utilisées à plusieurs reprises au fil de l'ouvrage. D'abord, une critique de la réconciliation des divisions par le biais de l'État – donc de l'hégélianisme. Ensuite, une exposition de la méthode d'Abensour, le sauvetage par transfert, où des éléments d'une pensée favorables à la liberté sont utilisés contre d'autres qui la limitent ou tendent à la domination. Surtout, dans le dernier chapitre, on voit mieux l'idée d'une « démocratie insurgeante » qui accueille l'élément humain, à savoir les conditions de l'humanité socialisée, le lien dans la division¹⁴, tout en empêchant toute prise ou maîtrise de celui-ci et surgissant d'elle-même, ne pouvant être voulue, forcée ou utilisée.

Malgré cette lecture informée et rigoureuse, l'approche de Labelle fait malheureusement que les contemporains d'Abensour apparaissent à peine (hormis Gauchet et Lefort) et que nous saisissons mal les enjeux politiques des questions soulevées, pour n'en voir que le versant interprétatif. Ces difficultés émergent en partie du travail d'Abensour, qui n'a pas cherché à répondre directement aux questions de son époque. Il choisit plutôt la voie oblique que dessina Thomas More pour permettre aux lecteurs

¹³ *Ibid.*, p. 264.

¹⁴ *Ibid.*, p. 303.

de tirer leurs propres conclusions. Il n'en demeure pas moins qu'on peut remettre en question le choix de parler du rapport du philosophe à la cité (ici en relation à Leo Strauss), sans pour autant parler de la cité – questionnement qui s'impose sans doute davantage tant à Abensour qu'à Labelle. Le livre laisse en plan cette impulsion politique pour donner l'impression de questions émergeant avant tout de l'histoire de la philosophie.

Le conditionnel interrogatif

À ces impressions, une réponse, au moins partielle, est donnée par Manuel Cervera-Marzal dans son ouvrage publié en 2013 : *Miguel Abensour, critique de la domination, pensée de l'émancipation*. Si le livre de Labelle permet aux lecteurs déjà initiés (à Abensour, ou à ceux dont il offre une lecture) de pousser leur réflexion plus loin, celui de Cervera-Marzal permet à d'autres de s'initier aux lignes centrales de sa réflexion, souvent retirées du contexte de réponse à la tradition critico-utopique qu'il présente pour être replacées dans les débats entre contemporains où s'insère Abensour. Sans revenir ici sur tout ce qui a été exposé de la pensée d'Abensour par Labelle, notons ce que cet ouvrage un peu moins récent apporte à la compréhension de l'œuvre d'Abensour.

Avant tout, *Miguel Abensour, critique de la domination, pensée de l'émancipation* présente le contexte d'une pensée qui s'est développée contre la démocratie libérale, contre la confusion de la politique et de la domination par certaines sciences sociales, contre la restauration de la philosophie politique comme discipline universitaire, et contre la tradition de la philosophie politique même surtout du fait de la « peur du peuple et de ses actions¹⁵ » au cœur de cette dernière. Dans un même mouvement, cette pensée se tourne vers les choses politiques liées à une accession du peuple au pouvoir, à partir d'une tradition de philosophie critique où l'incertitude philosophique est une réponse à l'indétermination radicale des choses politiques. Abensour cherche comme ses prédécesseurs à créer un lecteur émancipé, sans lui imposer un raisonnement de force, mais plutôt en créant « chez le lecteur des sentiments qui l'orientent vers une interrogation libertaire et suscitent chez lui le désir de prolonger le mouvement de pensée en direction de la liberté¹⁶ ». Il écrit ses idées silencieusement, au conditionnel interrogatif.

L'idée centrale – et l'intérêt – du livre est que Miguel Abensour offrirait une sortie de l'impasse de la pensée politique actuelle, prise entre la critique de la domination et son « substitutisme », où les penseurs pensent à la place des dominés, et la pensée de l'émancipation et son spontanéisme, où les dominés devraient être en mesure d'arriver d'eux-mêmes à une expression complète de leur situation. Prise donc entre les figures de Bourdieu et de Rancière, la pensée politique serait dans un moment de crise due à

¹⁵ Manuel Cervera-Marzal, *Miguel Abensour, critique de la domination, pensée de l'émancipation*, Paris, Sens & Tonka, 2013, p. 20.

¹⁶ *Ibid.*, p. 29.

la tension entre ces deux impératifs qu'Abensour cherche à articuler. Le point de départ du livre est donc le refus, trouvé chez La Boétie, de l'hétérogénéité de l'émancipation et de la domination. La dialectique de l'émancipation signifie plutôt que « l'émancipation est travaillée de l'intérieur par la domination. La servitude travaille la liberté en son cœur et jaillit en son sein¹⁷ ».

Pour mesurer l'amplitude de ce refus, Cervera-Marzal place Abensour au sein des débats qui se trouvent en filigrane dans son œuvre, parfois explicitement cités dans ses entretiens. Il le rapproche de Castoriadis, qui comme lui présente un conseilisme français ; de Pocock et de l'école de Cambridge, qui se sont arrêtés sur la redécouverte du politique dans l'histoire de la pensée politique ; ou encore de la route radicale dans l'œuvre de Lefort. Il l'éloigne de l'autre Lefort qui demeure attaché à l'État et réduit l'un à l'autre le politique et le social, ainsi que de Gauchet ; d'Althusser comme de Maximilien Rubel, qui voient dans l'œuvre Marx seulement des ruptures ou une continuité, pour plutôt s'y concentrer sur les tensions qui la font vivre ; mais aussi de Simon Leys et de la thèse que le totalitarisme serait un excès de politique. Il suggère par ailleurs que si Abensour n'a pas écrit de textes contre le libéralisme, mais l'attaque sans cesse, c'est qu'il n'y aurait rien à sauver en lui, que toute critique serait inutile.

De cette position contextualisée, Cervera-Marzal est en mesure de mieux présenter la philosophie propre à Miguel Abensour, pensant ensemble non seulement émancipation et domination, mais aussi démocratie et utopie. L'ouvrage étant écrit avec un souci didactique, des définitions de la démocratie, de la liberté, du caractère « sauvage » (où l'impasse est pourtant encore faite sur l'emploi de ce terme pour des peuples entiers ou des « lois sauvages » chez Clastres, pour privilégier l'exemple des grèves sauvages) ou encore de l'utopie. La position de Cervera-Marzal lie ces concepts autour de l'idée d'une « fécondation réciproque » de la démocratie et de l'utopie : « Alors que la démocratie est animée d'une logique de la *division* et du conflit [...] l'utopie participe à l'inverse d'une logique de l'*unité*. Son principe est l'attraction¹⁸ ». De là l'importance du *tous uns* de La Boétie opposé au *tous Un* de la domination monarchique ou étatique : la démocratie et l'utopie visent ensemble une unité plurielle. De là aussi l'importance de l'amitié pour Cervera-Marzal, concept qu'Abensour mentionne à quelques reprises, mais sans le développer de manière poussée : elle est une « séparation liante¹⁹ », suppose à la fois distance et rapprochement dans l'égalité.

L'idée principale de la troisième partie du livre est peut-être la plus difficile à accepter : certes, cette philosophie politique critique vise l'auto-émancipation des dominés... mais il demeure qu'elle est publiée dans des revues difficiles d'accès, chez des éditeurs jusqu'à récemment peu distribués. De tels choix, et même l'action d'Abensour éditeur de la collection « Critique de la politique », seraient donc à

¹⁷ *Ibid.*, p. 39.

¹⁸ *Ibid.*, p. 154.

¹⁹ *Ibid.*, p. 173.

expliquer. Mais pas plus qu'Abensour, Cervera-Marzal n'arrive à cette question de l'action (dont s'occupa par exemple Étienne Tassin, qui fut proche d'Abensour). Il se tourne plutôt vers la désobéissance civile comme figure de l'auto-émancipation, dans une tentative de construire sur l'œuvre d'Abensour et d'y relier ses autres travaux.

Si nous voyons mieux ici les idées propres à Abensour, nous perdons quelque chose de la profondeur que leur rend Labelle du fait du simple effleurement des figures à travers lesquelles sa pensée a cheminé. Ces deux livres se lisent donc au mieux ensemble. C'est aussi que chacun se donne une visée qu'il n'arrive pas entièrement à atteindre. Labelle propose une « invitation à une "expérience politique"²⁰ » par le biais d'une lecture expérimentale qui interprète les textes à partir de leur altérité afin de se les approprier, d'en retrouver l'impensé et de leur redonner vie. Cette habitation des textes, qui reprend la manière dont Abensour lui-même travaillait les œuvres des autres, ouvre bien sur une espace littéraire communautaire à partir des perspectives de chacun : l'auteur, l'interprète, le lecteur. Toutefois, Labelle n'explique pas ce que cette méthode requiert, suppose et permet, ni ne la retrace dans l'œuvre d'Abensour. Surtout, la question posée ici à Cervera-Marzal ressurgit à la lecture de Labelle : si une communauté de lecteurs formée par une expérience commune de lecture doit être possible entre philosophes et non-philosophes, quel lecteur d'Abensour n'a pas été philosophe et comment a-t-on tenté de rejoindre les non-philosophes ? Mais peut-être Labelle offre-t-il ici avant tout une indication à partir du style d'Abensour quant à l'attitude à adopter face aux textes et aux jugements des autres, une manière de reprendre et dépasser le travail qu'a pu accomplir Abensour. D'une manière semblable, Cervera-Marzal indique, mais ne livre pas véritablement ce qu'il promet, à savoir un dépassement de l'intérieur, un prolongement, de la pensée d'Abensour, même s'il indique comment une telle opération pourrait avoir lieu autour de la question de la désobéissance civile. La contribution de Cervera-Marzal consiste peut-être davantage à agencer son propre projet à celui d'Abensour et celui d'une tradition parallèle à celle à laquelle il participe, de montrer leurs articulations. Ce qui n'enlève rien à cette étude solide, pas plus que celle de Labelle ne perd quoi que ce soit à ne pas encore réaliser cette communauté qu'elle indique. Toutes deux sont travaillées par les questions soulevées ici, qui exigeraient davantage que l'espace qui aurait pu leur être consacré au vu des préoccupations dont ces deux livres procèdent²¹.

²⁰ Gilles Labelle, *L'écart absolu : Miguel Abensour, op. cit.*, p. 375.

²¹ Je tiens à remercier la personne qui a évalué anonymement ce texte, dont les commentaires m'ont permis de revoir la substance des critiques émises à l'endroit des deux livres et de compléter certaines lignes de pensée.

Les prolongements

L'une des forces de ces deux études est de voir leurs propos principaux confirmés en pratique, dans un mouvement dont elles procèdent et qu'elles relancent. Deux publications parues depuis peu montrent comment Labelle et Cervera-Marzal participent à une communauté de lecteurs – ce qui peut apparaître comme un effet d'école, dont on peut déjà trouver et surtout attendre des travaux originaux. Un début d'une tentative de prolongement se laisse mieux sentir dans certains textes de l'ouvrage collectif dirigé par Cervera-Marzal et Poirier et d'un numéro thématique de la revue *Lignes*²². Ces deux publications participent du même esprit que les ouvrages recensés plus haut : nous y trouvons des familiers d'Abensour, qui ont terminé leurs révisions après son décès, dans le premier cas, ou ont rédigé leurs contributions en sa mémoire, se reconnaissant une dette envers lui et cherchant à faire passer ce don à d'autres.

Les contributeurs à l'ouvrage *Désir d'utopie* pensent avec Abensour, pour certains en cherchant à comprendre son travail intellectuel, pour d'autres en l'accompagnant. Le ton est donné par l'entretien d'ouverture, où Abensour revient sur son parcours, montre l'évolution d'une pensée tâtonnante, hésitante, cherchant puis trouvant une voie. Nous voyons les œuvres qui l'ont marqué, mais n'ont pas fait l'objet d'études et nous comprenons mieux aussi son rapport à la phénoménologie. Nous voyons aussi Abensour penser avec Cervera-Marzal : à quelques reprises, il rejette une idée, puis y revient, pour accepter les termes de la question, sans pour autant donner une réponse. À l'image de l'œuvre, l'entretien ne se termine pas, donne une réponse sans suite claire, qui ne suit pas exactement non plus la question, qui se rapproche peut-être davantage de son propos en réponse aux questions précédentes.

Les contributeurs au volume donnent autant d'autres exemples d'une pensée qui refuse de s'arrêter. Patrick Cingolani revient sur la figure d'E. P. Thompson, généralement négligée dans les études liées à Abensour, pour penser le rapport de la philosophie aux travailleurs, tandis que Jordi Riba mobilise la pensée d'Abensour pour comprendre les mouvements politiques contemporains. Martine Leibovici, dans un essai qui porte surtout sur Claude Lefort, interroge le rapport d'Abensour à la révolution, par le biais de sa relation à Saint-Just. La juxtaposition de telles lectures permet de saisir à quel point le réel non-philosophique traverse cette œuvre, même dans les commentaires les plus rapprochés des textes de la tradition socialiste.

Quelques études se concentrent plus directement sur l'œuvre et continuent ce motif de souci pour les choses politiques. Monique Boireau-Rouillé nous montre un Abensour résolument politique par le biais des concepts qui lui permettent de sauver l'émancipation de sa perte dans le social. Patrice Vermeren replace les articles d'Abensour sur Saint-Just dans le contexte des études de cet auteur, marquant leur

²² *Désir d'utopie. Politique et émancipation avec Miguel Abensour*, dir. Manuel Cervera-Marzal et Nicolas Poirier, Paris, L'Harmattan, 2018 ; *Miguel Abensour. La sommation utopique*, dir. Michèle Cohen-Halimi et Sophie Wahnich, *Lignes*, n° 56, 2018.

originalité, tout en les rapprochant de Deleuze et en montrant ce qui éloigne déjà Abensour des Lefort, Rancière et Badiou. La contribution la plus profonde de ce volume à la compréhension de la pensée abensourienne vient d'Antoine Chollet, qui montre l'opposition du lien (social, politique, humain) et de l'association à l'ordre. Les visages du philosophe créateur de concepts, interprète original, liant les pensées et les problèmes pour ne pas les systématiser et ainsi les effacer nous renvoient chacun au danger du retournement de l'émancipation en domination. Cette inquiétude pour toute tentative de penser et d'instaurer l'ordre plutôt que la liberté explique la réticence du philosophe à présenter quelque modèle pour une société encore à venir.

Une série d'autres études publiées en 2018 dans le numéro 56 de la revue *Lignes*, *Miguel Abensour. La sommation utopique*, brosse un portrait du philosophe²³. Nous comprenons mieux à cette lecture son travail d'éditeur et membre du Collège international de philosophie (Janover, Vermeren, Pelosse, Cohen-Halimi), son art d'écrire (Moutot), son implication dans les revues et ses interventions dans les débats intellectuels et politiques (Boireau-Rouillé), et la constellation de pensées, ou famille philosophique qu'il créa autour de Spinoza (Wohlfarth, David). À l'aune des études du caractère résolument politique de ses travaux, ces activités éditoriales prennent tout leur sens : créer de nouveaux liens entre les contemporains qui, dans le secret de références « familiales », dans le travail en commun et dans les espaces de débat des revues et des institutions d'enseignement marginales à dessein, auront autant de lieux où se trouver et cheminer ensemble.

Cervera-Marzal et Labelle poursuivent dans la lignée de leurs ouvrages, respectivement en donnant surtout un résumé du livre augmenté d'un survol de l'attention donnée aux utopies dans la France de la seconde moitié du vingtième siècle, et en reprenant une question laissée en suspens dans le livre par une lecture plus directe de Blanqui, allant ici au-delà de l'œuvre d'Abensour en passant par celle qu'il a commentée. Adoptant une même orientation, d'autres collaborateurs reprennent les fils de leurs conversations avec Abensour, sans références directes à ses textes, mais toujours en prolongeant les interrogations qu'il y a soulevées sans toutefois avoir pu lui-même s'y engager. Géraldine Muhlmann se tourne vers les liens entre religion, pensée et domination, surtout à travers les textes de Horkheimer ; Gilles Moutot se tourne de manière similaire à la relation d'Adorno au judaïsme ; tandis que Michael Löwy reprend le fil des affinités entre Benjamin et Blanqui pour maintenir ouvert, comme eux, l'espace de pensée révolutionnaire, et que Poirier se tourne vers les liens entre Benjamin et Kafka en relation à un héroïsme politique éloigné du sacrifice. L'acuité des stratégies de lectures d'Abensour est par ailleurs mise à contribution : Warren Breckman cherche à faire pour les jeunes hégéliens et surtout Ruge, ce qu'Abensour a pu faire pour Marx, liant sa pensée à la démocratie radicale. Marie Goupy fait plutôt jouer Carl Schmitt contre Carl Schmitt pour penser un état

²³ *Miguel Abensour. La sommation utopique*, dir. Michèle Cohen-Halimi et Sophie Wahnich, *Lignes*, n° 56, 2018.

d'exception qui viendrait du bas. Anne Kupiec, qui se tourne vers la figure du conservateur Charles Nodier, détourne comme Goupy la méthode du sauvetage par transfert au sauvetage critique pour permettre de reprendre une critique ou un concept offerts par des penseurs du côté des dominants pour les reprendre au nom des dominés.

L'ouvrage propose aussi trois chapitres animés par l'attitude politique d'Abensour. Sophie Wahnich reprend le concept de démocratie insurgeante pour l'appliquer au moment 1789-1792 de la Révolution française et surtout aux assemblées délibératives qui empêchent la captation de la Révolution par l'État. Martin Breugh propose une critique de la possibilité d'un chef démocratique, l'une des hypothèses de la philosophie contemporaine, pour rapporter la démocratie à son opposition à l'État. Enfin, Étienne Tassin, dans l'un de ses derniers textes, montre la fécondité de l'approche de l'utopie et son actualité par une lecture directe et originale de *News from Nowhere* de William Morris. Tassin explicite ce qui anime le travail d'Abensour et les chapitres de Wahnich et de Breugh : il devient possible de bâtir du nouveau sans pour autant définir et ordonner d'avance le résultat en comprenant le geste de reprise d'un passé qui a été abandonné au profit de l'état des choses et de l'État présents, remettant ceux-ci en question dans le même geste. Chacun retrouve ainsi les présents virtuels qui étaient contenus dans ce passé découvert et nous deviennent ainsi de nouveau accessibles comme points de départ pour de nouveaux efforts.

Le départ et la reprise

Au vu des nombreuses références au travail d'exhumation des textes autour duquel Miguel Abensour a construit son œuvre, se pose la question de sa valeur et de sa pertinence contemporaines. À un moment où tant de textes se trouvent au bout de nos doigts, notamment par l'application de Gallica ou le site des Classiques des sciences sociales²⁴, ce travail vaut-il toujours la peine ? Face à la sur-disponibilité des textes, aurait-il un équivalent ? Ou son sens aurait-il plutôt simplement basculé ? La question n'est peut-être plus tant de découvrir et rendre disponibles des textes, mais plutôt de mieux les choisir et de mieux les lire. Alors que les philosophes universitaires croulent sous les commentaires d'œuvres philosophiques et que le canon commence à s'ouvrir, Abensour, sans guider ses lecteurs, sans soutenir une thèse interprétative, les pousse à composer un sens à partir des textes qu'il étudie, à développer un art de lire qui leur sera utile dans une recherche de liberté propre à leur contexte et à leurs difficultés.

En lien à cette question, une seconde se pose : en quoi la pensée d'Abensour aurait-elle elle-même besoin du type de sauvetage par transfert qu'il a su opérer sur les philosophes qu'il a commentés ? Après tout, l'une de ses leçons est que toute pensée de l'émancipation s'ouvre à son retournement en domination. Ce n'est pas par hasard si les textes qui commentent Abensour parlent *du lecteur* : comme dans l'œuvre

²⁴ Voir respectivement <http://gallica.bnf.fr> et <http://classiques.uqac.ca/>.

d'Abensour, il n'y a dans ces textes aucun engagement avec la pensée féministe, ni avec la pensée décoloniale ou antiraciste, ni encore avec l'expérience de l'esclavage qui n'est présent que comme métaphore centrale d'une philosophie de l'émancipation, même si ces traditions ont coexisté avec celle qu'Abensour a contribué à faire mieux connaître.

Une reprise de son travail et de sa pensée est ainsi souhaitable afin de « libérer l'enfermé » : non plus seulement Blanqui, mais tous ces éléments critiques qui ont été laissés en marge des réflexions philosophiques sur la politique. La pertinence des travaux d'Abensour et de ses commentateurs tient à ce qu'ils peuvent amener à un dialogue entre traditions émancipatrices, chacune devant tenir compte de la dialectique de l'émancipation et pouvant mieux la comprendre dans une situation partagée. Ces traditions ont en commun avec Abensour le fait de partir des textes – de s'en servir comme point de départ pour une critique et une action politiques, de les délaissier comme objets pour entrer en dialogue avec elles, de refuser la tradition universitaire de la philosophie pour saisir les textes comme des instruments. Elles se posent aussi la question de la servitude volontaire, qui traverse son œuvre : pourquoi tant de gens désirent-ils leur propre domination ? Question qui revêt un tout autre sens lorsqu'elle est posée par des membres de groupes dominés ou subalternes qui, eux, n'ont jamais accepté leur domination. Pensons notamment à la réflexion contemporaine aux États-Unis autour des séquelles de l'esclavage, aux textes autobiographiques des esclaves émancipés au XIX^e siècle, ou encore aux philosophes autochtones qui pensent une liberté décoloniale dans le cadre de la répression de l'État canadien. La dialectique de l'émancipation étant à l'œuvre partout, une véritable reprise de la pensée de Miguel Abensour, fidèle à son esprit, semblerait exiger une approche tout aussi critique afin de pouvoir continuer l'impulsion qui l'animait et répondre à la sommation utopique propre à notre moment.

| Résumés des articles

| OUELLET, Maxime – Marx et la critique de la technique : réflexions à partir des *Grundrisse* et du *Capital* |

Cet article consiste en une réflexion sur la nature de la technique dans les écrits de Marx. Dans un premier temps, la manière dont Marx aborde la question de la technique à partir de son ontologie de l'autoproduction de l'être générique sera présentée. Par la suite, la critique marxienne du machinisme sera analysée à l'aune de son ontologie de l'autoproduction. L'analyse du machinisme proposée par Marx dans le chapitre XIII du *Capital* permettra de faire un retour critique sur le désormais célèbre passage des *Grundrisse* communément désigné en tant que « Fragment sur les machines », et qui est mobilisé par de nombreux théoriciens contemporains du post-capitalisme tels que les cognitivistes ou les accélérationnistes. Contre leur vision productiviste, il s'agira de proposer une lecture qui permettrait de dépasser les apories auxquelles mènent les analyses unilatérales du développement technologique sous le capitalisme, que celles-ci soient progressistes ou romantiques.

This article consists of a reflection on the nature of technique in the writings of Marx. First, the manner in which Marx raises the question of technique from his ontology of the auto-production of species being will be presented. From there on the Marxist critique of the machine is analyzed according to its ontology of auto-production. The analysis of the machine proposed by Marx in chapter XIII of Capital allows a critical return to the now famous passage from the Grundrisse, commonly designated as a "fragment on machines" and mobilized by numerous contemporary post-capitalist theorists such as the cognitivists and accelerationists. Against their productivist vision, the aim will be to advance a reading that would allow the overcoming of the aporias resulting from the unilateral analyses of technological development under capitalism, be they progressive or romantic.

| BERNIER, Émilie – Marx, l'industrie et son désœuvrement |

Ce texte propose une réflexion sur la pertinence actuelle de la confiance que Marx plaçait dans le mouvement de l'industrialisation. En analysant les modalités de production de la valeur qui ont cours au sein des économies postfordistes, l'auteure décrit une forme d'exploitation intensifiée se basant de plus en plus sur des processus cognitifs, communicationnels et affectifs, qu'elle comprend d'après ce qu'elle appelle un « paradigme pornographique ». Loin de constituer une entrave à la critique et à la résistance, ce modèle présente le capitalisme actuel comme structure de relations : la matière « biopsychique » qui fait l'objet de cette domination en est une qui, par définition, résiste. L'auteure défend l'hypothèse qu'une certaine faculté plastique et

créatrice du vivant permet d'envisager que la poursuite et l'approfondissement du processus industriel attendus par Marx se renversent en désœuvrement, c'est-à-dire en une composition telle que la puissance productive, dans son propre approfondissement, échappe à toute forme de valorisation.

This text proposes a reflection on the present relevance of Marx's confidence in the movement of industrialization. The author analyzes the specific modes of capitalist value production within post-Fordist societies and depicts an intensification of exploitation as it is increasingly based on cognitive, communicational and affective processes, according to a pattern she calls the "pornographic paradigm". Far from hindering resistance and critique, such a model portrays capitalism as a structure of relations; "biopsychic" matter as the object of domination is here one that, by definition, resists. Hence, the author defends the hypothesis that living processes have certain plastic and creative faculties leading us to envision that the continuation and development of the industrial process anticipated by Marx will reverse into idleness. In other words, productive power may yield to compositional dynamics in which its very development escapes valorization altogether.

| DUHAIME, Éric N. – L'éternelle saison des amours : la soumission virtuelle de la pratique sociale au capital |

Cet article vise à problématiser les enjeux qui se rattachent au rôle de plus en plus central que jouent la science et la technologie dans l'économie. Développant notre réflexion à partir de l'œuvre de Marx, nous cherchons d'abord à rendre compte des concepts de soumission formelle et de soumission réelle qu'il développa à son époque. En tenant compte du passage du capitalisme industriel au capitalisme avancé, nous proposons ensuite le concept de soumission virtuelle de la pratique sociale au capital afin de problématiser les enjeux liés à une nouvelle stratégie monopolistique qui fut mise en place par de grandes corporations au milieu du XX^e siècle et qui conjugue la R-D et le marketing, c'est-à-dire la production et la commercialisation d'inventions brevetées. Il en résulte alors un contrôle sur la détermination des objets d'usage futurs qui viendront prendre place dans nos sociétés, lequel renvoie précisément au concept de soumission virtuelle de la pratique sociale au capital.

This article aims to problematize the issues linked to the increasingly central role played by science and technology in the economy. Developing our reflection from the works of Marx, we first seek to account for the concepts of formal and real subsumption developed in his day. Keeping in mind the transition of industrial capitalism to its advanced form, we then propose the concept of the virtual subsumption of social practice to capital in order to problematize the issues tied to a new monopolistic strategy put in place by large corporations in the middle of the 20th century bringing together marketing and R&D: the production and commercialization of patented inventions. The result is control over the determination of objects of future use that

will take place in our societies, which precisely refers to the concept of virtual subsumption of social practice to capital.

| BÉDARD, Pascale – Art et marchandise : penser le travail artistique avec Marx |

Comment penser l'art, comme réalité objective et pratique de création, mais aussi en tant que marchandise ou contre-marchandise ? Cet article prend pour point de départ la critique de la marchandise proposée par Marx afin de poser un regard sur le fonctionnement social, culturel et économique de l'art aujourd'hui. Il soutient que l'œuvre d'art entretient un rapport complexe et nuancé au monde marchand, ce qui entraîne des conséquences importantes sur l'intégration sociale du travail artistique. Le problème principal de l'articulation entre art et marchandise demeure la question du travail, c'est-à-dire celle de l'artiste lui-même, qui cherche à reproduire sa vie économique, tout en maintenant une pratique fondée dans un autre ordre de finalité. Dans le contexte du capitalisme contemporain, où les valeurs d'authenticité et de créativité triomphent sur les marchés, le travail artistique ne peut être compris sans interroger la notion de vocation et son usage social. Ce faisant, c'est aussi les questions du travail productif, du travail libre, de l'exploitation et du fétichisme qui peuvent renouveler la réflexion sociologique sur la pratique de l'art aujourd'hui.

How might we conceive of art as an objective reality and a practice of creation, but also as a commodity, or counter-commodity? This paper takes Marx's critique of the commodity as its starting point in order to examine the social, cultural and economic functioning of art today. It argues that the work of art has a complex and nuanced relationship with the world of the market with important consequences for the social integration of artistic labour. The principal concern in the articulation between art and the commodity form remains the question of labour, more specifically the labour of the artist himself, who seeks to make a living while maintaining a practice founded in another order of finality. In the context of contemporary capitalism, where authenticity and creativity are highly valued, artistic labour cannot be understood without questioning the notion of vocation and its social use. In that sense, questions concerning productive labour, free labour, exploitation, and fetishism can also serve to renew sociological reflections on the practice of art today.

| L'ITALIEN, François – Phénoménologie de l'esprit pétrifié : Marx, critique de l'organisation capitaliste |

La théorie critique du capital proposée par Marx dans son ouvrage éponyme contient des matériaux conceptuels susceptibles de rendre compte de la formation et des caractéristiques d'un nouveau mode de régulation de la pratique succédant à celui qui a animé les institutions politiques dans le monde moderne. Partant des analyses avancées dans la section IV du *Capital*, qui portent sur les formes typiques de l'organisation

capitaliste, le présent article soutient qu'elles peuvent être lues comme une contribution sociologique à la théorisation critique du système de domination contemporain, caractérisé par le déploiement de dispositifs de contrôle tendanciellement dépourvus de toute réflexivité et de toute finalité substantielle. C'est cependant dans le miroir de la relecture critique de la philosophie hégélienne de l'État qu'une telle contribution peut être pleinement appréciée, puisqu'elle y trouve le motif philosophique et sociologique fondamental par lequel est saisie la logique de l'organisation comme auto-développement d'un principe rationnel objectif subordonnant les pratiques particulières à une totalité à portée universelle.

The critical theory of capital proposed by Marx in his eponymous work contains conceptual materials that can account for the formation and characteristics of a new mode of regulation of practice succeeding that which animated the political institutions of the modern world. Springing from analyses advanced in section IV of Capital concerning the typical forms of the capitalist organization, the present article argues that they can be read as a sociological contribution to the critical theorizing of the contemporary system of domination, characterized by the deployment of control mechanisms which tend to be devoid of any reflexivity or substantive aim. It is nevertheless in the mirror of a critical rereading of the Hegelian philosophy of the State that such a contribution can be fully appreciated, since it recoups within it the fundamental sociological and philosophical motive through which organizational logic, as the self-development of an objective rational principle subordinating particular practices to a totality of universal reach, is seized.

| LABELLE, Gilles – Marx, lecteur d'Épicure |

La thèse de doctorat de Marx, *Sur la différence de la philosophie naturelle chez Démocrite et Épicure*, qu'il présente et défend en 1841 à Iéna, est un de ses écrits les moins commentés. Quand c'est le cas, c'est souvent pour en faire un « moment » de son parcours philosophique, comme si les intuitions initiales du « matérialisme antique » (la triade Démocrite, Épicure et Lucrèce) étaient le lointain point de départ du « matérialisme historique et dialectique », après avoir transité par le « matérialisme bourgeois » du XVIII^e siècle. *A contrario* de ces lectures, nous tenterons ici ce que Miguel Abensour désigne comme une opération de « libération du texte » de Marx, qui exige, avant tout, de lire sa thèse pour elle-même, c'est-à-dire de l'interroger sans l'inscrire d'emblée dans un parcours dont la connaissance qu'on aurait de son point d'arrivée autoriserait rétrospectivement à en faire une des « étapes » y menant plus ou moins inéluctablement. Ce faisant, il apparaît que Marx, loin de faire d'Épicure un « matérialiste », en fait plutôt un penseur de la « conscience de soi », plus précisément de ce que Marx désigne comme « singularité abstraite », à laquelle il oppose une « singularité concrète ». Une telle opposition, entre abstraction et concrétude, est de nature à permettre de saisir en quoi, comme l'indique Marx dans une lettre à Ferdinand

Lassalle de 1857, sa thèse avait pour lui un sens politique plutôt que simplement philosophique au sens étroit du terme.

Marx's doctoral thesis, The Difference Between the Democritean and Epicurean Philosophy of Nature, presented and defended in 1841 at Jena, is one of his least discussed writings. When this is the case, it is often made out as a mere "moment" of his philosophical journey, as if the initial intuitions of "ancient materialism" (the triad Democritus, Epicurus and Lucretius) were the distant starting point of "historical and dialectical materialism", after having passed through the "bourgeois materialism" of the 18th century. Contrary to these readings, we will attempt here what Miguel Abensour designates as an operation of "freeing the text", above all requiring that the thesis be read for itself, that is to say without immediately reducing it to the starting point of a course inevitable leading toward an end point more or less devoid of any mystery. In doing so, it appears that Marx, far from making Epicurus out as a "materialist", rather makes him a thinker of "self-consciousness", or more precisely of what Marx designates as an "abstract singularity", to which he opposes a "concrete singularity". Such an opposition between abstraction and concreteness allow us to understand how, as indicated in an 1857 letter to Ferdinand Lassalle, Marx's thesis had for him a political sense rather than simply a philosophical one in the strict sense.

| FILION, Jean-François – Autopsie d'une erreur de jeunesse : les apories de la critique marxienne de l'institutionnalisme de Hegel |

La *Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel*, rédigée en 1843 par un Karl Marx alors âgé de vingt-cinq ans, s'avère une œuvre cruciale de l'histoire de la pensée, qui demeure aujourd'hui d'une grande importance théorique et pratique. C'est en ayant à l'esprit le fait que Marx adhère à une forme d'optimisme anthropologique méconnaissant la nécessité de la médiation politico-juridique pour l'autonomie subjective que nous tenterons d'exposer en quoi son rejet du soi-disant « mysticisme » hégélien s'avère une brillante erreur de jeunesse qu'il reproduira, cependant, dans ses textes ultérieurs. En effet, après plus d'un siècle de sciences sociales et psychologiques, nous savons que la constitution de l'identité implique une dialectique de la reconnaissance intersubjective garantie par la médiation d'un tiers symbolique institué. Nous proposons également de relativiser la radicalité de la critique marxienne de Hegel en tentant de réinscrire la pensée spéculative des institutions dans la signification ontologique du surgissement de la vie sur Terre et du rôle que prennent les médiations culturelles et politico-juridiques dans le maintien et le développement de l'existence humaine.

Critique of Hegel's Philosophy of Right, written in 1843 by a twenty-five-year-old Karl Marx, turns out to be a crucial work in the history of thought, whose theoretical and practical importance remains to this day. Since Marx assumes a form of anthropological optimism, ignoring the need for political mediations for subjective autonomy,

we will attempt to explain how his rejection of the so-called Hegelian “mysticism” turned out to be a brilliant youthful mistake which he has reproduced, however, in his later texts. Indeed, after more than a century of social and psychological sciences, we know that the constitution of identity involves a dialectic of intersubjective recognition guaranteed by the mediation of an instituted symbolic Other. Then, we also propose to relativize the radicalness of Marx’s critique of Hegel by attempting to reinscribe the speculative thought of institutions in the ontological meaning of the emergence of life on Earth and of the role that cultural and political mediations take in maintaining and developing the human existence.

| FISCHBACH, Franck – De la production au travail : à propos d’un changement de paradigme, ou comment Marx est devenu antiproductiviste |

Nous défendons dans cet article la thèse selon laquelle l’évolution de sa pensée a conduit Marx à passer d’un paradigme philosophique à un autre, en l’occurrence du paradigme de la *production* à celui du *travail*. Nous cherchons à établir qu’il ne s’agit pas seulement du *passage* d’une pensée de la production à une pensée du travail, mais bel et bien d’une *rupture* dans la mesure où la philosophie du travail du dernier Marx est une philosophie explicitement *antiproductiviste*. Enfin, nous nous demandons quelles conséquences il est possible pour nous de tirer aujourd’hui, dans le contexte à la fois de crise du néo-libéralisme et de crise écologique globale, de la thèse selon laquelle la position ultime de Marx a été celle d’une philosophie antiproductiviste du travail.

In this article, we argue that the evolution of Marx’s thought drove him to pass from one philosophical paradigm to another, in this case from a paradigm of production to that of labour. We seek to establish that it is not simply a transition from thought regarding production to thought regarding labour, but indeed a rupture to the extent that the philosophy of labour in later Marx is an explicitly antiproductivist philosophy. Finally, we examine the consequences we can draw, for the present context of neo-liberal and global ecological crises, in the thesis claiming that Marx’s ultimate position was that of an antiproductivist philosophy of labour.

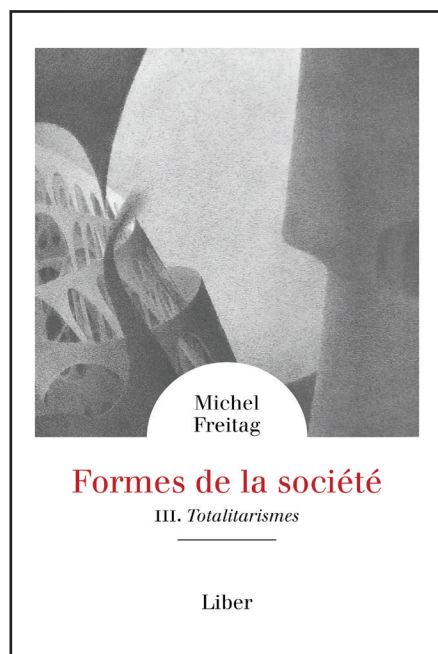
| CLAIN, Olivier – Les lieux du *Capital* |

Les distinctions entre les travaux particuliers et le travail général, d’une part, et entre la plus-value et les formes particulières de l’accroissement de la valeur, d’autre part, constituent deux innovations théoriques majeures du *Capital*. L’article examine leur portée dans la critique de l’économie politique classique et illustre la thèse selon laquelle elles attestent d’un déplacement des *topoi* du discours dialectique qui concernent le lieu d’effectuation du procès dialectique et le statut des idéalités, celui des idéalités théoriques en particulier. Il montre que dans l’ensemble de l’œuvre ces déplacements touchent également les opérateurs du discours dialectique que sont la négation, la contradiction, l’unité de l’identité et de la différence ou encore la manière

de différencier les moments du procès dialectique. Bref l'article pose que l'avancée théorique de Marx consista à reconfigurer le noyau dialectique de la critique. Il soutient que c'est par là qu'il serait destiné à demeurer notre contemporain.

The distinctions between concrete and abstract labour, on the one hand, and between surplus-value and the particular forms of value enhancement, on the other, constitute two major theoretical innovations of Capital. The article examines their significance in the critique of classical political economy and illustrates the thesis that these innovations attest to a shift in the topoï of dialectical discourse concerning the effective site of the dialectical process and the status of idealities, of theoretical idealities in particular. It shows that in the work as a whole, these displacements also affect the operators of dialectical discourse, namely negation, contradiction, the unity of identity and difference, and the manner in which the moments of the dialectical process are differentiated. In short, the article posits that Marx's theoretical advance consisted in reconfiguring the dialectical core of critique. It argues that this is how he would be destined to remain a contemporary.

EN LIBRAIRIE LE
12 NOVEMBRE 2020



Longtemps professeur à l'université du Québec à Montréal, **Michel Freitag** (1935-2009) est l'auteur d'une œuvre théorique considérable qui, tant par son ampleur que par sa profondeur, a sa place auprès des plus grandes synthèses que la sociologie ait proposées depuis sa naissance.



MICHEL FREITAG

FORMES DE LA SOCIÉTÉ
III. TOTALITARISMES

ISBN : 978-2-89578-712-9
288 pages • 35\$

Liber

NOUVELLE
PARUTION



TOTALITARISMES EST LE TROISIÈME RECUEIL DE TEXTES DU SOCIOLOGUE MICHEL FREITAG RASSEMBLÉS À TITRE POSTHUME SOUS LE TITRE GÉNÉRAL DE FORMES DE LA SOCIÉTÉ..

Les articles publiés dans cet ouvrage couvrent l'ensemble des réflexions que Michel Freitag a menées sur les totalitarismes. Elles s'étalent sur une trentaine d'années, depuis la rédaction, en 1975, d'un projet de recherche sur les fascismes jusqu'à la publication, en 2003, du long article qui forme le cœur de cet ouvrage. Ce dernier, « Totalitarismes archaïques et totalitarisme contemporain », représente l'aboutissement de sa réflexion.

CONTIENT

« De la terreur nazie au meilleur des mondes cybernétique »
« Totalitarismes archaïques et totalitarisme contemporain »
« Discours idéologiques et langage totalitaire »
« Projet de recherche sur le fascisme »

DÉJÀ PARU

vol. 1 Genèse du politique
vol. 2 Nation, ville, architecture

À PARAÎTRE

vol. 4 : L'Amérique
vol. 5 : L'avenir de la société

Liber *editionsliber.com*

CONTACT PRESSE : MICHELINE GAUTHIER • COMMUNICATION@EDITIONSLIBER.COM • TÉL. 514 522-3227

EN LIBRAIRIE LE 12 NOVEMBRE 2020



Contribuez aux Cahiers SOCIÉTÉ

Le *Collectif Société/GIEP* est essentiellement auto-financé par ses membres et accepte les dons de ceux et celles qui partagent son idéal de réflexion théorique libre par l'entremise

du **Fonds Michel-Freitag**,

qui est intégré à la

Fondation de l'Université du Québec à Montréal

ICI



collectifsociete.com/dons/

Votre don peut être ponctuel ou périodique.

Le reçu émis vous permet de bénéficier d'un crédit d'impôt provincial et fédéral