

**jean baudrillard**

**le miroir**

**de la**

**production**

**ou l'illusion critique du matérialisme historique**

**casterman**





DANS LA MÊME COLLECTION

- Art et Ordinateur*, par Abraham A. MOLES.  
*Les Arts de l'espace*, par Henri VAN LIER (5<sup>e</sup> édition, 16<sup>e</sup> mille).  
*L'Intention sexuelle*, par Henri VAN LIER.  
*Le Nouvel Âge*, par Henri VAN LIER (3<sup>e</sup> édition, 10<sup>e</sup> mille).  
*Les Hommes du futur*, par Jean MARABINI (2<sup>e</sup> édition, 9<sup>e</sup> mille).  
*Vous serez comme des dieux*, par Heinrich SCHRIMBECK.  
*Construire pour survivre*, par Richard NEUTRA.  
*Architecture active*, par André WOGENSCKY.  
*L'Homme inachevé*, par Odette THIBAUT.  
*Introduction à l'Industrial Design*, par Gillo DORFLES.  
*Hegel, Marx, Nietzsche ou le royaume des ombres*,  
par Henri LEFEBVRE (2<sup>e</sup> édition, 6<sup>e</sup> mille).  
*La Télé-fission. Alerte à la télévision*, par René BERGER.  
*Musique. Architecture*, par Iannis XENAKIS.  
*Zen, l'autre versant*, par François-Albert VIALLET.  
*Théorie de l'art sociologique*, par Hervé FISCHER.  
*Le Miroir de la production ou l'illusion critique du matérialisme  
historique*, par Jean BAUDRILLARD.

LE MIROIR DE LA PRODUCTION  
*ou l'illusion critique du matérialisme historique*

LE MIROIR  
DE LA PRODUCTION

*ou l'illusion critique du matérialisme historique*

de Louis Althusser

Éditions du Seuil

1975

## DU MÊME AUTEUR

- Le Système des objets*, Gallimard, coll. « Les Essais », 1968.  
*La Société de consommation*, Denoël, coll. « Le point de la question », 1970.  
*Pour une critique de l'économie politique du signe*, Gallimard, coll. « Les Essais », 1972.

COLLECTION « SYNTHÈSES CONTEMPORAINES »  
*dirigée par Michel Ragon.*

# LE MIROIR DE LA PRODUCTION

*ou l'illusion critique du matérialisme historique*

par JEAN BAUDRILLARD

DEUXIÈME ÉDITION

CASTERMAN

LE MIROIR  
DE LA PRODUCTION

ISBN 2-203-23119-X  
(ISBN 2-203-20157-6, 1<sup>re</sup> édition, collection M.O.)

© Casterman 1973.

*Droits de traduction et de reproduction réservés pour tous pays. Toute reproduction, même partielle, de cet ouvrage est interdite. Une copie ou reproduction par quelque procédé que ce soit, photographie, microfilm, bande magnétique, disque ou autre, constitue une contrefaçon passible des peines prévues par la loi du 11 mars 1957 sur la protection des droits d'auteur.*

Un spectre hante l'imaginaire révolutionnaire : c'est le phantasme de la production. Il alimente partout un romantisme effréné de la productivité. La pensée critique du *mode* de production ne touche pas au *principe* de la production. Tous les concepts qui s'y articulent ne décrivent que la généalogie, dialectique et historique, des *contenus* de production, et laissent intacte la production comme *forme*. C'est cette forme même qui resurgit idéalisée derrière la critique du mode de production capitaliste. Celle-ci ne fait en effet que renforcer, par une curieuse contagion, le discours révolutionnaire en termes de productivité : de la libération des forces productives à la « productivité textuelle » illimitée de Tel Quel, jusqu'à la productivité machinique usinière de l'inconscient chez Deleuze (et déjà, le « travail » de l'inconscient), aucune révolution ne saurait se placer sous un autre signe que celui-là. Le mot d'ordre général est celui d'un Eros productif. Richesse sociale ou langage, sens ou valeur, signe ou phantasme, il n'est rien qui ne soit « produit » selon un « travail ». Si c'est là la vérité du capital et de l'économie politique, elle est tout entière reprise à son compte par la révolution : c'est au nom d'une productivité authentique et radicale qu'on va subvertir le système de production capitaliste. C'est au nom d'une hyperproductivité désaliénée, d'un hyperespace productif qu'on va abolir la loi capitaliste de la valeur. Le capital développe les forces productives, mais il les freine aussi : il faut les libérer. L'échange des signifiés a toujours occulté le « travail » du signifiant : libérons le signifiant ! la production textuelle du sens ! On cerne l'inconscient dans des structures sociales,

linguistiques, œdipiennes : rendons-le à son énergie brute, restituons-le comme machine productive ! Partout le discours productiviste règne, et que cette productivité ait des fins objectives ou se déploie pour elle-même, dans un cas ou dans l'autre c'est elle qui est forme de la valeur. Leitmotiv du système, leitmotiv de sa contestation radicale, un tel consensus sur les termes est suspect. Ou bien le discours de la production n'est que métaphore révolutionnaire — détournement et retournement d'un concept qui, pour l'essentiel, émane de l'économie politique et obéit à son principe de réalité — mais alors cette métaphore est dangereuse si elle doit désigner une alternative radicale. Ou bien l'alternative n'est pas radicale, et la contamination par le discours productiviste signifie davantage qu'une infection métaphorique, signifie une réelle impossibilité de penser au-delà ou hors du schème général de la production, c'est-à-dire en contre-dépendance du schème dominant <sup>1</sup>.

Mais ce schème dominant, métaphorisé tous azimuts, n'est-il pas lui-même qu'une métaphore ? Le principe de réalité qu'il impose est-il autre chose qu'un code, un chiffre, un système d'interprétation ? Marx a brisé la fiction de l'homo oeconomicus, ce mythe où se résumait tout le procès de naturalisation du système de la valeur d'échange, du marché, de la plus-value et de ses formes. Mais il l'a fait au nom de l'émergence en acte de la force de travail, de la force propre de l'homme de faire surgir de la valeur par son travail (« pro-ducere »), et on peut se demander s'il n'y a pas là une fiction égale, une naturalisation égale,

---

1. Marx a évidemment joué un rôle essentiel dans l'enracinement de cette métaphore productiviste. C'est lui qui a radicalisé et rationalisé définitivement le concept de production, qui l'a « dialectisé » et qui lui a donné ses lettres de noblesse révolutionnaire. Et c'est en grande partie par référence inconditionnelle à Marx que ce concept poursuit sa prodigieuse carrière.

c'est-à-dire une convention tout aussi arbitraire, un modèle de simulation destiné à *coder* tout matériel humain, toute éventualité de désir et d'échange en termes de valeur, de finalité et de production. La production dans ce cas ne serait rien d'autre qu'un code, imposant tel type de déchiffrement, imposant *le* déchiffrement là où il n'y a proprement ni finalité, ni chiffre, ni valeur. Il s'agit d'une gigantesque élaboration secondaire qui hallucine en termes rationnels cette prédestination de l'homme à la transformation objective du monde (ou à la « production » de soi-même : thème humaniste aujourd'hui généralisé : il ne s'agit plus d'« être » soi-même, il s'agit de se « produire » soi-même, depuis l'activité consciente jusqu'aux « productions » sauvages du désir). Partout l'homme a appris à se réfléchir, à s'assumer, à *se mettre en scène* selon ce schème de production, qui lui est assignée comme dimension finale de la valeur et du sens. Il y a là quelque chose, au niveau de toute l'économie politique, de ce que décrit Lacan dans le stade du miroir : à travers ce schème de production, ce *miroir* de la production, la prise de conscience de l'espèce humaine *dans l'imaginaire*. La production, le travail, la valeur, tout ce par quoi émerge un monde objectif et par où l'homme se reconnaît objectivement — tout ça, c'est l'imaginaire où l'homme est embarqué dans un déchiffrement incessant de lui-même à travers ses œuvres, finalisé par son ombre (sa propre fin), réfléchi par ce miroir opérationnel, cette sorte d'idéal du moi productiviste — non pas seulement dans la forme matérialisée d'obsession économique de rendement, déterminée par *le système* de la valeur d'échange, mais bien plus profondément dans cette *surdétermination par le code*, par le miroir de l'économie politique, dans cette identité que l'homme revêt à ses propres yeux, lorsqu'il ne peut plus se penser que comme quelque chose à produire, à transformer, à faire surgir comme valeur. Phantasme remarquable, qui se

confond avec celui de la représentation, où l'homme devient à lui-même son propre *signifié*, se joue comme *contenu* de valeur et de sens, dans un procès d'expression et d'accumulation de soi-même dont la forme lui échappe.

Il est à peu près clair (malgré les prouesses exégétiques des structuralistes marxistes) que l'analyse de la forme / représentation (le statut du signe, du langage qui commande toute la pensée occidentale), la réduction critique de cette forme dans sa collusion avec l'ordre de la production et de l'économie politique, a échappé à Marx. Rien ne sert non plus de faire une critique radicale de l'ordre de la représentation au nom de la production et de son mot d'ordre révolutionnaire. Il faut voir que les deux ordres sont inséparables et que, si paradoxal que cela paraisse, la *forme / production n'est pas davantage soumise à une analyse radicale chez Marx que la forme / représentation*. Ce sont ces deux grandes formes, inanalysées, qui lui imposent ses limites, celles mêmes de l'imaginaire de l'économie politique. Nous entendons par là que le discours de la production, le discours de la représentation sont ce miroir où le système de l'économie politique vient se réfléchir dans l'imaginaire, et s'y reproduire comme instance déterminante.

## LE CONCEPT DE TRAVAIL

Pour toucher à la radicalité de l'économie politique, il ne suffit pas de démasquer ce qui se cache derrière le concept de consommation : l'anthropologie des besoins et de la valeur d'usage. Il faut démasquer aussi tout ce qui se cache derrière le concept de production, de mode de production, de forces productives, de rapports de production, etc. Tous les concepts fondamentaux de l'analyse marxiste sont à interroger à partir de son exigence même de critique radicale et de dépassement de l'économie politique. Qu'en est-il de cette axiomatique des forces productives, de cette genèse dialectique des modes de production d'où s'élançait toute théorie révolutionnaire, qu'en est-il de cette richesse générique de l'homme qu'est la force de travail, qu'en est-il de ce moteur de l'histoire, et qu'en est-il de l'histoire elle-même, qui n'est « que celle de la production par les hommes de leur vie matérielle » ? « Le premier fait historique est donc la production des moyens permettant de satisfaire ces besoins. La production de la vie matérielle elle-même est une condition fondamentale de toute histoire, que l'on doit aujourd'hui encore, comme il y a des milliers d'années, remplir jour par jour, heure par heure, simplement pour maintenir les hommes en vie » (*Idéologie allemande*).

La libération des forces productives se confond avec la libération de l'homme : est-ce là un mot d'ordre révolutionnaire ou celui de l'économie politique elle-même ? Personne presque n'a douté de cette évidence finale, surtout pas Marx, pour qui « le premier acte par lequel les hommes se distinguent des animaux n'est pas qu'ils pensent, mais qu'ils se mettent à produire leurs moyens d'existence »

(pourquoi faut-il que la vocation de l'homme soit toujours de se distinguer de l'animal ? L'humanisme est une idée fixe qui nous vient, elle aussi, de l'économie politique — enfin laissons cela). Mais l'existence est-elle pour l'homme une fin dont il lui faille trouver les moyens ? Ces petites phrases innocentes sont déjà des ultimatums théoriques, la séparation de la fin et des moyens constitue déjà le postulat le plus féroce et le plus naïf sur l'espèce humaine. L'homme a des besoins. A-t-il des besoins ? Est-il voué à les satisfaire ? Est-il une force de travail (par où il se dédouble en moyen de sa propre fin) ? Métaphores prodigieuses du système qui nous domine, fable de l'économie politique qui se raconte encore aux générations révolutionnaires, infectées jusque dans leur radicalité politique par les virus conceptuels de cette même économie politique.

### *Critique de la valeur d'usage de la force de travail.*

C'est là où l'analyse marxiste prend toute sa force que se marque aussi sa défaillance : dans la distinction de la valeur d'échange et de la valeur d'usage. La présupposition de la valeur d'usage, c'est-à-dire l'hypothèse, au-delà de l'abstraction de la valeur d'échange, d'une valeur concrète, d'une finalité humaine de la marchandise dans le moment de son rapport direct d'utilité pour un sujet, nous avons vu<sup>1</sup> que cette valeur n'est que l'effet du système de la valeur d'échange, un concept produit par lui et où il s'accomplit. Loin de désigner un au-delà de l'économie politique, la valeur d'usage n'est que l'horizon de la valeur d'échange. De là part, au niveau des besoins et des produits, une mise en question radicale du concept de consommation. *Mais là*

---

1. Cf. *Pour une critique de l'économie politique du signe*, Gallimard, les Essais, 1972.

*où cette critique prend toute son envergure, c'est dans son extension à cette autre marchandise qu'est la force de travail.* C'est le concept de production qui tombe alors sous une critique radicale.

N'oublions pas que, selon Marx lui-même, l'originalité révolutionnaire de sa théorie tient dans le dégagement de ce concept de force de travail, de son statut de marchandise exceptionnelle, dont l'insertion dans le cycle de production *à titre de valeur d'usage* apporte l'élément X, la survalueur différentielle génératrice de la plus-value et de tout le procès du capital (l'économie bourgeoise, elle, spéculait sur le simple « travail » comme facteur de production parmi d'autres dans le procès économique).

L'histoire de la valeur d'usage de la force de travail chez Marx est complexe. Avec le concept de travail, Adam Smith avait battu en brèche les physiocrates et les échangistes. Marx le déconstruit à son tour en un concept double de la force de travail / marchandise : travail social abstrait (valeur d'échange), travail concret (valeur d'usage). Et il insiste sur la nécessité de maintenir dans toute leur force les deux aspects, dont l'articulation peut seule aider à déchiffrer objectivement le procès de travail capitaliste. A A. Wagner qui lui reproche de négliger la valeur d'usage, il répond : « le vir obscurus n'a pas vu que déjà dans l'analyse de la marchandise, on n'en reste pas chez moi aux deux formes sous lesquelles elle se présente, mais qu'on continue immédiatement en disant : que dans cette dualité de la marchandise se reflète *le caractère double du travail*, dont elle est le produit, à savoir : *le travail utile*, c'est-à-dire les modes concrets de travaux qui créent des valeurs d'usage, et *le travail abstrait, le travail comme dépense de la force de travail*, peu importe de quelle façon « utile » elle est dépensée... ensuite, que dans le développement de la *forme / valeur de la marchandise*, et en dernière instance

de sa forme / argent, donc de *l'argent*, la valeur d'une marchandise s'exprime dans la valeur d'usage, c'est-à-dire dans la forme naturelle de l'autre marchandise ; enfin que la plus-value elle-même se déduit *d'une valeur d'usage* « spécifique » de la force de travail, appartenant exclusivement à celle-ci, etc... ; et que, par conséquent, la valeur d'usage joue un rôle bien autrement important que dans l'ancienne économie, mais qu'elle n'est jamais prise en considération que là où une telle considération ressort de l'analyse d'une formation économique donnée, et non d'une ratiocination sur les termes ou les notions « valeur d'usage » et « valeur » (*Notes sur Wagner*).

Il apparaît bien dans ce texte que la valeur d'usage du travail, perdant sa « naturalité », reprend une valeur « spécifique » d'autant plus grande dans le fonctionnement *structurel* de la valeur d'échange. Il reste aussi qu'en maintenant une sorte d'équilibre dialectique entre le travail concret qualitatif et le travail abstrait quantitatif, Marx, tout en donnant la priorité logique à la valeur d'échange (la formation économique donnée), mais en gardant, à l'intérieur même de cette structure, une sorte d'antériorité concrète, de positivité concrète à la valeur d'usage, garde encore quelque chose du *mouvement apparent de l'économie politique*. Il ne radicalise pas le schéma jusqu'à renverser cette apparence et révéler la valeur d'usage *comme produite par le jeu de la valeur d'échange*. Nous l'avons montré pour les produits de consommation, il en est de même pour la force de travail. Le fait de définir les objets comme utiles et répondant à des besoins, c'est l'expression la plus accomplie, la plus intériorisée, de l'échange économique abstrait : sa clôture subjective. Le fait de définir la force de travail comme source de la richesse sociale « concrète », c'est l'expression accomplie de la manipulation abstraite de la force de travail : la vérité du capital culmine sur cette « évidence » de l'homme

producteur de valeur. Telle est la torsion par laquelle la valeur d'échange s'origine rétrospectivement et se clôt logiquement dans la valeur d'usage. Autrement dit, le signifié « valeur d'usage » est là encore un *effet de code*, le précipité final de la loi de la valeur. Il ne suffit donc pas d'analyser l'opération d'abstraction quantitative de la valeur d'échange à partir de la valeur d'usage, il faut encore faire apparaître la condition de possibilité de cette opération : à savoir la production du concept même de valeur d'usage de la force de travail, d'une rationalité spécifique de l'homme productif. Sans cette définition générique, pas d'économie politique. C'est donc là que celle-ci se fonde en dernière instance. C'est donc là aussi qu'il faut la briser, en démasquant cette « dialectique » du quantitatif et du qualitatif, derrière laquelle se cache l'institution structurale définitive du champ de la valeur.

*Le concret de travail : « dialectique » du qualitatif et du quantitatif.*

« La considération quantitative du travail ne pouvait surgir que lorsque celui-ci s'est universalisé, dans le courant du XVIII<sup>e</sup> siècle européen... Auparavant, les différentes formes d'activité n'étaient pas comparables dans toute leur étendue... tous les travaux se présentaient d'abord comme des qualités diverses » (Naville, *Le Nouveau Léviathan*, p. 371). Travail qualitatif, différencié dans le rapport à son procès, à son produit et à la destination de ce produit. Stade historique du mode de production artisanal. Auquel succède, dans le mode de production capitaliste, le double aspect sous lequel s'analyse le travail : « Tandis que le travail, créateur de la valeur d'échange, est du travail général, abstrait et égal, le travail créateur de la valeur d'usage est du travail concret et spécial qui, par la forme et la matière, se décom-

pose en des façons de travail infiniment diverses » (Marx, *Contribution à la critique de l'économie politique*). Nous retrouvons là le moment de la valeur d'usage : concret, différencié, incomparable. Par opposition à la mesure quantitative de la force de travail, celle-ci demeure, en tant que valeur d'usage, une potentialité qualitative. Elle ne connaît ni le plus ni le moins. Elle est spécifiée par sa fin propre, la matière qu'elle ouvrage, ou simplement parce qu'elle est la dépense énergétique de tel sujet à tel moment. La valeur d'usage de la force de travail, c'est le moment de son actualisation, de la relation de l'homme à la dépense utile qu'il en a — c'est au fond un acte de *consommation* (productive) — et ce moment garde, dans le procès général, toute sa singularité. A ce niveau, la force de travail est incommensurable.

Il y a d'ailleurs là une profonde énigme dans l'articulation de la théorie de Marx : comment naît la plus-value, comment peut naître le plus et le moins de l'actualisation, par définition qualitative, de la force de travail ? Sinon à supposer que l'opposition « dialectique » du quantitatif et du qualitatif ne traduit elle-même qu'un mouvement apparent.

De fait, il s'agit là encore une fois, avec l'*effet* de qualité et d'incomparabilité, du mouvement *apparent* de l'économie politique. Ce que produit l'universalisation du travail au XVIII<sup>e</sup> siècle et ce qu'elle reproduit par la suite, c'est non pas la réduction du travail qualitatif concret par le travail quantitatif abstrait, mais d'emblée l'articulation structurale des deux termes. C'est sur la base de cette « fourchette » que le travail s'universalise véritablement, non seulement comme valeur marchande, mais comme valeur humaine. L'idéologie procède toujours ainsi par dédoublement structural binaire, celui-ci en l'occurrence a pour fonction d'universaliser la dimension du travail. Le travail quantitatif, en

se dédoublant (ou plutôt en se redoublant dans l'effet structurel qualitatif, qui est un effet de *code*), investit tout le champ du possible : désormais il ne peut plus y avoir que du travail — qualitatif ou quantitatif. Le quantitatif ne signifie encore que la comparabilité de tous les travaux en valeur abstraite ; le qualitatif, lui, sous couleur d'incomparabilité, va bien plus loin : il signifie *la comparabilité de toute pratique humaine en terme de production et de travail*. Ou encore : c'est l'universalité abstraite et formelle de la force de travail / marchandise qui se soutient de l'universalité « concrète » du travail qualitatif.

Mais on voit que ce « concret » est un abus de sens : il semble s'opposer à l'abstrait à l'intérieur de la fourchette, en fait c'est la fourchette elle-même qui fonde l'abstraction. C'est là dans le jeu de l'un à l'autre — de l'abstrait au concret, du qualitatif au quantitatif, de la valeur d'échange à la valeur d'usage du travail — qu'est scellée l'autonomisation du travail. C'est sur ce jeu structuralisé de signifiants que vient cristalliser le fétichisme du travail et de la productivité<sup>2</sup>.

Qu'en est-il d'ailleurs de ce concret de travail ? Marx (*Contribution à la Critique...*) : « L'indifférence à l'égard d'un genre déterminé de travail présuppose une totalité très développée de genres de travail réels, desquels aucun ne domine plus tous les autres. Aussi les abstractions les plus

---

2. Une autre grande disjonction sur laquelle s'articule la critique de l'économie politique : division technique et division sociale du travail, relèverait de la même analyse. Transfigurant la division technique comme en deçà / au-delà de la division sociale, elle préserve du même coup la fiction d'une distribution idéale du travail, d'une productivité concrète « non aliénée », et elle universalise le mode technique, la raison technique. Ainsi de la dialectique forces productives / rapports de production : partout la contradiction « dialectique » finit en anneau de Moebius, — mais entre-temps elle a eu le temps de circonscrire le champ de la production et de l'universaliser.

générales ne se produisent-elles que là où existe le développement concret le plus riche, où une chose apparaît comme commune à beaucoup d'individus, commune à tous, etc. ». Mais si aucun travail ne domine plus tous les autres, c'est que le travail, lui, domine tous les autres régimes, qu'il s'est substitué à toutes les autres formes de richesse et d'échange. L'indifférence à l'égard du travail déterminé correspond à une détermination d'autant plus totale de la richesse sociale par le travail. Et quelle est la conception de cette richesse sociale tout entière placée sous le signe du travail, sinon celle de la valeur d'usage ? Le « développement concret le plus riche », c'est la multiplication qualitative et quantitative des valeurs d'usage. « Plus les besoins historiques, c'est-à-dire créés par la production sociale et dépendant d'elle, apparaissent comme nécessaires, plus la richesse réelle est développée. La substance de celle-ci se compose uniquement de la diversité des besoins » (*Fondements*, t. 2, p. 18). N'est-ce pas là le programme d'une société capitaliste avancée ? Faute de concevoir un autre mode de richesse sociale que celui fondé sur le travail et la production, le marxisme ne fournit plus, à long terme, d'alternative réelle au capitalisme. Dans l'assomption du schème générique de la production et des besoins, il y a une simplification fabuleuse de l'échange social par la loi de la valeur. Une proposition fantastique, si on y songe bien, arbitraire et fantastique quant au statut de l'homme en société, que l'analyse de toutes les organisations primitives ou archaïques dément, mais aussi bien l'ordre symbolique féodal, et même celui de nos sociétés, puisqu'il est clair que toutes les perspectives ouvertes à partir des contradictions du mode de production nous enfoncent désespérément dans l'économie politique.

Toute dialectique de la production ne fait que redoubler l'abstraction, la séparation de l'économie politique. Et ceci

mène à l'interrogation radicale du discours théorique marxiste. Lorsque la relation dialectique abstrait/concret est en dernière instance définie par Marx comme la relation entre « la représentation scientifique et le mouvement réel » (ce qu'Althusser analysera précisément comme *production* d'un objet théorique), il apparaît que cette production théorique, elle-même prise dans l'abstraction de la représentation, ne fait que redoubler son objet, en l'occurrence la logique et le mouvement de l'économie politique. Entre la théorie et l'objet (ceci vaut non seulement pour le marxisme, mais cela vaut pour lui aussi), il y a en effet une relation dialectique, au sens fatal où elle les enferme dans une spécularité indépassable<sup>3</sup>. L'au-delà de la forme/production, l'au-delà de la forme/représentation devient alors impensable.

### *La double face « générique » de l'homme.*

En fait, il n'existe pas plus de valeur d'usage de la force de travail qu'il n'existe de valeur d'usage des produits, pas plus qu'il n'y a d'existence autonome du signifié et du référent — la même fiction règne dans les trois ordres de la production, de la consommation et de la signification. C'est la valeur d'échange qui fait apparaître la valeur d'usage des produits comme son horizon anthropologique, c'est la valeur d'échange de la force de travail qui fait apparaître sa valeur d'usage, l'originalité et la finalité concrète de l'acte de travail, comme son alibi « générique » — c'est la logique des signifiants qui produit l'« évidence » de la « réalité » du signifié et du référent. Partout, la valeur d'échange fait en sorte de n'apparaître que comme l'abstraction, la

---

3. Nous reviendrons sur cette neutralisation réciproque de la théorie et de l'objet à propos des rapports entre la théorie marxiste et le mouvement ouvrier.

distorsion abstraite d'un concret de production, d'un concret de consommation, d'un concret de signification. Mais c'est elle qui foment ce concret comme son ectoplasme idéologique, comme son phantasme d'origine et de dépassement. C'est en ce sens que le besoin, la valeur d'usage, le référent, « n'existent pas » : c'est qu'ils ne sont que des concepts produits et projetés dans une dimension générique par le développement même du système de la valeur d'échange<sup>4</sup>.

De la même façon, la double potentialité de l'homme, celle des besoins et de la force de travail, cette double face « générique » de l'homme universel n'est que celle de l'homme tel qu'il est produit par le système de l'économie politique. Et la productivité n'est pas là d'abord comme dimension générique, comme le noyau humain et social de toute richesse, qu'il faut extraire de la gangue des rapports capitalistes de production (l'éternelle illusion empiriste), il faut renverser tout cela et voir que c'est le développement de la productivité abstraite et généralisée (la forme développée de l'économie politique) qui fait apparaître *le concept de production* lui-même comme mouvement et fin générique de l'homme (ou encore le concept d'homme en tant que producteur).

Autrement dit, le système de l'économie politique ne produit pas seulement l'individu comme force de travail vendue et échangée, il produit la conception même de la force de travail comme potentialité humaine fondamentale. Plus profondément que dans la fiction de l'individu libre-échangiste de sa force de travail sur le marché, le système s'enracine jusque dans l'identification de l'individu à sa force de travail et à son acte de « transformation de la nature à des fins humaines ». En un mot, il y a non

---

4. Ceci ne veut pas dire *qu'ils n'aient jamais existé* : autre paradoxe sur lequel il faudra revenir.

seulement exploitation quantitative de l'homme comme force productive par le *système* de l'économie politique capitaliste, mais surdétermination métaphysique de l'homme comme producteur par le *code* de l'économie politique<sup>5</sup>. C'est là en dernière instance que le système rationalise sa puissance — *et le marxisme en ceci aide à la ruse du capital, qu'il persuade les hommes qu'ils sont aliénés par la vente de leur force de travail, censurant ainsi l'hypothèse bien plus radicale qu'ils pourraient l'être en tant que force de travail, en tant que force « inaliénable » de créer de la valeur par leur travail.*

Or, si Marx s'attache au destin ultérieur de la force de travail objectivé dans le procès de production, comme travail social abstrait, c'est-à-dire sous l'aspect de sa valeur d'échange — par contre l'existence de cette capacité humaine (énergétique, physique, intellectuelle) de production, cette potentialité productive qui est celle de tout homme, dans toute société, « de transformer ce qui l'entoure à des fins utiles pour l'individu ou la société », cet « Arbeitsvermögen » n'est jamais mis en cause par la théorie marxiste : la critique et l'histoire s'arrêtent étrangement devant ce postulat anthropologique. Curieux destin pour un concept marxiste.

Tel est apparu aussi le concept de besoin dans son opération actuelle (la consommation de la valeur d'usage) : il offre les mêmes traits de singularité, de différenciation, d'incomparabilité, bref de « qualitatif » que la capacité concrète de travail. Si l'une peut se définir comme « type particulier d'action produisant son ouvrage propre », l'autre se définit aussi bien comme « type particulier de tendance

---

5. Même chose pour la nature : il y a non seulement exploitation de la nature comme force productive, mais surdétermination de la nature comme Référent, comme réalité « objective », par le code de l'économie politique.

(ou autre motivation psychologue, bien sûr, car tout cela n'est que de la mauvaise psychologie) cherchant sa satisfaction propre ». Lui aussi « se décompose, pour la matière et pour la forme... en des façons de consommation infiniment diverses ». L'une est ce par quoi l'homme donne une fin utile objective à la nature, l'autre ce par quoi il donne une fin utile subjective aux produits. Besoins, travail : double potentialité, double qualité générique de l'homme, même sphère anthropologique où se dessine le concept de production comme « mouvement fondamental de l'existence humaine » comme définissant une rationalité et une socialité propre de l'homme. On les trouve d'ailleurs logiquement réunis dans une sorte de perspective finale : « Dans une phase supérieure de la société communiste... quand le travail ne sera pas seulement un moyen de vivre, mais deviendra lui-même le premier besoin vital » (*Manuscrit de 44*).

La théorie marxiste, radicale quant à son analyse *logique* du capital, se soutient par contre d'un consensus *anthropologique* avec les options du rationalisme occidental, dans la forme définitive qu'il a prise avec la pensée bourgeoise du dix-huitième. Science, technique, progrès, histoire — c'est toute une civilisation qui se ressaisit alors comme productrice de son propre développement et qui prend son élan dialectique vers un accomplissement de l'humanité, dessiné en termes de totalité et de bonheur. Genèse, développement, finalité : Marx n'a rien inventé de tout cela, il n'y change rien non plus quant à l'essentiel, quant à l'*idée* de l'homme se *produisant* dans sa détermination infinie et se dépassant continuellement vers sa propre fin.

Il l'a traduit dans la logique de la production matérielle et dans la dialectique historique des modes de production. Mais différencier les modes de production, c'est rendre indépassable l'évidence de la production comme instance

déterminante. C'est généraliser sur toute l'étendue de l'histoire humaine le mode de rationalité de l'économique comme mode générique du devenir humain. C'est circonscrire toute l'histoire de l'homme dans ce qui n'est sans doute qu'un gigantesque modèle de simulation. C'est en quelque sorte se retourner contre l'ordre du capital en usant comme instrument d'analyse du phantasme idéologique le plus subtil que celui-ci ait élaboré. Retournement « dialectique » ? On peut se demander si ce n'est pas le système qui mène ici *sa* dialectique, celle de sa reproduction universelle. Si on fait l'hypothèse *qu'il n'y a jamais eu et qu'il n'y aura jamais, à la lettre, qu'un seul mode de production, celui régi par l'économie politique capitaliste* — ce concept n'ayant de sens qu'au regard de la formation économique qui le produit (voire de la théorie qui analyse cette formation économique) — alors la généralisation, même « dialectique », de ce concept, n'est que l'universalisation *idéologique* des postulats de ce système.

### *Éthique du travail — Esthétique du jeu.*

Cette logique de la production matérielle, cette dialectique des modes de production ne cesse de renvoyer, au-delà de l'histoire, à une définition générique de l'homme comme être dialectique, saisissable selon le seul procès d'objectivation de la nature. Ceci est lourd de conséquences dans la mesure où, même à travers les péripéties de son histoire, l'homme (dont elle est le « produit » d'ailleurs elle aussi) sera gouverné par cette raison claire et définitive, par ce schème dialectique qui joue comme philosophie implicite. Marx le développe dans les *Manuscrits de 44*, Marcuse le reprend dans la critique qu'il fait du concept économique de travail (*Culture et Société*) : « Le travail n'est pas un concept économique, c'est un concept ontologique, c'est-

à-dire qui saisit l'être même de l'existence humaine en tant que tel. » Il cite Lorenz : « Le travail est, sous toutes ses formes, la réalisation posée par l'individu, de sa détermination infinie... par laquelle il s'approprie le contenu du monde extérieur le contraignant à devenir une partie de son monde intérieur. » Marx : « Le travail est le processus par lequel l'homme devient pour-soi par l'extériorisation... c'est l'autoproduction, l'auto-objectivation de l'homme. » Et jusque dans *Le Capital* : « En tant que travail utile, créateur de valeur d'usage, le travail est une condition nécessaire à l'existence de l'homme, indépendamment de la forme de la société dans laquelle il vit, une nécessité naturelle qui sert de médiation pour l'échange de substance entre l'homme et la nature, donc pour la vie humaine ». « Le travail est, de prime abord, un acte qui se passe entre l'homme et la nature. L'homme y joue lui-même vis-à-vis de la nature le rôle d'une puissance naturelle. Les forces dont son corps est doué, bras et jambes, tête et mains, il les met en mouvement afin de s'assimiler des matières en leur donnant une forme utile à sa vie. » (*Le Capital*, I.) Le couronnement dialectique de tout cela étant en quelque sorte le concept de nature comme « corps inorganique de l'homme » — naturalisation de l'homme et humanisation de la nature<sup>6</sup>.

Sur cette base dialectique, la philosophie marxiste se déploie dans deux directions : une éthique du travail, une esthétique du non-travail. La première traverse toute l'idéologie bourgeoise et socialiste : c'est l'exaltation du travail comme valeur, comme fin en soi, comme impératif catégorique. Le travail y perd sa négativité et s'érige en valeur absolue. Mais la thèse « matérialiste » de la productivité générique de l'homme est-elle si loin de cette sanctification

---

6. Engels, toujours naturaliste, va même jusqu'à exalter le rôle joué par le travail dans la transition du singe à l'homme.

« idéaliste » du travail ? Elle y est en tout cas dangereusement vulnérable. « Aucune des théories économiques, dit Marcuse dans ce même article, dans la mesure où elles partent de la notion de besoin et de sa satisfaction dans le monde des biens, n'est capable de rendre compte du travail dans sa plénitude... ce n'est pas la pénurie de biens qui est à la base du travail, c'est l'irréductibilité de l'existence humaine à toute situation. » Au nom de quoi il écarte le jeu comme activité secondaire : « Structurellement considéré dans la totalité de l'existence humaine, le travail est nécessairement et de toute éternité antérieur au jeu », car lui seul fonde le monde comme objectif et l'homme comme historique, bref, seul le travail fonde une dialectique réelle de dépassement et d'accomplissement. Il justifie même métaphysiquement le caractère pénible du travail, qui « n'exprime en fin de compte rien d'autre que la négativité enracinée dans la nature de l'existence humaine et qui veut que l'homme, pour conquérir son être propre, doive passer par ce qui est autre que lui-même, doive passer par l'extériorité et l'aliénation ». Je n'ai cité ce long passage que pour montrer comment la dialectique marxiste peut mener à l'éthique chrétienne la plus pure (et inversement bien sûr : on assiste aujourd'hui à une large contamination des deux points de vue sur la base même de cette transcendance de l'aliénation et de cette ascèse intra-mondaine de l'effort et du dépassement où Weber avait repéré le germe radical de l'esprit capitaliste). Et aussi parce que dès l'origine cette aberrante sanctification du travail s'est trouvée être le vice secret de la stratégie politique et économique du marxisme. W. Benjamin l'a violemment stigmatisé : « Rien ne fut plus corrupteur pour le mouvement ouvrier allemand que la conviction de nager dans le sens du courant. Il tint le développement technique pour le sens du courant, le sens où il croyait nager. De là il n'y avait qu'un pas à franchir

pour s'imaginer que le travail industriel représentait une performance politique. Avec les ouvriers allemands, sous une forme sécularisée, la vieille éthique protestante de l'ouvrage célébrait sa résurrection. Le programme de Gotha porte déjà les traces de cette confusion. Il définit le travail comme « la source de toute richesse et de toute culture ». A quoi Marx, pressentant le pire, objectait que l'homme ne possède que sa force de travail, etc. Cependant la confusion se répand de plus en plus, et Joseph Dietzgen annonce : « Le travail est le Messie du monde moderne. Dans l'amélioration du travail réside la richesse, qui peut maintenant apporter ce que n'a réussi jusqu'à présent aucun rédempteur. » (*Poésie et Révolution*, p. 283.) S'agit-il là d'un marxisme « vulgaire », comme le veut Benjamin ? Non moins « vulgaire » dans ce cas l'« étrange folie » que dénonce Lafargue dans *Le Droit à la paresse*, « cette folie de l'amour du travail qui possède les classes ouvrières des nations où règne la civilisation capitaliste ». Apparemment, le marxisme « pur et dur », lui, prône la libération des forces productives sous les auspices de la *négativité* du travail. Mais ne s'agirait-il pas là, face à l'idéalisme « vulgaire » de l'évangile du travail, d'un idéalisme « aristocratique » ? L'autre est positiviste, et celui-ci se veut « dialectique », mais l'hypothèse de la vocation productive de l'homme leur est commune — et si on admet un instant qu'elle relève de la métaphysique la plus pure<sup>7</sup>, alors il n'y aura entre le marxisme « vulgaire » et l'« autre » que la différence d'une religion de masse à une théorie philosophique — ce qui, comme on sait, n'est pas grand-chose.

Face à l'idéalisme *absolu* du travail, le matérialisme dialectique n'est peut-être qu'un idéalisme *dialectique* des

---

7. Autant que de concevoir l'homme comme l'union d'une âme et d'un corps — ce qui a donné lieu, comme on sait, à une extraordinaire floraison « dialectique » dans le Moyen Age chrétien.

forces productives. Nous reviendrons là-dessus pour voir si la dialectique de la fin et des moyens qui est au cœur du principe de transformation de la nature n'implique pas déjà virtuellement l'autonomisation des moyens (l'autonomisation de la science, de la technique et du travail — l'autonomisation de la production comme activité générique — l'autonomisation de la dialectique elle-même comme schème général de développement) <sup>8</sup>.

Face à cette éthique du travail, dont le caractère régressif tient évidemment à ce qu'elle refoule la découverte capitale de Marx quant au double aspect du travail (sa découverte d'un travail social abstrait et mesurable), il y a, en filigrane de la pensée marxiste, une esthétique du non-travail, ou du jeu, qui, elle, se fonde sur la dialectique du quantitatif et du qualitatif. C'est la perspective, par-delà le mode de production capitaliste et la mesure quantitative du travail, d'une définitive mutation qualitative en société communiste : fin du travail aliéné, libre objectivation des forces propres de l'homme. « Le règne de la liberté commence seulement à partir du moment où cesse le travail dicté par la nécessité et une finalité extérieure ; 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 les accomplissent en dépensant le moins d'énergie possible, dans les conditions les plus dignes, les plus conformes à leur nature humaine. Mais l'empire

---

8. Or c'est là, dans cette autonomisation, qu'est la clef du virage du marxisme vers la social-démocratie, de son révisionnisme actuel et de sa déchéance positiviste totale (qui comprend aussi bien le stalinisme bureaucratique que le libéralisme social-démocrate).

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. » (*Le Capital*, III.) Ou encore Marcuse, revenu à des conceptions moins puritaines (moins hégéliennes), mais sans doute tout aussi philosophiques (la philosophie esthétique de Schiller) : « Le jeu et l'apaisement, comme principes de civilisation, n'impliquent pas seulement la transformation du travail, mais aussi sa complète subordination aux potentialités de l'homme et de la nature évoluant librement. Les idées de jeu et d'apaisement révèlent maintenant toute la distance qui les sépare des valeurs de productivité et du rendement : le jeu est improductif et inutile, précisément parce qu'il refuse les traits répressifs et exploités du travail et des loisirs. » (*Eros et Civilisation*.)

Cet au-delà de l'économie politique, qu'on appelle jeu, non-travail ou travail non aliéné, se définit comme le règne d'une finalité sans fin. C'est dans ce sens qu'il est et demeure, dans l'acception très kantienne du terme, une *esthétique*. Avec tout ce que cela implique de connotations idéologiques bourgeoises. Et il est vrai que la pensée de Marx, si elle a su régler son compte à la morale bourgeoise, est restée sans défense devant son esthétique, dont l'ambiguïté est plus subtile, mais dont la complicité avec le système général de l'économie politique est aussi profonde. Encore une fois, c'est au cœur de sa stratégie dans la distinction analytique qu'elle fait du quantitatif et du qualitatif, que la pensée marxiste hérite du virus esthétique et humaniste de la pensée bourgeoise — car le concept de qualitatif est lourd de toutes les finalités, que ce soient celles, concrètes, de la valeur d'usage ou celles, idéales et transcendantes, des finalités sans fin. Nous sommes là au défaut de toutes les notions de jeu, de liberté, de transparence, de désaliénation, au défaut de

*l'imaginaire révolutionnaire* — en ce que, dans l'idéal-type du jeu, du libre jeu des facultés humaines, nous sommes encore dans un procès de désublimation répressive. Cette sphère du jeu se définit en effet comme l'accomplissement de la rationalité de l'homme, comme le couronnement dialectique de son activité d'objectivation incessante de la nature et du contrôle de ses échanges avec elle. Il suppose acquis le plein développement des forces productives, il reste « dans la foulée » du principe de réalité et de transformation de la nature. Il ne peut fleurir, Marx le dit clairement, qu'en se fondant sur le règne de la nécessité. C'est dire que, se voulant au-delà du travail, mais *dans son prolongement*, la sphère du jeu n'est jamais que la sublimation esthétique de ses contraintes. Nous sommes toujours bien dans la problématique de la nécessité et de la liberté, problématique typiquement bourgeoise, dont la double expression idéologique a toujours été, depuis qu'elle existe, l'institution d'un principe de réalité (répression et sublimation : principe de travail) et son dépassement formel dans une transcendance idéale.

Travail et non-travail. Thème « révolutionnaire ». C'est sans doute là la forme la plus subtile que prend le type d'oppositions structurales binaires, dont nous avons parlé plus haut. Le fin du fin de l'exploitation par le travail est bien cette fascination inverse par le non-travail, ce mirage inverse du temps libre (temps contraint / temps libre, temps plein / temps vide : autre paradigme qui vient sceller l'hégémonie d'un ordre du temps, qui n'est jamais que celui de la production). Le non-travail n'est encore que la désublimation répressive de la force de travail — antithèse qui joue à l'alternative. La sphère du non-travail, même si on ne la confond pas immédiatement avec celle du loisir et de son organisation bureaucratique actuelle, où le désir de mort et de mortification et sa prise en charge par les institutions

sociales sont aussi puissants que dans la sphère du travail, même si on l'envisage dans une acception radicale, que *représente-t-elle* d'autre que le modèle d'une « disponibilité totale », d'une « liberté » pour l'individu de se « produire » comme valeur, de « s'exprimer », de se « libérer » comme *contenu* authentique (conscient ou inconscient) — bref l'idéalité du temps et de l'individu comme forme vide, à remplir enfin de sa liberté. La finalité de la valeur est toujours là, elle ne s'inscrit plus, comme dans la sphère de l'activité productive, dans des contenus *déterminés*, elle est là désormais comme *forme pure* mais non moins déterminante. Exactement comme dans l'anti-peinture, l'anti-art, l'anti-théâtre resplendit, vidée de ses contenus, la forme institutionnelle pure de la peinture, de l'art et du théâtre, ainsi dans le non-travail resplendit la forme pure du travail. Le concept peut donc être phantasmé comme abolition de l'économie politique, il est voué à retomber dans la sphère de l'économie politique, comme signe — et signe seulement — de son abolition. Il échappe déjà aux révolutionnaires pour entrer dans le champ programmatique de la « nouvelle société ».

### *Marx et le hiéroglyphe de la valeur.*

Julia Kristeva écrit dans « Séméiotikè » (*La Sémiotique, science critique*, 2 : la Sémiotique et la Production) : « Du point de vue de la distribution et de la consommation sociale (de la communication), le travail est toujours une valeur, d'usage ou d'échange. ...Ce travail est mesurable à travers la valeur qu'il est et pas autrement : on mesure la valeur par la quantité de temps social nécessaire à la production. Mais — et Marx esquisse nettement cette possibilité — un autre espace est pensable où le travail pourrait être appréhendé en dehors de la valeur, c'est-à-dire en deçà de la

marchandise produite et mise en circulation dans la chaîne communicative. Là-bas, sur cette scène où le travail ne représente encore aucune valeur, et ne veut encore rien dire, donc n'a pas de sens, sur cette scène il s'agirait d'un *corps* et d'une *dépense*... »

Marx : « Les valeurs d'usage, c'est-à-dire les *corps* des marchandises, sont des combinaisons de deux éléments, matière et travail... Le travail n'est donc pas l'unique source des valeurs d'usage qu'il produit, de la richesse matérielle. Il en est le *père*, et la terre, la *mère*. » « En fin de compte, toute activité productive, abstraction faite de son caractère utile, est une *dépense* de force humaine. » (*Capital*, Pléiade, II, pp. 570-571.)

Existe-t-il réellement chez Marx une conception du travail différente de celle de production à des fins utiles (définition canonique du travail comme valeur dans le cadre de l'économie politique et définition anthropologique comme finalité humaine) ? Qu'il plaise à Kristeva que Marx ait eu cette vision radicalement différente, axée sur le corps, la dépense, le jeu, l'anti-valeur, la non-utilité, la non-finalité, etc., qu'elle lui ait fait lire Bataille avant la lettre, libre à elle — pour l'oublier aussitôt d'ailleurs, car s'il est bien une chose que Marx n'ait pas pensée, c'est la dépense, la perte, le sacrifice, la prodigalité, le jeu, le symbolique. Marx a pensé la *production* (c'est déjà pas mal), et il l'a pensée en termes de valeur.

Il n'y a guère à sortir de là : le travail marxiste se définit dans ce cadre absolu d'une nécessité naturelle et de son dépassement dialectique, comme activité rationnelle productrice de valeur. La richesse sociale qu'il produit est *matérielle*, elle n'a rien à voir avec la richesse *symbolique* issue à l'inverse de la destruction, de la déconstruction de la valeur, de la transgression ou de la dépense, et qui se moque de la nécessité naturel. Ces deux notions de la richesse sont

inconciliables, peut-être même exclusives l'une de l'autre, et il est inutile de tenter d'acrobatiques transferts. L'« économie sacrificielle » selon Bataille, ou l'échange symbolique sont exclusifs de l'économie politique (et de sa critique, qui n'en est que la forme achevée). Or, il est juste de rendre à l'économie politique ce qui lui appartient : le concept de travail lui est consubstantiel, pour cette raison il ne peut être reversé à aucun autre champ d'analyse, et surtout pas redevenir l'objet d'une science qui prétendrait dépasser l'économie politique. « Travail du signe », « espace productif intertextuel », etc., sont donc des métaphores ambiguës : il y a un choix à faire entre valeur et non-valeur. Le travail relève définitivement de la sphère de la valeur. C'est bien pourquoi il doit être soumis chez Marx (de même que les concepts de production, de force productive, etc.) à une critique radicale, comme concept *idéologique*. Ce n'est donc pas le moment de la généraliser ailleurs, avec toutes ses ambiguïtés, comme concept *révolutionnaire*.

Les citations de Marx auxquelles se réfère J. Kristeva n'emportent pas du tout le sens qu'elle leur donne : cette genèse de la richesse par combinaison génitale du travail / père et de la terre / mère reprend assez bien un schème productif / reproductif « normal » — on fait l'amour pour avoir des enfants, et pas pour le plaisir. La métaphore est celle d'une sexualité génitale reproductrice, pas du tout celle d'une dépense du corps dans la jouissance ! Mais ceci n'est qu'un détail. La « dépense » de force humaine dont parle Marx n'est pas une dépense en pure perte, au sens de Bataille, une dépense symbolique (pulsionnelle, libidinale), c'est encore une dépense économique, productrice, finalisée par ce qu'elle engendre, précisément, dans son accouplement avec cette autre force productive appelée terre (ou matière). C'est une dépense utile, un investissement, et non pas du tout une volatilisation gratuite et festive des forces du corps,

un jeu avec la mort, l'acte d'un désir. De plus, cette « dépense du corps » n'a pas, comme dans le jeu (sexuel ou autre), sa réponse dans d'autres corps, son écho dans une nature qui jouerait et se dépenserait en échange : elle ne fonde pas d'échange symbolique. Ce que l'homme donne de son corps dans le travail n'est jamais *donné* ni *perdu*, ni *rendu* par la nature sur le mode réciproque : cela ne vise qu'à « faire rendre » la nature. La dépense dans ce sens est donc d'emblée un investissement de valeur, une *mise en valeur*, opposée à toute *mise en jeu* symbolique, que ce soit celle du don ou de la dépense.

J. Kristeva pose le problème de la redéfinition du travail au-delà de la valeur. En fait, pour Marx, repris en cela par J.-J. Goux, la ligne de démarcation de la valeur passe entre la valeur d'usage et la valeur d'échange : « Dans la production de valeur d'usage, le procès de travail se présente au point de vue de la *qualité*. C'est une activité qui fonctionne avec les moyens de production conformes à un but, emploie des procédés spéciaux, et finalement aboutit à un produit usuel. Par contre, comme *production de valeur*, le même procès ne se présente qu'au point de vue de la *quantité*... Il ne s'agit ici que du temps dont le travail a besoin pour son opération. » (*Le Capital*, I, VII.) Ainsi, l'abstraction de la valeur ne commence qu'au deuxième stade, celui de la valeur d'échange. Ceci équivaut à sortir la valeur d'usage de la sphère propre de la production de valeur, ou encore : l'au-delà de la valeur se confond avec la sphère de la valeur d'usage (c'est ce que reprend Goux, en étendant cette proposition à la valeur d'usage du signe). Il y a là, nous avons vu, une très grave idéalisation du procès de travail concret qualitatif, et pour tout dire un compromis passé avec l'économie politique, dans la mesure où tout l'investissement théorique et la stratégie cristallisant sur cette ligne de démarcation interne à la sphère de la valeur,

la ligne « externe » de clôture de cette sphère de l'économie politique est laissée dans l'ombre. En posant la valeur d'usage comme au-delà de la valeur d'échange, on enferme tout dépassement dans cette seule alternative interne au champ de la valeur. Or, la production qualitative, c'est déjà le règne d'une finalité positive, rationnelle — la transformation de la nature, c'est déjà le lieu de son objectivation comme force productive, sous le signe de l'utilité (ceci est vrai simultanément du travail humain). Le travail et la production — avant même le stade de la valeur d'échange et de l'équivalence en temps de travail social abstrait — constituent déjà une abstraction, une réduction et une rationalisation inouïe par rapport à la richesse de l'échange symbolique. Ce travail « concret », avec toutes ses valeurs de répression, de sublimation, de finalité objective, de « conformité à un but », de domestication rationnelle de la sexualité et de la nature, cet *Eros productif* représente déjà, par rapport à l'échange symbolique, cette véritable coupure que Marx, lui, déplace et situe entre le travail quantitatif abstrait et le travail qualitatif concret. Le procès de « valorisation » commence dès le procès de transformation utile de la nature, dès l'instauration du travail comme finalité générique, dès le stade de la valeur d'usage — et la véritable coupure n'est pas entre travail « abstrait » et travail « concret », mais entre l'échange symbolique et le travail (la production, l'économique). La forme sociale abstraite du travail et de l'échange n'est que la forme accomplie, surdéterminée par l'économie politique capitaliste, d'un schème dès longtemps inauguré de valorisation rationnelle, de production, rompant avec toute l'organisation symbolique de l'échange<sup>9</sup>.

---

9. De même ce passage de Marx sur l'hiéroglyphe social (*Le Capital*, I, 1) : « La valeur ne porte pas écrit sur le front ce qu'elle

J. Kristeva voudrait bien sortir de la valeur, mais elle ne voudrait pas sortir du travail, ni de Marx. Il faut choisir. Le travail se définit (anthropologiquement et historiquement) comme ce qui désintrieque toutes les virtualités ambivalentes et symboliques du corps et de l'échange social pour les réduire à un investissement rationnel, positif, unilatéral : l'Eros productif — ce qui refoule toutes les virtualités alternatives de sens et d'échange qui sont dans la dépense symbolique vers un procès de production, d'accumulation et d'appropriation. Si on veut remettre en cause ce procès qui nous place sous le destin de l'économie politique, sous le terrorisme de la valeur, si on veut repenser la dépense et l'échange symbolique, alors les concepts de production et de travail dégagés par Marx (ne parlons pas de l'économie classique) doivent être résolus, analysés comme concepts idéologiques solidaires du système général de la valeur. Et si on veut trouver un au-delà de la valeur (ce qui est en effet la seule perspective révolutionnaire), alors il faut briser le *miroir de la production*, où vient se réfléchir toute la métaphysique occidentale.

---

est. Elle fait bien plutôt de chaque produit du travail un hiéroglyphe social. Ce n'est qu'avec le temps que l'homme cherche à déchiffrer le sens de l'hiéroglyphe, à pénétrer les secrets de l'œuvre sociale à laquelle il contribue, et *la transformation des objets utiles en valeurs* est un produit de la société, tout aussi bien que le langage. » Toute cette analyse du mystère de la valeur reste fondamentale. Mais loin de ne valoir que pour le produit du travail pris dans la distribution et l'échange, elle vaut déjà pour le produit du travail (et pour le travail lui-même) pris comme « objet utile ». L'utilité (celle du travail aussi) est déjà cette abstraction hiéroglyphique, socialement produite et socialement déterminée. Toute l'anthropologie de l'échange « primitif » nous impose de briser l'évidence naturelle de l'utilité et de refaire la genèse sociale et historique de la valeur d'usage comme Marx l'a fait de la valeur d'échange. Alors seulement sera déchiffré totalement l'hiéroglyphe, et conjuré radicalement le sortilège de la valeur.

## Épistémologie I :

### *A l'ombre des concepts marxistes.*

Matérialisme historique, dialectique, mode de production, force de travail : tous ces concepts par lesquels la théorie marxiste a voulu briser l'universalité abstraite des concepts de la pensée bourgeoise (Nature et Progrès, Homme et Raison, Logique formelle, Travail, Échange, etc.), elle est à son tour en train de les universaliser selon un impérialisme « critique » aussi féroce que l'autre.

La proposition selon laquelle un concept n'est pas seulement une hypothèse interprétative, mais la traduction du mouvement même de l'univers, relève de la pure métaphysique. Les concepts marxistes n'échappent pas à ce lapsus. Ainsi le concept d'histoire devrait en toute logique se tenir lui-même pour historique, se retourner sur lui-même et n'éclairer en s'abolissant que le contexte qui le produit. Au lieu de cela, il s'est transhistorisé, il s'est redoublé en lui-même et par là universalisé. La dialectique : en toute rigueur, elle doit se dépasser dialectiquement et s'annuler. Production et mode de production : en radicalisant ce concept à un moment donné, Marx fait brèche dans le mystère social de la valeur d'échange. Le concept prend alors toute sa force stratégique dans son irruption, par où il dessaisit l'économie politique de son universalité imaginaire. Mais il la perd, du temps de Marx déjà, lorsqu'il se donne comme principe d'explication. Il résilie alors sa « différence » pour s'universaliser, rentrant du même coup dans la forme du code dominant : l'universalité, et dans la stratégie de l'économie politique. Que le concept d'histoire soit historique, que le concept de dialectique soit dialectique,

que le concept de production soit lui aussi produit (c'est-à-dire justiciable d'une sorte d'auto-analyse), ceci n'est pas tautologique : ceci dessine simplement la forme explosive, actuelle, mortelle, des concepts critiques. Dès qu'ils se constituent dans l'universel, ils cessent d'être analytiques, c'est la religion du sens qui commence. Ils deviennent cano- niques, et ils entrent dans le mode de reproduction théorique du système général. C'est à ce moment-là aussi — et ce n'est pas un hasard — qu'ils prennent leur envol scientifique (voir la canonisation scientifique des concepts marxistes de Engels à Althusser). Ils se mettent à exprimer une « réalité objective ». Ils deviennent signes : signifiants d'un signifié « réel ». Et si, dans les meilleurs moments, ces concepts ont été pratiqués en tant que tels, c'est-à-dire sans se prendre pour la réalité, désormais ils sont tombés dans *l'imaginaire du signe*, c'est-à-dire dans *la sphère de la vérité*, c'est-à-dire non plus dans la sphère de l'interprétation, mais dans celle de *la simulation répressive*.

A partir de là, ils ne font plus que s'évoquer les uns les autres, dans un procès métonymique indéfini : l'homme est historique ; l'histoire est dialectique ; la dialectique, c'est le procès de la production (matérielle) ; la production, c'est le mouvement même de l'existence humaine ; l'histoire, c'est celle des modes de production, etc. Scientifique et universa- liste, ce discours (ce code) devient immédiatement impé- rialiste. Toutes les sociétés possibles sont sommées d'y répondre. Interrogez la pensée marxiste pour voir si les sociétés « sans histoire » sont autre chose que « pré »- historiques, autre chose qu'une chrysalide ou une larve : la dialectique du monde de production n'y est pas encore bien développée, mais vous ne perdez rien pour attendre, l'œuf marxiste est prêt à éclore. L'œuf psychanalytique, d'ailleurs, est déjà là lui aussi, car tout ce que nous avons dit des concepts marxistes vaut pour ceux d'inconscient, de refou-

lement, d'Œdipe, etc. Là, c'est même encore mieux : les Bororos sont plus près que nous des processus primaires.

Tout cela constitue la plus étonnante aberration théorique — la plus réactionnaire aussi. Il n'y a *pas de mode de production ni de production* dans les sociétés primitives, il n'y a *pas de dialectique* dans les sociétés primitives, il n'y a *pas d'inconscient* dans les sociétés primitives. Tout ceci n'analyse que nos sociétés régies par l'économie politique. Ces concepts n'ont donc en quelque sorte que valeur de boomerang. Si la psychanalyse parle d'inconscient dans les sociétés primitives, interrogeons-nous sur ce que refoule la psychanalyse ou sur le refoulement qui a produit la psychanalyse elle-même. Quand le marxisme parle de mode de production dans les sociétés primitives, demandons-nous dans quelle mesure ce concept défaille à rendre compte même de nos sociétés historiques — ce pour quoi on l'exporte. Et là où tous nos idéologues cherchent à finaliser, à rationaliser les sociétés primitives selon leurs propres concepts, à encoder les primitifs, demandons-nous quelle hantise les travaille de voir cette finalité, cette rationalité, ce code leur exploser au visage. Au lieu d'exporter le marxisme et la psychanalyse (sans parler de l'idéologie bourgeoise, mais à ce niveau il n'y a pas de différence), faisons porter tout l'impact, toute l'interrogation des sociétés primitives sur le marxisme et la psychanalyse. Peut-être alors briserons-nous cette fascination, cette autofétichisation de la pensée occidentale, peut-être sortirons-nous d'un marxisme devenu spécialiste des impasses du capitalisme bien plus que des chemins de la révolution, d'une psychanalyse devenue spécialiste des impasses de l'économie libidinale bien plus que des voies du désir.

*La critique de l'économie politique  
est terminée en substance.*

Se saisissant d'une rationalité de la production supérieure à celle de l'économie politique bourgeoise, les armes que Marx a cru prendre se retournent contre lui et font de sa théorie l'apothéose dialectique de l'économie politique. A un niveau bien plus élevé, sa critique tombe sous l'objection qu'il faisait à Feuerbach de faire une critique radicale des *contenus* de la religion, mais de faire cette critique sous *une forme* toujours religieuse. Marx fait une critique radicale de l'économie politique, mais il la fait encore dans la forme de l'économie politique. Ce sont là les ruses de la dialectique. C'est sans doute là la limite de toute « critique », ce concept né en Occident en même temps que l'économie politique et qui n'est peut-être, comme quintessence de la rationalité des Lumières, que l'expression subtile et à long terme de la reproduction élargie du système. La dialectique n'échappe pas à ce destin de la critique. On s'apercevra peut-être que le retournement de la dialectique idéaliste en matérialisme dialectique n'était qu'une métamorphose, que c'est la logique même de l'économie politique, du capital et de la marchandise qui est dialectique et que, sous couleur d'en avoir produit la contradiction interne et mortelle, Marx n'en a au fond donné que la théorie descriptive. La logique de la représentation, c'est-à-dire du redoublement de son objet, hante toute discursivité rationnelle. Toute théorie critique est hantée par cette religion subreptice, désir indexé sur la construction de son objet, négativité hantée subtilement par la forme même de ce qu'elle nie.

C'est pourquoi, après Feuerbach, Marx disait que la critique de la religion était terminée en substance (*Critique de la philosophie du droit de Hegel*) et que pour dépasser cette limite ambiguë au-delà de laquelle elle ne peut plus aller

(la réinvolutions de la forme religieuse sous la critique même), il fallait passer résolument à un autre niveau — à la critique de l'économie politique précisément, la seule radicale et qui puisse, en faisant apparaître les vraies contradictions, résoudre définitivement le problème de la religion. *Nous sommes aujourd'hui au point où il en est exactement de même pour Marx.* Pour nous, *la critique de l'économie politique est terminée en substance.* La dialectique matérialiste en a épuisé le contenu en en reproduisant la forme. La situation à ce niveau n'est plus désormais critique, elle est inextricable. Et selon le même mouvement révolutionnaire qui fut celui de Marx, nous disons qu'il faut passer à un plan radicalement différent qui permette, au-delà de sa critique, la résolution définitive de l'économie politique. Ce niveau, c'est celui de l'échange symbolique et de sa théorie. Et comme Marx pensait qu'il fallait, pour frayer la voie à la critique de l'économie politique, commencer par une critique de la philosophie du droit, nous pensons que le préalable à ce changement de terrain radical est la critique de la métaphysique du signifiant et du code, dans toute son envergure idéologique actuelle — ce que nous appelons, faute de mieux, la critique de l'économie politique du signe.

## II

### L'ANTHROPOLOGIE MARXISTE ET LA DOMINATION DE LA NATURE

L'émergence simultanée, au XVIII<sup>e</sup> siècle, du travail comme source de la richesse et des besoins comme finalité de la richesse produite, tout cela est résumé dans l'apparition, au zénith de la philosophie des Lumières, du concept de Nature, autour duquel gravite toute la rationalité du système de l'économie politique.

Au XVII<sup>e</sup> siècle encore, la Nature ne signifie que l'ensemble des lois sur lesquelles se fonde l'intelligibilité du monde — la caution d'un ordre où hommes et choses peuvent échanger leurs significations. A la limite, c'est Dieu (« Deus sive natura » de Spinoza). Il y a bien déjà une position respective du sujet et du monde (elle existe depuis la grande coupure judéo-chrétienne, nous y reviendrons), mais non dans le sens d'une maîtrise ou d'une exploitation de la Nature, ni inversement comme exaltation d'un mythe originel. Le sujet autonome face à la Nature a pour règle d'y conformer sa pratique afin d'atteindre à un équilibre des significations.

Ceci explose au XVIII<sup>e</sup> siècle avec l'avènement et la « découverte » de la Nature comme potentiel de *forces* (et non plus comme ensemble de *lois*), comme source de vie et réalité originelle, perdue et retrouvée, refoulée et libérée, et du coup projetée dans un passé intemporel et un futur idéal. Cet avènement n'est que l'envers d'un événement : l'entrée de la Nature dans l'ère de sa domination technique. C'est-à-dire la césure définitive entre un sujet et une Nature/objet et leur soumission simultanée à une finalité opérationnelle. La Nature n'apparaît véritablement comme essence,

dans toute sa gloire, que sous le signe du *principe de production*. Cette séparation en recoupe une autre : celle du *principe de signification*. Sous la découpe objective de la Science, de la Technique et de la Production, la Nature devient le grand Signifié, le grand Référent, elle se charge idéalement de « réalité », elle devient *la Réalité*, exprimable par un procès qui est toujours de quelque façon un procès de travail, c'est-à-dire à la fois un procès de *transformation* et un procès de *transcription*. Son principe de « réalité », c'est ce principe opérationnel qui est toujours en même temps celui d'une structuration industrielle et d'une découpe significative<sup>1</sup>.

Ce procès porte d'emblée sur les deux termes séparés, mais d'une séparation complice : face à la Nature « libérée » comme force productive, l'individu se retrouve « libéré » comme force de travail. La production subordonne la Nature et l'individu simultanément comme facteurs économiques de production et comme termes respectifs d'une même rationalité — spécularité dont elle est le miroir, dont elle commande l'articulation et l'expression en tant que code.

Longtemps on a voulu penser — et cela même fait partie du mythe — la production sur le mode de la reproduction

---

1. C'est pourquoi chaque produit du travail sera toujours, dès lors, en même temps qu'une marchandise, le *signe* d'une Nature opérable et de son opération. Chaque produit, en dehors de sa valeur d'usage et d'échange, signifie et vérifie, dans le cadre de l'économie politique, l'opérationnalité de la Nature et la « naturalité » du procès de production. C'est pourquoi la marchandise a toujours valeur / signe, valeur d'élément de code (il ne s'agit pas ici de connotations de sens qui viennent s'y greffer au stade de la consommation : c'est au niveau même de la production que la marchandise signifie, qu'elle *représente* le principe de production et d'opérationnalisation de la Nature). Et, dans l'échange des produits, ce ne sont pas seulement les valeurs économiques, mais le code, ce code fondamental, qui circule et se reproduit. De même, dans l'institution de la force de travail, l'homme devient non seulement économiquement opérationnel, mais il devient aussi l'effet / référentiel de cette opérationnalité / signe.

humaine. Marx lui-même parle du travail comme père, de la terre comme mère de la richesse produite. C'est faux : dans le travail productif, l'homme ne fait pas d'enfants à la Nature. Il s'agit d'une transformation objective, sur la base d'un découpage et d'une abstraction technique du sujet et de l'objet. Leur relation n'a pour fondement que l'équivalence des deux termes comme forces productives. Ce qui les réunit « dialectiquement », c'est la même forme abstraite.

Ainsi la Nature comme référence idéale prend-elle force en fonction même de la réalité de son exploitation. La Science se donne pour une entreprise qui progresse vers quelque objectif fixé à l'avance par la Nature. Science et Technique se donnent comme révélant ce qui est inscrit dans la Nature, non seulement ses secrets, mais la vocation profonde de ces secrets à être révélés. Là s'inscrit toute l'ambiguïté du concept de Nature :

— Il n'exprime rien d'autre que la finalité de la domination de la Nature inscrite dans l'économie politique. *La Nature, c'est le concept d'une essence dominée*, et rien d'autre. Dans ce sens, ce sont bien la Science et la Technique qui accomplissent l'essence de la Nature, en la reproduisant indéfiniment comme séparée.

— Pourtant elles le font au nom d'une finalité qui serait elle-même Nature.

Ainsi, c'est le même concept qui fonctionne dans les deux sens : facteur de production et modèle de finalité ; instance servile et métaphore de la liberté ; instance séparée et métaphore de la totalité. Et il faut bien voir que c'est en tant que sublimée et refoulée que la Nature devient métaphore de la liberté et de la totalité. Tout ce qui parle en termes de totalité (et/ou d' « aliénation »), sous le signe d'une Nature, d'une essence retrouvée, parle en termes de refoulement et de séparation, tout ce qui invoque la Nature invoque la domination de la Nature.

Bien des concepts majeurs (justifiables en général d'une majuscule) relèvent de la même opération. Le « Peuple », par exemple, dont la référence idéale surgit en même temps que la rupture de la communauté traditionnelle et la concentration urbaine de masses déstructurées. L'analyse marxiste a démasqué le mythe du Peuple et révélé ce qu'il occultait idéalement : le salariat et la lutte de classes. Elle n'a par contre que partiellement disloqué le mythe de la Nature et l'anthropologie idéaliste qu'il supporte. Marx a bien « dénaturalisé » la propriété privée, les mécanismes de la concurrence et du marché, le procès du travail et du capital, mais il n'a pas remis en cause le postulat naturaliste de :

- la finalité utile des produits en fonction des besoins ;
- la finalité utile de la nature en fonction de sa transformation par le travail.

Fonctionnalité de la Nature structurée par le travail, fonctionnalité respective du sujet structuré autour de ses besoins : c'est toute la sphère anthropologique de la valeur d'usage qui décrit la rationalité des Lumières et définit pour toute une civilisation (qui l'imposera aux autres) un certain type de finalité abstraite, linéaire, irréversible, un certain modèle qui s'élargira ensuite à tous les secteurs de la pratique individuelle et sociale.

Cette finalité opérationnelle est tellement arbitraire que le concept de Nature qu'elle forge résiste lui-même à s'y intégrer. Tout se passe comme si la Nature, rationalisée de force, resurgissait ailleurs sous une forme irrationnelle. Sans cesser d'être idéologique, le concept se dédouble en une « bonne » Nature, celle qui est dominée et rationalisée (c'est celle-là qui sert de référence idéale à la Culture) et en une « mauvaise » Nature, celle hostile, menaçante, catastro-

phique, ou polluée. Toute l'idéologie bourgeoise se partage entre ces deux pôles.

Le même dédoublement a lieu simultanément au niveau de l'homme, de par sa simplification idéaliste comme élément du système économique : à partir du XVIII<sup>e</sup> siècle, l'idée de l'Homme va se partager entre un homme naturellement bon (projection de l'homme sublimé comme force productive) et un homme instinctivement méchant, doué de forces mauvaises. Tout le débat philosophique va s'organiser sur cette alternative truquée, puisqu'elle résulte simplement de l'élévation de l'homme à l'abstraction économique. Le marxisme et toutes les perspectives révolutionnaires s'aligneront sur la vision optimiste, elles garderont l'idée d'une rationalité foncière de l'homme, d'une virtualité positive qui doit être libérée, jusque dans la dernière version freudo-marxiste où l'inconscient lui-même est réinterprété comme richesse « naturelle », comme positivité cachée à faire surgir dans l'acte révolutionnaire.

Cette dichotomie se retrouve au niveau de la force de travail : exploitée, elle est bonne, elle est dans la Nature, elle est normale — mais si, libérée, elle devient menaçante sous forme de prolétariat, on conjurera cette contradiction en l'assimilant à une Nature démoniaque, perverse et destructrice. Ainsi la dichotomie de l'idée de Nature, expression de la séparation profonde de l'ordre économique, est admirablement récupérée sur le plan idéologique comme principe d'ordre moral et de discrimination sociale.

Fétichisée pour le meilleur et pour le pire, telle est la véritable « aliénation » de la Nature, et de l'idée de l'Homme qui lui correspond. Lorsqu'il la marque, et se marque en même temps, du sceau de la production, l'homme proscrit toute relation d'échange symbolique entre lui et la Nature. C'est cette ambivalence proscrite qui resurgit dans

l'ambiguïté de la Nature, et dans sa propre contradiction morale.

Qu'on ne dise pas que le marxisme se soit débarrassé de cette philosophie morale des Lumières. S'il en a rejeté l'aspect naïf et sentimental (Rousseau et Bernardin de Saint-Pierre), la religiosité larmoyante ou fantastique (du bon sauvage et de l'âge d'or à l'apprenti sorcier), il en a gardé la religion, il a gardé ce phantasme moralisant d'une Nature à vaincre, il a assumé sans la réduire l'idée de Nécessité, en la sécularisant sous le concept économique de pénurie. Qu'est-ce que l'idée de « Nécessité naturelle », sinon une idée *morale* dictée par l'économie politique, la version éthique et philosophique de cette mauvaise Nature dont nous avons vu combien elle fait système avec le postulat arbitraire de l'économique. Dans le miroir de l'économique, la Nature nous regarde, en effet, avec les yeux de la nécessité.

Marx dit : « Tout comme l'homme primitif, l'homme civilisé est forcé de se mesurer avec la Nature pour satisfaire ses besoins, conserver et reproduire sa vie ; cette contrainte existe pour l'homme dans toutes les formes de société et sous tous les types de production. Avec son développement, cet *empire de la nécessité naturelle* s'élargit... » Ce qui n'est pas reconnu ici — et ceci équivaut à un alignement sur les fondements de l'économie politique — c'est que l'homme primitif, dans ses échanges symboliques, *ne se mesure pas avec la Nature*. Il ne connaît pas la Nécessité, cette Loi qui ne prend effet qu'avec l'objectivation de la Nature. Celle-ci prend sa forme définitive avec l'économie politique capitaliste, elle n'est d'ailleurs que l'expression philosophique de la Pénurie — dont on sait qu'elle émane elle aussi de l'économie de marché — la rareté n'est pas une dimension *donnée* de l'économie, elle est ce que *produit et reproduit* l'échange économique, en quoi elle s'oppose à l'échange

primitif, qui ne connaît rien du tout de cette « Loi de Nature » dont on veut faire la dimension ontologique de l'homme (cf. M. Sahlins, « La première société d'abondance », in *Temps modernes*, nov. 1968). Il est donc extrêmement grave que la pensée marxiste ait repris ces concepts-clefs qui relèvent de la métaphysique de l'économie de marché en général et de l'idéologie capitaliste moderne en particulier. Non analysés, non démasqués (exportés au contraire sur les sociétés primitives où ils n'avaient que faire), ces concepts hypothèquent toute l'analyse ultérieure : le concept de production n'y étant jamais remis en question, elle ne se démarquera jamais radicalement de l'économie politique — sa perspective de dépassement même sera marquée de contre-dépendance à l'égard de celle-ci : à la Nécessité s'opposera la maîtrise de la Nature, à la Pénurie s'opposera l'Abondance (« à chacun selon ses besoins »), sans qu'ait jamais été réduit l'arbitraire de ces concepts ni leur surdétermination idéaliste par l'économie politique.

Ce qui est en jeu ici est d'ordre politique. C'est de savoir si le développement quantitatif des forces productives peut déboucher sur une révolution des rapports sociaux. L'espérance révolutionnaire se fonde « objectivement » et désespérément là. Pour Marcuse même, dans *La Fin de l'Utopie*, l'échéance est immédiate : étant donné nos potentialités technologiques, la mutation quantitative est possible dès maintenant. Qu'il devienne évident qu'on s'en éloigne prodigieusement — les rapports sociaux dominants s'alimentant, selon une spirale sans fin, du développement même des forces productives — n'ébranle en rien ce volontarisme dialectique pour qui la Nécessité est là, et doit être vaincue, la Rareté est là, et doit être abolie, les Forces Productives sont là, et doivent être libérées, la Fin est là : suffit d'en trouver les moyens. Toute l'espérance révolutionnaire est ainsi rivée au mythe prométhéen des forces productives. Il

se trouve que ce mythe n'est que l'espace/temps de l'économie politique, et que vouloir forcer le destin dans l'escalade des forces productives, c'est s'enfoncer dans l'espace/temps de l'économie politique. Rien ne sert de vouloir abolir la rareté en restituant une productivité intégrale, c'est le *concept* de Rareté lui-même, le concept de Nécessité, le concept de Production qui doivent sauter, parce que c'est là le verrou de l'économie politique. Nulle dialectique ne mène au-delà, parce que c'est le mouvement même de l'économie politique qui est dialectique.

### *Lycurgue et la castration.*

C'est là aussi, dans cette objectivation de la Nature que s'enracinent, parallèlement aux concepts de Nécessité, de la Rareté, de Besoin en code matérialiste (vulgaire ou dialectique), les concepts de Loi, d'Interdit, de Refoulement dans l'interprétation psychanalytique.

Vernant cite l'histoire de Lycurgue (*Mythe et Pensée chez les Grecs*, p. 205) : Lycurgue tue Dryas, son fils, ou, dans d'autres versions, se coupe le pied en croyant tailler une vigne — et celle de Phylacos, qui rend son fils impuissant en taillant un arbre, ou, selon d'autres, en coupant des bestiaux. Ainsi la violence sur la nature (la rupture de l'échange et de l'obligation symbolique envers elle) est immédiatement expiée. Tous les mythes d'une nature vengeresse, mauvaise, *castratrice*, s'enracinent là. Et ce n'est pas une métaphore, l'histoire le dit bien : cette rupture est immédiatement fondatrice de la *castration*, de l'Œdipe (parental, bien sûr : le père châtre le fils) et de la Loi. Car c'est alors seulement que la Nature apparaît comme nécessité implacable, comme « aliénation du corps propre de l'homme ». Or, cette Loi de Nécessité, que Marx fait sienne, avec la vision prométhéenne et faustienne de son dépas-

sement perpétuel, tout comme la psychanalyse fait sien le principe de castration et de refoulement, de l'interdit et de la loi (fût-ce, dans la version lacanienne, par l'inscription dans l'ordre du Signifiant), tout ceci n'a rien d'une structure fondamentale. La Loi ni la Nécessité n'existent au niveau de la réciprocité et de l'échange symbolique, où cette césure d'avec la nature, qui entraîne l'irréversibilité de la castration et, par voie de conséquence, tout le devenir de l'histoire (de la violence opérationnelle de l'homme sur la nature) et le devenir de l'inconscient (du rachat de la dette symbolique due pour cette violence opérationnelle), n'a pas lieu. La loi dans ce sens, qu'on dit fondatrice de l'ordre symbolique et de l'échange, apparaît bien plutôt comme résultante de la rupture de l'échange et de la perte du symbolique. C'est pourquoi il n'y a proprement ni Nécessité, ni Rareté, ni Refoulement, ni Inconscient dans l'ordre primitif, dont toute la stratégie symbolique vise à conjurer l'apparition de la Loi<sup>2</sup>.

Sous le signe de la Nécessité et de la Loi, un même destin de sublimation guette le marxisme et la psychanalyse. Nous avons vu comment cette référence du matérialisme à la Nécessité « objective » l'entraînait, dans ses perspectives révolutionnaires, à phantasmer les schèmes inverses de Liberté et d'Abondance (l'universalité des besoins et des capacités), qui ne sont que la contrepartie sublimée des premiers. De la même façon, la référence analytique à l'Inconscient, produit du refoulement et de l'interdit, induit du même coup (c'est là que nous voyons aujourd'hui la psychanalyse court-circuitée à une très grande échelle, sans qu'on puisse dire que ce détournement soit un accident) la référence idéale à une « libération » de l'Inconscient et

---

2. Et la prohibition de l'inceste ? dira-t-on. Déjà ce tout-puissant concept a perdu de sa légitimité (DELEUZE-GUATTARI, *L'Anti-Œdipe*), cf. aussi *L'Œdipe africain*, d'ORTIGUES, etc.

à son universalisation par la levée du refoulement<sup>3</sup>. Sublimation idéal-révolutionnaire d'un *contenu*, qui résulte là aussi de l'acceptation d'une *forme* originelle, donnée comme irréductible, alors qu'elle n'est que l'abstraction spécifique d'un ordre qui a résilié la relation symbolique pour la violence opérationnelle, l'échange symbolique pour la Loi de la castration et de la valeur, ou encore l'actualisation de la pulsion de mort et de l'ambivalence dans l'échange pour un Eros productif doublé d'une violence symbolique de l'Inconscient.

### *L'anti-physis judéo-chrétienne.*

Cette séparation de la Nature sous le signe du principe de production est réalisée dans toute son ampleur par le système de l'économie politique capitaliste, mais elle ne surgit évidemment pas avec elle. Elle s'enracine dans la grande dissociation judéo-chrétienne de l'âme et de la Nature. Dieu a créé l'homme à son *image*, et la Nature à l'*usage* de l'homme. L'âme est cette charnière spirituelle par où l'homme est à l'image de Dieu et se distingue radicalement

---

3. C'est-à-dire l'universalisation d'une libido et d'un Eros positivisés, « libérés » comme valeur — en quoi les révolutionnaires rejoignent dans la vision optimiste moralisante tous les néo-freudiens culturalistes. Mais l'autre perspective, strictement freudienne celle-ci (et habituellement connotée de « pessimisme »), celle fondée sur l'interprétation économique (principe de Nirvâna et résolution des tensions), même si, faisant jouer la mort, elle contredit à tout humanisme traditionnel (idéaliste ou révolutionnaire), repose bien encore sur une conception de l'homme en termes d'instincts : on sait que cette vision « matérialiste » est elle aussi morale, et commandée secrètement par la position d'une instance de sublimation et de refoulement appelée Loi. L'interprétation en termes d'instincts (fût-ce d'une dualité des instincts) suppose l'intercession de la Loi, et donc la finalité d'une résolution de ces instincts soit dans la transgression de cette Loi (principe de plaisir), soit dans la régression (principe de Nirvâna). Nulle part ne peut être envisagée une résolution de la Loi.

de tout le reste de la Nature (et de son propre corps) : « Singulièrement dans sa forme occidentale, le christianisme est la religion la plus anthropocentrique que le monde ait jamais connue. Le christianisme institue non seulement, en contraste absolu avec le paganisme antique et les religions orientales, un dualisme de l'Homme et de la Nature, mais il affirme en outre que c'est la volonté de Dieu que l'homme exploite la Nature selon ses propres fins. » (*Science*, mars 1967.)

La rationalité commence là. Fin du paganisme, de l'animisme, de l'immersion « magique » de l'homme dans la nature : tout cela est réinterprété comme superstition (et le marxisme « rationnel » ne s'est pas fait faute, lui non plus, de le réinterpréter en termes de développement « rudimentaire » des forces productives). Ainsi la science, la technique, la production matérielle pourront-elles entrer par la suite en contradiction avec l'ordre culturel et les dogmes du christianisme, leur condition de possibilité reste pourtant le postulat chrétien de la transcendance de l'homme sur la nature. C'est pourquoi un mouvement réel de la science n'émerge pas en Grèce : la rationalité grecque reste fondée sur une conformité avec la nature, dont se distingue radicalement la rationalité, la « *liberté* » chrétienne fondée sur la séparation de l'homme et de la nature, et sur la domination de celle-ci.

Cette séparation ne fonde pas immédiatement une éthique du travail (de la domination matérielle, de la production) mais une éthique de l'ascèse, de la souffrance, de la mortification, une éthique « extra-mondaine », selon l'expression de Max Weber, de la sublimation. Pas de morale productive, donc, mais un certain ordre se profile déjà : le salut se « gagne », c'est une entreprise *individuelle*. Le passage du mode ascétique au mode productif, de la mortification au travail, de la finalité du salut à celle, sécularisée, des besoins

(avec la transition puritaine des débuts du capitalisme, où le travail et le calcul rationnel ont encore le caractère d'une ascèse — intra-mondaine — et d'une perspective de salut) ne change rien au principe de séparation et de sublimation, de refoulement et de violence opérationnelle. Salut ou travail, on est bien désormais dans le règne de la fin et des moyens. Des pratiques ascétiques aux pratiques productives (et de celles-ci aux pratiques consommatives), il y a donc *désublimation*, mais la désublimation n'est jamais, comme on sait, qu'une métamorphose de la sublimation répressive. La dimension éthique se sécularise sous le signe de la domination matérielle de la nature.

Le christianisme est donc à la charnière d'une rupture des échanges symboliques. C'est en lui que se dessine la forme idéologique la plus propre à soutenir l'exploitation rationnelle et intensive / de la nature <sup>4</sup>, selon une longue transition qui va du XIII<sup>e</sup> / XIV<sup>e</sup> siècle où le travail commence de s'imposer comme valeur jusqu'au XVI<sup>e</sup> siècle où s'organise

---

4. Encore qu'il ait continuellement été traversé de courants contraires, hérétiques, toujours liés dans leur mouvement de contestation à un « naturisme », à une réhabilitation de la nature, à un au-delà du christianisme qui ne s'exprimait le plus souvent que par une nostalgie des origines du christianisme. De saint François d'Assise et son angélisme christique (toutes les créatures chantent Dieu, etc.) — mais on sait que saint François fut une sorte d'opération contre-feu de l'Église catholique pour désamorcer les hérésies cathares et panthéistiques où tout le monde occidental menaçait de basculer à cette époque — à Spinoza et à son panthéisme subtil et impie (Dieu est partout dans la nature, donc il n'est nulle part), et à toutes les sectes adamiques qui prônaient le refus du travail, la résurrection des corps et rêvaient d'abolir la finalité même de l'ordre chrétien (son principe de transcendance et de sublimation) dans leur exigence immédiate de fin du monde et de « paradise now », contre toute cette hérésie millénaire, naturaliste et panthéistique, mystique et libertaire, l'Église a toujours défendu, en même temps que la coupure inaugurale avec la nature, une morale de l'effort et du mérite, du travail et des œuvres, jumelée avec l'évolution de l'ordre de production et liée à la dimension politique du pouvoir.

autour de lui, autour de son schème rationnel et continu, autour de la généralisation séculière de l'axiome chrétien quant à la nature, l'entreprise productive capitaliste et le système de l'économie politique. Mais cette révolution du calcul rationnel de production, qu'a marquée Weber, n'est pas elle-même inaugurale : elle est préfigurée dans la coupure du christianisme. L'économie politique n'est qu'une sorte de potentialisation de cette coupure.

## Épistémologie II :

### *Limites structurales de la critique marxiste.*

Ceci pose une grave question de méthode (que nous retrouverons plus loin dans l'interprétation marxiste des sociétés antérieures). Il est douteux que l'analyse marxiste, fondant l'intelligibilité des contradictions de l'économie politique sur les données structurelles du système accompli (le capital), puisse rendre compte de ces coordonnées fondamentales de la rationalité économique. Car le propre du système de l'économie politique est de se projeter rétrospectivement comme modèle et de subordonner tout le reste à la généalogie de ce modèle. Lorsque le marxisme en entreprend la critique, il le fait sans mettre en cause cette finalité rétrospective. Ce qui fait qu'il n'analyse, au sens propre, que les conditions de la *reproduction* de ce modèle, jamais celles de sa production en tant que telle, de la séparation qui le fonde<sup>5</sup>. L'analyse de la production de *l'économique en*

---

5. La linguistique structurale non plus ne peut éclairer l'émergence du langage comme *moyen de communication* : elle ne peut qu'en analyser le fonctionnement, et donc la reproduction, en tant que tel. Mais cette destination du langage, que la linguistique se donne comme axiome, n'est jamais qu'un postulat extraordinairement réducteur du langage (et donc de la « science » qui l'analyse). Et ce à quoi travaille

*tant que finalité et principe de réalité universel*, l'analyse de la production du *principe de production* lui échappe, puisqu'elle ne se meut que dans le champ structural de la production. En sous-entendant l'axiome de l'économique, la critique marxiste déchiffre peut-être le *fonctionnement* du *système* de l'économie politique, mais elle travaille du même coup à le reproduire comme modèle. En prétendant éclairer les sociétés antérieures à la lumière de la structure actuelle de l'économie capitaliste, elle ne voit pas qu'elle projette sur elles, pour abolir leur différence, la lumière spectrale de l'économie politique.

Ceci dit, puisque Marx affirmait que c'est sur la base d'un retour critique sur ses propres contradictions qu'une culture (la nôtre) devient capable de saisir les sociétés qui l'ont précédée, il faut en conclure — et par là saisir la *relativité* de l'analyse marxiste — que le système de l'économie politique n'a pas encore, du temps de Marx, développé toutes ses contradictions, que donc la critique radicale, même pour Marx, n'en est pas encore possible, ni donc, puisqu'elle en est solidaire, la compréhension réelle des sociétés antérieures. Marx lui-même ne pouvait anticiper sur la logique totale du système, or ce n'est qu'à un certain stade de développement et de saturation du système que la critique peut aller à sa *racine*. En particulier les déterminations fondamentales de l'économique, la forme / production et la forme / représentation, la rupture qu'elles instituent par rapport à l'échange symbolique, et comment se dessine une révolution radicale des rapports sociaux à partir de là — tout cela n'est sans doute lisible qu'à partir du moment où l'économie politique a envahi, bien au-delà de la production matérielle,

---

cette « science » en dernière instance, c'est la reproduction de ce modèle arbitraire du langage. De même l'analyse structurale du capital ne fera jamais que reconduire son principe de réalité logique (dont participe la « science » elle-même).

tous les champs de la pratique sociale et individuelle. Inutile d'interroger Marx là-dessus : analysant une phase, et une phase seulement du procès général, sa critique va jusque-là, et ne peut pour le reste qu'extrapoler : c'est la projection de la lutte de classes et du mode de production sur toute l'histoire antécédente, c'est la vision d'une « liberté » future fondée sur la domination consciente de la nature. Extrapolations de l'économique : c'est dans la mesure où cette critique n'est pas *radicale* qu'elle est amenée malgré elle à reproduire les *racines* du système de l'économie politique.

### III

## LE MATÉRIALISME HISTORIQUE ET LES SOCIÉTÉS PRIMITIVES

Ayant analysé la réécriture de la Nature selon le code de la production, il faut aussi analyser *la réécriture de l'Histoire par le mode de production*. Les deux s'enchevêtrent en effet, le point crucial de ce déchiffrement « matérialiste » étant les sociétés « sans histoire ». D'ailleurs, ce n'est pas de réécriture, c'est d'écriture tout simplement qu'il s'agit. Le schème de la production ne réinterprète pas une nature présente hors de lui, celui de mode de production ne réinterprète pas une histoire déjà là, ce sont les concepts de production et de mode de production eux-mêmes qui « produisent » et « reproduisent » les concepts de Nature et d'Histoire comme leur espace / temps. Le modèle produit ce double horizon, dans l'étendue et dans le temps : la Nature n'est que son étendue, l'Histoire n'est que sa trajectoire — elles ne devraient pas avoir de nom propre en quelque sorte, car elles ne sont qu'émanation de ce code, simulations référentielles qui prennent force de réalité et derrière lesquelles le code légifère : ce sont les « lois de la Nature », les « lois de l'Histoire ». Une troisième instance recoupe les deux autres, celle par laquelle leur mouvement apparent se donne à lire : la Dialectique. Elle aussi prend force de loi : ce sont les « lois de la Dialectique » qui commandent à l'Histoire (voire à la Nature : Engels). Tous ces concepts s'articulent, sous le signe du matérialisme, dans une perspective critique — en fait selon *l'illusion critique*, non perspective au sens nietzschéen du terme, qui consiste à déconstruire l'universalité imaginaire des plus solides édifices conceptuels (le sujet, la rationalité, le savoir, l'histoire, la dialectique), à

les rendre à leur relativité et à leur symptomatité, à percer à jour leur *effet* de vérité, par où n'importe quel système d'interprétation se redouble dans l'imaginaire, bref, à en démasquer l'idéologie — fût-elle, dans notre cas, sous le signe de la production, matérialiste et dialectique. C'est selon ce perspectivisme radical qu'il faut réduire le logos et le pathos de la production.

### *La causalité structurale et les primitifs.*

L'anthropologie économique témoigne de l'impossibilité de rendre compte des sociétés sans histoire, sans écriture, sans rapports de production (on se demande toujours avec un frisson comment elles ont pu se passer de tout cela). Nous prendrons pour référence la pensée anthropologique marxiste, en particulier Godelier : « Sur les sociétés précapitalistes » et « L'Anthropologie économique » (in : *L'Anthropologie, science des sociétés primitives ?*, Denoël, « Le Point de la question »).

Cette pensée, avec tous ses concepts, se mesure à un objet dangereux, qui risque de l'analyser en retour si elle ne le maîtrise pas rapidement (toute analyse critique devrait aspirer à cela — mais où irait la science ?). Il faut donc l'aborder sans dogmatisme : « La causalité de l'économie ne peut se présenter comme la genèse des superstructures sociales hors du sein (!) de l'infrastructure économique ». « On ne voit guère par quelle secrète alchimie l'économie deviendrait la parenté ou pour quelle mystérieuse raison l'économique devrait se cacher, mal, sous la parenté » (mais qui vous force à l'y chercher ? — il n'y a peut-être rien de caché du tout, et c'est vous qui jouez à cache-cache). Cette souplesse doctrinale augure-t-elle d'une révision déchirante des concepts ? Pas du tout. On lit tout de suite après : « Donc, les rapports de parenté fonctionnent à la fois

comme éléments de l'infrastructure et comme superstructure. » Qu'est-ce que cela peut bien vouloir dire ? Qu'importe ! La « mystérieuse » raison est claire : c'est la volonté de maintenir la distinction de l'infra- et de la superstructure, sans laquelle le matérialisme historique s'écroule. Tout le reste n'est que scrupule réformiste.

D'un bout à l'autre, cette pensée visera ainsi, par un aménagement du concept de mode de production, à préserver l'orthodoxie matérialiste contre l'hérésie des sociétés primitives. « L'économiste distingue facilement les forces productives dans ces sociétés qui reposent sur la chasse, la pêche, etc. Les rapports de production au contraire n'apparaissent pas comme séparés des rapports sociaux, politiques, religieux, parentaux. » En toute logique, s'il n'y a plus de rapports de production (puisque indéfinissables en tant que tels), il n'y a pas non plus de mode de production. Et comment admettre qu'on puisse avoir affaire à des « forces productives » avant même l'éclosion d'un rapport social de production ? Hypothèse peu marxiste. Si les forces productives ne sont que l'émanation, l'exercice de relations préexistantes (M. Sahlins), il n'y a aucun sens à implanter ce concept en tant que tel. Et pourtant si : il faut que ça « produise » coûte que coûte, il faut que la séparation forces productives / rapports de production soit sauve, quitte à garder au frigidaire les rapports de production, s'ils ne veulent pas encore « apparaître comme séparés ». Cette légère astuce permet de sauver la grille « dialectique » qui fonde l'économie comme instance déterminante. Nous dirions plutôt que la seule dialectique ici est celle de la reproduction de la théorie à travers la simulation formelle de son objet.

Ceci aboutit au plus parfait sophisme de récupération, le chef-d'œuvre sans doute d'un matérialisme structuraliste à visée « scientifique » ! « La tâche primordiale de l'anthropologie économique est d'analyser le rôle *déterminant en*

*dernière instance* de l'économie et, selon les modes de production et les époques historiques, le rôle dominant de structures sociales qui assurent en même temps des fonctions non économiques. » Dominant, déterminant ? Qu'est-ce que ça peut bien vouloir dire, sinon le recyclage de la causalité déterministe infra-superstructure en une causalité plus souple qui permet de sauver la détermination économique ? D'ailleurs, soyons clairs : « Ni le Moyen Âge ne pouvait vivre du catholicisme ni l'Antiquité de la politique », dit Marx ; « les conditions économiques d'alors expliquent au contraire pourquoi le catholicisme là et ici la politique jouaient le rôle principal ». Finalement (Godelier), nulle société ne pourrait vivre sans économie, donc : instance déterminante (à ce titre, bien des choses peuvent tenir le rôle d'instance déterminante : le langage par exemple). De toute façon, l'extrême limite de l'aménagement théorique auquel il se risque montre combien rien n'est changé pour l'essentiel : « Dans certaines conditions, la parenté *est* l'économie, la religion peut fonctionner directement comme rapport de production. » Autant dire qu'il ne peut imaginer le primat d'autre chose qu'à travers le primat de l'économie. Lequel vient s'articuler, bien sûr, sur le primat de l'histoire : « Dès que l'humanité existe (!), ces fonctions (économie, parenté, idéologie) existent avec un contenu et une forme déterminée, et ce contenu et cette forme se transforment avec l'histoire et par elle... L'anthropologie et l'histoire se présentent donc, en définitive, toutes deux comme deux fragments complémentaires d'une science unique, celle de l'histoire. » Il y a là une rage théorique de morceler l'objet en fonctions, pour les dialectiser ensuite « historiquement » — en fait pour les structuraliser sous l'hégémonie de l'une d'entre elles — et réconcilier le tout sous le signe de la science ! Tout cela est faux. C'est la projection paranoïaque/ idéaliste d'une machine rationalisante, où tous les concepts

s'engendrent les uns les autres selon un mouvement dialectique apparent (production, économie, science, histoire), mais finalisé en fait par une science qui ne vit que de séparation et qui, pour s'accomplir, projette une anthropologie phantasmatique des fonctions séparées. Productivisme, scientisme, historicisme se taillent dans l'anthropologie un objet à leur image, disloqué pour répondre à leur propre manipulation théorique.

Sur quoi Godelier affirme innocemment : « Pour des raisons internes à sa pratique scientifique, l'anthropologue doit mettre en question l'idéologie qui investit de l'intérieur sa pratique scientifique. » Mais si cette pratique « scientifique » était déjà, à elle seule, cette idéologie ? Aucune interrogation là-dessus. Or, la spécificité de l'objet anthropologique est précisément cette impossibilité d'y définir l'économique et le mode de production comme instance séparée. La moindre des choses serait donc de tout revoir *à partir de cette non-séparation* — ce que ne saurait faire une « science » qui ne sait que synthétiser « dialectiquement » (au profit hiérarchique d'une instance) son objet au préalable soigneusement démantelé. Il n'y a pas d'idéologie plus profonde que celle-ci, si profonde qu'elle échappe à la bonne volonté marxiste-scientifique. En anthropologie, la révolution copernicienne n'a pas eu lieu, et la pensée occidentale, bourgeoise ou marxiste, continue de décrire, dans son discours géo- ou égocentrique, le mouvement *apparent* des échanges primitifs.

### *Surplus et anti-production.*

Partout on ne trouve ainsi que postulations abruptes ou extrapolations ambiguës : « On peut dire en général que, dans une société primitive, les producteurs contrôlent leurs moyens de production et leur propre travail ; que la pro-

duction est plus orientée vers la satisfaction des besoins que vers la recherche d'un profit ; que l'échange, lorsqu'il existe, s'opère selon des principes culturellement déterminés d'équivalence entre les biens et les services qui circulent entre les partenaires de l'échange. » Non, ce ne sont pas des producteurs, non, il n'y a pas de « moyens de production », ni de travail objectif, contrôlé ou non. Non, ce ne sont pas les besoins et leur satisfaction qui les orientent : vieille lune de l'économie de subsistance ! Non, l'échange ne s'opère pas selon des principes d'équivalence, même « culturellement déterminés » — l'échange-don ne joue précisément pas sur l'évaluation ou l'équivalence des biens échangés, mais sur la réciprocité antagoniste des personnes. Tout cela est plus ou moins frauduleusement exporté de notre économie politique. Même si c'est pour nuancer cette « économie » dans sa structure et ses modalités, c'est en fait l'inscrire dans le même discours que la nôtre, dans le même code, c'est lui faire des enfants dans le dos.

La production d'un surplus. Stupéfaction toujours renouvelée devant le fait que les primitifs ne produisent pas de surplus « alors qu'ils pourraient en produire un » ! L'impossibilité de penser cette non-croissance, ce non-vouloir productif, toujours pensé par l'Occidental comme anomalie, comme *refus* de production, est logique au regard de son postulat : s'il est acquis que les primitifs « produisent », il est en effet incompréhensible qu'ils ne produisent pas davantage (la production impliquant en effet la reproduction élargie des forces productives — la vérité de la production est la productivité, qui est une fonction quantitative croissante). On s'en tire en disant qu'ils produisent « juste pour leurs besoins ». C'est tomber de Charybde en Scylla, car les besoins sont eux-mêmes une fonction indéfinie, et c'est tout aussi arbitrairement qu'on va les arrêter à un seuil de minimum vital, celui de la survie, qui n'a strictement aucune

justification économique et vient tout droit de la philosophie morale, d'une opposition distinctive que nous avons réinventée à partir d'une conception morale du superflu et de l'artificiel (et à partir de la vision fonctionnaliste de l'instinct de conservation). Les sauvages, eux, sont « nature » : quand ils en ont « assez », ils s'arrêtent de « produire » — cette formule étant chargée à la fois d'admiration perplexe et de commisération raciste. D'ailleurs, c'est faux : ils dépensent en fêtes, quitte à vivre « en dessous du minimum vital ». Et Godelier, qui montre très bien à propos des Siane comment ils reversent à leurs échanges festifs l'excédent issu de leur contact avec la civilisation blanche, persiste à affirmer que « dans presque tous les cas, les sociétés primitives pourraient produire un surplus, mais elle ne le font pas » ; mieux encore : « ce surplus reste à l'état potentiel » !<sup>1</sup> « Elles n'ont, semble-t-il, aucune raison de le produire », dit-il. En effet, ce concept n'ayant aucun sens pour elles, on ne voit pas d'où leur viendraient les raisons de le produire — seul l'anthropologue a de bonnes raisons de le produire, pour l'imputer en douce aux sauvages et constater ensuite mélancoliquement leur effarante indifférence à son égard. Subsistance + surplus : seul le pré-supposé de production permet cette démultiplication quantitative, cette réduction à des fonctions additionnelles qui n'ont *ni l'une ni l'autre* de sens pour l'échange primitif.

Subsistance, minimum vital, besoins ne sont que quelques-uns des concepts magiques auxquels l'anthropologue a recours pour résoudre l'impossible équation économique des sociétés primitives. D'autres variables viennent corriger l'équation infrastructurelle : le « social », le « culturel », l'« historique » (même replâtrage désespéré que dans notre

---

1. MARX : « Les facultés de l'homme primitif, encore ensevelies sous la croûte animale, ne se forment au contraire que lentement sous la pression de ses besoins physiques » (*Capital*, I, II, p. 185).

néo-économie moderniste) : « La corrélation simple, autrefois supposée entre existence d'un surplus, temps de loisir, invention de la culture (!), progrès de la civilisation, n'apparaît plus aujourd'hui comme fondée dans les faits et exige une réinterprétation des conditions d'évolution de la vie sociale et de l'histoire. » Mais cette « corrélation » n'exige rien du tout, surtout pas d'être reprise et corrigée par des catégories qui relèvent du même discours — totalement artificielle, elle exige simplement d'être déconstruite dans chacun de ses termes. Ici, c'est l'inverse : l'infra-structurel ne suffisant pas, on va le mixer de socio-culturel, qui est d'une abstraction égale, puisqu'il ne désigne strictement que ce qui est laissé pour compte par l'infra-structurel lorsqu'il se spécifie comme tel. C'est vouloir s'extraire de la vase en se tirant par les cheveux, comme le baron de Münchhausen. « La productivité du travail ne se mesure pas seulement en termes techniques... elle dépend tout autant des conditions sociales. » Et voilà : il y a quelque chose de « social » dans les sociétés primitives, qui empêche la technique de se développer et de produire du surplus<sup>2</sup>. Toute cette gymnastique de démultiplication de facteurs et de remixage « à dominante » n'est en fait que violence conceptuelle — on sait maintenant qu'elle est plus destructrice encore que les missionnaires ou les maladies vénériennes<sup>3</sup>.

---

2. Inutile d'insister sur les conséquences *politiques* de cette aberration. Toute la politique néo-impérialiste s'en inspire : il faut « éliminer » ces obstacles sociaux et culturels pour frayer la voie à la croissance technologique « moderne ».

3. Le symbolique lui-même n'échappe pas à cette reconstruction structurale : « C'est parce que la parenté y fonctionne directement, intérieurement, comme rapport économique, politique, idéologique, qu'elle fonctionne comme la forme *symbolique* dans laquelle s'exprime le contenu de la vie sociale, comme langage général des hommes entre eux et avec la nature. » Le symbolique est ainsi conçu comme forme exprimant des contenus (langage, mais selon la vision linguistique

Ayant contesté la corrélation entre surplus et culture, Godelier la reprend d'ailleurs allégrement à son compte sous une autre forme : « Ces économies ne se limitent pas à la production de biens de subsistance, elles produisent un surplus destiné au fonctionnement des structures sociales (parenté, religion, etc.). » Ces sociétés semblent en vérité nourries des manuels d'économie moderne : elles obéissent à la même rationalité de choix, de calcul, d'allocation des ressources, etc. (imagerie d'ailleurs aussi fautive pour nos sociétés que pour les primitives). Donc, elles subsistent, et elles se mettent ensuite à exister « socialement ». Mais là encore : faire du « social » une fonction séparée est absurde : la « société » primitive n'existe pas comme instance, isolable de l'échange symbolique, et cet échange ne résulte jamais d'un « surcroît » de production — c'est bien plutôt l'inverse : ce qui relève de la « subsistance », de l'« échange économique », pour autant qu'on puisse employer ces termes, est le *résidu* de l'échange symbolique, un *reste*. La circulation symbolique est primordiale, ce qui prend usage fonctionnel est *soustrait* de cette sphère (éventuellement, la soustraction

---

traditionnelle). Ceci permet de lui concéder la prédominance (sociétés à « prédominance symbolique » — Terray) sans renoncer cependant aux contenus, aux fonctions séparées qui restent, sous l'*expression* « symbolique », la véritable instance de référence (l'économique en particulier), prête à émerger, le moment venu, « sous la pression des forces productives ». « Ce n'est pas la parenté qui se transforme mystérieusement en rapports politiques. C'est la fonction politique *présente dans les anciens rapports de parenté* qui se développe sur la base de problèmes nouveaux. » Nouvelle version aussi mystérieuse que l'autre, mais qui résout le problème par pétition de principe.

Ainsi conçu, le mode symbolique, corrélatif des autres dans l'éventail des instances, ne s'oppose plus du tout au mode économique (on pourra dire que les sociétés primitives « produisent » du symbolique, comme les nôtres « produisent » de l'économique). Le symbolique se trouve assigné à résidence fonctionnelle, isolé comme catégorie, assigné à une position structurale comme terme satellite de l'économique, bref, vidé de son sens.

sera nulle, et tout sera consumé symboliquement), il ne restera rien, car la survie n'est pas un principe, *nous* en avons fait un principe. Pour les primitifs, manger, boire, vivre sont d'abord des actes qui s'échangent, s'ils ne peuvent s'échanger, ils n'ont pas lieu.

Mais le « résiduel » est encore trop arithmétique. En fait, il y a un certain type d'échange, l'échange symbolique, où se noue la relation (pas le « social »), et *cet échange exclut tout surplus* — tout ce qui, ne pouvant être échangé ni partagé symboliquement, briserait la réciprocité et instituerait du pouvoir. Mieux : *cet échange exclut toute « production »* : les biens échangés sont contingentés, limités, souvent importés de très loin selon des règles strictes. Pourquoi ? Parce que, livrés à la production individuelle ou de groupe, ils risqueraient de proliférer et, là encore, de briser le mécanisme fragile de la réciprocité. « Tout se passe comme si les sociétés primitives avaient institué la *rareté* », dit Godelier. Mais cette « rareté » n'est pas celle, quantitative et restrictive, d'une économie de marché, elle n'est ni privative ni antithétique de l' « abondance », elle est la condition de l'échange et de la circulation symbolique. Ce n'est pas du socio-culturel qui vient limiter la production « potentielle », c'est l'échange lui-même qui est fondé sur la non-production, sur la destruction éventuellement, sur un procès de réciprocité incessante, *illimitée*, entre les *personnes*, et par contre sur une *limitation* stricte des *biens* échangés — à l'inverse exact de notre économie, fondée sur l'illimitation de la production des biens et sur l'abstraction discontinue de l'échange contractuel. Nulle part, dans l'échange primitif, la production n'apparaît comme terme ni comme moyen ; le sens passe ailleurs. Elle n'y est pas non plus sous-jacente, potentielle ; elle est au contraire, dans sa finalité accumulative, dans son autonomie rationnelle (la production, c'est toujours la fin et les moyens),

continuellement niée et volatilisée par l'échange réciproque, qui se consume dans une opération sans fin.

Godelier n'a cure de tout cela et plaque son même schéma sur les objets d'échange : « Ils fonctionnent d'abord (obsession de la fonctionnalité !) comme marchandises, puis, à l'intérieur (?), comme objets de don et de prestige... Le même objet change donc de fonction, mais, de ces deux fonctions, la seconde est dominante » (sous-entendu : la première est déterminante !). Et voilà sauvé, à coups de superposition multifonctionnelle, le code de l'anthropologie marxiste ! A partir de là, on va pouvoir dégager sans douleur, et par simple décantation, le stade historique qui est le nôtre (on ne l'a jamais quitté), où enfin l'économie politique (et sa critique matérialiste avec elle) va pouvoir reconnaître les siens : « On comprend mieux ainsi pourquoi, de l'Antiquité à nos jours, ces objets se dépouillèrent de plus en plus de leur caractère dominant d'objets à donner et qu'ils se soient spécialisés de façon dominante en objets de commerce, tout en gardant un aspect traditionnel ». « Dépouillés », le terme est significatif du racisme théorique profond de toutes ces catégorisations qui ne visent qu'à produire au fil de l'histoire ce qu'étaient déjà ces objets sans le savoir, sous la gangue d'une économie archaïque — et tels qu'en eux-mêmes le matérialisme historique les change : des objets de production. C'est *le baptême de la production* pour tous ces objets et ces hommes perdus dans leurs limbes primitives, le baptême du travail et de la valeur pour cette nature et ces biens perdus dans la gratuité de leur richesse, le baptême de l'économique, du mode de production et de l'instance déterminante pour tous ces échanges qui ne connaissent ni instance, ni détermination, ni rationalité économique. Les missionnaires matérialistes sont passés par là.

## *Magie et travail.*

Le même aveuglement déterministe-à-plusieurs-instances conduit à la même incompréhension de la « magie » : « Pour l'homme primitif, le travail est vécu et pensé comme l'unité intérieure et indivisible de la magie et du savoir technique. » Autrement dit : les Trobriands « savent » qu'il faut travailler dans leur jardin, mais ils pensent que ce travail ne suffit pas et que la magie est indispensable pour garantir la récolte. La magie n'est au fond qu'une assurance sur les forces productives de la nature ! « L'homme se pense capable de s'insérer, par ses pratiques magiques, dans la chaîne des causalités nécessaires de l'ordre naturel. » Il voit dans la nature des forces « qu'il dote spontanément des attributs de l'homme », il la pense, « par analogie avec la société, comme un réseau de rapports intentionnels », d'où les rites, les pratiques magiques destinées à capter ces forces, etc. Cette réécriture vulgaire de la magie est toujours dominée par le préjugé d'une nature et d'un homme séparés, d'une nature et d'une société séparées, puis repensées « par analogie », et par l'image d'un primitif naïf / malin, rationnel / irrationnel, qui force cette nature à produire tantôt en la transformant par le travail, tantôt en la manipulant par les signes. C'est encore la pire psychologie occidentale qui se projette ici, notre mélange à nous de pragmatisme rationnel et d'obsession superstitieuse. On voit mal pour quelle « mystérieuse raison », comme dit Godelier — sinon par la magie, la sienne, de « l'unité intérieure et indivisible » dont il est question plus haut — une capture de forces pourrait coexister avec une opération rationnelle. Ce n'est pas vrai pour l'agriculteur archaïque (comme le montre Vernant dans *Travail et Nature dans la Grèce ancienne*), a fortiori pour le chasseur ou l'agriculteur primitif. Comme le paysan grec, le primitif « contribue

beaucoup moins à la récolte par sa peine que par le retour périodique des rites et des fêtes ». Ni la terre ni l'effort ne sont « facteurs de production ». Celui-ci n'est pas une « force de travail investie » et récupérée en valeur multipliée au terme d'un procès de production — il est lui-même sous une autre forme, mais tout aussi rituelle que dans l'échange / don, quelque chose qui est *perdu* et *donné*, sans calcul économique de réversibilité et de compensation. Et les fruits de la récolte n'en sont pas l'« équivalent », ils viennent, comme par surcroît, du maintien de l'échange (de la cohérence symbolique du groupe avec les dieux et la nature). Une part de la récolte sera d'ailleurs reversée immédiatement comme prémices à ce procès de dépense et de sacrifice, pour préserver ce mouvement symbolique qui doit surtout ne jamais être interrompu. Car rien n'est jamais pris à la nature qui ne lui soit rendu : l'homme primitif ne coupe pas un arbre, il ne trace pas un sillon sans « apaiser les esprits » par un contre-don ou un sacrifice. Ceci (prendre et rendre, donner et recevoir) est essentiel : il s'agit toujours, à travers les dieux, d'une actualisation de l'échange symbolique. Le produit final n'est jamais visé. Il n'y a ni comportement visant à produire, par des moyens techniques, des valeurs utiles au groupe, ni comportement visant la même fin par des moyens magiques. Ici, la substance de la richesse est dans l'échange. (C'est bien pourquoi il n'y a pas de rareté : la rareté n'existe que dans une perspective *linéaire*, la nôtre, d'accumulation de biens — ici il suffit que le *cycle* des dons et contre-dons ne s'interrompe pas), et l'idée de la définir comme subjectivité abstraite (utilité) ou transformation objective (travail ou magie supplétive) est simplement absurde. La magie au sens où nous l'entendons : appropriation objective directe des forces de la nature, n'est qu'un concept négativement déterminé par notre concept rationnel de travail. Les articuler en une « unité intérieure

et indivisible » ne fait que sceller leur disjonction — celle-ci ayant pour fin de disqualifier comme irrationnelles, par opposition au travail rationnel, les pratiques symboliques primitives.

Ici aussi, comme pour les objets, une simple opération de décantation historique fera surgir le stade matérialiste de la domination « réelle » de la nature. Marx : « Toute mythologie dompte, domine, façonne les forces de la nature *dans l'imagination* et par l'imagination : elle disparaît donc au moment où ces forces sont dominées *réellement*... Achille est-il possible à l'époque de la poudre et du plomb ? Ou l'Iliade en général avec l'imprimerie et la machine à imprimer ? etc. » Cette constatation écrasante masque en fait toute la problématique du symbolique sous une rétrospective finaliste, fonctionnaliste, de la mythologie (de la magie), qui n'attendent que la domination rationnelle et technique de l'homme pour disparaître<sup>4</sup>.

### Épistémologie III :

#### *Matérialisme et ethnocentrisme.*

Tout ceci force à reposer le problème de l'épistémologie générale du matérialisme historique.

1. Marx en dessine la formule, à propos justement du travail, dans les *Grundrisse* : « L'idée de travail en général est vieille comme le monde. Conçu sous l'angle économique,

---

4. En dehors du fait que la mythologie est ici simplement renvoyée à une superstructure illusoire et provisoire, il n'est pas vrai que la domination « réelle » de la nature fasse du tout disparaître l'« imaginaire », pour la bonne raison qu'elle engendre une contradiction fondamentale, liée à son abstraction et à sa rationalité même, que l'échange symbolique primitif, *plus concret en cela*, ne connaissait pas.

dans toute sa simplicité, le travail est cependant une catégorie aussi moderne que les rapports qui engendrent cette abstraction pure et simple. Cet exemple du travail montre d'une manière frappante que les catégories les plus abstraites, bien que valables pour toutes les époques, en raison de leur abstraction, n'en sont pas moins, si abstraites soient-elles, le produit de conditions historiques et ne sont pleinement valables que dans les limites de celles-ci. » Que signifie « valables pour toutes les époques », mais « pleinement valables seulement pour celles-ci » ? C'est là le même mystère que l'appartenance simultanée à l'infra- et à la superstructure, ou que la coexistence dialectique d'une dominance et d'une détermination en dernière instance. Si « l'institution de l'individu comme travailleur, dans cette nudité, est elle-même un produit historique » (Marx), si « le travail n'est pas une catégorie réelle de l'économie tribale » (M. Sahlin), alors en quoi le concept de travail, en raison « de son abstraction même », y serait-il valable ? C'est précisément cette abstraction qui fait problème : notre époque, en même temps qu'elle produit l'universalité abstraite du travail (de la force de travail), produit l'abstraction universelle du *concept* de travail et l'illusion rétrospective de validité de ce concept pour toutes les sociétés. La validité concrète, actuelle, limitée, c'est celle du concept *analytique* — sa validité abstraite et illimitée, c'est celle d'un concept *idéologique*. Cette distinction ne concerne pas que le travail, mais tout l'édifice conceptuel du matérialisme historique : production, forces productives, mode de production, infrastructure (sans compter la dialectique et l'histoire elle-même). Tous ces concepts sont en effet des produits historiques — hors du champ qui les a produits (surtout s'ils se veulent « scientifiques »), ils ne sont plus que le métalangage d'une culture occidentale (marxiste aussi bien) qui parle du haut de son abstraction même.

2. Pourtant, il ne s'agit pas d'une simple exportation ou extrapolation de concepts. Marx précise sa démarche dans le même passage : « La société bourgeoise est l'organisation historique de la production la plus développée et la plus diversifiée qui soit. Les catégories qui expriment les rapports de cette société et assurent la compréhension de ses structures nous permettent en même temps de saisir la structure et les rapports de production de toutes les sociétés passées sur les ruines et les éléments desquelles elle s'est édifiée, et dont certains vestiges, non dépassés, continuent de subsister en elle, tandis que certaines virtualités, en se développant, y ont pris tout leur sens. L'anatomie de l'homme donne la clef de l'anatomie du singe. Les virtualités qui annoncent une forme supérieure dans les espèces animales inférieures ne peuvent être comprises que lorsque la forme supérieure elle-même est enfin connue. » (*Grundrisse*)

Althusser a vu là une révolution théorique, par rapport à l'évolutionnisme génétique naïf. Certes, et celui-ci est bien mort. Mais il faut se demander si nous n'avons pas affaire ici, avec ce structuralisme rétroactif, à un procès idéologique encore — non plus au sens de l'évolutionnisme empiriste et finaliste, mais d'une *reconstruction structurale par modèle de simulation*. Tout d'abord, il n'est pas sûr que la comparaison avec l'anatomie du singe soit autre chose qu'une métaphore. Qu'est-ce qui garantit la permanence du même schème d'intelligibilité lorsqu'on passe de la sphère bio-anatomique à celle, humaine, du symbolique et de l'histoire des sociétés ? Rien n'est moins sûr, pas plus qu'il n'est sûr que l'adulte permette de comprendre l'enfant, sinon précisément en termes d'adulte. Il y a là en tout cas, dans la présupposition de cette continuité, un alignement (positiviste) de toute démarche analytique sur celle des sciences dites exactes. Si on n'admet pas cette hypothèse, et si on maintient une spécificité du sens, du symbolique, il

y a là la *méconnaissance* d'une coupure bien plus profonde que celle qu'Althusser détecte chez Marx lui-même.

Mais revenons à l'argument central : l'économie capitaliste éclaire-t-elle rétrospectivement les sociétés médiévale, antique, primitive ? Non : à partir de l'économique et de la production comme instance déterminante, on n'éclairera jamais les autres types d'organisation qu'en fonction de ce modèle, et non dans leur spécificité ou même, comme c'est le cas, nous avons vu, dans les sociétés primitives, *dans leur irréductibilité à la production*. On renverra le magique, le religieux, le symbolique à la marge de l'économie. Et lors même que des arrangements symboliques viseront expressément, comme dans l'échange primitif, à barrer, avec l'émergence de structures économiques, l'émergence d'un pouvoir social transcendant qui échapperait au contrôle du groupe, on s'arrangera pour voir là néanmoins une détermination par l'économique en dernière instance. Les modèles ne sautent jamais par-dessus leur ombre : jamais un modèle de l'économie politique, fût-il infiniment diversifié et complexifié, ne permettra de passer au-delà de l'économie politique, ni de saisir ce qui est en deçà (ou ailleurs)<sup>5</sup>. La phrase de Marx : « La société bourgeoise, etc. » est symptomatique : elle suppose qu'il y a productivité dans toute société, au moins un noyau à partir duquel le modèle de l'économie politique peut irradier. S'il en était ainsi, elle aurait raison sur toute la ligne. S'il n'en est pas ainsi, cette inoculation structurale du mode de production ne peut que

---

5. L'impossibilité pour le matérialisme historique de passer au-delà de l'économie politique, dont témoigne, vers le passé, son incapacité à déchiffrer les sociétés primitives, vaut aussi pour le futur, et selon la même logique : il apparaît de plus en plus incapable de dessiner une perspective révolutionnaire qui soit véritablement au-delà de l'économie politique. Il s'enferme « dialectiquement » dans les impasses du capital, tout comme il s'enferme dans la méconnaissance du symbolique.

faire éclater la réalité spécifique de tel ou tel type de société en catégories disjointes, satellisées (puis réarticulées en termes d'autonomie relative et de dominance). La science sera passée par là, mais à quel prix ? Le vieux finalisme n'est pas mort : il est simplement passé d'une finalité des contenus (l'évolutionnisme traditionnel) à la finalité structurale du modèle et de l'analyse elle-même.

3. Ici, nouvelle objection : ce n'est pas le modèle de l'économie politique lui-même qui permet d'éclairer les sociétés antérieures, c'est l'*analyse de ses contradictions* (qui pour Marx est la même chose que l'analyse de ses structures). Soit dit en passant : la métaphore du singe ne vaut plus rien du tout — ce n'est certainement pas à partir des « contradictions » dans l'anatomie de l'homme que peut s'éclairer la structure anatomique du singe. Passons. Marx dit en effet dans le même passage : « Ainsi donc, si les catégories de l'économie bourgeoise possèdent une vérité pour toutes les autres formes sociales, cela n'est vrai que « cum grano salis ». Elles peuvent les contenir sous une forme développée, étiolée, caricaturée, etc., mais la différence demeure essentielle. Si l'on invoque l'évolution historique, c'est en général pour affirmer que la dernière forme de société n'est que l'aboutissement des sociétés passées, qui sont autant d'étapes conduisant à elle. On les conçoit donc toujours de façon partielle. La société n'est pas capable de faire sa propre critique, sauf dans des conditions bien déterminées... La religion chrétienne ne peut contribuer à l'intelligence des mythologies antérieures qu'après avoir accompli virtuellement sa propre critique. De même, l'économie bourgeoise ne parvint à comprendre les sociétés antique, féodale, orientale, que le jour où la société bourgeoise commença sa propre critique. » C'est donc la crise, et l'analyse de cette crise, qui permet de saisir les sociétés antérieures dans leur différence et leur originalité. Ceci

semble incontestable, mais participe encore de l'illusion critique et dialectique.

La culture occidentale fut la première à se réfléchir comme critique (à partir du XVIII<sup>e</sup> siècle), mais l'effet de cette crise fut qu'elle se réfléchit aussi comme culture *dans l'universel*, et c'est alors qu'elle fit entrer dans son musée toutes les autres cultures sous forme de vestiges à son image. Elle les a toutes « esthétisées », réinterprétées selon son propre modèle, et ainsi conjuré l'interrogation radicale qu'impliquaient pour elle ces cultures « différentes ». On voit les limites de cette culture « critique » : sa réflexion sur elle-même ne la mène qu'à universaliser ses propres principes. Ses propres contradictions la mènent à l'impérialisme mondial, comme ce fut le cas d'ailleurs, économiquement et politiquement, de toutes les sociétés occidentales, capitalistes et socialistes, des temps modernes. Les limites de l'interprétation matérialiste des sociétés antérieures sont les mêmes. Avec toute la lucidité qu'on voudra sur leur originalité et leur complexité, mais ceux qui ont découvert les arts primitifs, sauvages, ont fait preuve de la même bonne volonté : c'est sans prévention, et en essayant de « restituer » ces « œuvres » à leur « contexte » magique et religieux, qu'ils ont le plus gentiment, mais le plus radicalement du monde, muséifié en leur inoculant la catégorie esthétique ces objets qui n'étaient pas de l'art du tout, et dont précisément le caractère non esthétique aurait, s'il avait été envisagé sérieusement, pu être le point de départ d'une *mise en perspective*, radicale cette fois (et non d'une *critique interne* qui ne mène qu'à la reproduction élargie), de la culture occidentale. Ainsi de l'interprétation matérialiste : il n'est que de remplacer « art » par « économie », « virus esthétique » par « virus de la production et du mode de production » : ce que nous avons dit de l'une s'applique trait pour trait à l'autre. L'analyse des contradictions de la

société occidentale n'a pas mené à la compréhension des sociétés antérieures (ou du Tiers-Monde), elle n'a réussi qu'à y exporter ces contradictions<sup>6</sup>. Ou plutôt nous serions d'accord avec Marx pour dire qu'il y a corrélation entre l'analyse des contradictions de notre société et la compréhension des sociétés antérieures — mais alors pour marquer à quel niveau *partiel* elles demeurent l'une et l'autre avec le matérialisme historique. Il est vrai que l'aveuglement sur les sociétés primitives est nécessairement lié à une défaillance dans la critique radicale de l'économie politique. C'est bien pourquoi le matérialisme historique, n'ayant pas subverti les fondements de l'économie politique, n'aboutit qu'à en réactiver le modèle à l'échelon mondial (ce modèle fût-il dialectique et chargé de contradictions). En se penchant sur les sociétés antérieures le plus « scientifiquement » qui soit<sup>7</sup>, il les « naturalise » sous le signe du mode de pro-

---

6. Et parfois même pas les contradictions, tout simplement la *solution*, c'est-à-dire le modèle productiviste. Mais les contradictions ne font-elles pas partie du modèle productiviste, de sa définition et de son fonctionnement ?

7. La pensée bourgeoise la plus avancée exporte elle aussi ses modèles (ses virus) sous les dehors de l'épistémologie critique la plus « objective » : « Car si le but dernier de l'anthropologie est de contribuer à une meilleure connaissance de la pensée objectivée et de ses mécanismes, cela revient finalement au même que, dans ce livre, la pensée des indigènes sud-américains prenne forme sous l'opération de la mienne, ou la mienne sous l'opération de la leur. Ce qui importe, c'est que l'esprit humain y manifeste une structure de mieux en mieux intelligible à mesure que progresse la démarche doublement réflexive de deux pensées agissant l'une sur l'autre et dont ici l'une, là l'autre peut être la mèche ou l'étincelle du rapprochement desquelles jaillira leur commune illumination. Et si celle-ci vient à révéler un trésor, on n'aura pas besoin d'arbitrer pour procéder au partage, puisqu'on a commencé par reconnaître que l'héritage est inaliénable et qu'il doit rester indivis » (Lévi-Strauss, *Le Cru et le Cuit*).

Voilà l'extrême de la pensée libérale, et la plus belle façon de préserver, dans le « dialogue » et sous le signe de l'universalité de l'esprit humain (toujours l'anthropologie des Lumières), l'initiative et la priorité de la pensée occidentale. La belle âme ! Peut-on aller plus

duction. Là aussi la muséification anthropologique, commencée sous la société bourgeoise, se poursuit sous le signe de sa critique.

---

loin dans l'impartialité, dans la reconnaissance sensible et intellectuelle de l'autre ? Cette vision harmonique des deux pensées a pour fin de rendre parfaitement inoffensive leur *confrontation*, de nier la différence des primitifs comme élément de rupture et de subversion de « la pensée objectivée et de ses mécanismes » (la nôtre).

## IV

### AUTOUR DU MODE ARCHAÏQUE ET FÉODAL

#### *L'esclave.*

Le statut de l'esclave s'analyse en théorie marxiste rétrospectivement, à partir de celui du travailleur salarié. Celui-ci ne dispose pas de son travail ni du produit de son travail, mais il dispose de sa force de travail, qu'il peut aliéner (mais non la personne dont elle est la propriété). L'esclave, lui, ne dispose ni de l'un ni de l'autre. Il se voit ainsi défini, en fonction de cette distinction entre travail et force de travail (*qui se développera par la suite*), comme la somme, aliénée au maître, de ces deux éléments. Et la spécificité de l'esclavage réside alors, par *déduction*, de la propriété par le maître de la force de travail de l'esclave. Mais ceci n'est que reconstruction analytique. De ce qu'on réunisse deux éléments séparés par la suite, il ne s'ensuit pas que leur somme rende compte de l'état antérieur — puisque la différence radicale est précisément qu'*ils n'étaient pas séparés*, et que ce qui adviendra de la séparation n'est pas lisible par anticipation, sauf par abus de pouvoir analytique. Il y a là encore, à travers la grille travail / force de travail, présomption de l'économique. La relation symbolique maître / esclave est conçue comme une espèce de gangue dont le noyau « réel » sera dégagé au fil de l'histoire (en fait, au fil du modèle théorique qui imposera ce principe de réalité). Ce qui est perdu dans cette procédure, c'est tout ce qui s'échange dans la relation maître-esclave, et qui ne se réduit pas du tout à l'aliénation-exploitation d'une force de travail.

Le fait que l'esclave ne soit pas séparé du maître en tant que travailleur libre implique que le maître n'est pas séparé non plus de l'esclave en tant que propriétaire (ou employeur) libre. Ni l'un ni l'autre n'a le statut d'individu et de liberté individuelle respective. Aucun des deux n'est affronté à l'autre en tant que tel — ce qui est la définition de l'aliénation. Il existe entre eux une relation de réciprocité — non pas au sens moderne et psychologue de la relation bi-unique de deux sujets individués, c'est-à-dire dans le contexte individualisme / altruisme qui circonscrit notre morale — mais au sens d'une *obligation*, d'une structure d'échange et d'obligation où la spécification des termes de l'échange comme sujets autonomes, où cette partition qui est celle du contrat (économique ou psychologique) que nous connaissons, n'est pas donnée encore. Ce niveau est celui du symbolique : pas de sujets autonomes de l'échange — ni donc d'objet de l'échange (force de travail, nourriture, protection) autonomisable comme marchandise<sup>1</sup>. Structure duelle où ne jouent ni l'abstraction de la valeur ni l'identité imaginaire des sujets.

Le travailleur libre, lui, trouve son identité dans le miroir de sa force de travail. La propriété de celle-ci — sa « libération » en tant que travailleur — signifie son accession à l'individualité *privée*, c'est-à-dire à l'aliénation. Aliéné non pas en tant qu'il vend cette force de travail, mais en tant qu'il en est propriétaire, « dispose » d'elle comme d'un bien propre. Car au fond, qu'est-ce qui me permet, sinon la « privation » (le droit de l'individu privé, isolé des autres),

---

1. Même problème évidemment pour le « travail » domestique des femmes en société patriarcale : pas d'individualité juridique ni de contrat, pas d'autonomisation possible du travail et de son produit *en valeur* hors de la relation personnelle et de l'obligation réciproque. La volonté d'assimiler ces prestations à l'exercice (à l'exploitation) d'une force de travail relève de l'abstraction politique.

de disposer de moi-même ? Privilège exorbitant, qui n'a jamais été même celui du maître sur l'esclave, car ce n'est qu'au niveau du commerce d'esclaves, c'est-à-dire quand l'esclavage est repris par une économie marchande, que le maître « dispose » de l'esclave au point de pouvoir l'aliéner comme n'importe quelle marchandise. Quand on analyse ce stade, c'est déjà l'économie marchande qu'on analyse, et non ce qu'il y a de spécifique dans l'esclavage. Dans la relation originelle, l'esclave, ou plutôt la relation maître / esclave, est *inaliénable* — en ce sens que ni le maître, ni l'esclave ne sont aliénés l'un à l'autre, ni l'esclave n'est aliéné à lui-même comme l'est le travailleur libre disposant à titre privé de sa force de travail.

La « libération » se caractérise ainsi partout comme le procès d'intériorisation de la séparation, d'intériorisation d'une essence subjective abstraite (ici la force de travail), sur laquelle vient se sceller l'identité du sujet. Le statut de l'esclave n'est pas de cet ordre : il est *lié*, et la souveraineté du maître n'est pas non plus la transcendance du pouvoir telle que nous la connaissons, c'est une domination personnelle qui ne se confond pas du tout avec le schème du maître / sujet et de l'esclave / objet (ceci est la forme de notre échange rationnel et contractuel, où chaque sujet est objet pour l'autre). La domination, à la différence de l'aliénation et de l'exploitation, ne connaît pas d'objectivation du dominé, mais une obligation, qui comporte toujours un élément de réciprocité.

Nous avons tendance à réinterpréter la relation d'esclavage (ou de servitude) comme la limite maximale de l'exploitation et de l'aliénation, par rapport à notre configuration économique et à celle, psychologique, du sujet et de l'objet. Nous considérons le passage au travail salarié comme une « libération » et un progrès historique objectif. Ceci participe encore d'une illusion de la rationalité humaniste

occidentale, rationalité incarnée au fil de l'histoire par l'État politique abstrait qui, en s'instituant, voue à l'irrationnel toutes les formes antérieures de domination. Mais il n'est pas vrai que la domination ne soit qu'une forme archaïque et barbare du pouvoir. Le terme de pouvoir, avec ce qu'il implique d'abstraction et d'aliénation des rapports sociaux, de relations exploités/exploités, etc., ne vaut strictement que pour notre type d'organisation sociale. Le projeter inconsidérément sur les formes antérieures de domination, en imputant les différences à quelque arriération historique, c'est méconnaître ce que peuvent nous apprendre les formations antérieures sur l'opération symbolique des rapports sociaux.

### *L'artisan.*

Le statut de l'artisan se définit, lui, non seulement par la propriété de sa « force de travail » (à la différence de l'esclave), mais, à la différence du travailleur salarié, par la propriété de ses « instruments de production ». Il contrôle ses « moyens de production » et le procès de son « travail ». Seules lui échappent la distribution et la commercialisation du produit — pas tout à fait cependant, puisque si le procès de production se déroule dans le cadre d'une communauté intégrée, la corporation, le procès de distribution et de consommation a toujours lieu, lui aussi, dans le cadre de relations personnelles intégrées (autosubsistance, famille, tribu, village, quartier). Cette détermination est au moins aussi importante que la stricte « propriété juridique des moyens de production » pour définir le mode artisanal<sup>2</sup>. Au

---

2. D'une certaine façon, jusque dans le système de notre économie politique, le moment de la consommation reste de type artisanal : l'utilisateur qui consomme entre en relation personnelle avec le produit et en retrouve la « valeur d'usage » directe, tout comme le procès de

stade de l'échange artisanal, il s'agit encore d'un mode collectif de relations personnelles, où la circulation des produits, même médiatisée par la monnaie, ne passe pas encore par une équivalence générale de la marchandise, pas plus que les personnes qui échangent n'ont encore le statut d'équivalence au regard d'un marché. C'est cela qui définit profondément l'artisanat : un mode de relations sociales où non seulement le procès de production est contrôlé par le producteur, mais où *le procès d'ensemble reste interne au groupe*, et où producteurs et consommateurs sont les mêmes personnes, avant tout définies par la réciprocité de groupe. Cette situation peut s'illustrer par la langue : la langue n'est pas produite par certains et consommée par d'autres, tous sont en même temps producteurs et consommateurs, en fait il n'y a ni producteurs ni consommateurs, et ce qui s'instaure là n'est pas un statut d'équivalence générale des individus vis-à-vis de la langue, c'est une réciprocité immédiate de l'échange *à travers la langue*<sup>3</sup>.

Dans l'échange/don primitif, le statut des biens qui circulent est proche de celui de la langue : ils ne sont ni produits ni consommés comme valeurs, leur fonction est l'articulation incessante de l'échange. Il n'en est plus tout à fait ainsi dans l'échange artisanal, où les biens ont déjà une finalité d'usage et une valeur. Mais il y reste quelque chose

---

travail artisanal préserve la valeur d'usage de la force de travail de l'artisan. Mais cet échange personnel qu'est la consommation s'est restreint pour nous au stade individuel privé (il n'en reste pas moins à ce titre le seul moment qui semble échapper à la valeur d'échange, d'où la charge psychologique et sociale très forte dont il est investi aujourd'hui).

3. La langue n'est pas alors « moyen » de communication (pas plus que l'outil n'est « moyen » de production pour l'artisan ou le primitif), ni les individus ne sont pensables comme termes séparés hors de l'échange de la langue. C'est à ce niveau que le langage est une forme symbolique et non, comme on l'accepte généralement, dans sa fonction codée de signification, dans son agencement structural.

de l'échange personnel, qui ne permet pas de distinguer production et consommation comme deux fonctions séparées. De même, il n'est pas possible de parler de la relation du forgeron à son marteau, ni de celle du paysan à sa charrue ou à sa terre, comme d'une relation à des « moyens de production ». De même la relation de l'artisan à son ouvrage n'est pas celle d'une « force productive » appliquée à d'autres « forces productives ». Partout il est clair que ni le produit, ni l'instrument, ni l'opération elle-même ne peuvent être dissociés de la relation personnelle où ils adviennent. Toutes les catégories ci-dessus ne font donc que rationaliser la situation.

Il est même déjà faux de dire que, dans l'ouvrage artisanal, l'artisan est « maître de son travail » et du « produit de son travail ». Car il n'est pas dans la situation d'un individu autonome en position de « contrôle », c'est-à-dire d'extériorité productive. Définir l' « ouvrage » comme procès de travail concret, par opposition au travail industriel, ne suffit pas : il est *autre chose que du travail*. De même qu'il n'y a pas de séparation entre une sphère de producteurs et une sphère de consommateurs, il n'y a pas non plus de séparation véritable entre une force de travail et un produit, entre une position de sujet et d'objet : l'artisan vit son ouvrage dans une relation d'échange symbolique, c'est-à-dire comme abolition de la définition de lui-même en tant que « travailleur » et de l'objet en tant que « produit de son travail ». Quelque chose dans la matière qu'il œuvre est une réponse incessante à ce qu'il fait, quelque chose échappe à toute finalité productive (purement et simplement formatrice de matière en valeur d'usage ou d'échange). Quelque chose échappe à la loi de la valeur et témoigne d'une sorte de prodigalité réciproque. Là aussi, ce qui est investi est perdu et donné et rendu, dépensé et résolu, aboli et précisément pas « investi ».

Tout ceci s'éclaire à la limite dans l'œuvre d'art, sur laquelle le matérialisme historique, figé dans le schème de la production, n'a jamais pu que gloser sur le mode de la détermination socio-historique, mécaniste ou structurale, sans jamais pouvoir rendre compte du moment de son opération et de sa différence radicale. Mais ceci est vrai aussi dans une moindre mesure de l'ouvrage artisanal (« démiurgique » selon l'étymologie) : ce qui fait la différence radicale entre l'œuvre et le travail, *c'est qu'elle est un procès de destruction aussi bien que de « production »*. C'est en cela que l'œuvre est symbolique : c'est que la mort, la perte, l'absence s'y inscrivent à travers ce dessaisissement du sujet, cette perte du sujet et de l'objet dans la scansion de l'échange. A partir des concepts de production et de travail, on ne saisira jamais ce qui se passe là, et qui nie le travail, qui nie la loi de la valeur, qui passe par la destruction de la valeur. L'œuvre et dans une certaine mesure l'ouvrage artisanal portent inscrite en eux la perte de la finalité du sujet et de l'objet, la radicale compatibilité de la vie et de la mort, le jeu d'une ambivalence que le produit du travail, en tant que tel, ne porte plus, puisque seule s'y inscrit la finalité de la valeur.

L'univers de la production — le nôtre — c'est celui d'où a été éliminée cette ambivalence. Le projeter partout ailleurs est une opération théorique frauduleuse — un échec aussi, dans la mesure où elle anéantit son objet pour échapper à sa contradiction radicale. Toute l'écriture matérialiste porte les stigmates de cette rigidité et de ce silence qu'elle a imposé à son objet.

Sur ce statut du démiurge et du travail, J.-P. Vernant donne, à propos de la cité grecque, une série d'éléments très importants (*Mythe et Pensée chez les Grecs — Le Travail et la Pensée technique*).

L'unité de la polis ne se fonde pas sur la répartition des tâches, la division du travail, la différenciation fonctionnelle, mais sur la « philia » (communauté politique des citoyens définis comme pairs). Il n'y a pas de fonction humaine et sociale du travail : « Le lien social s'établit au-delà du métier, sur le seul plan où les citoyens peuvent s'aimer réciproquement. » Le terme même de division du travail est ici anachronique : il présuppose une représentation du métier par rapport à la production en général, une différenciation fonctionnelle en éléments rationnels abstraits, ce qui n'est pas le cas. Il y a répartition des tâches en fonction des besoins et des capacités — chaque « travail » garde sa destination particulière et ne prend pas son sens dans sa référence à d'autres « travaux », mais uniquement dans sa fin, le besoin de l'usager. L'activité de travail est vue exclusivement en fonction de la valeur d'usage du produit fabriqué. Elle met en rapport plus ou moins direct le producteur et l'usager. Il paraît s'établir entre eux un lien personnel de dépendance, un rapport de service. « Dans la perspective de la valeur d'usage, le produit n'est pas vu en fonction du travail humain qui l'a créé, comme travail cristallisé : c'est au contraire le travail qui est vu en fonction du produit, comme propre à satisfaire tel besoin de l'usager. » Le travail démiurgique n'est pas producteur de « valeur » : il est réponse à une demande (le besoin de l'usager) et s'épuise dans cette réponse. Articulé par la demande de l'autre, et articulant cette demande, l'objet n'y prend pas statut de valeur (somme de travail accumulé) qui pourrait circuler hors de cette relation et entrer en tant que tel dans d'autres équivalences. Pour résumer, le problème est celui du bon usage des choses, jamais de leur transformation par le travail (la praxis, activité noble, est toujours celle de l'usage, par opposition à la poiesis, qui désigne la fabrication : celui-là est noble, qui jouit et agit,

mais ne produit pas). La conséquence est que nulle part n'émerge une « productivité » : la division des tâches n'est jamais considérée comme un moyen d'organiser la production pour obtenir plus avec la même quantité de travail. De même, il n'y a pas d'automatisation « technique » des instruments de travail : ils n'ont pas le statut technique de nos moyens de production, leur technè est liée. Pas de pensée technique, non plus, ouverte sur un progrès indéfini.

Toutes ces données convergent sur un point : l'inadéquation des concepts de travail, de production, de force productive, de rapport de production pour rendre compte de l'organisation, disons pré-industrielle (ces éléments valent largement aussi pour l'organisation féodale ou traditionnelle). Pourtant, une objection peut être faite à Vernant : rompant avec le primat de la production et dénonçant la tentation de l'imposer dans un contexte où il n'a que faire, Vernant transfère tout l'accent sur les besoins et la finalité de l'usager. C'est elle qui définit la richesse, c'est sur elle qu'est centrée cette relation personnelle où se fonde le rapport social (et non sur la production, qui n'est pas significative). Au lieu que nous n'ayons affaire, dans notre économie, qu'à de la relation placée sous le signe de la valeur d'échange, ici deux personnes sont réunies sous le signe de la valeur d'usage. Et ceci définit en effet pour nous la relation de service<sup>4</sup>. Mais il faut voir que la notion de service est encore fortement imprégnée de nos catégories — économiques (elle opère simplement un transfert de la valeur d'échange sur la valeur d'usage), — psychologiques (elle conserve la séparation du producteur et de l'usager, qu'elle met simplement en relation intersubjective).

---

4. C'est d'ailleurs cette notion de service qu'essaie partout de ressusciter comme alibi le système actuel de la valeur d'échange — c'est-à-dire la fiction (pour nous ce ne peut être qu'une fiction) d'un échange personnel médié par la seule valeur d'usage.

L'échange « personnel » n'est dans ce cas qu'une dimension psychologique qui vient connoter ou surdéterminer l'échange proprement économique (ce que nous voyons bien aujourd'hui avec la « personnalisation » des échanges : design psychologique d'une relation qui reste celle de deux sujets économiques posés comme équivalents). Et le « service » n'est qu'un schème altruiste moralisé, qui conserve la position respective des sujets en cherchant à la dépasser.

Tout autre est la réciprocité symbolique. *Jamais le symbolique ne doit se confondre avec le psychologique.* Le symbolique met en place une relation d'échange où ne peuvent s'autonomiser sur des positions respectives :

- ni le producteur et son produit ;
- ni le producteur et l'utilisateur ;
- ni le producteur et son essence « concrète » : sa force de travail ;
- ni l'utilisateur et son essence « concrète » : ses besoins ;
- ni le produit et sa finalité « concrète » : son utilité.

Toutes ces distinctions, qui ont pour elles l'évidence de la psychologie et de l'économie politique, la relation symbolique les exclut.

Du travail social abstrait créant de la valeur d'échange par la médiation de tout le système du capital : c'est la formule de notre économie politique. Du travail / valeur d'usage créant un produit / valeur d'usage dans une relation directe du producteur et de l'utilisateur : c'est la formule du mode artisanal selon Vernant. C'est encore une formule économique. Dans notre idéologie contemporaine du service, elle sert purement et simplement d'appoint et d'alibi à la première, comme la valeur d'usage en général sert d'alibi à la valeur d'échange. La relation symbolique met en cause *l'une et l'autre* formule. Dans la mesure où Vernant restreint

l'originalité de la forme artisanale à la seconde formule, il laisse lui aussi échapper ce qu'il y a de spécifiquement symbolique, donc d'irréductiblement non économique dans cette forme antérieure.

Cette réécriture matérialiste de l'esclave ou de l'artisan (du mode esclavagiste ou féodal / artisanal) est d'une conséquence grave dans la mesure où se développent à partir d'elle des schèmes de « libération » et de dépassement qui sont en réalité des schèmes répressifs. Nous avons vu comment la réinterprétation de l'esclave en termes d'expropriation de la force de travail menait à considérer la réappropriation de celle-ci par le travailleur « libre » comme un progrès absolu dans l'ordre humain, et à reléguer la servitude dans la barbarie absolue, heureusement dépassée grâce au développement des forces productives (l'idéologie de la liberté reste le point de fuite de notre rationalité occidentale, pour le marxisme aussi).

De même la conception de l'artisan comme « maître de son travail et de sa production », comme « sujet du système de travail » (Rolle, *Introduction à la sociologie du travail*) dessine immédiatement l'utopie *d'un âge d'or du travail productif*. Or, il n'y a pas de « travail », il n'y a que la division du travail et la vente de la force de travail : la vérité du travail est sa définition capitaliste. C'est à partir d'elle que se noue l'illusion d'un travail *qui ne serait que du travail*, réappropriable dans la totalité de son procès, comme alternative artisanale au procès capitaliste. En fait, cette alternative reste imaginaire : elle ne se réfère pas du tout à ce qu'il y a de symbolique dans le mode artisanal, mais à l'artisanat revu et corrigé en termes de maîtrise et d'autonomie du producteur. Or, cette maîtrise est dérisoire, puisqu'elle l'enferme dans sa définition en termes de travail et de valeur d'usage : l'individu qui « contrôle » son travail

ne fait qu'idéaliser cette contrainte fondamentale. Il n'est rien d'autre que l'esclave qui est devenu *son propre maître* : le couple maître / esclave s'est intériorisé dans le même individu, sans cesser de fonctionner comme structure d'aliénation. Il « dispose » de lui-même, il en a l'usufruit, c'est l'autogestion au niveau du producteur individuel — mais on sait que l'autogestion n'est jamais que la métamorphose de la gestion productive. Sous sa forme collective, elle dessine aujourd'hui l'âge d'or du social-productivisme. L'autogestion artisanale, elle, n'est que l'âge d'or du petit producteur individuel, l'apothéose de « l'instinct of workmanship ».

Or, cette nostalgie artisanale n'est pas le fait de quelques esthètes ou intellectuels : toutes les revendications ouvrières qui dépassent un peu la pure revendication salariale vont dans ce sens d'une réappropriation du procès de travail, sinon du produit. A travers les conditions de travail, le « job enrichment », la remise en cause du travail à la chaîne, le contrôle des cadences et des investissements, etc., il s'agit toujours de redevenir le « sujet du système de travail ». Déjà Proud'hon envisageait « la polyvalence par laquelle l'ouvrier, accomplissant tout le cycle de fabrication, redeviendrait maître du processus complet ». Que cette exigence soit aujourd'hui individuelle (elle échoue alors dans le bricolage ou le néo-artisanat), communautaire ou collective, c'est toujours l'idéal d'une réappropriation du travail, et cet idéal relève de la sublimation. Il perpétue sous l'autonomie du travailleur le principe de sublimation du travail. Il est contemporain, à l'ombre du système industriel et de ses contraintes, de la réappropriation dirigée du corps et de la sexualité, où chacun redevient maître de son corps et libre de son plaisir, une fois intériorisée la *fonction* sexuelle et réinvesti son corps comme *instrument de production* de plaisir. Là aussi se dessine un âge d'or de l'Eros fonctionnel

et productif. Dans un cas comme dans l'autre : désublimation répressive<sup>5</sup>.

Est-ce une révolution que la liberté de « fonctionner » sexuellement ? Est-ce une révolution que la maîtrise du procès de production ? Rien n'est moins sûr : autonome ou pas, maître de lui-même ou pas (individuellement ou collectivement), le travail ne sait qu'inscrire dans la production un Eros sublimé, ou dans le phantasme d'autogestion un Eros répressivement désublimé<sup>5</sup>.

### Épistémologie IV :

#### *Marxisme et méconnaissance.*

« L'idée que dans toutes les sociétés le développement des forces productives a déterminé les rapports de production, et par suite le politique, le juridique, le religieux, etc., présuppose que dans toutes les sociétés la même articulation des activités humaines existe, que la technique, le droit, la politique, la religion sont toujours nécessairement séparés et séparables — ce qui est extrapoler à l'ensemble de l'histoire la structuration propre à notre société, et qui

---

5. Le phantasme du loisir comme activité autonome, ou encore celui d'une division purement technique du travail comme idéal social de transparence, relèvent évidemment du même schéma. On peut même se demander si la perspective que dessine Marx d'un au-delà de la division du travail : « La société communiste, réglant la production générale, me donne ainsi la possibilité de faire aujourd'hui ceci, demain cela, de chasser le matin, de pêcher l'après-midi, de faire l'élevage le soir, faire la critique selon mon bon plaisir, sans jamais devenir pâtre, chasseur, pêcheur ou critique » est autre chose qu'une extension *polyvalente* du statut d'autonomie individuelle artisanale. Idéal de liberté et de disponibilité, idéal d'accomplissement d'un sujet, projet humaniste que ne contredirait pas la pensée libérale bourgeoise dans ses meilleurs moments. Et qui réglera « la production générale » ?

n'a pas forcément de sens hors d'elle » (Cardan, *Socialisme ou Barbarie*). Ceci résume la critique que nous avons faite, dans la mesure où elle visait moins les contenus que la forme de l'analyse, moins telle ou telle conclusion que la démarche « scientifique » elle-même : structuration dialectique de catégories qui persistent à l'état latent, avec leur hiérarchie latente — l'instance déterminante lovée au cœur du processus de développement —, fonctions séparées, oppositions distinctives régies par le code, traditionnel ou marxiste (le marxisme fait désormais partie de notre tradition), peu importe, c'est l'incurable *ethnocentrisme du code* qui l'emporte. C'est à ce prix que l'analyse « matérialiste » peut viser à la science, à l'intelligibilité, mais cette intelligibilité est celle de son propre code. Et elle travaille en fait d'abord à le reproduire, du même coup refoulant son objet, le scotomisant, s'armant contre lui de tout un système de défense et de méconnaissance, elle travaille *dans l'imaginaire* — comme cet homme qui, ayant perdu sa clef dans une ruelle obscure, la cherchait sous le bec de gaz parce que, disait-il, c'est le seul endroit où il puisse la trouver. Ainsi le matérialisme historique n'a pas su saisir les sociétés antérieures dans leur articulation symbolique — il n'en a découvert que ce qu'il pouvait en découvrir à sa propre lumière, celle artificielle du mode de production.

Cette méconnaissance n'est pas une défaillance périphérique et, somme toute, secondaire (l'ultime avatar raciste est de penser qu'une erreur sur les sociétés antérieures est politiquement ou théoriquement moins grave qu'un contresens sur la nôtre : de même qu'un peuple qui en opprime un autre ne saurait être libre, une culture qui se trompe sur une autre ne peut que se tromper sur elle-même — ce n'est qu'une autre façon de formuler l'équation de Marx entre le niveau d'analyse des contradictions et la saisie de la spécificité des autres sociétés). Cette méconnaissance, en effet, qui

va des sociétés « sans histoire » aux formations archaïques ou féodales, alimente une *méconnaissance théorique, politique et stratégique des formations capitalistes elles-mêmes* — une défaillance du matérialisme historique à rendre compte de la propre configuration stratégique des sociétés modernes qui fait écho à son incapacité de rendre compte de l'organisation symbolique des formations antérieures. Et rien ne sert de dire qu'il « a d'autres chats à fouetter », qu'il a pour objet la critique de l'économie capitaliste et de ses rapports de production, et que les sociétés primitives, la parenté, le langage, le symbolique ne sont pas son affaire : il faut le tenir, *eu égard à son exigence même*, pour responsable de l'incurie et des erreurs perpétuées dans tous ces domaines, pour la raison qu'à travers cette méconnaissance dont il est complice, c'est son propre objet qui lui échappe. Ce sont les contradictions de cet objet, refoulées et occultées, qui reviennent l'analyser au lieu que ce soit lui qui les analyse. Il ne s'agit donc pas d'une défaillance accidentelle ou vénielle : le refoulement du symbolique alimente toutes les illusions politiques rationalistes, toutes *les rêveries de la volonté politique* qui naissent sur le terrain du matérialisme historique.

On peut faire, à partir de Cardan, l'hypothèse plus radicale encore que non seulement ces catégories n'ont pas de sens hors de notre société, mais *que peut-être fondamentalement elles n'en ont pas non plus pour nous*. Dans la mesure où elles se meuvent à l'intérieur de notre principe de réalité, qui est le principe de séparation (c'est là que réside leur efficacité analytique, voire « scientifique »), dans cette mesure elles nous aveuglent sur cette ligne de séparation même, sur cette fracture du symbolique, sur ce lieu (ou non-lieu : l'utopie) en deçà (ou au-delà) de l'économique et des contradictions internes au mode de production. La logique matérialiste ne voit pas que les

contradictions accessibles en termes dialectiques ou structuraux ne sont peut-être que les *symptômes*, à l'intérieur du système, de cette rupture qui fonde le système lui-même. Politiquement, cela signifie que la lutte au niveau de ces contradictions/symptômes, ne touchant pas au fond, qui est la séparation, n'est qu'un aménagement qui déclenche le cycle bien connu de reproduction élargie des contradictions et du système lui-même. La révolution « dialectique » dans le cadre du mode de production n'est peut-être que cela : le discours symptomal de la séparation. C'est ce que s'interdit de voir le matérialisme historique : incapable de penser le procès de l'idéologie, de la culture, du langage, du symbolique en général, du même coup il échoue non seulement devant les sociétés primitives, mais il échoue aussi à rendre compte de la radicalité de la séparation dans nos sociétés, et donc aussi de la radicalité de la subversion qui y grandit.

## V

### LE MARXISME ET LE SYSTÈME DE L'ÉCONOMIE POLITIQUE

#### *Une géométrie euclidienne de l'histoire ?*

Le matérialisme historique surgit dans la société régie par le mode capitaliste — stade de l'actualisation nue des contradictions liées au mode de production et de la péripétie finale de la lutte de classes. Il se veut le déchiffrement de cette phase ultime de l'économie politique et la visée de son abolition. Mise en place d'une raison théorique et pratique universelle ; la dialectique des forces productives et des rapports de production, d'une logique continue de la contradiction, d'un espace homogène de la positivité et de la négativité : tout ceci, et le concept d'histoire lui-même, s'organise selon l'idée qu'avec le mode de production capitaliste, ce procès universel touche à sa vérité et à sa fin. Les modes de production antérieurs ne sont jamais envisagés comme autonomes ou définitifs, il est impensable que l'histoire ait pu s'y arrêter. La dialectique les voue à n'être que phases successives d'un procès de révolution qui est aussi un procès cumulatif de production. Le mode capitaliste n'échappe pas à cette logique inexorable, mais il revêt pourtant un privilège absolu dans la mesure où les autres modes de production n'ont fait que frayer la voie à la contradiction fondamentale entre production de la richesse sociale et production du rapport social, et à la possibilité pour les hommes de résoudre enfin leur existence sociale *dans ses termes réels*. Dans les formations antérieures, les hommes produisaient aveuglément leurs rapports sociaux en même temps que leur richesse matérielle — le mode

capitaliste est le moment où ils prennent conscience de cette double production simultanée et visent à en prendre rationnellement le contrôle. Aucune société antérieure ne s'était posé cette question-là, ni dans ces termes-là ; elles ne pouvaient donc pas la résoudre. Elles ne pouvaient pas savoir le (ou la) fin de l'histoire, parce qu'elles ne se vivaient ni comme histoire ni comme mode de production — c'est bien pourquoi elles étaient antérieures : leur vérité était déjà au-delà d'elles, dans le concept futur d'histoire, et dans son contenu, la détermination du rapport social par la production matérielle — concept qui n'apparaîtra qu'au stade final du capitalisme et de sa critique, éclairant du même coup tout le procès antérieur. Le capital est donc une fin, et toute l'histoire vient se ramasser dans le procès final de son abolition. Ou encore : il est le seul mode de production dont la critique devient possible dans ses termes réels — c'est pourquoi la révolution qui y met fin est définitive.

Derrière tout cela, deux postulats :

— Un processus de développement historique est déjà là dans toutes les sociétés antérieures (un mode de production, des contradictions, une dialectique), mais elles n'en produisent pas le concept, ni donc le dépassement.

— Le moment de la prise de conscience du processus (la production du concept critique liée aux conditions de la formation capitaliste) est aussi l'étape décisive de sa résolution.

Tout cela est parfaitement hégélien, et on peut s'interroger sur l'espèce de nécessité qui fait que la contradiction fondamentale liée à l'instance déterminante de l'économie — toutes choses déjà à l'œuvre « objectivement » dans les formations antérieures — devienne manifeste en même temps que le discours capable de la fonder théoriquement (le matérialisme historique). Comme par hasard, la *réalité* du mode de production entre dans les faits au moment où

il se trouve quelqu'un pour en faire la *théorie*. Comme par hasard, la lutte de classes, en même temps qu'elle entre dans sa phase ouverte et décisive, trouve la théorie qui en rend scientifiquement et objectivement compte (alors que la lutte de classes aveugle et latente dans les sociétés antérieures ne produisait que des idéologies). La conjonction est trop belle et évoque irrésistiblement la trajectoire hégélienne, où l'épopée de l'Esprit est tout entière illuminée rétrospectivement pour venir culminer dans le discours de Hegel lui-même.

Cette conjonction de l'analyse et de la « réalité objective » (« le communisme, c'est le mouvement même du réel ») n'est que la variante matérialiste de la prétention de toute notre culture au privilège d'être plus proche que n'importe quelle autre de l'universel, plus proche d'un terme de l'histoire, ou de la vérité. Cette eschatologie rationaliste, qui prend appui sur l'irréversibilité d'un temps linéaire de l'accumulation et du dévoilement, est par excellence celle de la science. Le phantasme de la science est double : celui d'une « coupure épistémologique » qui renvoie tout le reste à une préhistoire insensée de la connaissance et, simultanément, celui d'une accumulation linéaire du savoir, donc de la vérité comme totalisation finale. Cette procédure permet à nos sociétés de se penser et de se vivre comme supérieures à toutes les autres — non seulement *relativement* plus avancées par le fait qu'elles leur succèdent, mais *absolument* plus avancées parce que, détentrices de la *théorie* de cette finalité objective de la science ou de l'histoire, elles se réfléchissent *dans l'universel*, se donnent pour fin et donc, rétrospectivement, comme principe d'explication des formations antérieures.

La théorie matérialiste de l'histoire n'échappe pas à cette idéologie : nous sommes au moment de l'objectivité, de la vérité de l'histoire, du dénouement révolutionnaire. Mais

d'où s'autorise donc le mépris de la science, pour la magie ou l'alchimie par exemple, cette disjonction d'une vérité à venir, d'un destin de savoir objectif, mais caché à la méconnaissance infantile de ces sociétés ? Et pour la « science de l'histoire » : d'où s'autorise cette disjonction d'une histoire à venir, d'une finalité objective qui vole les sociétés antérieures des déterminations dont elles vivaient, de leur magie, de leur différence, du sens qu'elles avaient pour elles-mêmes, pour les rendre à la vérité infrastructurale du mode de production dont nous seuls avons la clef ? La culmination où se produit l'analyse marxiste, d'où elle éclaire le dénouement de toutes les contradictions, n'est que celle de la *mise en scène de l'histoire* — c'est-à-dire d'un procès où tout est toujours appelé à se dénouer plus tard, au regard d'une vérité accumulée, d'une instance déterminante, d'une histoire irréversible. L'histoire pourrait ainsi n'être au fond que l'équivalent du point de fuite idéal qui, dans la perspective classique et rationnelle de la Renaissance, permet d'imposer à l'espace une structure arbitraire unitaire. Et le matérialisme historique ne serait que la géométrie euclidienne de cette histoire.

Ce n'est que dans le *miroir* de la production et de l'histoire, sous le double principe d'accumulation indéfinie (la production) et de continuité dialectique (l'histoire), ce n'est que par l'arbitraire de ce *code* que notre culture occidentale peut se réfléchir dans l'universel, comme moment privilégié de la vérité (la science) ou de la révolution (le matérialisme historique). Sans cette simulation, sans cette réflexivité gigantesque des concepts concaves (ou convexes) d'histoire ou de production, notre époque perd tout privilège, elle n'est pas plus proche d'aucun terme (du savoir) ou d'aucune vérité (sociale) que n'importe quelle autre.

Il ne s'agit pas là d'un point de vue de Sirius sur le matérialisme historique. Il s'agirait plutôt de savoir si le

matérialisme historique (l'histoire dialectisée par le mode de production) ne constitue pas lui-même un point de vue de Sirius, c'est-à-dire le point de vue d'une idéalité réductrice sur toutes les formations sociales, même la nôtre. C'est pourquoi il importe de commencer par cette *réduction ethnologique* et de dépouiller notre culture, *jusque dans sa critique matérialiste*, du privilège absolu qu'elle se donne par l'imposition d'un code universel (l'élément stratégique de ce code étant la conjonction, sous le signe de la vérité, de la théorie et de la réalité, ou de la théorie « critique » et des contradictions « réelles »).

Althusser, reprenant Marx, développe cette théorie d'un moment de l'histoire (le nôtre) où la science existe dans la forme immédiate de la conscience, où la vérité peut être lue à livre ouvert dans les phénomènes. Par opposition à tous les modes antérieurs, dit Althusser, le mode capitaliste constitue « ce présent spécifique exceptionnel où les abstractions scientifiques existent à l'état de réalités empiriques » : « Cette époque historique de la fondation de la science de l'économie politique semble bel et bien mise ici en rapport avec l'expérience même, c'est-à-dire la lecture à ciel ouvert de l'essence dans le phénomène, ou, si l'on préfère, la lecture en coupe de l'essence dans la tranche du présent, — avec l'essence d'une époque particulière de l'histoire humaine, où la généralisation de la production marchande, donc de la catégorie de la marchandise, apparaît tout à la fois comme la condition de possibilité absolue et le donné immédiat de cette lecture directe de l'expérience. » Ceci prolongeant Marx dans la citation sur l'anatomie du singe et dans l'analyse de la valeur chez Aristote : « Il faut que la production marchande se soit complètement développée avant que, de l'expérience même, se dégage cette vérité *scientifique*... » : Si c'est dans la coupure épistémologique que se fonde le discours marxiste comme science,

cette coupure n'est possible que « dans une société où la forme marchandise est devenue la forme générale des produits du travail » (*Capital*, p. 75). D'où (Althusser) : « Si le présent de la production capitaliste a produit dans sa réalité visible sa conscience de soi, son propre phénomène est en acte sa propre autocritique. On comprend parfaitement que la rétrospection du présent sur le passé ne soit plus idéologie, mais vraie connaissance, et on saisit le primat épistémologique légitime du présent sur le passé. »

A cette position marxiste / scientifique on peut objecter de deux façons :

1. On peut admettre que cette coupure épistémologique qui, rendue possible par un certain procès historique, rend à son tour possible l'analyse scientifique de ce procès, marque non pas une rupture « critique », mais une circularité vicieuse. Rendu possible par la forme marchandise généralisée, le matérialisme historique rend compte de toutes les significations de notre société comme régies par la forme marchandise généralisée (ou par le mode de production, ou par la dialectique de l'histoire — peu importe le concept par où on saisit cette circularité, de toute façon, cette « science » ne fait, à partir de sa coupure, que décrire la coïncidence de l'état de faits qui la produit et du modèle scientifique qu'elle dessine). Dialectique ? Pas du tout. Autovérification d'un modèle qui s'accomplit dans l'adéquation du rationnel (le sien) et du réel. En fait, cette coupure dont se prévaut le marxisme équivaut, comme pour toute « science », à l'institution d'un principe de rationalité qui n'est que la rationalisation de son propre procès.

2. Au lieu de contester le matérialisme historique sur cette raison qu'il se donne (la prétention à un discours scientifique fondé sur un certain développement historique), on peut la lui accorder, mais pour ajouter que précisément, du temps de Marx, la forme marchandise n'a pas du tout

atteint sa forme généralisée, que cette forme a une longue histoire *depuis Marx*, et donc que celui-ci n'était pas en position *historique* de parler scientifiquement, de dire le vrai. Dans ce cas, une autre coupure s'imposerait, qui risquerait de faire apparaître le marxisme comme théorie d'un stade dépassé de la production marchande, donc comme idéologie. Du moins si on prétendait à la science !

Dans le premier cas, on récuse toute validité des concepts marxistes (histoire, dialectique, mode de production, etc.) comme d'un modèle *arbitraire* qui se vérifie, comme tout modèle qui se respecte, par sa propre circularité. On récuse le matérialisme historique dans sa forme, et il tombe au rang d'idéologie. Dans le second, on garde la *forme* fondamentale de la critique marxiste de l'économie politique, mais en faisant éclater son *contenu* au-delà de la seule production matérielle. Dans cette hypothèse, on peut admettre qu'il y a depuis Marx une telle extension de la sphère des forces productives, ou encore de la sphère de l'économie politique (dans laquelle sont directement intégrés, ou en voie d'intégration comme forces productives, la consommation comme production de signes, les besoins, le savoir, la sexualité). Bref, tant de choses ont fait irruption dans l'« infrastructure » que la distinction infra- superstructure éclate et que les contradictions émergent aujourd'hui à tous les niveaux. Quelque chose a radicalement changé dans la sphère capitaliste, à quoi l'analyse marxiste ne répond plus. Elle doit donc se révolutionner pour survivre, ce qu'elle n'a certes pas fait depuis Marx.

Cette hypothèse se distingue de la première en ce qu'elle maintient que tout peut encore s'expliquer dans le cadre conceptuel d'une critique de l'économie politique (mais généralisée), et dans la perspective du matérialisme historique (l'instance de la production), mais élargie à tous les domaines et dégagée radicalement de sa tendance écono-

miste. Aller au bout de Marx. Mais il n'est pas sûr que cette hypothèse soit tenable. Il est possible que l'extension de la sphère des forces productives, qui équivaut à une radicalisation du concept, soit telle que le concept lui-même tombe. Infra- superstructure, idéologie, dialectique des rapports de production, plus-value, classe et lutte de classes, que deviennent tous ces concepts-clefs du matérialisme historique, une fois confrontés à cette économie politique généralisée ? Révèlent-ils une telle cohérence entre eux *et avec la phase historique où ils sont nés* qu'ils deviennent inutilisables pour nous, voire mystifiants ? L'économie politique est peut-être inséparable de la théorie de l'instance déterminante de la production *matérielle*. Auquel cas la critique marxiste de l'économie politique n'est pas extensible à une théorie généralisée.

### *La troisième phase de l'économie politique.*

Dans la *Misère de la philosophie*, Marx dresse une sorte de généalogie du système de la valeur d'échange :

1. Seul s'échange (dans la formation archaïque et féodale par exemple) le superflu de la production matérielle. De vastes secteurs demeurent hors de la sphère de l'échange et de la marchandise.

2. Tout le volume de la production matérielle « industrielle » s'aliène dans l'échange (économie politique capitaliste).

3. Même ce qui était considéré comme inaliénable (partagé, mais non échangé) — vertu, amour, savoir, conscience — tout cela tombe dans la sphère de la valeur d'échange. C'est l'ère de la « corruption générale », de la « vénalité universelle », « le temps où chaque objet, physique ou moral, est amené sur le marché comme valeur marchande, pour être estimé à sa valeur exacte ».

Le schéma est clair, au-delà même de ce que Marx entrevoit. Entre la phase 1 et 2, c'est la naissance du capital, mutation décisive, non seulement quant à l'*extension* de la sphère de l'échange, mais selon ses répercussions au niveau des rapports sociaux. Entre la phase 2 et 3, par contre, Marx et le marxisme ne voient qu'une sorte d'effet extensif. La mutation « infrastructurelle », celle qui met en place le mode de production et les rapports sociaux actuels, est acquise dans la phase 2, — la phase 3 ne représentant que l'effet « superstructurel » dans le domaine des valeurs « immatérielles ». Avec Marx, et contre lui en quelque sorte, nous pensons qu'il faut rendre à cette grille toute sa force analytique.

Il y a une mutation décisive entre la phase 2 et la phase 3. Celle-ci est aussi révolutionnaire par rapport à la phase 2 que la phase 2 par rapport à la phase 1. A la puissance 3 du système de l'économie politique correspond un autre type de rapports sociaux, un autre type de contradictions qu'à la phase 2, qui est proprement celle du capital (et du *Capital*). Entrevue par Marx, cette nouvelle phase de l'économie politique, qui n'a pas encore pris de son temps toute son envergure, est aussitôt neutralisée, ramenée dans le sillage de la phase 2, en termes de marché et de « vénalité marchande ». Aujourd'hui encore, la seule critique « marxiste » de la culture, de la consommation, de l'information, de l'idéologie, de la sexualité, etc., se fait en termes de « prostitution capitaliste », c'est-à-dire en termes de marchandise, d'exploitation, de profit, d'argent et de plus-value : tous termes caractéristiques de la phase 2 et dont on peut dire (sous réserve pour l'instant) qu'ils y prenaient leur pleine valeur, mais qu'ils ne servent plus que de *référence métaphorique* lorsqu'ils sont transférés comme principe d'analyse dans la phase 3. Même les situationnistes, les seuls sans doute à avoir tenté de dégager cette radicalité

nouvelle de l'économie politique dans leur « société du spectacle », se réfèrent encore à cette logique « infrastructurelle » de la marchandise : d'où leur fidélité à la classe prolétarienne, logique si, derrière l'organisation spectaculaire, c'est encore l'exploitation de la force de travail qui est déterminante — le spectacle n'étant qu'une immense connotation de la marchandise —, illogique si le concept de spectacle est pris, *comme le fut en son temps par Marx celui de marchandise*, dans toute sa radicalité, comme procès d'abstraction sociale généralisée dont l'exploitation « matérielle » n'est alors qu'une phase particulière. Dans cette hypothèse, c'est la forme / spectacle qui est déterminante, c'est d'elle qu'il faut partir *comme de la phase structurelle la plus développée*<sup>1</sup>. Ceci bouleverse bien des perspectives quant au politique et à la révolution, quant au prolétariat et à la classe, mais c'est à prendre ou à laisser — les choses, elles, ont changé de toute façon — une révolution a eu lieu dans le monde capitaliste sans que nos marxistes aient voulu s'en apercevoir. Quant à l'objection que notre société est encore largement dominée par cette logique de la marchandise, elle est sans valeur. Quand Marx s'est mis à analyser le capital, la production industrielle capitaliste était encore largement minoritaire. Quand il a désigné l'économie politique comme la sphère déterminante, la religion était encore largement dominante. La décision n'est jamais au niveau quantitatif, mais au niveau structurel critique.

Cette mutation concerne le passage de la forme / marchandise à la forme / signe, de l'abstraction de l'échange des produits matériels sous la loi de l'équivalence générale à l'opérationnalisation de tous les échanges sous la loi du code. Avec ce passage à *l'économie politique du signe*, il ne

---

1. Avec son concept de « réification », Lukacz a sans doute constitué la seule tentative de développement théorique critique entre Marx et les situationnistes.

s'agit pas d'une simple « prostitution marchande » de toutes les valeurs (vision somme toute romantique du célèbre passage du *Manifeste de 48* : le capitalisme piétinant toutes les valeurs humaines, art, culture, travail, etc., pour faire de l'argent : le *romantisme critique* du profit). Il s'agit du passage de toutes les valeurs à la valeur d'échange / signe, sous l'hégémonie du code, c'est-à-dire d'une structure de contrôle et de pouvoir bien plus subtile et plus totalitaire que celle de l'exploitation. Car *le signe est bien plus qu'une connotation de la marchandise*, qu'un supplément sémiologique à la valeur d'échange. C'est une structure opérationnelle qui se prête à une manipulation structurale auprès de laquelle le mystère quantitatif de la plus-value apparaît comme inoffensif. La suridéologie du signe et l'opérationnalisation générale du signifiant — partout sanctionnée aujourd'hui par les nouvelles disciplines maîtresses que sont la linguistique structurale, la sémiologie, l'informatique, la cybernétique, qui ont remplacé la bonne vieille économie politique comme fondement théorique du système — cette nouvelle structure idéologique qui joue sur les hiéroglyphes du code est bien plus illisible que celle qui jouait sur l'énergie productive. Cette manipulation qui joue sur la faculté de produire du sens et de la différence est plus radicale que celle qui joue sur la force de travail.

Cette *forme* / signe ne doit pas être confondue avec la *fonction* de différenciation sociale par les signes, qui est, elle, contemporaine du drame de la classe bourgeoise, classe d'argent nostalgique des valeurs de caste. Sur cette psychologie sociale de la distinction et du prestige, liée à la consolidation de la bourgeoisie comme classe, et aujourd'hui généralisée à toutes les classes moyennes et petites-bourgeoises, la littérature est longue depuis les moralistes français du XVII<sup>e</sup> (elle trouve sa résonance philosophique dans la « dialectique » de l'être et de l'apparence). Mais il

ne s'agit pas de cela. Il s'agit de la destructuration symbolique de tous les rapports sociaux, non plus dans la propriété des moyens de production, mais dans *la maîtrise du code*. Il s'agit là d'une révolution du système capitaliste égale en importance à la révolution industrielle. Et il serait absurde de dire que cette logique du signe concerne la seule classe dominante, ou la classe moyenne « avide de distinction » — le prolétariat en étant préservé par la matérialité de sa pratique — autant que de dire que la théorie de la forme / marchandise était bien bonne pour les classes industrielles et urbaines, mais que les paysans et artisans (l'immense majorité du temps de Marx) n'avaient rien à voir avec elle. Cette forme / signe implique tout le procès social, elle est largement inconsciente, et il ne faut pas plus la confondre avec la psychologie *consciente* du prestige et de la différenciation qu'il ne faut confondre la forme / marchandise, la structure abstraite et générale de la valeur d'échange, avec la psychologie *consciente* du profit et du calcul économique (là où en reste l'économie politique classique).

Contre ceux qui, blindés dans leur matérialisme légendaire, crient à l'idéalisme dès qu'on parle de signes, ou de quoi que ce soit qui dépasse le travail productif manuel, contre ceux qui ont de l'exploitation une vision musculaire et énergétique, nous disons que si le terme « matérialiste » a un sens (critique, et non religieux), c'est nous qui sommes matérialistes. Mais qu'importe : heureux ceux qui louchent sur Marx comme s'il était toujours là pour reconnaître les siens. Ce que nous essayons de voir ici, c'est jusqu'où la logique marxiste peut être arrachée au contexte restreint de l'économie politique qui l'a vu naître, jusqu'où elle peut rendre compte de *nos* contradictions, à condition de lui rendre sa *courbure* théorique, la flexibilité qu'elle a perdue depuis longtemps au profit d'une directivité, d'une linéarité figée, à condition de l'arracher aux dimensions restreintes

d'une géométrie euclidienne de l'histoire, pour lui rendre la possibilité de devenir ce qu'elle est peut-être, une théorie véritablement *générale*. Encore une fois, ce n'est là qu'une hypothèse exploratrice, qui postule une continuité dialectique entre l'économie politique de la marchandise et l'économie politique du signe (donc entre la critique de l'une et de l'autre). Rien ne garantit à proprement parler cette continuité, sinon l'assertion marxiste elle-même, axée sur le concept de mode de production. L'hypothèse radicale étant celle qui n'accepte même plus ce concept fondamental et n'y voit que l'arbitraire d'un certain modèle. Au fond, la question posée est celle-ci :

— Sommes-nous toujours dans le mode de production capitaliste ? Si oui, allons-y gaiement avec l'analyse marxiste classique.

— Sommes-nous dans un mode *ultérieur*, tellement différent dans sa structure, dans ses contradictions et son mode de révolution qu'il faut le distinguer radicalement du capitalisme (tout en admettant qu'il s'agit toujours d'un mode de production, c'est-à-dire déterminant en tant que tel) ?

— Sommes-nous même tout simplement dans un mode de production, *et y en a-t-il jamais eu ?*

Sur cette phase actuelle de l'économie politique, nous ne disposons dans la pensée marxiste que des analyses centrées sur le capitalisme monopolistique. C'est le seul point en effet où s'est imposée la nécessité de théoriser quelque chose que Marx n'avait fait qu'entrevoir. Mais les divers théoriciens (Lénine, Rosa Luxemburg, etc.) l'ont fait selon le principe du moindre effort théorique, en serrant au plus près les concepts classiques, et en restreignant le problème à ses données infrastructurelles et politiques (fin de la concurrence, contrôle des marchés, impérialisme). Or, le stade monopoliste signifie bien davantage que l'extension du stade

concurrentiel du capitalisme. Il signifie une restructuration complète et une logique différente.

Que se passe-t-il lorsque le système devient monopolistique ? Marx reprend à son compte (*Misère de la philosophie*) une citation de Ricardo : « Les produits qui sont le monopole d'un individu ou d'une société changent de valeur selon la loi établie par Lord Lauderdale : l'offre et la demande (aucun rapport nécessaire entre leur prix et leur valeur naturelle). Mais en ce qui concerne les choses soumises à la concurrence entre les vendeurs et dont la quantité peut être accrue dans une certaine mesure, leur prix ne dépend pas en dernière instance de l'état de l'offre et de la demande, mais de l'accroissement ou de la diminution des frais de production » (donc du temps de travail). Ainsi, quand le système devient monopolistique, le temps de travail, les frais de production cessent d'être le critère décisif (que devient la plus-value ?). Mais on ne passe pas pour autant à la loi de l'offre et de la demande définie par la pensée libérale comme un équilibre *naturel* des deux termes. Leur corrélation n'est pas libre, pas plus que le marché lui-même. C'est le contrôle de la demande (Galbraith) qui devient l'articulation stratégique. Alors que le système concurrentiel jouait encore à un niveau contradictoire et périlleux : l'exploitation de la force de travail, le système monopolistique transfère sa stratégie à un niveau où la dialectique ne joue plus — en système monopolistique, il n'y a pas de dialectique de l'offre et de la demande, cette dialectique est court-circuitée par un calcul d'équilibre prévisionnel. Partout le système monopolistique (la technostucture selon Galbraith) se soutient d'une fiction de concurrence<sup>2</sup>, partout l'hégémonie de la production se

---

2. D'où l'oligopole artificiel sur lequel se stabilise le monopole réel — tout comme le bipartisme est la forme politique optimale de fonc-

soutient d'une fiction de dialectique de l'offre et de la demande. Mais il n'en est rien : ces nouvelles forces stratégiques, ces nouveaux éléments structurels que sont les besoins, le savoir, la culture, l'information, la sexualité, sont, dans le cycle dirigé de la demande de consommation, dessaisis de toute force de rupture. Par opposition au système concurrentiel, la *consommation* s'institue en système monopolistique comme contrôle, abolition de la demande dans sa contingence, socialisation dirigée par le code (dont la publicité, la mode, etc., ne sont que les aspects spectaculaires). Les contradictions ne cessent pas pour autant, mais elles sont fonctionnellement intégrées et neutralisées par des processus de différenciation, de redistribution (dont le système concurrentiel ne disposait pas sur le terrain de la force de travail). Ainsi la consommation, qui caractérise l'ère monopolistique, est-elle bien autre chose que la phénoménologie de l'abondance : elle signifie le passage à un mode de contrôle stratégique, d'anticipation prévisionnelle, d'absorption de la dialectique et d'homéopathie générale du système par ses propres contradictions.

La demande, c'est-à-dire les besoins, correspondent de plus en plus à un modèle de simulation. Ces nouvelles forces productives ne posent plus de question au système : elles sont une réponse anticipée, il en contrôle lui-même l'émergence. Il peut se payer le luxe de la contradiction et de la dialectique, par le jeu des signes. Il peut se donner tous les signes de la révolution. Puisqu'il produit toutes les réponses, il anéantit du même coup la question. Ceci n'est possible que par l'imposition et le monopole du code : c'est-à-dire que, de quelque façon qu'on s'y prenne, on ne peut plus répondre au système que dans ses propres termes, selon ses

---

tionnement du monopole du pouvoir par une même classe, tout comme la coexistence pacifique de deux puissances (bientôt trois) est la forme stabilisée de l'impérialisme mondial.

propres règles, en lui renvoyant ses propres signes. Le passage à ce stade constitue donc autre chose que la fin de la concurrence, cela signifie que, d'un système de forces productives, d'exploitation et de profit, comme l'est le système concurrentiel, dominé dans sa logique par le temps de travail social, on passe à un gigantesque jeu opérationnel de questions / réponses, à une gigantesque combinatoire où toutes valeurs commutent et s'échangent selon leur signe opérationnel. Le stade monopolistique signifie moins le monopole des moyens de production (qui n'est jamais total) que le *monopole du code*.

Cette phase s'accompagne d'un changement radical dans le fonctionnement du signe, dans le *mode de signification*. Les finalités de prestige, de distinction, correspondaient encore au statut traditionnel du signe, là où un signifiant renvoie à un signifié, là où une différence formelle, une opposition distinctive (la coupe de tel vêtement, le style de tel objet) renvoie encore à ce qu'on pourrait appeler la valeur d'usage du signe — à un profit différentiel, à une distinction vécue (valeur signifiée). C'est encore l'ère classique de la signification, avec sa psychologie (et sa philosophie) référentielle. C'est aussi l'ère *concurrentielle* dans la manipulation des signes. La forme / signe décrit une tout autre organisation : le signifié et le référent s'y abolissent au profit du seul jeu des signifiants, d'une formalisation généralisée où le code ne renvoie plus à aucune « réalité » subjective ou objective, mais à sa propre logique : il devient son propre référent, et la valeur d'usage du signe disparaît au profit de sa seule valeur de commutation et d'échange. Le signe ne désigne plus rien du tout, il touche à sa vérité structurale limite, qui est de ne renvoyer qu'à d'autres signes. Toute la réalité devient alors le lieu d'une manipulation sémiurgique, d'une simulation structurale. Et alors que le signe traditionnel (dans l'échange linguistique aussi) est

l'objet d'un investissement conscient, d'un calcul rationnel de signifiés, ici c'est le code qui devient l'instance de référence absolue, et du même coup l'objet d'un désir pervers (cf. *Nouvelle Revue de psychanalyse*, n° 2 : « Fétichisme et Idéologie »).

L'homologie avec la sphère de la marchandise est totale. La marchandise « traditionnelle » (jusqu'à l'ère concurrentielle du capitalisme) est à la fois valeur d'échange et valeur d'usage réelle. Le rapport propre et final du sujet avec l'objet produit, la finalité consummative du produit existe encore, tout comme la valeur d'usage du signifié dans l'organisation classique du signe. Il y a déjà équivalence générale de la production (abstraction de la valeur d'échange), mais pas encore d'équivalence générale de la consommation : les produits gardent une finalité concrète. Avec le capitalisme monopolistique, la même mutation a lieu que dans la sphère du signe : la référence finale des produits, leur valeur d'usage, disparaît proprement. Les besoins perdent toute autonomie, ils sont codés. La consommation n'a plus valeur propre de jouissance, elle est placée sous la contrainte d'une finalité absolue, qui est celle de la production. Celle-ci, par contre, n'est plus assignée à d'autre finalité qu'elle-même. Cette réduction totale du procès à un seul des termes, dont l'autre n'est plus que l'alibi (valeur d'usage alibi de la valeur d'échange, référent alibi du code), désigne plus qu'une évolution du mode capitaliste : une mutation. Par l'élévation de la production à l'abstraction totale (la production pour la production), c'est-à-dire à la puissance d'un code *qui ne risque même plus d'être remis en cause par un référentiel aboli*, le système réussit à neutraliser non seulement la consommation, mais la production elle-même comme champ des contradictions. Les forces productives comme référentiel (substance « objective » du procès de production) et donc aussi comme référentiel révolutionnaire (moteur des contra-

dictions du mode de production), perdent leur impact spécifique, et la dialectique entre forces productives et rapports de production ne joue plus, tout comme ne joue plus la « dialectique » entre la substance des signes et les signes eux-mêmes<sup>3</sup>.

### *Contradiction et subversion : le déplacement du politique.*

Avec la généralisation de l'économie politique, il devient de plus en plus évident que son acte d'origine n'est pas là où le saisit l'analyse marxiste, dans l'exploitation du travail comme force productive, mais dans l'imposition d'une forme, d'un code général d'abstraction rationnelle dont la rationalisation capitaliste de la production matérielle n'est qu'un cas particulier. La domestication du langage dans le code de la signification, la domestication de toutes relations sociales et symboliques dans le schème de la représentation sont non seulement contemporaines de l'économie politique, *elles sont son procès même*, et c'est là, dans ces domaines « super-structurels », qu'aujourd'hui elle livre sa forme et se radicalise. Le système capitaliste, lié au profit et à l'exploitation, n'est que la modalité inaugurale, la phase infantile du système de l'économie politique. Le schéma de la valeur (d'échange et d'usage) et de l'équivalence générale ne se limite plus à la « production » — il a investi les sphères du langage, de la sexualité, etc. La forme n'en a pas changé — aussi peut-on parler d'une économie politique du signe, d'une économie politique du corps, *sans métaphore* — mais

---

3. Économiquement, ce processus culmine dans l'autonomie internationale virtuelle du capital financier, dans le jeu incontrôlable des capitaux flottants. Les monnaies, une fois dégagées de toute caution productive, et même de toute référence à l'étalon-or, c'est l'équivalent général qui devient le lieu stratégique de la manipulation : la production réelle y est partout subordonnée. Cette apogée du système correspond au triomphe du code.

le centre de gravité s'est déplacé — l'épicentre du système contemporain n'est plus le procès de production matérielle.

Rien ne dit qu'au fond l'économie politique du langage, du signe, de la représentation n'ait pas commencé bien avant celle de la production matérielle. Si celle-ci — l'opérationnalisation quantitative des forces productives — a pu servir depuis bientôt deux siècles de référence fondamentale, c'est peut-être selon un mouvement apparent. A beaucoup plus long terme, c'est l'opérationnalisation du code qui est fondamentale (division, abstraction, systématisation fonctionnelle et agencement structural). C'est elle qui déploie aujourd'hui toutes ses conséquences. Mais il ne s'agit pas de changer d'instance déterminante et de renverser les priorités : ce serait revenir à l'idéalisme naïf, qui privilégie les contenus de représentation, alors que le matérialisme naïf privilégie les contenus de production. Il n'y a pas à choisir entre les deux. Le système, lui, ne se donne pas cette peine — il ne s'embarrasse ni de matérialisme ou d'idéalisme, ni d'infra- ou de superstructure : il procède selon sa forme, et cette forme charrie tout en même temps, production et représentation, signes et marchandises, langage et force de travail ; elle est sa propre détermination en dernière instance. C'est cette forme où s'inscrit aujourd'hui à tous les niveaux la terreur et l'abstraction sociale.

La phase proprement capitaliste de socialisation forcée par le travail, de mobilisation intensive des forces productives, est révolue. On assiste — sans que la logique du système se démente le moins du monde, au contraire, selon son procès logique de reproduction élargie — à une *désublimation des forces productives*. Tout se passe comme si le forçage industriel, la concentration disciplinaire, l'intégration de masses de plus en plus larges dans l'appareil de production depuis le XIX<sup>e</sup> siècle, la cristallisation dirigée de toutes les énergies sur la production matérielle, n'était qu'une solution

provisoire, gigantesque mais provisoire, à une entreprise de rationalisation et de contrôle social dont l'envergure dépasse largement cette phase. Plus-value, profit, exploitation — toutes ces « réalités objectives » du capital n'ont sans doute jamais fait que masquer l'immense domestication sociale, l'immense sublimation dirigée dans le procès de production n'est que l'aspect *tactique*. Le système se reproduit aujourd'hui selon une tactique inverse : non plus de mobilisation générale, mais de rationalisation techno-structurelle qui a pour effet de débaucher des catégories entières, ou encore une fraction de plus en plus grande du temps social productif de toutes les catégories. C'est de là, de cette sphère « démobilisée », répressivement « désublimée », au regard de la production, que viennent aujourd'hui les contradictions, et non plus de la sphère d'exploitation productiviste.

A l'industrialisation forcée et à l'exploitation directe succèdent la scolarisation prolongée, les études subventionnées jusqu'à vingt-cinq ans, la formation permanente, le recyclage : toutes choses apparemment destinées à multiplier et différencier la productivité sociale — en fait le système n'a besoin de cette sophistication, de cette polyvalence, de cette formation permanente réelle qu'à un très haut niveau, statistiquement restreint. A la limite, il s'accomplit dans un cadre très mobile de technocrates polyvalents assumant toutes les fonctions de décision, et dans une masse de disqualifiés, de laissés pour compte, de socialement irresponsables, à qui sera donnée l'illusion de la participation et de la formation<sup>4</sup>. Toutes ces institutions d'une « démocratie avancée », toutes ces « conquêtes sociales », touchant à la formation, à la culture, à la créativité personnelle et collective, tout cela est, comme jadis le droit à la propriété privée, le droit réel de

---

4. Cette partition est déjà en place au niveau des grandes écoles et des universités.

quelques-uns et, pour le reste, des institutions de garderie, de crèche, de contrôle social où les forces productives sont délibérément neutralisées. Car le système n'a plus besoin de la productivité de tous, il a besoin que tout le monde joue le jeu.

D'où le paradoxe de ces catégories forcées de se battre pour rester dans le circuit du travail et de la productivité, de ces générations mises ou laissées hors-circuit, off limits, par le développement même des forces productives — l'inverse de la situation initiale du capitalisme<sup>5</sup>. Des contradictions nouvelles naissent de là. Car si la classe exploitée portait une contradiction violente, ce n'en était pas moins dans le cadre d'une intégration, d'une socialisation, sauvage et forcée, mais d'une socialisation quand même dans le cadre du système productif général. La révolte surgissait de l'intégration de la force de travail comme facteur de production. Au lieu que ces catégories nouvelles, drop-outées de facto, témoignent de l'incapacité du système à « socialiser la société » dans son cadre stratégique traditionnel, à l'intégrer dynamiquement, fût-ce par la contradiction violente au niveau de la production. Et c'est sur la base de leur *irresponsabilité totale* que ces générations marginales portent la révolte. Cette révolte peut rester ambiguë, si elle se vit sur le mode de l'anomie et de l'échec, si elle occupe par défaut cette marge que lui assigne le système, ou si elle s'institution-

---

5. Voir l'institution aux États-Unis d'un salaire / chômage indéfini, qui neutralise des groupes entiers comme producteurs, tout en les conservant comme consommateurs. Il ne s'agit plus de la stratégie de « l'armée de réserve du capital », mais d'une mise sur la touche et, comme pour l'école (cette société renvoie tout le monde à l'école), d'une mise en disponibilité sociale et de la transformation (au prix de « sacrifices » financiers énormes, mais qui n'en sont pas au regard de la reproduction du système) de catégories entières en clientèle oisive et parasite du système. Non plus l'exploitation sauvage, mais la tutelle et la relégation.

nalise comme marginale. Mais il suffit qu'elle assume radicalement cette extériorité forcée au système pour mettre en cause celui-ci non plus de l'intérieur comme fonctionnement, mais de l'extérieur comme structure fondamentale de la société, comme code, comme culture, comme espace social intériorisé. C'est tout le système de la production qui se trouve alors désinvesti, qui bascule sur ce vide social qu'il a lui-même produit, c'est toute sa positivité qui s'effondre sur ce non-lieu, sur cette zone désaffectée, et où les laissés pour compte lui renvoient leur désaffection totale. C'est là que naît la subversion, d'ailleurs, alors que la contradiction travaille le système *de l'intérieur*<sup>6</sup>.

D'où le rôle majeur des étudiants, des jeunes, disqualifiés d'avance, volontairement ou non, mais aussi de toute espèce de catégorie sociale, de communauté régionale, ethnique ou linguistique, lorsqu'elle tombe, de par le procès même de centralisation et de pyramidalisation technocratique du système, dans la marge, dans la périphérie, dans la zone de désaffection et d'irresponsabilité. Exclues du jeu, leur révolte vise désormais la règle du jeu. Désocialisées, elles mettent en échec le *principe de réalité* sociale capitaliste, et non seulement leur exploitation par ce système. Ségrégées, discriminées, satellisées, toutes ces catégories sont reléguées, au fur et à mesure de la structuration du système comme code, *en position de termes non marqués*. Leur révolte vise désormais l'abolition de ce code, de cette stratégie faite de distinctions, de séparations, de discriminations, d'oppositions structurales et hiérarchisées.

La révolte des Noirs vise la race comme code, c'est-à-dire

---

6. Mais on peut toujours se demander si cette démobilisation, ce lock-out virtuel répond aux exigences secrètes du calcul de productivité, donc du système lui-même dans sa reproduction (puisque'il va jusqu'à financer la marginalité improductive), ou s'il constitue vraiment, par désinvestissement et défection grandissante, un modèle de subversion.

un niveau bien plus radical que l'exploitation économique. La révolte des femmes vise le code qui fait du féminin le terme non marqué. Celle de la jeunesse vise un procès de discrimination raciste à la limite, où elle n'a pas droit à la parole. Et ainsi de toutes ces catégories qui tombent sous la barre structurale du refoulement, de la relégation, là où elles perdent leur sens. Cette position de révolte n'est plus celle d'exploités économiques, elle vise moins l'extorsion de la plus-value que l'imposition du code où s'inscrit la stratégie actuelle de domination sociale.

Plus le système se concentre, plus il expulse des catégories entières. Plus il se hiérarchise selon la loi et la valeur (signe ou marchandise), plus il exclut ce qui résiste à cette loi. Il en fut ainsi de l'enfermement de la folie (Michel Foucault) au seuil de la rationalité occidentale. Il en est de même aujourd'hui pour toute la société civile qui est devenue un lieu d'enfermement, où l'homme tranquille est gardé à vue. Partout derrière l'usine et l'école, la banlieue ou le bureau, le musée ou l'hôpital, c'est l'asile et le ghetto qui se profilent comme la forme la plus pure d'une société véritablement rationalisée.

C'est cette rationalité terroriste qui a produit, au cours des siècles, la radicale distinction du masculin et du féminin, avec l'infériorisation « raciale » et l'objectivation sexuelle du féminin. Aucune culture que la nôtre n'a produit cette abstraction systématique, où tous les éléments d'échange symbolique entre les sexes ont été liquidés au profit d'une fonctionnalité binaire. Et cette séparation, qui a pris toute sa force avec l'économie politique capitaliste, ne se résorbe pas du tout actuellement : l'hyperactivisme sexuel, l'égalisation des sexes, la « libération du désir », bref, la « Révolution sexuelle », fait tout simplement illusion sur la déstructuration symbolique sous le signe du sexe comme marque différentielle, comme index de statut et comme fonction de

plaisir. C'est cette marque que vise la révolte des femmes (ou des homosexuels) : non pas la revendication, démocratique et rationaliste, de droits politiques ou sexuels égaux (l'équivalent de la revendication salariale pour le travailleur), non pas l'accession des femmes au pouvoir, c'est-à-dire au retournement du code en leur faveur, mais l'abolition de ce code. Cette subversion de l'économie politique du sexe, c'est-à-dire de l'imposition de la loi de la valeur dans le domaine sexuel, et du phallus, du masculin, comme équivalent sexuel général, le marxisme l'a ignorée, ou bien il l'a « dialectiquement » subordonnée aux contradictions économiques, en en laissant échapper toute la radicalité.

Même chose pour la discrimination raciale : nulle autre culture que la nôtre n'a produit cette distinction systématique du Noir et du Blanc. Et non comme séquelle, mais comme élément structurel, ce pour quoi elle la reproduit aujourd'hui toujours plus vive, sous les apparences d'un universalisme libéral chancelant. Et l'objectivation du Noir en tant que tel n'est pas celle de l'exploité en tant que force de travail, c'est une objectivation par le *code*. C'est tout un arsenal de *significations* qui la soutient, irréductible à la détermination économique et politique, comme on peut le constater partout : le Noir émancipé ou embourgeoisé reste Noir, comme l'immigré prolétarisé reste d'abord immigré, comme le Juif reste Juif — le code resurgit avec plus de violence encore de tout ce qui semblait devoir le réduire ; en termes marxistes : la superstructure s'impose avec d'autant plus de force que sont résolues les contradictions liées à l'infrastructure, ce qui est pour le moins paradoxal. Et là encore l'autonomisation du Noir comme principe de révolution, de même que l'autonomisation de la femme comme sexe ou du prolétariat comme classe, ne fait que reconduire le code racial ou sexuel, ou le jeu de l'économie politique, en déplaçant simplement le terme marqué.

Autre discrimination : celle de la jeunesse, qui n'est pas du tout un effet second de la domination de classe ni de l'exploitation économique, mais la conséquence la plus explosive du système actuel : le monopole hiérarchique de la décision circonscrit de plus en plus un terme zéro de la signification sociale. C'est la jeunesse qui occupe ce non-lieu de la façon la plus critique, mais pas du tout comme classe d'âge. Si partout sa révolte a de telles répercussions, c'est que ce non-lieu traverse toutes les catégories sociales. Aujourd'hui en économie, en politique, dans la science, dans la culture, c'est l'irresponsabilité qui est cruciale, c'est la révolte de ceux à qui on a enlevé, ou à qui on n'a jamais donné la parole.

La parole elle-même se définit comme réponse (responsabilité) incessante, où se dissout toute transcendance sociale. C'est contre elle que l'économie politique fomenta au long de son histoire le *discours*, où tout ce qui est échangé l'est sous l'instance du code. A côté de toutes les discriminations, marquages et démarquages dont nous avons parlé, le système a produit une séparation fondamentale, qui recoupe toutes les autres : celle du signifiant et du signifié. C'est grâce à elle, et à toute la logique de la communication qu'elle institue, que le système a réussi, lentement mais inexorablement, à neutraliser la puissance symbolique de la parole. Structuration binaire, abstraction du discours représentatif, équivalent général du code, forclusion de la parole<sup>7</sup>. La pratique insurrectionnelle des dernières années a fait resurgir cette parole et pâler du coup les contradictions traditionnelles.

Ces révoltes n'ont pas le profil de la lutte de classes. Mais le capitalisme évolue, et avec lui ses lignes de faille. Jusqu'ici

---

7. Ce sont la linguistique et la sémiologie qui gèrent, à coups d'analyses « scientifiques », cette exclusion sociale de la parole, qui défendent le code, parce que c'est là que se joue, de façon moins spectaculaire mais tout aussi politique, la vie et la mort du système.

ensevelies sous l' « instance déterminante » du mode de production, elles émergent selon la logique de la reproduction élargie du système. Celle des minorités ethniques, linguistiques, refoulées, asservies au fil de l'histoire par la centralisation bureaucratique — celle de la famille, de la relégation des femmes, des enfants, des jeunes, des vieux aussi, tout le cycle de répression et de dressage qui s'est organisé autour du noyau de la famille restreinte comme structure de reproduction de l'ordre de production — celle de la sexualité polymorphe, non génitale, « perverse », liquidée ou encadrée par le principe génital de réalité sexuelle — celle de la nature assignée à la spoliation totale comme force productive : le procès du capitalisme traverse tout le réseau des forces naturelles, sociales, sexuelles, culturelles, tous les langages et les codes — il a besoin pour fonctionner de la domination de la nature, de la domestication de la sexualité, de la rationalisation du langage comme *moyen* de communication, de la relégation des groupes ethniques, des femmes, des jeunes, du génocide, de l'ethnocide, de la discrimination raciale. Il ne faudrait pas voir là, selon un marxisme rigide, de simples excroissances, ou même des tentatives de diversion du thème fondamental qui resterait encore et toujours la « lutte de classes ». Il y a dans cette confusion doctrinaire une mystification de la pensée marxiste qui, en circonscrivant dans l'économique la détermination fondamentale, permet à ces structures mentales, sexuelles, culturelles, de fonctionner efficacement. Or, si le capitalisme a joué pendant des siècles de toutes les idéologies « superstructurelles », pour désamorcer les contradictions au plan de l'économique, la stratégie est aujourd'hui inversée : le système joue de la référence économique (bien-être, consommation, mais aussi condition de travail, salaire, productivité, croissance) comme alibi à la subversion plus grave qui le menace dans l'ordre du symbolique. C'est la

sphère de l'économique, avec ces contradictions partielles, qui joue aujourd'hui comme facteur idéologique d'intégration. En se faisant complice de cette diversion, le marxisme est tout simplement exploité par le capitalisme comme force de travail idéologique (spontanée et bénévole). Tout ce qui privilégie aujourd'hui le champ économique, revendications salariales ou théorisation de l'économique comme dernière instance — Séguy ou Althusser — est « objectivement » idéaliste et réactionnaire.

Cette subversion radicale — *transversale* dans la mesure où elle traverse les contradictions liées au mode de production ; *non dialectique* dans la mesure où il n'y a pas de négativité dialectique d'un terme refoulé, non marqué, par rapport au terme marqué ; il ne peut y avoir que transgression de la ligne et déconstruction du code<sup>8</sup> —, cette subversion télescope les contradictions « traditionnelles ». Mais elles ne convergent pas, puisqu'elles sont séparées par une mutation stratégique du système. D'où l'impossible jonction de la classe ouvrière et des étudiants (ou jeunes chômeurs et travailleurs) sous la pieuse invocation d'une exploitation commune. L'exigence respective diverge, et diverge de plus en plus, malgré les efforts désespérés du mouvement étudiant et gauchiste pour « politiser » leur subversion par immersion dans la classe ouvrière. Entre celle-ci, qui défend obstinément, sur la base du salariat et de son accoutrement au système industriel, son « droit au travail » et les avantages qu'elle en obtient<sup>9</sup>, et des catégories (de sexe, d'âge, de race, d'ethnie, de langue, de culture et de savoir, tous critères

---

8. Mais on peut viser aussi à passer simplement de l'autre côté de la ligne pour devenir le terme marqué, à changer de position sans enfreindre le code : le Noir « blanchi », etc.

9. Jusqu'à apparaître comme archaïque devant le réformisme technocratique : horaires au choix, job enrichment, anti-chaînes de travail, les syndicats résistent à l'innovation. A juste titre, mais sur une base conservatrice.

« superstructurels » et historiquement dépassés selon la perspective rationaliste de la lutte des classes) démobilisées, démarquées, exclues, chez qui l'éthique du système s'effondre — le fossé s'élargit plus qu'il ne se comble. La classe ouvrière n'est plus l'étalon-or des révoltes et des contradictions. Il n'y a plus de sujet révolutionnaire de référence. Et l'espoir de dialectiser, d'articuler un mouvement de subversion, qui met en cause le système en tant que code, que langage total de la répression et de la séparation, avec des contradictions de classe qui le mettent en cause comme mode de production et d'exploitation, cette espérance fait elle aussi partie des rêveries de la volonté politique.

Par contre, autre chose apparaît au niveau même du procès de production. Là aussi la défection secrète rôde et s'élargit comme le chancre du capitalisme. Partout la morale du travail, le séculaire « instinct of workmanship », cette éthique de la sublimation individuelle et collective du procès de travail (réactivé paradoxalement aujourd'hui par les syndicats et le « parti des travailleurs ») se disloque. On voit apparaître (mai 1968 : « Ne travaillez jamais ! », mais aussi dans les grèves Fiat, chez Usinor, avec la grève pour la grève, sans revendications) des pratiques qui nient non plus seulement l'exploitation, mais le travail lui-même comme principe de réalité et de rationalité, comme *axiome*. Il ne s'agit plus alors de négativité dialectique interne au mode de production, mais de refus pur et simple de la production comme axiomatique générale des rapports sociaux. Sans doute même la revendication salariale et corporatiste cache-t-elle, transpose-t-elle dans sa fuite en avant cette dénégation radicale<sup>10</sup> soigneusement asphyxiée

---

10. Ce qui voudrait dire que les contradictions traditionnelles n'ont plus qu'un sens apparent — mais peut-être n'ont-elles jamais eu que celui-là ?

et canalisée par les partis et les syndicats, pour qui, tout autant que pour le système lui-même, la revendication économique est l'instrument idéal de contrôle et de manipulation. C'est là ce qui donne son sens au mouvement gauchiste, ou hippie : non la révolte ouverte de quelques-uns, mais l'immense défection latente, la résistance endémique, masquée — majorité silencieuse, mais nostalgique de parole et de violence — quelque chose en tout homme se réjouit profondément de voir brûler une voiture (la jeunesse dans ce sens n'est que la catégorie exponentielle d'un processus latent sur toute l'étendue sociale, et sans exception d'âge ou de condition « objective »). Par contre, le gauchisme se suicide s'il prétend à un être statistique, à devenir une force « politique » de masse. Il est irrémédiablement perdant sur le plan de la représentation et de la contradiction politique traditionnelle (même chose pour la contre-culture américaine).

### *Révolution politique et révolution « culturelle ».*

Le capitalisme a su, pendant les cent dernières années, se faire arracher les changements sociaux et politiques propres à absorber ses contradictions lorsqu'elles sont posées au seul niveau de la production matérielle. La contradiction ne devient radicale que lorsqu'elle s'approfondit, comme c'est le cas aujourd'hui, au niveau total des rapports sociaux. C'est en élargissant le champ de l'abstraction sociale au niveau de la consommation, de la signification, de l'information, du savoir, en élargissant à tout le champ de la culture et de la quotidienneté, voire de l'inconscient, sa juridiction et son contrôle que le système a résolu les contradictions partielles liées aux rapports économiques de production. Par ce rétablissement qui lui a pris un siècle, le capitalisme, en radicalisant sa propre logique, a aussi

radicalement altéré la définition marxiste de la contradiction et de la révolution.

La « révolution culturelle », qui correspond à cette logique radicalisée du capital, à cet impérialisme « en profondeur »<sup>11</sup>, n'est pas la forme développée de la révolution économique-politique. Elle joue sur la base d'un renversement de la logique « matérialiste ». Contre le postulat matérialiste selon lequel le mode de production et de reproduction des rapports sociaux est subordonné aux rapports de production matérielle, on peut se demander si ce n'est pas la *production* des rapports sociaux qui détermine le mode de *reproduction* matérielle (développement des forces productives et rapports de production). Une généalogie des rapports sociaux fait apparaître bien d'autres critères de domination que la propriété privée des moyens de production : l'espèce — la race — le sexe — l'âge — la langue — la culture — les signes ; de type anthropologique ou culturel, tous ces critères sont des critères de *différence*, de signification et de code. Qu'ils « descendent » tous en dernière instance de l'exploitation économique est une hypothèse simplificatrice. Il est vraisemblable au contraire que celle-ci n'est que la rationalisation d'un ordre de domination qui se reproduit à travers elle, qui joue de l'économique comme d'une tactique, d'un détour et d'un alibi. L'essentiel aujourd'hui n'est plus le profit ni l'exploitation. *Peut-être même cela ne l'a jamais été, même à l'âge d'or et de fer du capitalisme.*

C'est directement au niveau de la production du rapport social que le capitalisme est vulnérable et en voie de perte. Ce dont il crève, ce n'est pas de ne pas pouvoir se

---

11. L'extension planétaire, de type économique et politique, du capitalisme, n'est que la modalité « en étendue » de cet approfondissement du capital. C'est pourtant à ce niveau que s'est bornée en général l'analyse de l'« impérialisme ».

reproduire économique-politiquement, c'est de ne pas pouvoir se reproduire *symboliquement*. Le rapport social symbolique, c'est le cycle ininterrompu du donner et du rendre, qui va, dans l'échange primitif, jusqu'à la consommation des « surplus » et l'antiproduction délibérée lorsque l'accumulation (la chose non échangée, prise et non rendue, gagnée et non perdue, produite et non détruite) risque de briser la réciprocité et de faire surgir du pouvoir. C'est cette relation symbolique que le modèle de l'économie politique (du capital), dont le seul procès est celui de la loi de la valeur, donc de l'appropriation et de l'accumulation indéfinie, *ne peut plus produire*. Il en est la négation radicale : ce qui est produit ne s'y échange plus symboliquement, et ce qui ne s'échange pas symboliquement (la marchandise) alimente un rapport social de pouvoir et d'exploitation.

C'est à cette fatalité de la désintégration symbolique sous le signe de la rationalité économique que le capitalisme ne peut échapper. On pourrait dire aussi, avec Cardan, que sa contradiction fondamentale n'est plus entre le développement des forces productives et des rapports de production, mais dans l'impossibilité où il est de faire « participer » les gens — mais le terme de participation a une connotation bien trop contractuelle et rationaliste pour exprimer ce qu'est le symbolique — disons que le système est structurellement inapte à libérer les potentialités humaines autrement que comme forces *productives*, c'est-à-dire selon une finalité opérationnelle qui nulle part ne laisse place à la réversion de la perte, du don, du sacrifice — et donc à la possibilité d'un échange symbolique.

L'exemple de la consommation est significatif. Le système féodal était mort de n'avoir pas su trouver les voies d'une productivité rationnelle. La bourgeoisie, elle, a su faire travailler les gens, mais elle aussi a failli crever, en 1929, de n'avoir pas su les faire consommer. Elle s'était contentée,

jusque-là, de les socialiser de force par le travail et de les exploiter. Mais la crise de 29 marque le point d'asphyxie : l'essentiel n'est plus de produire, mais d'écouler. La consommation devient un élément stratégique, les gens sont mobilisés désormais comme consommateurs, leurs « besoins » deviennent aussi essentiels que leur force de travail. Par cette opération, le système assure sa survie économique à un niveau fantastiquement élargi. Mais autre chose est en jeu dans la stratégie de la consommation : en donnant la possibilité de dépenser et de consommer, en organisant la redistribution sociale (Sécurité sociale, allocations, salaires qui ne se définissent plus comme la stricte reproduction économique de la force de travail), en lançant la publicité, les relations humaines, etc., le système créait l'illusion d'une participation symbolique (l'illusion que quelque chose de ce qui est pris et gagné est aussi redistribué, rendu, sacrifié). En fait, toute cette simulation symbolique se révèle mener à un surprofit et à un surpouvoir. Malgré toute sa bonne volonté (celle du moins de capitalistes conscients de la nécessité de tempérer la logique du système pour lui éviter d'exploser à plus ou moins brève échéance), il ne peut faire de la consommation une *consumation*, une fête, une dépense : consommer, c'est relancer la production. Tout ce qui est dépensé est en fait investi, rien n'est jamais perdu. Lors même que les stocks de café brûlent, que des richesses gigantesques s'engloutissent dans la guerre, le système ne peut empêcher que ceci ne mène à sa reproduction élargie. Il est pris dans la fatalité de produire, d'accumuler, de rentabiliser. Son aide aux pays en voie de développement lui revient sous forme de profit multiplié : même si les experts libéraux dénoncent depuis vingt ans la catastrophe qui les guette au terme de ce processus, les pays riches ne *peuvent*, même le voudraient-ils lucidement, réduire au prix de sacrifices *réels* le fossé qui les sépare du Tiers-Monde. Et

ceci vaut pour chaque individu aussi bien : chaque consommateur est enfermé dans la manipulation *rentable* des biens, des signes, à son profit. Il ne peut même plus réellement *perdre son temps* dans le loisir (cf. *La Société de consommation*, Denoël 1970). Il reproduit inexorablement, à son niveau, tout le système de l'économie politique : la logique de l'appropriation, l'impossibilité de la dépense, du don, de la perte, l'inexorabilité de la loi de la valeur.

Même conjoncture au niveau du politique. Le pouvoir consiste dans le monopole de la parole : la parole (la décision, la responsabilité) ne s'échange plus. Mais cette situation est explosive — ceux mêmes qui ont le pouvoir le savent. Et nous les voyons tenter désespérément de se dessaisir d'une partie de la parole, de redistribuer une part des responsabilités, pour éviter les ressacs du type de mai 68. Mais ils ne le *peuvent pas*. Ils voudraient bien faire participer, mais la participation se révèle à chaque fois être la meilleure tactique de reproduction élargie du système. Plus on accorde d'autonomie à tout le monde, plus la décision se concentre au sommet<sup>12</sup>. De même qu'en 1929, le système crevait de ne pas arriver à écouler la production, ainsi aujourd'hui il crève de ne pouvoir écouler la parole. Parce qu'il est un système de production, il ne peut que se reproduire, il ne peut plus trouver d'intégration symbolique (la réversibilité du procès d'accumulation dans la fête et la dépense, la réversibilité du procès de production dans la destruction, la réversibilité du procès de pouvoir dans l'échange et la mort).

A tous les niveaux, le système est en mal de désublimation, de libéralisation, de tolérance, cherchant à se

---

12. L'autonomie des facultés est comme on sait le meilleur moyen de les aligner sur la productivité capitaliste, de même que l'indépendance des pays colonisés fut le meilleur moyen de perpétuer et de moderniser leur exploitation.

dépasser pour survivre : consommation, satisfaction des besoins, libération sexuelle, droits des femmes, etc., etc. — il est prêt à tout pour réduire l'abstraction sociale, pour que les gens jouent le jeu. Mais il ne peut faire, là encore, que cette libéralisation ne soit surrépressive : les besoins, jadis contingents et hétérogènes, il les homogénéise et les rationalise définitivement selon ses modèles, — la sexualité, jadis refoulée, il la libère comme jeu de signes, il l'objective comme fonctionnalité du corps et rentabilité du principe de plaisir. L'information est libérée, mais pour être mieux encadrée et modélisée par les media. Partout s'accroît la pression du système de l'économie politique. Derniers avatars : l'antipollution et le job enrichment. Là aussi le système semble desserrer son étreinte et restituer la nature et le travail dans leur dignité : désublimation des forces productives par rapport à l'exploitation traditionnelle. Mais on sait bien que rien ne va resurgir là d'une relation symbolique de l'homme à la nature ou à son travail. Seule l'opérationnalité du système en sera assouplie et renforcée.

Codage, surcodage, universalisation du code, axiomatisation proliférante du système capitaliste (Deleuze), et, contre cette abstraction triomphale, contre cette monopolisation irréversible, l'exigence qu'il ne soit jamais donné sans qu'il soit rendu, jamais gagné sans qu'il soit perdu, jamais produit sans qu'il soit détruit, jamais parlé sans qu'il soit répondu — l'exigence symbolique.

### *L'économie comme idéologie et modèle de simulation.*

Contre cette subversion symbolique, qui surgit un peu partout sous le terme de « Révolution culturelle », le système capitaliste a tout intérêt à « chamberer » les contradictions dans l'économie, pour faire diversion. Autonomiser l'économie est une stratégie idéologique. La même

que celle que décrit Bourdieu dans *La Reproduction* à propos du système scolaire et culturel. C'est par l'autonomie formelle laissée au système scolaire et culturel (qui se théorise comme transcendance et se donne comme virtualité démocratique et universelle — chacun égal devant l'instruction et la culture — la structure de classe étant renvoyée à l'ordre de la production), c'est par cet effet d'autonomie et derrière ce simulacre de transcendance que ce système remplit au mieux sa fonction idéologique et reconduit le plus efficacement les rapports sociaux dominants. On peut se demander s'il ne fait que les reproduire, et s'il n'est pas le lieu d'une *production spécifique* de la domination de classe. Ceci implique un renversement des termes de l'analyse : l'économique peut apparaître dans nos sociétés comme le lieu de la plus grande égalisation des chances, du moindre conservatisme dans les rapports sociaux, etc. (historiquement, depuis l'apparition de la bourgeoisie, il a d'ailleurs toujours joué ce rôle de tremplin d'émancipation face à des structures juridiques, religieuses, culturelles, plus conservatrices), et c'est peut-être bien le système scolaire et culturel qui jouerait le rôle décisif dans la *production* des rapports sociaux, l'économique n'étant que le relais et le biais de leur *reproduction*.

De toute façon, le procès de l'idéologie tel qu'il se dégage de l'analyse de Bourdieu n'en est pas changé, et on peut le généraliser : l'idéologie passe toujours par l'autonomisation d'un ensemble partiel — tout ensemble partiel autonomisé prend immédiatement valeur idéologique. Ainsi du système scolaire chez Bourdieu, mais *tous* les champs partiels peuvent jouer au même titre comme champs idéologiques — l'économique en particulier, une fois érigé en instance autonome (et même déterminante). Or, l'autonomisation de l'économique est commune au capitalisme et au marxisme.

1. Tout champ social partiel autonomisé devient du même coup le lieu d'un mythe universaliste et égalitariste : la religion l'a été en son temps, le système scolaire et culturel l'est aujourd'hui, la consommation comme fonction isolée de la production l'est devenue puissamment — mais l'économique lui-même s'affirme, dans son autonomie face au religieux, au culturel, etc., comme sphère de la *rationalité* sociale, comme instance *universelle* de la productivité (là encore les marxistes ne se distinguent en rien des économistes bourgeois) — et donc comme mythe égalitaire : chacun est égal en droit devant la raison objective de la production.

2. L'économique se soutient de la science. Car tous les champs séparés secrètent, en tant que tels, un mythe de la rigueur, de l'objectivité et de la vérité. Objectivité et vérité ne sont que l'*effet* de la parcellisation d'un champ de savoir, de son autonomisation sous certaines règles. Forclusion de tout le reste par un savoir parfait et morcelé, c'est cela l'imaginaire des sciences exactes, et le désir de science n'est jamais que la fascination de la méconnaissance. L'économie politique comme science du séparé est donc proprement idéologique, et la critique de cette économie politique, lorsqu'elle se veut « scientifique » (matérialiste), ne fait que renforcer l'abstraction séparée de son objet. Il n'y a pas de vérité en économie — ou bien nous n'avons que faire de cette vérité, c'est celle d'une instance arbitraire.

3. Tous les champs partiels — l'économique aussi — sont le champ de contradictions, elles aussi partielles. Le lieu de la contradiction fondamentale — le lieu du politique aujourd'hui, c'est la ligne de séparation entre ces champs partiels. Et la révolution n'est pas la résolution des contradictions partielles, mais l'abolition de cette ligne. Les contradictions internes aux champs partiels sont l'écho de cette séparation qui les hante, et qui est leur acte d'origine.

Elles sont donc ambiguës : en même temps qu'elles manifestent la hantise de la non-séparation, elles renforcent la séparation en s'autonomisant comme contradictions *internes*. Leur résolution ne peut jamais renvoyer au-delà de la séparation, c'est pourquoi elle n'est jamais définitive, elles se résolvent en une fuite en avant du système partiel sous la hantise de la séparation (d'autres diraient de la castration). Tel est le procès de l'économie politique, tel est l'*imaginaire* de l'économie politique (Cardan).

Toute la critique matérialiste de l'idéologie, la dénonciation de l'autonomisation des valeurs de conscience, de culture, de cette simulation d'un principe de réalité des idées, toute cette critique *se retourne intégralement contre le matérialisme*, c'est-à-dire contre l'autonomisation de l'économique en tant que tel comme instance (déterminante).

Partout l'économique apparaît comme théorisation de la rupture de l'échange symbolique, institution d'un champ séparé qui devient ensuite vecteur d'une réorganisation totale de la vie sociale. Simulation d'une finalité universelle de calcul et de rationalité productive, simulation d'une *détermination*, là où l'échange symbolique ne connaît ni détermination ni fin. Simulation d'une *réalité* de cette instance, d'un principe de réalité économique qui va s'universaliser sur la base même du principe de séparation : c'est ce *modèle* qui trouve aujourd'hui sa forme achevée : mise en place de modèles opérationnels, simulation de situations à fin de prévisibilité et de contrôle, artefacts opérationnels tenant lieu de réalité et le code de principe de réalité<sup>13</sup>.

Cardan : « La rationalité de la société moderne n'est que dans la forme : c'est le syllogisme de la croissance,

---

13. Ainsi la simulation idéaliste et la simulation matérialiste se rejoignent : leur schéma commun est la séparation des instances sous la juridiction de l'une d'entre elles (même schéma que dans la réduction sémiologique). Cf. *Nouvelle Revue de psychanalyse*, n° 2.

camouflé en « dialectique » historique du développement des forces productives. Mais dans ce syllogisme, les prémisses empruntent leur contenu à l'imaginaire ; et la prévalence du syllogisme comme tel, l'obsession de la rationalité détachée du reste constitue un imaginaire au deuxième degré. La pseudo-rationalité moderne est une forme de l'imaginaire dans l'histoire : elle est arbitraire dans ses fins ultimes pour autant que celles-ci ne relèvent d'aucune raison, et elle est arbitraire lorsqu'elle se pose elle-même comme fin (ceci vaut pour la raison logique et pour la raison « dialectique »). Dans cet aspect de son existence, le monde moderne est en proie à un délire systématique, dont l'autonomisation de la technique déchaînée (et la bureaucratie) est la forme la plus immédiatement perceptible et menaçante... C'est l'économie qui exhibe de la façon la plus frappante la domination de l'imaginaire à tous les niveaux. »

Le symbolique, c'est l'abolition de cet imaginaire de l'économie politique (ou de tout autre champ séparé). En ce sens, la révolution culturelle n'enchaîne plus sur la révolution économique-politique. Elle la traverse comme un discours révolutionnaire partiel, et d'une certaine façon rationalisant et mystifiant. Révolution visant la totalité de la vie et des rapports sociaux, elle se fera aussi et d'abord contre l'autonomisation de l'économie, dont le dernier avatar (« révolutionnaire » et matérialiste) est l'autonomisation, sous forme d'instance déterminante, du mode de production. Parce que le système n'a pas de meilleure stratégie aujourd'hui que la dialectique de l'économie politique, la révolution culturelle devra se faire contre la révolution économique-politique.

*La théorie marxiste et le mouvement ouvrier : le concept de classe.*

Cette potentialité révolutionnaire, cette subversion dirigée contre l'axiomatique même de la rationalité productive (y compris ses contradictions internes), l'analyse marxiste en termes de classe et de mode de production n'en rend plus compte. Elle est incapable de théoriser la pratique sociale *totale* (y compris la plus radicale) sinon pour la réfléchir dans le miroir du mode de production, ou pour la ramener aux dimensions d'une « politique » révolutionnaire. Au point où nous en sommes, l'analyse marxiste, dans sa rationalité révolutionnaire, ne nous éclaire pas plus sur nos sociétés que sur les sociétés primitives.

Rétrospectivement d'ailleurs, il faut se demander *s'il n'en a pas toujours été ainsi* — si, du temps de Marx déjà, la théorie du mode de production n'opérait pas sur la pratique sociale une simplification extraordinaire. Si elle ne rend plus compte du mode actuel de révolution, a-t-elle au moins, à un moment donné de l'histoire (la phase capitaliste « classique »), rendu compte des contradictions fondamentales ? Le mode de production (et avec lui la classe et la lutte de classes) ont-ils eu leur heure de vérité ?

Ici s'impose l'hypothèse sacrilège que la conjonction au XIX<sup>e</sup> siècle de la théorie marxiste et du mouvement ouvrier n'a peut-être pas été ce miracle de l'histoire — le plus grand événement de l'histoire, dit Althusser — *mais un procès de réduction et de neutralisation réciproques*. Le résultat historique objectif ayant été l'engorgement des deux dans la mixture *politique* léniniste, plus tard dans la bureaucratie stalinienne, aujourd'hui dans l'empirisme réformiste le plus vulgaire — stades d'une longue déchéance qu'il serait trop simple d'imputer à quelque distorsion de parcours :

la logique profonde de cette déchéance nous renvoie au-delà de Staline, de Lénine, etc., jusqu'au point crucial de la pensée de Marx lui-même, jusqu'à l'événement originel, toujours pensé comme irrévocablement révolutionnaire, de la conjonction dialectique de sa théorie et de la pratique sociale objective d'une classe appelée prolétariat. Nous avons tellement vécu à l'ombre providentielle de cet événement que l'idée que cette fusion ne fut pas nécessaire, ni nécessairement la meilleure, n'a jamais vraiment été formulée. La révolte sociale et le mouvement de la théorie, en s'indexant l'un sur l'autre, en se *vérifiant* l'un l'autre au fil de l'histoire, se sont universalisés, sous le signe de la révolution dialectique, comme raison historique. Mais ils se sont perdus comme différence radicale.

La fusion ne s'est pas faite en effet entre une révolte radicale et une théorie radicale, toutes deux « sauvages », non déterminées (comme c'est le cas dans les mouvements insurrectionnels du XIX<sup>e</sup> jusqu'à la Commune, et de nouveau en mai 68), mais entre deux termes déjà distincts et biaisés l'un par l'autre. Dialectique si on veut, mais il faut voir que ce qui se dialectise, ce sur quoi se rabat la théorie marxiste, c'est sur une « réalité » sociale spécifiée comme classe, comme organisation consciente et objective, comme prolétariat — ce dont s'empare l'organisation prolétarienne dans la théorie, c'est d'une critique sociale bien déterminée, en termes de mode de production, de rapports de production et de classe. Classe « objective » et organisée d'une part, théorie rationnelle et structurée d'autre part (tant dans son contenu, matérialiste, que dans sa forme, dialectique) — c'est entre ces deux termes, rationalisés à l'image l'un de l'autre, qu'a lieu le court-circuit dialectique de la révolution. Il est difficile d'évaluer tout ce qui a été refoulé et éliminé dans cette opération qui a mis au point une fois pour toutes, sous le signe du matérialisme, de l'histoire et de la

dialectique, le *principe de réalité révolutionnaire*. Disons que tout ce qui relevait d'un « principe de plaisir » et de radicalité de la révolte, qu'on peut lire encore dans les insurrections du XIX<sup>e</sup>, dans la destruction des machines, dans le discours utopiste et libertaire « prémarxiste », dans les poètes maudits ou dans la révolte sexuelle, et qui visait, bien au-delà de la production matérielle, la configuration symbolique totale de la vie et des rapports sociaux, détruite par la configuration abstraite de l'économie politique — c'est tout ce mouvement sauvage et radical, que la *théorie* marxiste et l'*organisation* socialiste, dans leur conjonction miraculeuse, ont dialectisé en lui ménageant un statut de classe et un contenu « historique » : le développement des forces productives. Elles l'ont rationalisé en un rapport de forces antagonistes à l'intérieur d'un même champ social magnétisé par l'économie politique. Cette révolte impliquait autre chose qu'une *dialectique des forces* : l'irruption d'une *différence* radicale. Autre chose que la plus-value et l'exploitation de la force de travail : la corruption même de tous les rapports sociaux par la rationalité unilatérale de la production et la socialisation universelle sous la loi de la valeur. Et l'opération, si on y regarde bien, a consisté en une réhabilitation « dialectique » du statut de producteur, sur lequel butait cette révolte, et dont la théorie marxiste, elle, fait le point de départ de la révolution sociale. Le procès même de déstructuration et de répression, le marxisme en fait le détour révolutionnaire et la promesse de libération. (Nietzsche a raison : les travailleurs ont érigé en valeur cardinale le signe même de leur esclavage, comme les chrétiens le firent de la souffrance.) Et cette révolution n'est plus pour ici et maintenant : elle devient une finalité historique. Positivisé sous le signe du progrès par la bourgeoisie, ou dialectisé sous le signe de la révolution par le marxisme, c'est toujours, s'opposant à la radicalité du désir

qui traverse toute finalité de son non-sens, l'imposition d'un sens, la projection rationnelle d'une finalité objective.

Par rapport à la situation créée par l'industrialisation massive, la discipline concentrationnaire, le dressage horaire de générations d'artisans et de paysans depuis le début du XIX<sup>e</sup> siècle, par rapport à la situation de déstructuration et de révolte ainsi créée, la théorie marxiste et l'organisation ouvrière ont accompli dans l'ensemble un travail de rationalisation historique, un certain type d'*élaboration secondaire* : valorisation du travail comme source de la richesse sociale, valorisation du procès de développement rationnel des forces productives, ce *procès* étant confondu avec le *projet* révolutionnaire (selon une négativité « dialectique », certes, mais derrière laquelle se cachait irrévocablement la confusion de cette même classe avec le travail comme éthique sociale de classe).

L'éthique du travail rationnel, d'origine bourgeoise et qui a servi à définir historiquement la bourgeoisie comme classe, s'est trouvée reconduite avec une ampleur fantastique au niveau de la classe ouvrière, contribuant là aussi à la *définir* comme classe, c'est-à-dire à la circonscrire dans un statut de représentativité historique.

Le respect de la machine, la sauvegarde de l'instrument de travail, impliquant la propriété virtuelle (de droit humain en quelque sorte, par opposition au droit légal) et l'appropriation future des moyens de production, institue la classe ouvrière dans une vocation productiviste qui relaie la vocation historique de la bourgeoisie. Que dans le projet révolutionnaire ces moyens de production soient remis à la disposition de ceux mêmes qui produisent, sous le signe de l'appropriation sociale et de l'autogestion, ne fait que décrire l'éternité du procès de production, par-delà les changements du mode de production. La « classe des travailleurs » se trouve ainsi confirmée, de par son idéal

révolutionnaire même, dans son statut idéalisé de force productive : elle se réfléchit elle-même comme le « capital humain le plus précieux », comme mythe d'origine de la richesse sociale.

Sous couvert de matérialisme historique, c'est l'idéalisme de la production qui finit par donner une définition positive à la classe révolutionnaire. La classe alors *se définit dans l'universel*, selon l'universalité de la force de travail : elle retourne à une essence, où elle est en fait assignée par la classe bourgeoise, qui se définit, elle, dans son être historique, par l'universalité du capital. Capital et force de travail s'affrontent alors comme valeurs respectives, également fondées dans l'universel<sup>14</sup>. Dans cet affrontement de classes dont chacune a sa *référence* historique objective, c'est la classe bourgeoise qui toujours l'emporte. Car ce concept de classe lui appartient, et lorsqu'elle réussit à y enfermer le prolétariat, elle a déjà gagné. Le concept de classe est un concept rationaliste, universaliste, né d'une société de production rationnelle et du calcul des forces productives : en ce sens, il n'y a jamais eu et il n'y aura jamais qu'une seule classe : la bourgeoisie, la classe bourgeoise capitaliste — définie non seulement par la propriété des *moyens* de production, mais par la *finalité* rationnelle de la production. Faire du prolétariat une classe, c'est donc déjà l'enfermer dans un ordre de définition (souligné par la « prise de conscience de classe » comme « sujet de l'histoire »<sup>15</sup> dont le modèle reste celui de la classe bourgeoise.

---

14. Cette confusion s'institue là encore par le fait qu'à côté de la *valeur d'échange* de la force de travail — niveau de l'exploitation et de la contradiction dialectique — la théorie marxiste préserve un niveau de la *valeur d'usage* du travail, niveau irréductible de positivité de la valeur, miroir d'une positivité humaine du travail, où la classe prolétarienne, glissant du négatif au positif, vient se reconnaître. La valeur d'usage, là encore, joue à la théorie marxiste un vilain tour.

15. A cet égard, la si belle dialectique de Lukacz dans *Histoire et*

L'avènement au statut de classe équivaut à une rationalisation du « mouvement ouvrier » et de sa révolte, équivaut

*conscience de classe* prend un sens tout à fait ambigu : vocation rationnelle de la classe comme sujet de l'histoire, articulation de ce procès à travers la conscience que la classe prend d'elle-même : tout est là pour l'hypostase d'un être de classe, pour le triomphe d'un principe de réalité et de représentativité de la classe, donc foncièrement par le triomphe du parti. A un premier niveau, cette prise de conscience collective, dialectique et « spontanée » de la classe semble contredire le processus bureaucratique (ce pour quoi les staliniens, toujours superficiels, l'ont violemment combattue). Mais à un niveau plus profond, il y a collusion entre une théorie *rationaliste* de la prise de conscience et la *rationalité* formelle de la bureaucratie. Ce n'est pas un accident si la théorie lukaczienne, dialectique et spontanéiste, apparaît au moment même où se renforce historiquement le monopole bureaucratique du parti : elle n'objecte pas fondamentalement à ce processus puisque, scellant une essence réfléchie, une rationalité de la classe, un pour-soi du sujet de l'histoire, elle met nécessairement en place une logique de la représentation et de l'identification avec une instance idéale (en quelque sorte l'« idéal du moi » de la classe). Cette instance ne peut être que l'organisation et le parti. Au sujet de l'histoire comme imaginaire correspond profondément la machine paranoïaque de la bureaucratie (de même que l'idéalisation du sujet de la conscience est contemporaine, à travers toute l'histoire occidentale, de l'extension du contrôle rationnel de l'État, — c'est la même opération qui rebondit avec Lukacz au niveau de la classe). Redevenu stalinien, il écrira *La Destruction de la raison*, pour dénoncer l'irrationalité du fascisme — mais le fascisme n'est irrationnel que pour la démocratie bourgeoise, en fait il incarne une limite de la Raison paranoïaque, limite dont rien ne peut protéger la « Raison dialectique » lorsqu'elle bascule dans la transcendance imaginaire d'un sujet : la classe prolétarienne. Sur une telle abstraction ne peut s'édifier (et s'édifiera logiquement, avec Staline) que le totalitarisme, c'est-à-dire la prise en charge totale, le contrôle total de la classe, sous le signe de la Raison, par une instance organisationnelle. La conscience de classe, cette vision idéaliste, n'a en fait qu'un seul mode d'existence objectif, c'est le parti. Ce n'est pas elle qui, dans son mouvement propre, se donne le parti ou l'organisation comme médiation dialectique de sa pratique — c'est la bureaucratie elle-même qui, au fil de l'extension de son pouvoir, secrète la conscience de classe comme son idéologie. Lukacz, quand il écrit *Histoire et conscience de classe*, n'est pas antistalinien, il est dans le mouvement même du stalinisme. Il donne à la bureaucratie sa philosophie de l'histoire, une philosophie réflexive de la classe comme sujet, par laquelle la bureaucratie triomphante va pouvoir idéaliser historiquement sa pratique totalitaire.

à l'aligner sur la rationalité générale de l'ordre industriel. Ainsi « classe contre classe » peut bien signifier l'antagonisme au niveau du rapport aux *moyens* de production, mais cela ne brise en rien la *finalité* même de la production : au contraire, en le dialectisant de l'intérieur, ce schéma ne fait que relayer à l'infini le procès de l'économie politique.

Si la lutte de classes a un sens, ce n'est pas dans l'affrontement d'une classe et d'une autre (lorsque la structure se renverse et que triomphe la classe prolétarienne, comme à l'Est, rien ne change, on le sait, profondément dans les rapports sociaux), ce ne peut être que le refus radical de se laisser enfermer dans l'être et la conscience de classe. Pour le prolétariat, c'est nier la bourgeoisie parce que celle-ci l'assigne à un statut de classe. Ce n'est pas se nier en tant que privé des moyens de production (c'est malheureusement là la définition marxiste « objective » de la classe), c'est se nier en tant qu'assigné à la production et à l'économie politique. Le prolétariat le peut-il s'il se définit en termes de forces productives, de travail, de rationalité historique, etc. ? Évidemment non. Dans ce cadre, le prolétariat (ou toute autre classe possible) est voué à entrer dans la dialectique rationnelle d'une forme et d'un contenu (la structure de classes d'une part, et d'autre part ses propres valeurs de classe, quand ce ne sont pas ses « intérêts » de classe !). Il est voué à une *finalité de classe* qui l'enferme bel et bien dans le jeu dialectique de la société capitaliste.

Mieux, en se renforçant dans son être, au fur et à mesure même de la lutte de classes, il renforce la classe dominante de pouvoir, et son opposition dégradée sert d'impulsion réformiste au système capitaliste, quand il ne se révèle pas plus conservateur encore dans l'ordre des valeurs. C'est là où nous en sommes aujourd'hui.

A quoi imputer l'échec historique de la « double négation révolutionnaire » (le prolétariat a bien nié la bourgeoisie,

mais ne s'est pas nié lui-même en tant que classe) ? Lénine, Staline encore, accident dialectique, défaillance du prolétariat lui-même ? Simplement, la conjonction d'une théorie révolutionnaire visant à l'abolition des classes, dégagée par Marx, avec un sujet révolutionnaire (la classe réelle et historique des ouvriers salariés) — on ne peut même pas dire qu'elle se soit retournée lentement contre elle-même, elle a produit *logiquement* cette substantialisation de la révolte sociale dans une classe théorique indépassable, bientôt figée dans son être par l'organisation. A partir de là, la classe prolétarienne et la théorie marxiste ont commencé de se *donner mutuellement raison*, et donc de *se neutraliser* l'une l'autre. Et le projet de changer de vie, qui était aussi bien l'exigence de Marx que celle de la révolte en acte, est devenu tout doucement la victoire du prolétariat.

*La révolution comme finalité : le suspens de l'histoire.*

Avec le mode de production, le concept d'histoire constitue l'autre volet de cette rationalisation dialectique. Il est l'homologue dans le temps de la théorisation du mode de production dans la structure sociale (encore une fois, l'imposition avec la Renaissance d'une convergence perspective comme principe de réalité de l'espace peut servir de référence).

On a pu parler d'une idée « millénariste » de Marx<sup>16</sup> : le communisme pour un « futur prochain », la révolution imminente. Cette exigence « utopique » date de l'*Introduction à la Critique de la philosophie du droit*, de Hegel, des *Manuscrits de 44*, des *Thèses sur Feuerbach* et du *Manifeste*. Après l'échec de 1848, reconversion : le commu-

---

16. Nous nous référons à l'ouvrage de KALIVODA, *Marx et Freud*, éditions Anthropos, 1971.

nisme n'entre pas dans les possibilités offertes par la situation présente — il ne peut venir à l'ordre du jour que plus tard, *au terme d'une période qui aura créé les conditions historiques nécessaires*<sup>17</sup>. Avec *Le Capital*, on passe de l'utopie révolutionnaire à une dialectique proprement historique, de la révolte immédiate et radicale à la considération objective : il faut que le capitalisme « mûrisse », c'est-à-dire parvienne intérieurement à sa propre négation en tant que système social — donc à une *nécessité logique et historique*, la longue marche dialectique, où la négativité du prolétariat ne porte plus immédiatement sur lui-même en tant que classe, mais bien plutôt à long terme sur le procès du capital. Engagé dans ce long « détour » objectif, le prolétariat commence à se réfléchir comme terme négatif et comme sujet de l'histoire<sup>18</sup>.

L'effort du marxisme diverge alors de son exigence radicale vers l'étude des lois historiques. Le prolétariat ne saute plus par-dessus son ombre ; il grandit à l'ombre du capital. La révolution est remise à un processus d'évolution implacable au terme duquel les lois de l'histoire obligeront elles-mêmes l'homme à se libérer en tant que créature sociale. L'exigence radicale n'abandonne pas la perspective marxiste, mais elle devient une exigence *finale*. Conversion de l'ici-et-maintenant vers un accomplissement asymptotique, une *échéance différée* et indéfiniment remise qui, sous le signe d'un principe de réalité de l'histoire (socialisation objective

---

17. De même l'histoire chrétienne, le concept chrétien d'historicité, est né de l'échec de la paousie.

18. Le socialisme dans un seul pays sera la potentialisation de cette qualification où s'installe le prolétariat, de cette substantialisation de la négativité, dont l'histoire comme dimension *finale* devient la dimension objective. D'abord sujet négatif de la dialectique historique, puis tout simplement sujet positif d'une histoire positiviste de la révolution. Ce grand dérapage ne devient possible et ne s'explique que par le passage de l'utopie à l'« epochè » historique.

de la société opérée par le capital — procès dialectique de maturation des conditions « objectives » de la révolution), scellera la transcendance d'un communisme *ascétique*, communisme de sublimation et d'espérance, qui, au nom d'un au-delà toujours recommencé — au-delà de l'histoire, au-delà de la dictature du prolétariat, au-delà du capitalisme et au-delà du socialisme — exige de plus en plus le sacrifice de la révolution immédiate et permanente. Ascétique vis-à-vis de sa propre révolution, le communisme souffre en effet profondément de ne pas « prendre ses désirs pour la réalité ». (Cette dimension transcendante, cette sublimation fut aussi bien celle du christianisme orthodoxe par opposition aux sectes millénaristes qui voulaient l'accomplissement tout de suite, ici-bas. Sublimation, comme on le sait, répressive : c'est elle qui fonde le pouvoir des Églises.)

La révolution devient une *fin*, ce qu'elle n'est pas du tout dans l'exigence radicale qui présume, au lieu de renvoyer à une totalisation finale, que l'homme est *tout entier déjà là* dans sa révolte. Tel est le sens de l'utopie, si on la sort de l'idéalisme rêveur auquel les « scientifiques » se sont fait un plaisir de la réduire pour mieux l'enterrer : elle refuse le schéma *en étendue* des contradictions, cette structuration idéale qui laisse place à une « Raison » de l'histoire, à une organisation consciente et logique de la révolution, à la prévisibilité dialectique d'une révolution *différée* — cette dialectique tombant très vite dans le schème pur et simple de la fin et des moyens : *la Révolution comme « fin » équivaut en fait à l'autonomisation des moyens*, on sait ce qu'il en est advenu — tout ceci ayant pour effet de ravalier la situation présente, d'en conjurer la subversion immédiate, d'en étendre (au sens chimique du terme) la réaction explosive dans une solution à long terme.

« L'homme ne saurait se contenter de la perspective de sa libération. C'est pourquoi le « romantisme révolutionnaire »,

la révolte « hic et nunc » subsistera jusqu'à ce que la perspective marxiste cesse d'être une perspective » (Kali-voda). Mais peut-elle être, à partir du moment où elle fait entrer en jeu l'objectivité de l'histoire, la résignation aux *lois* de l'histoire et de la dialectique, autre chose qu'une « perspective » ? A l'époque où Marx commence d'écrire, les ouvriers brisent les machines. Marx n'écrit pas pour eux. Il n'a rien à leur dire — ils ont même plutôt tort à ses yeux, c'est la bourgeoisie industrielle qui est révolutionnaire. Le décalage de la théorie n'explique rien du tout. Cette révolte immanente des ouvriers qui brisent les machines est restée à jamais sans explication. Marx se contente, avec la dialectique, de leur faire des enfants dans le dos. Or tout le mouvement ouvrier, jusqu'à la Commune, vit de cette exigence utopique de socialisme immédiat (Déjacque, Courderoy, etc.), et ils le *sont* déjà dans leur écrasement. Car l'utopie ne s'écrit jamais au futur, elle est ce qui est toujours déjà là. Marx, lui, parle de l'au-delà, il parle de tout cela comme d'une phase dépassée. Mais de quel point de vue de Sirius a-t-il raison *d'avance* ? L'échec de ces mouvements (par opposition aux révolutions « marxistes » du XX<sup>e</sup> siècle) n'est pas un argument : il fait précisément appel à la « Raison » de l'histoire, à une fin objective qui ne saurait rendre compte de la spécificité d'une parole sociale non finalisée par une dimension future. C'est là, dans le verdict de l'histoire, que le communisme international cherche aujourd'hui la seule preuve de sa vérité, c'est-à-dire même plus dans une raison dialectique, mais dans l'immanence des faits : à ce niveau, l'histoire n'est même plus un processus, c'est un procès tout court, et la révolte y est toujours condamnée.

## Radicalité de l'utopie.

En fait, Marx a raison, « objectivement » raison, mais cette raison et cette objectivité, il n'y parvient, comme toute science, qu'au prix de la *méconnaissance*, — méconnaissance de l'utopie radicale contemporaine du *Manifeste* et du *Capital*. On ne croit pas si bien dire en disant que Marx a « objectivement » théorisé les rapports sociaux capitalistes, la lutte de classes, le mouvement de l'histoire, etc. En effet : la convulsion d'un ordre social, sa subversion actuelle, la parole de vie et de mort, libératrice dans l'instant même, Marx l'a « objectivée » dans une révolution dialectique à long terme, dans une finalité en spirale qui n'était que la vis sans fin de l'économie politique<sup>19</sup>.

La poésie maudite, l'art non officiel, l'écriture utopique en général, donnant un contenu présent, immédiat, à la libération de l'homme, devraient être la parole même du communisme, sa prophétie directe. Elles ne sont que sa mauvaise conscience, précisément parce qu'en elles quelque chose de l'homme est *immédiatement* réalisé, parce qu'elles objectent donc sans pitié à cette dimension « politique » de la révolution, qui n'est que la dimension de son renvoi final. Elles sont l'équivalent dans le discours de ces mouvements sociaux sauvages, qui naissent d'une situation symbolique de rupture (symbolique, c'est-à-dire non universalisée, non dialectisée, non rationalisée au miroir d'une histoire objective imaginaire). C'est pourquoi la poésie (pas l' « Art ») n'a

---

19. Il n'est pas vrai que Marx ait « dépassé dialectiquement » l'utopie, en en conservant le « projet » dans un modèle « scientifique » de révolution. Marx a écrit *la Révolution selon la loi* et n'a pas fait la synthèse dialectique de cette échéance *nécessaire* et de l'exigence passionnelle, immédiate, utopique de transfusion des rapports sociaux, pour la raison que toute dialectique entre ces deux termes antagonistes, est un vain mot. Ce que le matérialisme historique dépasse en la conservant, c'est tout simplement l'économie politique.

jamais eu partie liée au fond qu'avec les mouvements d'utopie sociale, de « romantisme révolutionnaire », et jamais avec le marxisme en tant que tel. C'est que le contenu de l'homme libéré a au fond moins d'importance que l'abolition de la séparation du présent et du futur. L'abolition de cette forme du temps, dimension de la sublimation, c'est ce que ne pardonnent pas les idéalistes de la dialectique, qui sont en même temps les réalistes de la politique — pour eux la révolution doit se distiller dans l'histoire, elle doit venir à terme, elle doit mûrir au soleil des contradictions — là, tout de suite, elle est impensable, elle est *insupportable*. Ce que la poésie et la révolte utopique ont en commun, c'est cette actualité radicale, cette dénégation des finalités, c'est cette actualisation du désir, non plus exorcisé dans une libération future, mais exigé ici, tout de suite, dans sa pulsion de mort aussi, dans la radicale comptabilité de la vie et de la mort. Telle est la jouissance, telle est la révolution. Elle n'a rien à voir avec l'échéancier politique de la Révolution.

Contrairement à l'analyse marxiste qui pose l'homme comme dépossédé, comme aliéné, et le rapporte à un homme total, à un Autre total, qui en est la Raison future (utopique, celle-ci, au mauvais sens du terme), qui assigne l'homme à un projet de totalisation, *l'utopie*, elle, *ne connaît pas le concept d'aliénation* : elle pense que tout homme, toute société est tout entière déjà là, à chaque moment social, dans son exigence symbolique. Le marxisme n'analyse jamais la révolte, ou le mouvement même de la société, *qu'en filigrane de la révolution*, comme une réalité en voie de maturation. Racisme de la perfection, du stade achevé de la raison, qui renvoie tout le reste dans le néant des choses dépassées<sup>20</sup>. C'est là où le marxisme reste profondément une

---

20. On a pris ainsi longtemps le dessin pour l'ébauche d'une œuvre qui, une fois achevée, le renvoyait à l'oubli et au néant. On sait que c'est faux : le dessin est déjà toute l'œuvre, il n'y en a pas d'autre.

philosophie, par tout ce qui demeure en lui, même au stade « scientifique », d'une visée d'aliénation. L'ailleurs de la pensée « critique », en termes « d'aliénation », c'est toujours une essence totale, qui hante une existence divisée. Or, cette métaphysique de la totalité ne s'oppose pas du tout à la réalité actuelle de la division, elle fait système avec elle. La perspective pour le sujet, au terme de l'histoire, de retrouver sa transparence, ou sa « valeur d'usage » totale, est tout aussi religieuse que la réintégration des essences. L'« aliénation », c'est encore l'imaginaire du sujet, fût-il le sujet de l'histoire. Le sujet n'a pas à redevenir un homme total, il n'a pas à se retrouver, il a aujourd'hui à se perdre. La totalisation du sujet, c'est encore le fin du fin de l'économie politique de la conscience, scellée par l'identité du sujet comme l'économie politique l'est par le principe d'équivalence. C'est cela qui doit être aboli, au lieu de bercer les hommes du phantasme de leur identité perdue, de leur autonomie future.

Quelle absurdité de prétendre que les hommes sont « autres », et de chercher à les convaincre que leur plus cher désir est de redevenir « eux-mêmes » ! Chaque homme est là tout entier à chaque instant. La société, elle aussi, est là tout entière, à chaque instant. Courderoy, les Luddites, Rimbaud, les Communards, les gens des grèves sauvages, ceux de mai 1968, ce n'est pas la révolution qui parle en filigrane, ils sont la révolution, pas de concepts en transit, leur parole est symbolique, et ne vise pas d'essence — c'est une parole d'avant l'histoire, d'avant la politique, d'avant la vérité, parole d'avant la séparation et la totalité future — la seule qui, parlant le monde comme non séparé, le révolutionne vraiment.

Il n'y a pas de possible ou d'impossible. L'utopie est là, dans toutes les énergies dressées contre l'économie politique. Mais cette violence utopique ne s'accumule pas, elle se perd.

Elle ne cherche pas à s'accumuler, comme la valeur économique, pour abolir la mort. Elle ne veut jamais non plus le pouvoir. Enfermer les « exploités » dans la seule possibilité historique de prendre le pouvoir a été le pire détournement de la révolution qui ait eu lieu. C'est là qu'on voit à quelle profondeur les axiomes de l'économie politique ont miné, investi, détourné la perspective révolutionnaire. L'utopie veut la parole contre le pouvoir, et contre le principe de réalité, qui n'est que le phantasme du système et de sa reproduction indéfinie. Elle ne veut que la parole, et pour s'y perdre.



## TABLE DES MATIÈRES

I. LE CONCEPT DE TRAVAIL .. .. .	11
Critique de la valeur d'usage de la force de travail ..	12
Le concret de travail : « dialectique » du qualitatif et du quantitatif .. .. .	15
La double face « générique » de l'homme .. .. .	19
Éthique du travail — Esthétique du jeu.. .. .	23
Marx et le hiéroglyphe de la valeur .. .. .	30
Épistémologie I :	
A l'ombre des concepts marxistes .. .. .	36
La critique de l'économie politique est terminée en substance .. .. .	39
II. L'ANTHROPOLOGIE MARXISTE ET LA DOMI- NATION DE LA NATURE .. .. .	41
La philosophie morale des lumières .. .. .	44
Lycurgue et la castration .. .. .	48
L'anti-physis judéo-chrétienne .. .. .	50
Épistémologie II :	
Limites structurales de la critique marxiste .. ..	53
III. LE MATÉRIALISME HISTORIQUE ET LES SOCIÉTÉS PRIMITIVES .. .. .	56
La causalité structurale et les primitifs .. .. .	57
Surplus et anti-production .. .. .	60
Magie et travail .. .. .	67
Épistémologie III :	
Matérialisme et ethnocentrisme.. .. .	69

IV. AUTOUR DU MODE ARCHAÏQUE ET FÉODAL ..	77
L'esclave .. .. .	77
L'artisan .. .. .	80
Épistémologie IV :	
Marxisme et méconnaissance .. .. .	89
V. LE MARXISME ET LE SYSTÈME DE L'ÉCONOMIE POLITIQUE .. .. .	93
Une géométrie euclidienne de l'histoire? .. .. .	93
La troisième phase de l'économie politique .. .. .	100
Contradiction et subversion : le déplacement du politique .. .. .	110
Révolution politique et révolution « culturelle » .. .. .	121
L'économique comme idéologie et modèle de simulation	126
La théorie marxiste et le mouvement ouvrier : le concept de classe .. .. .	131
La révolution comme finalité : le suspens de l'histoire	138
Radicalité de l'utopie .. .. .	142



jean baudrillard

# le miroir de la production

ou l'illusion critique du matérialisme historique

Les concepts de travail et de production sont-ils adaptés à la société industrielle en voie de développement? Qu'entend-on par « organisation pré-industrielle »? Pour tenter de répondre à ces questions, Jean Baudrillard examine la leçon du marxisme qui a créé un modèle productiviste et engendré un fétichisme du travail. Il faut briser, dit-il, le miroir de la production « où vient se réfléchir toute la métaphysique occidentale » et arracher la logique marxiste au contexte restreint de l'économie politique qui l'a vu naître. Il ne suffit pas de proclamer une certaine victoire du prolétariat pour pouvoir prétendre que l'exigence de Marx, qui était de changer la vie, est devenue réalité.

**Jean Baudrillard est maître-assistant de sociologie à la Faculté de Nanterre. Œuvres principales :** Le Système des objets, La Société de consommation, Pour une critique de l'économie politique du signe. **Jean Baudrillard est, en outre, traducteur des pièces de théâtre de Peter Weiss.**

La première édition du Miroir de la production a été publiée en 1973 dans la collection « M.O. », Casterman-Poche.