

Louis Althusser
Étienne Balibar

Lire
le Capital

I

FRANÇOIS MASPERO
1, Place Paul-Painlevé, 5^e
PARIS
1973

Avertissement	5
LOUIS ALTHUSSER : Préface : du <i>Capital</i> à la philosophie de Marx	9
LOUIS ALTHUSSER : L'objet du <i>Capital</i>	87
I. Avertissement	87
II. Marx et ses découvertes	95
III. Les mérites de l'économie classique	101
IV. Les défauts de l'économie classique : Esquisse du concept de temps historique	112
V. Le marxisme n'est pas un historicisme	150

Avertissement

1. Cette édition de Lire le Capital diffère à plusieurs égards de la première édition.

D'un côté, c'est une édition allégée, puisque, pour en permettre la publication sous un format réduit, nous en avons retranché plusieurs contributions importantes (les exposés de Rancière, Macherey et Establet).

D'un autre côté, c'est une édition revue et corrigée, et donc en partie nouvelle : plusieurs pages, notamment dans le texte de Balibar, sont inédites en français.

Cependant les rectifications (coupures et ajouts) que nous avons apportées au texte original ne concernent ni la terminologie, ni les catégories et les concepts utilisés, ni leurs rapports internes, ni par conséquent l'interprétation générale que nous avons donnée de l'œuvre de Marx.

Cette édition de Lire le Capital, différente de la première, allégée et améliorée, reproduit et représente donc strictement les positions théoriques du texte original.

2. Cette dernière précision était nécessaire. En effet, par respect pour le lecteur et par simple honnêteté, nous avons tenu à respecter intégralement une terminologie et des positions philosophiques qu'il nous semble pourtant maintenant indispensable de rectifier sur deux points précis.

Malgré les précautions prises pour nous distinguer de l'idéologie « structuraliste » (nous avons dit très clairement que la « combinaison » qu'on trouve chez Marx « n'a rien à voir avec une combinatoire »), malgré l'intervention décisive de catégories étrangères au « structuralisme » (détermination en dernière instance, domination, surdétermination, procès de production, etc), la terminologie que nous avons employée était sous divers aspects trop voisine de la terminologie « structuraliste » pour ne pas donner lieu à une équivoque. Si l'on excepte quelques rares exceptions (quelques critiques perspicaces ont bien fait la différence), notre interprétation de Marx a été généralement reconnue et jugée, en hommage à la mode actuelle, comme « structuraliste ».

Nous pensons que la tendance profonde de nos textes

ne se rattache pas, malgré les équivoques de terminologie, à l'idéologie « structuraliste ». Nous espérons que le lecteur voudra se souvenir de cette affirmation, la vérifier, et y souscrire.

Par contre, nous avons maintenant toutes les raisons de penser que l'une des thèses que j'ai avancées sur la nature de la philosophie exprime, malgré toutes les précisions données, une tendance « théoriciste » certaine. Plus précisément, la définition (donnée dans Pour Marx et reprise dans la Préface à Lire le Capital) de la philosophie comme théorie de la pratique théorique est unilatérale et donc inexacte. En l'occurrence, il ne s'agit pas d'une simple équivoque de terminologie, mais d'une erreur dans la conception même. Définir la philosophie de façon unilatérale comme Théorie des pratiques théoriques (et, par conséquent, comme Théorie de la différence des pratiques) est une formule qui ne peut pas ne pas provoquer des effets et des échos théoriques et politiques soit « spéculatifs », soit « positivistes ».

Les conséquences de cette erreur, qui concerne la définition de la philosophie, peuvent être reconnues et délimitées en quelques points précis de la Préface de Lire le Capital. Mais, à part sur quelques détails mineurs, ces conséquences n'entachent pas l'analyse que nous avons donnée du Capital (« L'objet du Capital », et l'exposé de Balibar).

Nous aurons l'occasion de rectifier le terminologie et de corriger la définition de la philosophie dans une série d'études prochaines.

L. ALTHUSSER.

« Londres, 18 mars 1872

Au citoyen Maurice La Châtre

Cher citoyen,

J'applaudis à votre idée de publier la traduction de *Das Kapital* en livraisons périodiques. Sous cette forme l'ouvrage sera plus accessible à la classe ouvrière, et pour moi cette considération l'emporte sur toute autre.

Voilà le beau côté de notre médaille, mais en voici le revers : la méthode que j'ai employée et qui n'avait pas encore été appliquée aux sujets économiques, rend assez ardue la lecture des premiers chapitres, et il est à craindre que le public français, toujours impatient de conclure, avide de connaître le rapport des principes généraux avec les questions immédiates qui le passionnent, ne se rebute parce qu'il n'aura pu tout d'abord passer outre.

C'est là un désavantage contre lequel je ne puis rien, si ce n'est toutefois prévenir et prémunir les lecteurs soucieux de vérité. Il n'y a pas de route royale pour la science, et ceux-là seulement ont chance d'arriver à ses sommets lumineux qui ne craignent pas de se fatiguer à gravir ses sentiers escarpés.

Recevez, cher citoyen, l'assurance de mes sentiments dévoués.

Karl Marx. »

Louis Althusser : Du « Capital » à la philosophie de Marx

Les exposés que voici ont été prononcés au cours d'un Séminaire d'études consacré au *Capital*, dans les premiers mois de 1965, à l'Ecole Normale. Ils portent la marque de ces circonstances : non seulement dans leur composition, leur rythme, le tour didactique ou parlé de leur expression, mais encore et surtout dans leur diversité, les répétitions, les hésitations et les risques de leur recherche. Certes, nous eussions pu les reprendre à loisir, les corriger les uns par les autres, réduire la marge de leurs variations, accorder de notre mieux leur terminologie, leurs hypothèses et leurs conclusions, exposer leur matière dans l'ordre systématique d'un seul discours, bref tenter d'en composer un ouvrage *achevé*. Sans prétendre à ce qu'ils devraient être, nous avons préféré les donner tels qu'ils sont : justement des textes inachevés, les simples commencements d'une *lecture*.

1.

Certes, nous avons tous lu, nous lisons tous *Le Capital*. Depuis près d'un siècle bientôt, nous pouvons le lire, chaque jour, en transparence, dans les drames et les rêves de notre histoire, dans ses débats et ses conflits, dans les défaites et les victoires du mouvement ouvrier, qui est bien notre seul espoir et destin. Depuis que nous sommes « venus au monde », nous ne cessons de lire *Le Capital* dans les écrits et les discours de ceux qui l'ont lu pour nous, bien ou mal, les morts et les vivants, Engels, Kautsky, Plekhanov, Lénine, Rosa Luxemburg, Trotsky, Staline, Gramsci, les dirigeants des organisations ouvrières, leurs partisans ou leurs adversaires : philosophes, économistes, politiques. Nous en avons lu des fragments, des « morceaux », que la conjoncture avait « choisis » pour nous. Nous avons même tous plus ou moins lu le Premier

Livre, de la « marchandise » à « l'expropriation des expropriateurs ».

Pourtant, il faut bien un jour, à la lettre, lire *Le Capital*. Lire le texte même, tout entier, les quatre Livres, ligne après ligne, reprendre dix fois les premiers chapitres, ou les schémas de la reproduction simple et de la reproduction élargie, avant de déboucher, des hauts-plateaux arides et ras du Second Livre, sur les terres promises du profit, de l'intérêt et de la rente. Mieux : il faut lire *Le Capital* non seulement dans sa traduction française (fût-elle, pour le Livre I, celle de Roy que Marx avait plus que révisée : refaite), mais, au moins pour les chapitres théoriques fondamentaux, et pour tous les passages où affleurent les concepts-clés de Marx, dans le texte allemand.

C'est ainsi que nous étions convenus de lire *Le Capital*. Les exposés issus de ce projet ne sont que les protocoles personnels variés de cette lecture : chacun ayant taillé à sa manière sa propre voie oblique dans l'immense forêt du Livre. Et si nous les donnons dans leur forme immédiate sans rien y reprendre, c'est pour produire tous les risques et les avantages de cette aventure ; c'est pour que le lecteur y retrouve, à l'état naissant, l'expérience même d'une lecture ; et que le sillage de cette première lecture l'entraîne à son tour dans une seconde, qui nous portera plus avant.

2.

Comme il n'est toutefois pas de lecture innocente, disons de quelle lecture nous sommes coupables.

Nous étions tous des philosophes. Nous n'avons pas lu *Le Capital* en économistes, en historiens ou en littéraires. Nous n'avons pas posé au *Capital* la question, ni de son contenu économique ou historique, ni de sa simple « logique » interne. Nous avons lu *Le Capital* en philosophes, lui posant donc une autre question. Pour aller droit au fait, avouons : nous lui avons posé la question de son *rapport à son objet*, donc tout à la fois la question de la spécificité de son *objet* ; et la question de la spécificité de son *rapport* à cet objet ; c'est-à-dire la question de la nature du type de discours mis en œuvre pour traiter de cet objet, la question du discours scientifique. Et puisqu'il n'est jamais de définition que d'une différence, nous avons

posé au Capital la question de la différence spécifique, tant de son objet que de son discours, — nous demandant, à chaque pas de notre lecture, en quoi l'objet du *Capital* se distingue non seulement de l'objet de l'économie classique (et même moderne), mais aussi de l'objet des Œuvres de Jeunesse de Marx, en particulier de l'objet des Manuscrits de 44 ; et donc en quoi le discours du *Capital* se distingue non seulement du discours de l'économie classique, mais aussi du discours philosophique (idéologique) du Jeune Marx.

Lire *Le Capital* en économiste, c'eût été le lire en lui posant la question du contenu et de la valeur économiques de ses analyses et de ses schémas, donc comparer son discours à un objet déjà défini hors de lui, sans mettre en question cet objet. Lire *Le Capital* en historien c'eût été le lire en lui posant la question du rapport de ses analyses historiques à un objet historique déjà défini hors de lui, sans mettre en question cet objet. Lire *Le Capital* en logicien, c'eût été lui poser la question de ses méthodes d'exposition et de démonstration, mais dans l'abstrait, encore une fois sans mettre en question l'objet auquel se rapportent les méthodes de ce discours.

Lire *Le Capital* en philosophe, c'est exactement mettre en question l'objet spécifique d'un discours spécifique, et le rapport spécifique de ce discours à son objet, c'est donc poser à l'unité *discours-objet* la question des titres épistémologiques, qui distinguent cette unité précise d'autres formes d'unité discours-objet. Cette lecture peut seule décider de la réponse à donner à une question, qui intéresse la place que *Le Capital* occupe dans l'histoire du savoir. Cette question se noue ainsi : *Le Capital* est-il une simple production idéologique parmi d'autres, une mise en forme hegelienne de l'économie classique, l'imposition au domaine de la réalité économique de catégories anthropologiques définies dans les Œuvres philosophiques de Jeunesse, la « réalisation » des aspirations idéalistes de la *Question Juive* et des Manuscrits de 44 ? *Le Capital* est-il la simple continuation et comme l'achèvement de l'économie politique classique, de qui Marx aurait hérité et son objet, et ses concepts ? *Le Capital* se distingue-t-il alors de l'économie classique, non par son objet, mais par sa seule *méthode*, la dialectique empruntée à Hegel ? Ou bien, tout au contraire, *Le Capital* constitue-t-il une véritable mutation épistémologique dans son objet, sa

théorie et sa méthode ? *Le Capital* représente-t-il la fondation en acte d'une discipline nouvelle, la fondation en acte d'une science, — et donc un véritable événement, une révolution théorique, rejetant à la fois l'économie politique classique et les idéologies hegelienne et feuerbachienne dans sa préhistoire, — le commencement absolu de l'histoire d'une science ? Et si cette science nouvelle est théorie de l'histoire, ne permet-elle pas en retour une connaissance de sa propre préhistoire, — donc de voir clair et dans l'économie classique, et dans les œuvres philosophiques de la Jeunesse de Marx ? Telles sont les implications de la question épistémologique posée au *Capital* par sa lecture philosophique.

Une lecture philosophique du *Capital* est donc tout le contraire d'une lecture innocente. C'est une lecture coupable, mais qui n'absout pas sa faute dans son aveu. Au contraire, elle revendique sa faute comme une « bonne faute », et la défend en démontrant sa nécessité. C'est donc une lecture d'exception qui se justifie elle-même comme lecture, en posant à toute lecture coupable, la question même qui démasque son innocence, la simple question de son innocence : *qu'est-ce que lire ?*

3.

Aussi paradoxal que puisse sembler ce mot, nous pouvons avancer que, dans l'histoire de la culture humaine, notre temps risque d'apparaître un jour comme marqué par l'épreuve la plus dramatique et la plus laborieuse qui soit, la découverte et l'apprentissage du sens des gestes les plus « simples » de l'existence : voir, écouter, parler, lire, — ces gestes qui mettent les hommes en rapport avec leurs œuvres, et ces œuvres retournées en leur propre gorge, que sont leurs « absences d'œuvres ». Et contrairement à toutes les apparences encore régnantes, ce n'est pas à la psychologie, qui s'édifie sur l'absence de leur concept, que nous devons ces connaissances bouleversantes, — mais à quelques hommes : Marx, Nietzsche et Freud. C'est depuis Freud que nous commençons de soupçonner ce qu'écouter, donc ce que parler (et se taire) veut dire ; que ce « veut-dire » du parler et de l'écouter découvre, sous l'innocence de la parole et de l'écoute, la profondeur assignable d'un second, d'un *tout autre* dis-

cours, le discours de l'inconscient¹. J'oserais soutenir que c'est depuis Marx que nous devrions commencer de soupçonner ce que, du moins dans la théorie, *lire* et donc écrire *veut dire*. Ce n'est pas un hasard, assurément, si nous avons pu réduire toute la prétention idéologique qui règne de haut sur les Manuscrits de 44, et hante encore sournoisement les tentations de rechute historicistes du *Capital*, à l'innocence explicite d'une *lecture*. Pour le jeune Marx, connaître l'essence des choses, l'essence du monde historique humain, de ses productions économiques, politiques, esthétiques et religieuses, — c'est bel et bien *lire* (lesen, herauslesen) en toutes lettres la présence de l'essence « abstraite » dans la transparence de son existence « concrète » : Qu'en cette lecture immédiate de l'essence dans l'existence, s'exprime le modèle religieux du Savoir Absolu hegelien, cette Fin de l'Histoire, où le concept devient enfin visible à ciel ouvert, présent parmi nous en personne, tangible dans son existence sensible, — où *ce pain, ce corps, ce visage et cet homme* sont l'Esprit même : voilà qui nous met sur la voie de comprendre que la nostalgie d'une lecture à *livre ouvert*, et du « *Grand Livre du Monde* » galiléen lui-même, est plus vieille que toute science, qu'elle rumine encore sourdement les phantasmes religieux de l'épiphanie et de la parousie, et le mythe fascinant des Ecritures, où, vêtue de ses mots, la vérité avait pour corps le Livre : la Bible. Voilà qui nous introduit à soupçonner que pour traiter la nature ou le réel comme un Livre, où, selon Galilée, parle le discours muet d'une langue « composée de carrés, de triangles et de cercles », il fallait être possédé d'une certaine idée du *lire*, qui fait d'un discours écrit la transparence immédiate du vrai, et du réel le discours d'une voix.

1. C'est à l'effort théorique, pendant de longues années solitaire — intransigeant et lucide de J. Lacan, que nous devons, aujourd'hui, ce résultat qui a bouleversé notre *lecture* de Freud. En un temps où ce que J. Lacan nous a donné de radicalement neuf commence à passer dans le domaine public, où chacun peut, à sa manière, en faire usage et profit, je tiens à reconnaître notre dette envers une leçon de lecture exemplaire, qui, on le verra, dépasse en certains de ses effets son objet d'origine. Je tiens à la reconnaître *publiquement*, pour que le « travail du tailleur (ne) disparaisse (pas) dans l'habit » (Marx), fût-il le nôtre. Comme je tiens à reconnaître la dette, évidente ou secrète, qui nous lie à ces maîtres à lire les œuvres du savoir, que nous furent G. Bachelard et J. Cavallès, que nous sont aujourd'hui G. Canguilhem et M. Foucault.

Que le premier qui ait jamais posé le problème du *lire*, et par voie de conséquence de l'*écrire*, Spinoza, ait été aussi le premier au monde à proposer à la fois une théorie de l'histoire et une philosophie de l'opacité de l'immédiat ; qu'en lui pour la première fois au monde un homme ait ainsi relié l'essence du lire et l'essence de l'histoire dans une théorie de la différence de l'imaginaire et du vrai, — nous fait entendre pourquoi c'est par une raison nécessaire que Marx n'ait pu devenir Marx qu'en fondant une théorie de l'histoire et une philosophie de la distinction historique entre l'idéologie et la science, et qu'en dernière analyse cette fondation se soit consommée dans la dissipation du mythe religieux de la *lecture*. Là où le jeune Marx des Manuscrits de 44 lisait à livre ouvert, immédiatement, l'essence humaine dans la transparence de son aliénation. *Le Capital* prend au contraire l'exacte mesure d'une distance, d'un décalage intérieur au réel, inscrits dans sa *structure*, et tels qu'ils rendent leurs effets eux-mêmes illisibles, et font de l'illusion de leur lecture immédiate le dernier et le comble de leurs effets : *le fétichisme*. Il fallait bien en venir à l'histoire pour y traquer ce mythe du lire en son repaire, puisque c'est de l'histoire, où ils lui rendaient le culte de leurs religions et de leurs philosophies, que les hommes l'avaient projeté sur la nature, pour ne pas périr dans l'audacieux projet de la connaître. C'est de l'histoire pensée, de la théorie de l'histoire seule, que l'on pouvait faire rendre raison à la religion historique de la lecture : en découvrant que l'histoire des hommes, qui tient dans des Livres, n'est pourtant pas un texte écrit sur les pages d'un Livre, en découvrant que la vérité de l'histoire ne se lit pas dans son discours manifeste, parce que le texte de l'histoire n'est pas un texte où parlerait une voix (le Logos), mais l'inaudible et illisible notation des effets d'une structure de structures. On pourra se convaincre, en suivant certains de nos exposés, que loin de tenir ici des propos métaphoriques, je prends à la lettre les termes que j'emploie. Rompre avec le mythe religieux de la lecture : cette nécessité théorique a pris chez Marx la forme précise de la rupture avec la conception hegelienne du tout comme totalité « spirituelle », très précisément comme totalité *expressive*. Ce n'est pas un hasard, si, soulevant la mince feuille de la théorie de la lecture, nous découvrons sous elle une théorie de l'*expression*, et si nous découvrons

cette théorie de la totalité expressive (où chaque partie est *pars totalis*, immédiatement expressive du tout qui l'habite en personne) comme la théorie dans laquelle, pour la dernière fois, et sur le terrain de l'histoire elle-même, chez Hegel, se sont rassemblés tous les mythes religieux complémentaires de la voix qui parle (le Logos) dans les séquences d'un discours ; de la Vérité qui habite son Ecriture ; — et de l'oreille qui entend, ou de l'œil qui lit ce discours, pour y découvrir (s'ils sont purs) la parole de Vérité qui habite en personne chacun de ses Mots. Faut-il ajouter qu'une fois rompue la complicité religieuse établie entre le Logos et l'Être ; entre ce Grand Livre qu'était, en son être même, le Monde, et le discours de la connaissance du monde ; entre l'essence des choses et sa lecture ; — une fois rompus ces pactes tacites où les hommes d'un temps encore fragile se couvraient d'alliances magiques contre la précarité de l'histoire et le tremblement de leurs audaces, — faut-il ajouter qu'une fois rompus ces liens, une nouvelle conception du *discours* devenait enfin possible ?

4.

Revenons à Marx, pour remarquer que nous pouvons précisément saisir en lui, non seulement dans ce qu'il dit, mais dans ce qu'il fait, le passage même d'une première idée et pratique de la lecture, à une nouvelle pratique de la lecture, et à une théorie de l'histoire capable de nous fournir une nouvelle théorie du *lire*.

Quand nous lisons Marx, nous sommes d'emblée devant un *lecteur*, qui devant nous, et à haute voix, *lit*. Que Marx ait été un prodigieux lecteur, nous importe beaucoup moins que le fait que Marx ait éprouvé le besoin de nourrir son texte de lectures à haute voix, non seulement pour le plaisir des citations, ou par scrupule des références (il était sur ce point d'une précision maniaque, ses adversaires devaient l'apprendre à leurs dépens), non seulement par cette démarche d'honnêteté intellectuelle qui lui faisait toujours, et largement, reconnaître son dû (il savait hélas, lui, ce qu'est une dette), mais pour des raisons profondément enracinées dans les conditions théoriques de son travail de découverte. Marx lit donc, devant nous, à haute

voix, non seulement dans les *Théories de la Plus-Value*² (Livre demeuré pour l'essentiel, à l'état de notes), mais dans *Le Capital* : il lit Quesnay, il lit Smith, il lit Ricardo, etc. Il les lit d'une manière qui semble parfaitement limpide : pour s'appuyer sur ce qu'ils ont dit d'exact, et pour critiquer ce qu'ils ont dit de faux, — en somme pour se *situer* par rapport aux maîtres reconnus de l'Economie Politique. Pourtant la lecture que Marx fait de Smith et Ricardo n'est limpide que pour une certaine lecture de cette lecture : pour une lecture immédiate qui n'interroge pas ce qu'elle lit, mais prend pour argent comptant les évidences du texte lu. En réalité, la lecture que Marx fait de Smith-Ricardo (je les prendrai ici pour exemple) est, à y *regarder* de près, assez singulière. C'est une lecture double, — ou plutôt une lecture qui met en œuvre deux principes de lecture radicalement différents.

Dans une *première lecture*, Marx lit le discours de son prédécesseur (Smith par exemple) à travers son propre discours. Le résultat de cette lecture sous grille, où le texte de Smith est vu à travers le texte de Marx, projeté sur lui comme sa mesure, n'est qu'un relevé des concordances et des discordances, le décompte de ce que Smith a découvert, et de ce qu'il a raté, de ses mérites et de ses défaillances, de ses présences et de ses absences. En fait, cette lecture est une lecture théorique rétrospective, où ce que Smith n'a pu voir et comprendre apparaît seulement comme un manque radical. Certains manques renvoient bien à d'autres, et ces derniers à un manque premier, — mais cette réduction même nous contient dans le constat des présences et des absences. Quant aux manques eux-mêmes, cette lecture n'en fournit pas raison, puisque leur constat les annule : c'est la continuité du discours de Marx qui montre dans le discours de Smith d'invisibles (pour Smith) lacunes, sous l'apparente continuité de son discours. Ces manques, Marx, très souvent les explique alors par les distractions, au sens propre les *absences* de Smith : il n'a pas vu ce qu'il avait pourtant sous les yeux, : n'a pas saisi ce qu'il avait pourtant sous la main. Des « *bé-vues* », toutes plus ou moins rapportées à cette « *énorme bévue* » de la confusion du capital constant et du capital variable qui domine de son « *incroyable* » aberration toute

2. Traduit en français sous le titre *Histoire des Doctrines Économiques*, trad. Mollitor, Costes éd.

l'économie classique. Par là, toute défaillance dans le système des concepts, qui fait la connaissance, se trouve réduite à la défaillance psychologique du « voir ». Et si ce sont les absences du *voir* qui rendent raison de ses *bévues*, c'est de même, et d'une unique nécessité, la présence et l'acuité du « voir » qui va rendre raison de ses *vues* : de toutes les connaissances reconnues.

Cette logique unique de la bévue et de la vue nous découvre alors ce qu'elle est : la logique d'une conception de la connaissance où tout le travail de la connaissance se réduit, en son principe, à la reconnaissance du simple rapport de la *vision* ; où toute la nature de son objet se réduit à la simple condition du *donné*. Ce que Smith n'a pas vu, par une défaillance du voir, Marx le voit : ce que Smith n'a pas vu était bel et bien visible, et c'est parce qu'il était visible, que Smith a pu ne pas le voir, et que Marx peut le voir. Nous sommes au rouet : retombés dans le mythe spéculaire de la connaissance comme vision d'un objet donné, ou lecture d'un texte établi, qui ne sont jamais que la transparence même, — tout le péché d'aveuglement, comme toute la vertu de clairvoyance appartenant de plein droit au voir, — à l'œil de l'homme. Mais comme on n'est jamais traité que du traitement dont on traite les autres, voilà Marx réduit à Smith, la myopie en moins, — voilà réduit à rien tout le gigantesque travail par quoi Marx s'est *arraché* à la prétendue myopie de Smith ; réduit à une simple différence du *voir*, ce jour où toutes les vaches ne sont plus noires ; réduits à rien la distance historique et le décalage théorique où Marx pense la différence théorique qui le sépare pourtant à jamais de Smith. Et nous voici nous, enfin, convoqués au même destin de la vision, — condamnés à ne voir dans Marx que ce qu'il a vu.

5.

Pourtant, il est, dans Marx, *une seconde et tout autre lecture*, sans commune mesure avec cette première. Celle-ci, qui ne se soutient que du double et conjoint constat des présences et des absences, des vues et des bévues, se rend coupable d'une singulière bévue : elle ne *voit* pas que l'existence combinée des vues et des bévues dans un auteur, pose un problème, celui de leur *combinaison*. Elle ne

voit pas ce problème, justement parce que ce problème n'est visible qu'en tant qu'invisible, parce que ce problème concerne tout autre chose que des objets donnés, qu'il suffirait d'avoir l'œil clair pour voir : une relation invisible nécessaire entre le champ du visible et le champ de l'invisible, une relation qui définit la nécessité du champ obscur de l'invisible, comme un effet nécessaire de la structure du champ visible.

Mais, pour mieux faire entendre ce que je veux indiquer par là, je laisserai provisoirement en suspens cette abrupte position du problème, et j'emprunterai, pour y revenir, le détour de l'analyse du *second genre de lecture* que nous trouvons dans Marx. Je n'en veux qu'un exemple : l'admirable chapitre XIX du *Capital*, sur le salaire (T. II, pp. 206 et suivantes), réfléchi à la cantonade par les extraordinaires remarques théoriques d'Engels dans la préface au Second Livre (T. IV, pp. 20-24).

Je cite donc Marx, lecteur des économistes classiques :

« Ayant emprunté naïvement, sans aucune vérification préalable, à la vie ordinaire, la catégorie « prix du travail », l'économie politique classique se demanda après coup comment ce prix était déterminé. Elle reconnut bientôt que, pour le travail comme pour toute autre marchandise, le rapport de l'offre et de la demande n'explique rien que les oscillations du prix du marché au-dessus ou au-dessous d'une certaine grandeur. Dès que l'offre et la demande se font équilibre, les variations de prix qu'elles avaient provoquées cessent, mais là cesse aussi tout l'effet de l'offre et de la demande. Dans leur état d'équilibre, le prix du travail ne dépend plus de leur action, et doit donc être déterminé comme si elles n'existaient pas. Ce prix-là, ce centre de gravitation des prix du marché, se présente ainsi comme le véritable objet de l'analyse scientifique.

« On arriva encore au même résultat en considérant une période de plusieurs années, et en calculant les moyennes auxquelles se réduisent, par des compensations continues, les mouvements alternants de hausse et de baisse. On trouva ainsi des prix moyens, des grandeurs plus ou moins constantes, qui s'affirment dans les oscillations mêmes des prix du marché, et en forment les régulateurs intimes. Ce prix moyen donc, le « prix nécessaire » des Physiocrates, — le « prix naturel » d'Adam Smith —,

ne peut être, pour le travail, de même que pour toute autre marchandise, que sa valeur, exprimée en argent. « La marchandise », dit Smith, « est alors vendue précisément ce qu'elle vaut. »

« L'économie classique croyait avoir, de cette façon, remonté des prix accidentels du travail à sa valeur réelle. Puis elle détermina cette valeur par la valeur des subsistances nécessaires pour l'entretien et la reproduction du travailleur. A son insu, elle changeait ainsi de terrain, en substituant à la valeur du travail, jusque-là l'objet apparent de ses recherches, la valeur de la force de travail, force qui n'existe que dans la personnalité du travailleur, et se distingue de sa fonction, le travail, tout comme une machine se distingue de ses opérations. La marche de l'analyse avait donc forcément conduit non seulement des prix de marché du travail à son prix nécessaire et sa valeur, mais avait fait résoudre la soi-disant valeur du travail en valeur de la force du travail, de sorte que celle-là ne devait être traitée désormais que comme forme phénoménale de celle-ci. Le résultat auquel l'analyse aboutissait était donc, non de résoudre le problème tel qu'il se présenta au point de départ, mais d'en changer complètement les termes.

« L'économie classique ne parvint jamais à s'apercevoir de ce quiproquo, exclusivement préoccupée qu'elle était de la différence entre les prix courants du travail et sa valeur, du rapport de celle-ci avec les valeurs des marchandises, avec le taux du profit, etc. Plus elle approfondit l'analyse de la valeur en général, plus la soi-disant valeur du travail l'impliqua dans des contradictions inextricables... » (II, 208-209).

Je prends ce texte étonnant pour ce qu'il est ; un protocole de lecture par Marx de l'économie classique. Là encore, nous sommes tentés de nous croire fixés dans le destin d'une conception de la lecture qui fait le décompte des vues et des bévues. L'économie politique classique a bien vu que..., mais elle n'a pas vu que..., elle « ne parvint jamais à » voir que... Là encore, il semble que ce décompte des vues et bévues s'opère sous grille, les absences classiques révélées par les présences marxistes. Il y a pourtant une petite, une toute petite différence, que, j'en avertis aussitôt le lecteur, nous n'avons nullement l'intention de ne pas voir ! La voici : ce que l'économie politique classique ne voit pas, ce n'est pas ce qu'elle ne voit pas, c'est ce

qu'elle voit ; ce n'est pas ce qui lui manque, c'est au contraire *ce qui ne lui manque pas* ; ce n'est pas ce qu'elle rate, c'est au contraire *ce qu'elle ne rate pas*. La bévue, c'est alors de ne pas voir ce qu'on voit, la bévue porte non plus sur l'objet, mais *sur la vue* même. La bévue est une bévue qui concerne *le voir* : le ne pas voir est alors intérieur au voir, il est une forme du voir, donc dans un rapport nécessaire avec le voir.

Nous touchons à notre problème même, qui existe *dans*, qui est posé *par*, l'identité en acte de cette confusion organique du non-voir dans le voir. Bien mieux, nous n'avons plus affaire, dans ce constat du non-voir, ou de la bévue, à une lecture de l'économie classique sous la seule grille de la théorie de Marx, à une comparaison entre la théorie classique et la théorie marxiste, servant alors de mesure, — puisque nous ne comparons jamais que la théorie classique *avec elle-même*, son non-voir avec son voir. Nous avons donc affaire à notre problème à l'état pur, défini dans un domaine unique, sans renvoi rétrospectif à l'infini. Comprendre cette identité nécessaire et paradoxale du non-voir et du voir dans le voir même, c'est très exactement poser notre problème (celui de la relation nécessaire qui unit le visible et l'invisible), et bien le poser, c'est se donner chance de le résoudre.

6.

Comment donc cette identité du non-voir et du voir dans le voir est-elle possible ? Relisons attentivement notre texte. Dans le cours des questions que l'économie classique s'est posées au sujet de la « valeur du travail », il s'est passé quelque chose de très particulier. L'économie politique classique a « produit » (comme le dira Engels, dans la Préface du Livre II, de la chimie phlogistique « produisant » l'oxygène, et de l'économie classique « produisant » la plus-value) une réponse juste : la valeur du « travail » est égale à la valeur des subsistances nécessaires à la reproduction du « travail ». Une réponse juste est une réponse juste. Le premier venu des lecteurs « première manière » donne un bon point à Smith et Ricardo, et passe outre, à d'autres constats. Pas Marx. C'est qu'il a ce que nous appellerons l'œil titillé par une singulière propriété de cette réponse : *elle est la réponse juste à une*

question qui présente cet unique défaut, de ne pas avoir été posée.

La question initiale telle que la formulait le texte de l'économie classique était : quelle est la valeur du travail ? Réduite à son strict contenu rigoureusement défendable dans le texte même où la produit l'économie classique, la réponse s'écrit comme suit : « *La valeur de (...) travail est égale à la valeur des subsistances nécessaires à l'entretien et à la reproduction de (...) travail.* » Il y a deux blancs, deux absences, dans le texte de la réponse. C'est Marx qui nous fait voir ainsi des blancs dans le texte de la réponse de l'économie classique : mais il ne nous fait voir par là que ce que le texte classique lui-même dit en ne le disant pas, ne dit pas en le disant. Ce n'est donc pas Marx, qui dit que le texte classique ne dit pas, ce n'est donc pas Marx qui intervient pour imposer, du dehors, au texte classique, un discours révélateur de son mutisme, — *c'est le texte classique lui-même qui nous dit qu'il se tait* : son silence, ce sont ses *propres mots*. De fait, si nous supprimons nos points de suspension, nos blancs, nous avons bien toujours le même discours, la même phrase apparemment « pleine » : « *la valeur du travail est égale à la valeur des subsistances nécessaires à l'entretien et à la reproduction du travail* ». Mais cette phrase ne veut rien dire : qu'est-ce que l'entretien du « travail » ? qu'est-ce que la reproduction du « travail » ? On peut imaginer qu'il va suffire de remplacer un mot à la fin de la réponse : « travail » par « travailleur », — et la question sera réglée. « *La valeur du travail est égale à la valeur des subsistances nécessaires à l'entretien et à la reproduction du travailleur* ». Mais le travailleur n'étant pas le travail, le terme de la fin de la phrase jure maintenant avec le terme du début : ils n'ont pas le même contenu et l'équation ne peut s'écrire, car ce n'est pas le travailleur qu'achète le salaire, c'est son « travail ». Et ce premier travail, comment le situer dans le second terme : le travailleur ? Il y a donc dans l'énoncé même de la phrase, très précisément au niveau du terme « *travail* », au début de la réponse, et à la fin de la réponse, quelque chose qui manque, et ce manque est rigoureusement désigné par la fonction des termes mêmes dans la phrase entière. En supprimant nos pointillés — nos blancs — nous ne faisons que reconstituer une phrase, qui, prise au pied de sa lettre, désigne

elle-même en elle-même ces *lieux du vide*, restaure ces pointillés comme autant de sièges d'un manque, produit par le « plein » de l'énoncé lui-même.

Ce manque localisé, *par la réponse*, dans la réponse même, au voisinage immédiat du mot « travail », n'est rien d'autre que la présence, dans la réponse, de l'absence de sa question, que le manque de *sa question*. Car la question posée ne contient apparemment pas de quoi *localiser* en elle ce manque. « *Quelle est la valeur du travail ?* » est une phrase identique à un concept, une phrase-concept, qui se contente d'énoncer le concept « valeur du travail », une phrase-énoncé, qui ne désigne pas en elle de manque, à moins qu'elle ne soit elle-même tout entière, comme concept, une question manquée, un concept manqué, le manque d'un concept. C'est la réponse qui nous répond de la question, puisque la question a pour tout espace ce concept même de « travail » qui est désigné par la réponse comme *le lieu du manque*. C'est la réponse qui nous dit que la question est *son manque même*, et rien d'autre.

Si la réponse, inclus ses manques, est juste, et si sa question n'est que le manque de son concept, c'est que la réponse est réponse à une *question autre*, qui présente cette particularité de ne pas avoir été énoncée en pointillé dans sa réponse, précisément *dans les pointillés de sa réponse*. C'est pourquoi Marx peut écrire :

« *Le résultat auquel aboutissait l'analyse était donc, non de résoudre le problème tel qu'il se présenta au point de départ, mais d'en changer complètement les termes.* »

C'est pourquoi Marx peut poser la question non énoncée, tout simplement en énonçant le concept présent sous une forme non énoncée dans les vides de la *réponse*, présent dans cette réponse au point de produire et de faire apparaître en elle ces vides mêmes, comme les vides d'une présence. Marx rétablit la continuité de l'énoncé en introduisant-rétablissant dans l'énoncé le concept de *force de travail*, présent dans les vides de l'énoncé de la réponse de l'économie politique classique, — et, en établissant-rétablissant la continuité de la réponse, par l'énonciation du concept de force de travail, il produit en même temps la *question* jusque-là non posée, à laquelle répond la réponse jusque-là sans question.

La réponse devient alors : « *La valeur de la force de travail est égale à la valeur des subsistances nécessaires à*

l'entretien et à la reproduction de la force de travail », — et sa question est alors produite sous la forme suivante : « *quelle est la valeur de la force de travail ?* »

A partir de cette restauration d'un énoncé porteur de vides, et de cette production de sa question à partir de la réponse, il est possible de mettre au jour les raisons qui rendent compte de l'aveuglement de l'économie classique sur ce que pourtant elle voit, donc de son non-voir intérieur à son voir. Bien mieux, il apparaîtra que le mécanisme par lequel Marx peut voir ce que l'économie classique ne voit pas en le voyant, est identique au mécanisme par lequel Marx voit ce que l'économie classique ne voit pas, — et identique également, en son principe du moins, au mécanisme par lequel nous sommes en train de réfléchir cette opération de la vue d'une non-vue du vu, en lisant un texte de Marx qui est lui-même une lecture du texte de l'économie classique.

7.

Voici en effet le point où il faut en venir, pour, de son lieu, découvrir la raison de cette *bévue* qui porte sur une *vue* : il faut totalement remanier l'idée qu'on se fait de la connaissance, abandonner le mythe spéculaire de la vision, et de la lecture immédiates, et concevoir la connaissance comme production.

Ce qui rend possible la méprise de l'économie politique touche en effet à la *transformation de l'objet* de sa bévue. Ce que ne voit pas l'économie politique n'est pas un objet préexistant, qu'elle eût pu voir et n'a pas vu, — mais un objet qu'elle produit elle-même dans son opération de connaissance, et qui ne lui préexistait pas : précisément cette production même, identique à cet objet. Ce que l'économie politique ne voit pas, c'est ce qu'elle *fait* : sa production d'une réponse nouvelle sans question, et en même temps la production d'une question nouvelle latente, portée en creux dans cette réponse nouvelle. A travers les termes lacunaires de sa nouvelle réponse, l'économie politique a produit une nouvelle question, mais « *à son insu* ». Elle a « *changé complètement les termes du problème* » initial, elle a ainsi produit un nouveau problème, mais sans le savoir. Loin de le savoir, elle demeure convain-

cue qu'elle est restée sur le terrain de l'ancien problème, alors qu' « à son insu » elle « changeait de terrain ». Son aveuglement, sa « bévue » tiennent dans ce malentendu, entre ce qu'elle produit et ce qu'elle voit, tient dans ce « quiproquo », qu'en d'autres lieux Marx désigne comme un « jeu de mots » (Wortspiel) nécessairement impénétrable à qui le profère.

Pourquoi l'économie politique est-elle nécessairement aveugle sur ce qu'elle produit, et sur son travail de production ? Parce qu'elle garde les yeux fixés sur *son ancienne question*, et qu'elle continue de rapporter sa nouvelle réponse à son ancienne question ; parce qu'elle reste fixée sur l'ancien « horizon » (*Capital*, II, 210), où le nouveau problème « n'est pas visible » (ibid.). Les métaphores dans lesquelles Marx pense ce « quiproquo » nécessaire, nous proposent ainsi l'image d'un changement de terrain et d'un changement d'horizon corrélatif. Elles suggèrent une remarque capitale, qui nous fait échapper à la réduction psychologique de la « bévue » ou de « l'insu ». Ce qui se joue en effet dans la production de ce nouveau problème porté à son insu par la nouvelle réponse, ne concerne pas un nouvel objet ponctuel, qui surgirait parmi d'autres objets déjà identifiés, comme un visiteur imprévu survient dans une réunion de famille : tout au contraire, ce qui se passe met en cause la transformation du terrain *tout entier*, et de son horizon *tout entier*, sur le fond desquels ce nouveau problème est produit. Le surgissement de ce nouveau problème critique n'est que l'indice ponctuel d'une transformation critique, d'une mutation latente possibles, qui affectent la réalité de ce terrain compris dans toute son étendue, jusqu'aux limites extrêmes de son « horizon ». Pour dire ce fait dans un langage dont j'ai déjà usé³, la production d'un nouveau problème doté de ce caractère critique (au sens où l'on parle d'une situation critique), est l'indice instable de la production possible d'une nouvelle *problématique* théorique, dont ce problème n'est qu'un mode symptomatique. Engels le dit lumineusement dans sa *Préface au Second Livre du Capital* : la simple « production » de l'oxygène par la chimie phlogistique, ou de la plus-value par l'économie classique, contient en soi non pas de quoi seulement modifier *sur un de ses points* l'an-

3. Pour Marx, pp. 40, 63-66, etc.

cienne théorie, mais de quoi « bouleverser » la chimie ou l'économie « *tout entière* ». (IV, 21.) Ce qui est donc en balance dans cet événement instable d'apparence locale, c'est une possible révolution de l'ancienne théorie, donc de l'ancienne problématique *dans sa totalité*. Par là nous sommes mis en présence de ce fait, propre à l'existence même de la science : qu'elle ne peut poser de problème que sur le terrain et dans l'horizon d'une structure théorique définie, sa problématique, qui constitue la condition de possibilité définie absolue, et donc la détermination absolue des *formes de position de tout problème*, à un moment considéré de la science⁴.

Par là nous accédons à l'intelligence de la détermination du *visible* comme visible, et conjointement de l'invisible comme invisible, et du lien organique qui noue l'invisible sur le visible. Est visible tout objet ou problème qui est situé sur le terrain, et dans l'horizon, c'est-à-dire dans le champ structuré défini de la problématique théorique d'une discipline théorique donnée. Il nous faut prendre ces mots au pied de la lettre. La vue n'est plus alors le fait d'un sujet individuel, doté d'une faculté du « voir » qu'il exercerait soit dans l'attention, soit dans la distraction ; la vue est le fait de ses conditions structurales, la vue est le rapport de réflexion immanent⁵ du champ de la problématique sur *ses* objets et *ses* problèmes. La vision perd alors ses privilèges religieux de la lecture sacrée : elle n'est plus que la réflexion de la nécessité immanente qui relie l'objet ou le problème à ses conditions d'existence, qui tiennent aux conditions de sa production. A la lettre ce n'est plus l'œil (l'œil de l'esprit) d'un sujet qui *voit* ce qui existe dans le champ défini par une problématique théorique : c'est ce champ lui-même qui *se voit* dans les objets ou les problèmes qu'il définit, — la vue n'étant que la réflexion nécessaire du champ sur ses objets. (Par quoi on peut sans doute comprendre le « quiproquo » des philosophies classiques de la vision, qui sont bien embarrassées de *devoir* dire à *la fois* que la lumière du voir vient de l'œil *et* de l'objet).

La même relation qui définit le visible définit aussi l'in-

4. A. Comte l'a en maintes occasions plus que soupçonné.

5. « Rapport de réflexion immanent » : cette « réflexion », pose elle-même un problème théorique, que je ne puis aborder ici, mais qui sera esquissé à la fin de cette préface (paragraphe 19).

visible, comme son envers d'ombre. C'est le champ de la problématique qui définit et structure l'invisible comme l'exclu défini, *exclu* du champ de la visibilité, et *défini* comme exclu, par l'existence et la structure propre du champ de la problématique ; comme ce qui interdit et refoule la réflexion du champ sur son objet, c'est-à-dire la mise en rapport nécessaire et immanente de la problématique à tel de ses objets. Ainsi en est-il de l'oxygène dans la théorie de la chimie phlogistique, ou de la plus-value et de la définition de la « valeur du travail » dans l'économie classique. Ces nouveaux objets et problèmes sont nécessairement *invisibles* dans le champ de la théorie existante, parce qu'ils ne sont pas des objets de cette théorie, parce qu'ils sont ses *interdits*, — objets et problèmes nécessairement sans rapports nécessaires avec le champ du visible défini par cette problématique. Ils sont invisibles parce que de droit rejetés, refoulés hors du champ du visible : et c'est pourquoi leur présence fugitive dans le champ, lorsqu'elle advient (dans des circonstances symptomatiques très particulières) *passé inaperçue*, littéralement devient une absence indécélable, — puisque toute la fonction du champ consiste à ne pas les voir, à interdire leur vue. Là encore l'invisible n'est pas plus fonction de la *vue d'un sujet*, que le visible : l'invisible est le non-voir de la problématique théorique sur ses non-objets, l'invisible est la ténèbre, l'œil aveuglé de la réflexion sur soi de la problématique théorique, lorsqu'elle traverse sans les voir ses non-objets, ses non-problèmes, *pour ne pas les regarder*.

Et puisque voilà évoquées, dans des termes qui reprennent de très remarquables passages de la préface de Michel Foucault à son *Histoire de la Folie*⁶, les conditions de possibilité du visible et de l'invisible, du dedans et du dehors du champ théorique qui définit le visible, — nous pouvons peut-être faire un pas de plus, et montrer qu'entre ce visible et cet invisible ainsi définis, il peut exister *un certain rapport de nécessité*. L'invisible d'un champ visible n'est pas, en général, dans le développement d'une théorie, le *n'importe quoi* extérieur et étranger au visible défini par ce champ. L'invisible est défini par le visible comme *son* invisible, *son* interdit de voir : l'invisible n'est donc pas simplement, pour reprendre la métaphore

6. Plon, Paris 1961.

spatiale, le dehors du visible, les ténèbres extérieures de l'exclusion, — mais bien les *ténèbres intérieures de l'exclusion*, intérieure au visible même, puisque définie par la structure du visible. En d'autres termes, les métaphores séduisantes de terrain, d'horizon, et donc de limites d'un champ visible défini par une problématique donnée, risqueraient d'induire une idée fautive de la nature de ce champ, si nous pensions ce champ dans la lettre de la métaphore spatiale⁷, comme un espace limité *par un autre espace au dehors de lui*. Cet autre espace est aussi dans le premier espace, qui le contient comme sa propre dénégation ; cet autre espace est le premier espace en personne, qui ne se définit que par la dénégation de ce qu'il exclut en ses propres limites. Autant dire qu'il ne lui est de limites qu'*internes*, et qu'il porte son dehors au-dedans de soi. Le paradoxe du champ théorique est ainsi d'être, si nous voulons sauver la métaphore spatiale, un espace *infini* parce que *défini*, c'est-à-dire sans limites, sans frontières *extérieures*, qui le séparent de rien, justement parce qu'il est *défini* et limité en dedans de soi, portant en soi la finitude de sa définition, qui, d'exclure ce qu'il n'est pas, le fait ce qu'il est. Sa *définition* (opération scientifique par excellence) est alors ce qui le fait à la fois *infini dans son genre*, et marqué au-dedans de soi, en toutes ses déterminations, par ce qu'exclut de lui *en lui* sa définition même. Et lorsqu'il advient qu'en certaines circonstances critiques très particulières, le développement des questions produites par la problématique (ici le développement des questions de l'économie politique s'interrogeant sur la « valeur du travail ») aboutit à *produire la présence fugitive d'un aspect de son invisible* dans le champ visible de la problématique existante, — ce produit ne peut être alors qu'*invisible*, puisque la lumière du champ le traverse en aveugle sans se réfléchir sur lui. Cet invisible se dérobe alors en qualité de lapsus, d'absence, de manque ou de symptôme théoriques. Il se manifeste comme ce qu'il est, précisément invisible pour la théorie, — et c'est pourquoi Smith commet sa « bévue ».

7. Le recours aux métaphores spatiales (champ, terrain, espace, lieu, situation, position, etc.) dont le présent texte fait usage, pose un problème théorique : celui de ses *titres* d'existence dans un discours de prétention scientifique. Ce problème peut être énoncé comme suit : *pourquoi* une certaine forme de discours scientifique requiert-elle nécessairement l'usage de métaphores empruntées à des discours non scientifiques ?

Pour voir cet invisible, pour voir ces « bévues », pour identifier ces lacunes dans le plein du discours, ces blancs dans le serré du texte, il faut tout autre chose qu'un regard aigu ou attentif, il faut un regard *instruit*, un regard renouvelé, lui-même produit, par une réflexion du « changement de terrain » sur l'exercice du voir, où Marx figure la transformation de la problématique. Je prends ici cette transformation comme un fait, sans prétendre à l'analyse du mécanisme qui la déclenche et l'accomplit. Que ce « *changement de terrain* » qui produit comme son effet cette mue du regard, ne soit lui-même produit que de conditions très spécifiques, complexes, et souvent dramatiques ; qu'il soit absolument irréductible au mythe idéaliste d'une décision de l'esprit changeant de « point de vue » ; qu'il mette en jeu tout un processus que la vue du sujet, loin de produire, ne fait que réfléchir à sa place propre ; qu'en ce processus de transformation réelle des moyens de production de la connaissance, les prétentions d'un « sujet constituant » soient aussi vaines que sont vaines les prétentions du sujet de la vision dans la production du visible ; que tout se passe dans une crise dialectique de la mutation d'une structure théorique où le « sujet » joue le rôle, non qu'il croit, mais qui lui est assigné par le mécanisme du processus ; — c'est une question qui ne peut être étudiée ici. Contentons-nous de retenir qu'il faut que le sujet ait occupé dans le nouveau terrain sa nouvelle place⁸, autrement dit que le sujet ait déjà été, voire partiellement à son insu, installé sur ce nouveau terrain, pour pouvoir porter sur l'ancien invisible le regard instruit qui lui rendra visible cet invisible. Si Marx peut voir ce qui échappe au regard de Smith, c'est qu'il a déjà occupé ce nouveau terrain que, dans ce qu'elle avait produit de réponse nouvelle, l'ancienne problématique avait pourtant, à son insu, produit.

8.

Telle est la seconde lecture de Marx : une lecture que nous oserons dire « *symptomale* », dans la mesure où, d'un

8. Je conserve la métaphore spatiale. Pourtant le *changement de terrain* se fait *sur place* : en toute rigueur il faudrait parler de mutation du *mode* de production théorique, et du changement de la fonction du sujet provoqué par cette mutation de mode.

même mouvement, elle décèle l'indécéléré dans le texte même qu'elle lit, et le rapporte à *un autre texte*, présent d'une absence nécessaire dans le premier. Tout comme sa première lecture, la seconde lecture de Marx suppose bien l'existence de *deux textes*, et la mesure du premier par le second. Mais ce qui distingue cette nouvelle lecture de l'ancienne est que, dans la nouvelle, *le second texte* s'articule sur les lapsus du premier. Là encore, du moins sur le genre propre aux textes théoriques (les seuls dont il s'agisse ici d'analyser la lecture), apparaît la nécessité et la possibilité d'une lecture simultanée *sur deux portées*.

Dans les exposés qu'on va lire, et qui n'échappent pas, — s'ils ont quelques titres à être retenus, au moins par éclairs, comme des discours de sens théorique, — à la loi que nous énonçons, nous n'avons rien fait d'autre que tenter d'appliquer à la lecture de Marx, la lecture « *symptomale* » par laquelle Marx parvenait à lire l'illisible de Smith, en mesurant sa problématique visible au départ à la problématique invisible contenue dans le paradoxe *d'une réponse ne correspondant à aucune question posée*. On y verra aussi que ce qui distingue d'une infinie distance Marx de Smith, et par conséquent notre rapport à Marx du rapport de Marx à Smith, est cette différence radicale : alors que Smith produit dans son texte une réponse qui non seulement ne répond à aucune des questions immédiatement intécedantes, mais encore ne répond à *aucune* autre des questions qu'il ait posées dans son œuvre, quelle qu'en soit la place, — il suffit au contraire, quand il advient à Marx de formuler une *réponse sans question*, d'un peu de patience et de perspicacité pour découvrir *ailleurs*, vingt ou cent pages plus loin, ou bien à propos d'un autre objet, ou sous l'enveloppe d'une tout autre matière, *la question* elle-même, ailleurs chez Marx, ou, à l'occasion, car il a de ces éclairs prodigieux, chez Engels, le commentant sur le vif⁹. Et s'il est sans doute, on

9. S'il m'est permis ici d'invoquer une expérience personnelle, je voudrais donner deux exemples précis de cette présence *ailleurs* dans Marx, ou dans Engels, de la question absente de sa réponse. J'étais parvenu, au prix d'une réflexion qu'il faut bien dire laborieuse, puisque le texte qui la consigne (*Pour Marx*, pp. 87 sq.) porte les traces de cette peine, à identifier dans le mot de « renversement » de la dialectique hegelienne par Marx, une absence pertinente : celle de son concept, donc de sa question. Laborieusement, j'étais parvenu à reconstituer cette ques-
(Suite de la note 9 : page suivante)

s'est risqué à le suggérer, dans Marx une *réponse* importante à une *question qui n'est nulle part posée*, cette réponse que Marx ne parvient à formuler que sous la condition de multiplier les images propres à la rendre, la réponse de la « *Darstellung* » et de ses avatars, c'est sans doute que Marx ne disposait pas, du temps qu'il vivait, et n'a pu se donner la disposition, de son vivant, du concept adéquat propre à penser ce qu'il produisait : *le concept de l'efficace d'une structure sur ses éléments*. On dira sans doute que ce n'est qu'un mot, et que le mot seul y manque, puisque l'*objet* du mot est là tout entier. Certes, mais ce mot est un *concept*, et le manque structural de ce concept se répercute en certains effets théoriques précis dans certaines *formes* assignables du discours de Marx, et dans certaines de ses *formulations* identifiables, qui ne sont pas sans conséquences. Par quoi pourra peut-être s'éclairer, mais cette fois *du dedans*, c'est-à-dire non comme le reliquat d'un passé, une survivance, comme une élégance de « *flirt* » (le fameux « *Kokettieren* »), ou comme un piège à sots (l'avantage de ma dialectique est que je dis les choses peu à peu, — et comme ils croient que je suis au bout, se hâtant de me réfuter, ils ne font rien qu'étaler leur ânerie ! Lettre à Engels du 26-VI-1867), la *présence réelle* de certaines formes et références hégéliennes dans le discours du *Capital*. *Du dedans*, comme la mesure exacte d'une absence déconcertante mais inévitable, l'absence de ce concept (et de tous

tion, en montrant que le « renversement » dont parle Marx avait pour contenu effectif une révolution dans la problématique. Or, plus tard, lisant la préface d'Engels au Second Livre du Capital, j'ai eu la stupéfaction de constater que la question que j'avais eu tant de peine à formuler s'y trouvait écrite en toutes lettres ! puisque Engels identifie expressément le « renversement », la « remise sur les pieds » de la chimie et de l'économie politique qui marchaient sur la tête, à un changement de leur « théorie », donc de leur problématique. Autre exemple : dans un de mes premiers essais, j'avais suggéré que la révolution théorique de Marx résidait, non dans le changement des réponses, mais dans le changement des questions, que donc la révolution de Marx dans la théorie de l'histoire tenait à un « *changement d'élément* » qui le fit passer du terrain de l'idéologie au terrain de la science. (*Pour Marx*, p. 41). Or, lisant récemment le chapitre du Capital sur le salaire, j'eus la stupéfaction de voir que Marx employait en propres termes cette expression de « *changement de terrain* » pour exprimer ce changement de problématique théorique. Là encore, la question (ou son concept) que j'avais laborieusement reconstituée à partir de son *absence* en un point précis de Marx, Marx me la donnait en toutes lettres en un autre lieu de son œuvre.

ses sous-concepts) de l'efficace d'une structure sur ses éléments, qui est la clé de voûte invisible-visible, absente-présente, de toute son œuvre. Il n'est peut-être pas interdit alors de penser que si Marx « joue » si bien, en certains passages, des formules hégéliennes, ce jeu n'est pas seulement élégance ou dérision, mais, au sens fort, *le jeu d'un drame réel*, où d'anciens concepts jouent désespérément le rôle d'un absent, *qui n'a pas de nom*, pour l'appeler en personne sur la scène, — alors qu'ils n'en « produisent » la présence que dans leurs ratés, dans le décalage entre les personnages et les rôles.

Et s'il est vrai qu'avoir identifié et localisé ce manque, qui est *philosophique*, peut aussi nous conduire au seuil de la philosophie de Marx, on peut en espérer d'autres bénéfiques dans la théorie de l'histoire elle-même. Un manque conceptuel, non décelé, mais au contraire consacré comme non-manque, et proclamé plein, peut, en certaines circonstances, sérieusement entraver le développement d'une science, ou de certaines de ses branches. Il suffit, pour s'en convaincre, de noter qu'une science ne progresse, c'est-à-dire ne *vit*, que par une extrême attention à ses points de fragilité théorique. A ce titre, elle tient moins sa vie de ce qu'elle sait que de ce qu'elle *ne sait pas* : sous la condition, absolue, de cerner ce non-su, et de le poser dans la rigueur d'un problème. Or le non-su d'une science n'est pas ce que croit l'idéologie empiriste : son « résidu », ce qu'elle laisse hors de soi, ce qu'elle ne peut concevoir ou résoudre ; mais par excellence ce qu'elle porte en soi-même de fragile, sous les apparences des plus fortes « évidences », certains silences de son discours, certains manques conceptuels, certains blancs de sa rigueur, bref tout ce qui d'elle, à toute écoute attentive, « sonne creux », en dépit de son plein¹⁰. S'il est vrai que c'est de savoir entendre en elle ce qui « sonne creux » qu'une science progresse et vit, quelque chose de la vie de la théorie marxiste de l'histoire est peut-être suspendu à ce point précis où Marx, de mille manières, nous désigne la présence d'un concept essentiel à sa propre pensée, mais absent de son discours.

10. P. Macherey : « A propos de la rupture ». *La Nouvelle critique*, mai 1965, p. 139.

Voilà donc de quoi est coupable notre lecture philosophique du *Capital* : d'avoir lu Marx en observant les règles d'une lecture dont il nous donne l'impressionnante leçon dans sa propre lecture de l'économie politique classique. Si donc nous avouons notre faute, c'est délibérément, pour nous y enfermer, pour nous y ancrer, pour nous y accrocher farouchement, comme au point qu'il faut à tout prix tenir pour espérer nous y établir un jour, et reconnaître l'étendue infinie que contient son minuscule espace : l'étendue de la *philosophie* de Marx.

Cette philosophie, nous sommes tous à sa recherche. Ce ne sont pas les protocoles de rupture philosophique de l'Idéologie Allemande, qui nous la donnent en personne. Ce ne sont pas non plus, avant eux, les Thèses sur Feuerbach, ces quelques éclairs éblouissants, où la nuit de l'anthropologie philosophique se déchire sur l'instantané fugitif d'un autre monde perçu à travers l'image rétinienne du premier. Ce ne sont pas enfin, du moins dans leur forme immédiate, et aussi génial fût leur jugement clinique, les critiques de l'*Antidühring*, où Engels dut « *suivre M. Dühring sur le vaste terrain où il traite de toutes les choses possibles et de quelques autres encore* » (E. S. pp. 36-37), le terrain de l'idéologie philosophique, ou de la conception du monde, inscrite en la forme d'un « *système* » (p. 38). Car croire que le tout de la philosophie de Marx nous est donné dans les quelques phrases frémissantes des Thèses sur Feuerbach, ou dans le discours négatif de l'Idéologie Allemande, c'est-à-dire dans les Œuvres de la Coupure¹¹, est se méprendre singulièrement sur les conditions indispensables à la croissance d'une pensée théorique radicalement nouvelle, à qui le temps devait être donné de mûrir, se définir, et grandir. « Depuis qu'elle a été formulée pour la première fois dans *Misère de la Philosophie* de Marx et dans le *Manifeste Communiste*, dit Engels, *notre conception a traversé une période d'incubation, qui a bien duré 20 ans jusqu'à la publication du Capital...* » (ib. p. 38). Croire de même que le tout de la philosophie de Marx peut nous être donné en personne dans les formules polémiques d'une œuvre qui livre bataille sur le terrain de l'adversaire, c'est-à-dire sur le terrain de l'idéo-

11. Cf. *Pour Marx*, pp. 26-27.

logie philosophique, comme très souvent le fait l'*Anti-dühring* (et plus tard *Matérialisme et Empirio-criticisme*), c'est se méprendre sur les lois de la lutte idéologique, sur la nature de l'*idéologie* qui est la scène de cette lutte indispensable, et sur la distinction nécessaire entre l'idéologie philosophique où se livre cette lutte idéologique, et la Théorie ou philosophie marxiste, qui paraît sur cette scène pour y livrer bataille. S'en tenir exclusivement aux seules Œuvres de la Coupure, ou aux seuls arguments de la lutte idéologique ultérieure, c'est pratiquement tomber dans la « *bévue* » de ne pas voir que le lieu par excellence où nous est donnée à lire la philosophie de Marx en personne, est son grand-œuvre : *le Capital*. Cela, nous le savons pourtant depuis longtemps ; après Engels, qui en toutes lettres, nous le démontre, en particulier dans cette extraordinaire préface au Second Livre qu'on étudiera un jour dans les classes ; et après Lénine qui répétait que la philosophie de Marx était tout entière contenue dans la « *Logique du Capital* », cette Logique que Marx n'eut « *pas le temps* » d'écrire.

Qu'on ne vienne pas nous opposer ici que nous sommes d'un autre siècle, que beaucoup d'eau a coulé sous nos ponts, que nos problèmes ne sont plus les mêmes. Nous parlons justement d'une eau vive qui n'a pas encore coulé. Nous connaissons assez d'exemples historiques, à commencer par celui de Spinoza, où des hommes travaillèrent farouchement à murer à jamais, et enfouir sous des épaisseurs de terre, des sources faites pour leur soif, mais insoutenables à leur effroi. Pendant près d'un siècle la philosophie universitaire a couvert Marx de la terre du silence, qui est celle des cadavres. Pendant le même temps, les compagnons et les successeurs de Marx durent affronter les combats les plus dramatiques et les plus urgents, et la philosophie de Marx passa tout entière dans leurs entreprises historiques, dans leur action économique, politique et idéologique, et dans les œuvres indispensables à l'instruire et à la guider. Dans cette longue période de luttes, l'*idée* de la philosophie de Marx, la conscience de son existence et de sa fonction spécifiques, indispensables à la pureté et à la rigueur des connaissances qui soutenaient toute l'action, furent sauvegardées, et défendues contre toutes les tentations et toutes les agressions. Je n'en veux pour preuve que ce haut cri de la conscience scientifique qu'est *Matérialisme et Empirio-criticisme*, et

l'œuvre tout entière de Lénine, ce manifeste révolutionnaire permanent pour la *connaissance*, pour la théorie scientifique, — et pour la « *prise de parti en philosophie* », ce principe qui domine tout, et qui n'est rien d'autre que la conscience la plus aiguë de la scientificité dans sa rigueur lucide et intransigeante. Voilà ce qui nous a été donné, qui définit aujourd'hui notre tâche : *des œuvres*, les unes produites par la pratique théorique d'une science (et au premier chef *le Capital*), les autres produites par la pratique économique et politique (toutes les transformations que l'histoire du mouvement ouvrier a imposées au monde), ou par la réflexion sur cette pratique (les textes économiques, politiques, et idéologiques des plus grands parmi les marxistes). Ces œuvres portent en elles non seulement la théorie marxiste de l'histoire, contenue dans la théorie du mode de production capitaliste, et dans tous les fruits de l'action révolutionnaire ; mais aussi la théorie *philosophique* de Marx, qui les hante profondément, et parfois à leur insu, jusque dans les approximations inévitables de son expression *pratique*.

Quand j'ai, naguère¹², soutenu qu'il fallait donner à cette existence *pratique* de la philosophie marxiste, qui existe en personne à l'état pratique dans la pratique scientifique de l'analyse du mode de production capitaliste qu'est *Le Capital*, et dans la pratique économique et politique de l'histoire du mouvement ouvrier, sa *forme d'existence théorique indispensable* à ses besoins et à nos besoins, je n'ai rien proposé d'autre qu'un travail d'investigation et d'élucidation critique, qui analysât les uns par les autres, selon la nature de leur modalité propre, les différents *degrés* de cette existence, c'est-à-dire ces différentes *œuvres* qui sont la matière première de notre réflexion. Je n'ai rien proposé d'autre que la *lecture « symptomale »* des œuvres de Marx et du marxisme les unes par les autres, c'est-à-dire la production systématique progressive de cette réflexion de la problématique sur ses objets qui les rend *visibles*, et la mise à jour, la production de la problématique la plus profonde qui permette de *voir* ce qui peut n'avoir encore d'autre existence qu'allusive ou pratique. C'est en fonction de cette exigence que j'ai pu prétendre *lire*, dans son existence directement politique (et de politique active : celle du dirigeant révolutionnaire Lé-

12. Cf. *Pour Marx*, pp. 165 sq.

nine plongé dans la révolution), la forme théorique spécifique de la dialectique marxiste ; c'est en fonction de ce principe que j'ai pu prétendre traiter le texte de Mao-Tsé-Toung de 1937 sur la contradiction comme la description réfléchie des structures de la dialectique marxiste dans la pratique politique. Mais cette *lecture* n'a pas été, ne pouvait pas être une lecture à livre ouvert, ou cette simple lecture de la « généralisation » à quoi on réduit trop souvent la philosophie marxiste, et qui n'est, sous le mot d'*abstraction* dont on la couvre, que la confirmation du mythe religieux ou empiriste de la lecture, car la sommation des lectures de détail qu'elle résume ne délivre pas un seul instant de ce mythe. Cette lecture était dans son principe une lecture *double*, issue d'une autre lecture « symptomale », qui mettait en présence, dans une *question*, une réponse donnée à sa question absente.

Pour dire le fait en clair, il n'a été possible de poser aux analyses politiques pratiques que Lénine nous donne des conditions de l'explosion révolutionnaire de 17, la question de la *spécificité* de la dialectique marxiste, qu'à partir d'une *réponse* à laquelle manquait la proximité de sa *question*, d'une réponse située en *un autre lieu* des œuvres du marxisme dont nous disposons, très précisément la *réponse* par laquelle Marx déclarait qu'il avait « renversé » la dialectique hégélienne. Cette réponse de Marx par le « renversement » était une réponse à la question (absente) : quelle est la différence spécifique qui distingue la dialectique marxiste de la dialectique hégélienne ? Or cette réponse par le « renversement », tout comme la réponse de l'économie politique classique par « la valeur du travail », est remarquable en ceci qu'elle contient en elle un manque intérieur : il suffit d'interroger la métaphore du renversement pour constater qu'elle ne peut se penser elle-même, qu'elle indique donc à la fois hors d'elle un problème réel, une question réelle, mais absents, et en elle le vide, ou l'équivoque conceptuels corrélatifs de cette absence, *l'absence du concept sous le mot*. C'est d'avoir traité cette absence du concept sous la présence d'un mot comme un symptôme qui m'a mis sur la voie de la formulation de la question impliquée et définie par son absence. Ma « lecture » des textes de Lénine, aussi imparfaite et provisoire fût-elle, n'a été possible qu'à la condition de poser à ces textes la question théorique dont ils représentaient la réponse en acte, bien que leur degré

d'existence fût tout autre que purement théorique (puis-que ces textes décrivent, à des fins pratiques, la structure de la conjoncture dans laquelle la révolution soviétique a explosé). Cette « lecture » a permis de préciser la question, et de reposer la question ainsi transformée à d'autres textes également symptomatiques, possédant un degré d'existence différent, au texte de Mao Tsé-toung, mais en même temps au texte méthodologique de Marx de l'Introduction de 1857. La question forgée à partir de la première réponse en sortit à nouveau transformée, et propre à permettre la lecture d'autres œuvres : aujourd'hui *Le Capital*. Mais là encore, nous avons recouru, pour lire *Le Capital* à une série de lectures doubles, c'est-à-dire « symptomales » : nous avons lu *Le Capital* de façon à rendre visible ce qui en lui pouvait encore subsister d'invisible, mais le recul de cette « lecture » a pris tout le champ que nous pouvions lui donner, en l'état de nos forces, d'une seconde lecture, accomplie en même temps, et qui portait sur les *Œuvres de Jeunesse de Marx*, en particulier sur les *Manuscrits de 44*, et donc sur la problématique qui constitue le fond de ses œuvres, la problématique anthropologique de Feuerbach et la problématique de l'idéalisme absolu de Hegel.

Si la question de la philosophie de Marx, c'est-à-dire de sa spécificité différentielle, sort tant soit peu transformée et précisée de cette première lecture du *Capital*, elle devrait permettre d'autres « lectures », d'abord d'autres lectures du *Capital*, dont sortiraient de nouvelles précisions différentielles, et la lecture d'autres œuvres du marxisme : par exemple la lecture instruite de textes philosophiques marxistes (mais pris dans les formes inévitables de la lutte idéologique) comme l'*Antidürring*, la *Philosophie de la Nature* d'Engels et *Matérialisme et Empirio-criticisme* de Lénine (et les *Cahiers sur la Dialectique*) ; par exemple encore la « lecture » d'autres œuvres pratiques du marxisme, qui abondent dans notre monde, et qui existent dans la réalité historique du socialisme et des jeunes pays libérés, en marche vers le socialisme. Je parle à dessein avec un tel retard de ces textes philosophiques classiques, pour cette simple raison qu'antérieurement à la définition des principes essentiels de la philosophie marxiste, c'est-à-dire avant d'être parvenu à établir le minimum indispensable à l'existence cohérente de la philosophie marxiste, dans sa différence d'avec toute idéologie philosophique, il

n'était pas possible de lire ces textes classiques, qui ne sont pas des textes de recherche mais de combat, autrement que dans la lettre énigmatique de leur expression *idéologique*, sans pouvoir montrer pourquoi cette expression devait nécessairement revêtir la *forme* de l'expression idéologique, donc sans pouvoir isoler cette forme dans son essence propre. Il en va de même de la « lecture » des œuvres encore théoriquement opaques de l'histoire du mouvement ouvrier, comme le « culte de la personnalité », ou tel très grave conflit qui est notre drame présent : cette « lecture » sera peut-être un jour possible sous la condition d'avoir bien identifié ce qui, dans les œuvres rationnelles du marxisme, peut nous donner la ressource de produire les concepts indispensables à l'intelligence des raisons de cette déraison ¹³.

Puis-je résumer d'un mot tout ce qui précède ? Ce mot désigne un cercle : une lecture philosophique du *Capital* n'est possible que comme l'application de ce qui est l'objet même de notre recherche, la philosophie de Marx. Ce cercle n'est épistémologiquement possible que par l'existence de la philosophie de Marx dans les œuvres du marxisme. Il s'agit donc de produire, au sens précis du mot qui semble signifier : rendre manifeste ce qui est latent ; mais qui veut dire transformer (pour donner à une matière première préexistante la forme d'un objet ajusté à une fin) ce qui, en un sens, *existe déjà*. Cette production, dans le double sens qui donne à l'opération de production la forme nécessaire d'un cercle, est la *production d'une connaissance*. Concevoir dans sa spécificité la philosophie de Marx est donc concevoir l'essence du mouvement même par lequel est produite sa connaissance ou concevoir la connaissance comme *production*.

13. Il en va de même de la « lecture » de ces œuvres nouvelles du marxisme, qui, en des formes parfois surprenantes, portent en elles quelque chose d'essentiel à l'avenir du socialisme : ce que le marxisme produit dans les pays d'avant-garde du « tiers-monde » qui lutte pour sa liberté, des maquis du Viet-Nam à Cuba. Ces œuvres, il est vital que nous sachions les « lire » à temps.

Il ne peut être ici question d'autre prétention que de *faire le point* théorique de ce que notre lecture du *Capital* nous procure. De même que ces exposés ne sont qu'une *première* lecture, dont on comprend sans doute maintenant pourquoi nous les donnons dans la forme même de leurs hésitations, — de même les précisions que voici ne sont que le premier trait de ce qui ne peut être encore qu'une esquisse.

Un point de principe nous est, je pense, acquis. S'il n'est pas de lecture innocente, c'est que toute lecture ne fait que réfléchir dans sa leçon et dans ses règles la vraie responsable : la conception de la connaissance qui, soutenant son objet, la fait ce qu'elle est. Nous l'avons aperçu à propos de la lecture « expressive », cette lecture à ciel et visage ouverts de l'essence dans l'existence : et nous avons soupçonné derrière cette présence totale, où toute opacité se réduit à rien, la ténèbre du phantasme religieux de la transparence épiphanique, et son modèle de fixation privilégié : le Logos et son Ecriture. D'avoir refusé les fascinations rassurantes de ce mythe nous a instruits d'un autre lien, qui doit nécessairement articuler la nouvelle lecture que Marx nous propose, sur une nouvelle *conception de la connaissance* qui la fonde.

Mais nous prendrons, pour l'atteindre sous son meilleur angle, la permission d'un autre détour. Sans vouloir penser sous un même concept des conceptions de la connaissance dont le rapport historique n'a pas encore été étudié, ni a fortiori démontré, nous devons pourtant rapprocher de la conception qui soutient la lecture religieuse qui nous est proscrite, une conception tout aussi vivante, et qui a toutes les apparences d'en être la transcription profane, *la conception empiriste de la connaissance*. Nous prenons ce terme dans son sens le plus large, puisqu'il peut embrasser aussi bien un empirisme rationaliste qu'un empirisme sensualiste, et qu'on le retrouve à l'œuvre dans la pensée hégélienne elle-même, qu'on peut à bon droit tenir, sous ce rapport, et du consentement de Hegel même, pour la réconciliation de la religion et de sa « vérité » profane ¹⁴.

14. C'est sous la condition d'entendre l'empirisme dans ce sens générique qu'on peut admettre de ranger sous son concept l'empirisme sensualiste du XVIII^e siècle. Si ce dernier ne *réalise*

La conception empiriste de la connaissance ressuscite sous une forme particulière le mythe qui nous a heurtés. Pour bien l'entendre, il faut définir les principes essentiels de la problématique théorique qui la soutient. La conception empiriste de la connaissance met en scène un procès qui se passe entre un objet donné et un sujet donné. Peu importe à ce niveau le statut de ce sujet (s'il est psychologique, historique, ou non) et de cet objet (s'il est discontinu ou continu, mobile ou fixe). Ce statut ne concerne que la définition précise de *variations* de la problématique de base, qui seule nous intéresse ici. Sujet et objet donnés, donc antérieurs au procès de connaissance, définissent déjà un certain champ théorique fondamental, mais qui n'est pas encore énonçable, dans cet état, comme *empiriste*. Ce qui le définit comme tel est la nature du processus de la connaissance, autrement dit un certain rapport, qui définit la connaissance comme telle, en fonction de l'*objet réel* dont elle est dite connaissance.

Tout le procès empiriste de la connaissance réside en effet dans l'opération du sujet dénommée *abstraction*. Connaître, c'est abstraire de l'objet réel son essence, dont la possession par le sujet est alors dite connaissance. Quelles que soient les variations particulières dont ce concept d'abstraction puisse être affecté, il définit une structure invariante, qui constitue l'indice spécifique de l'empirisme. L'abstraction empiriste, qui extrait de l'objet *réel* donné son essence, est une *abstraction réelle*, qui met le sujet en possession de l'essence *réelle*. On va voir que la répétition, à chacun des moments du processus, de la catégorie de *réel* est distinctive de la conception empiriste. Que signifie en effet une abstraction *réelle*? Elle rend compte de ce qui est déclaré un fait réel : l'essence est abstraite des objets réels au sens réel d'une *extraction*, comme on peut dire que l'or est *extrait* (ou abstrait, donc séparé) de la gangue de terre et de sable dans laquelle il est pris et contenu. De même que l'or, avant son extraction, existe comme or non séparé de sa gangue dans sa

pas toujours la connaissance dans son objet réel sur le mode qui va être décrit, s'il pense sous un certain angle la connaissance comme produite par une histoire, il *réalise* la connaissance dans la *réalité* d'une histoire qui n'est que le développement de ce qu'elle contient à l'origine. A ce titre ce qui va être dit de la *structure* du rapport réel de la connaissance à l'objet réel vaut également pour le rapport de la connaissance à l'histoire réelle dans l'idéologie du XVIII^e siècle.

gangue même, de même l'essence du réel existe, comme essence réelle, *dans* le réel qui la contient. La connaissance est abstraction, au sens propre, c'est-à-dire extraction de l'essence du réel qui la contient, séparation de l'essence du réel qui la contient et la recèle en la cachant. Peu importe le procédé qui permet cette extraction (que ce soit par exemple la comparaison entre les objets, leur frottement les uns contre les autres pour user la gangue, etc.) ; peu importe la figure du réel, qu'il soit composé d'individus discrets contenant chacun, sous sa diversité, une même essence, — ou d'un individu unique. Dans tous les cas cette *séparation*, dans le réel même, de l'essence du réel de la gangue qui recèle l'essence, nous impose, comme la condition même de cette opération, une représentation très particulière tant du réel que de sa connaissance.

Le réel : il est structuré comme l'est cette gangue de terre contenant, à l'intérieur, un grain d'or pur ; c'est-à-dire qu'il est fait de deux essences réelles, l'essence pure et l'impure, l'or et la gangue, ou, si l'on préfère (termes hégéliens) l'essentiel et l'inessentiel. L'inessentiel peut être la forme de l'individualité (tel fruit, tels fruits particuliers), ou la matérialité (ce qui n'est pas la « forme » ou essence), ou le « néant » ou quoi que ce soit d'autre, peu importe. Le fait est que l'objet-réel contient en lui, réellement, deux parties réelles distinctes, l'essence et l'inessentiel. Ce qui nous livre ce premier résultat : la connaissance (qui n'est que l'essence essentielle) est contenue réellement dans le réel comme une de ses parties, *dans* l'autre partie du réel, la partie inessentielle. *La connaissance* : elle a pour unique fonction de séparer, dans l'objet, les deux parties existantes en lui, l'essentiel de l'inessentiel, — par des procédés particuliers qui ont pour fin d'*éliminer le réel inessentiel* (par tout un jeu de triages, criblages, grattages et frottements successifs), pour ne laisser le sujet connaissant qu'en face de la seconde partie du réel, qu'est son essence, elle-même réelle. Ce qui nous livre un second résultat : l'opération de l'abstraction, tous ses procédés de décrassage, ne sont que des procédés d'épuration et d'élimination d'*une partie du réel pour isoler l'autre*. A ce titre, ils ne laissent aucune trace dans la partie extraite, toute la trace de leur opération s'élimine avec la partie du réel qu'ils ont pour fin d'éliminer.

Pourtant, quelque chose de la réalité de ce travail d'élimination se trouve représenté, mais nullement, comme

on pourrait le croire, dans le *résultat* de cette opération, puisque ce résultat n'est autre que l'essence réelle pure et nette, mais dans les conditions de l'opération, très précisément dans la *structure* de l'*objet réel* dont l'opération de connaissance doit extraire l'essence réelle. Cet objet réel est à cette fin doté d'une structure très particulière, que nous avons déjà rencontrée dans notre analyse, mais qu'il faut mettre maintenant en évidence. Cette structure concerne très précisément la *position respective* dans le réel des deux parties constitutives du réel : la partie inessentielle et la partie essentielle. La partie inessentielle occupe tout l'*extérieur* de l'objet, sa *surface visible* ; alors que la partie essentielle occupe la partie *intérieure* de l'objet réel, son noyau *invisible*. Le rapport du visible à l'invisible est donc identique au rapport de l'extérieur à l'intérieur, au rapport de la gangue au noyau. Si l'essence n'est pas immédiatement *visible*, c'est qu'elle est recelée, au sens fort, c'est-à-dire entièrement recouverte et enveloppée par la gangue de l'*inessentiel*. Voilà toute la trace de l'opération de la connaissance, — mais *réalisée* dans la position respective de l'inessentiel et de l'essentiel dans l'objet réel même ; et voilà du même coup fondée la nécessité de l'opération de l'extraction réelle, et des procédés de décapage indispensables à la découverte de l'essence. Découverte est à prendre alors au sens réel : ôter ce qui recouvre, comme on ôte l'écorce qui recouvre l'amande, la peau qui recouvre le fruit, le voile qui recouvre la fille, la vérité, le dieu, ou la statue¹⁵, etc. Je ne cherche pas en ces exemples concrets l'origine de cette structure, — je les cite comme autant d'images spéculaires où toutes les philosophies du voir ont réfléchi leur complaisance. Est-il encore besoin de montrer que cette problématique de la conception empiriste de la connaissance tient comme à son double à la problématique de la vision religieuse de l'essence dans la transparence de l'existence ? La conception empiriste peut être pensée comme une variation de la conception de la vision, à cette simple différence

15. Je n'invente ni ne joue. Michel-Ange a développé toute une esthétique de la production artistique, qui repose non sur la production de la forme essentielle à partir de la matière du marbre, mais sur la *destruction* de l'informe qui, dans la pierre, enveloppe, avant la première entaille, la forme à *dégager*. Une pratique de la production esthétique s'y trouve investie dans un réalisme empiriste de l'*extraction*.

que la *transparence* n'y est pas donnée d'emblée, mais est séparée d'elle-même justement par ce *voile*, par cette gangue de l'impureté, de l'inessentiel qui nous dérobe l'essence, et que l'abstraction *met*, par ses techniques de séparation et de décapage, *de côté*, pour nous livrer la présence réelle de l'essence pure et nue, dont la connaissance n'est plus alors que la simple vue.

Considérons maintenant cette *structure* de la connaissance empiriste dans un recul critique. Nous pouvons la caractériser comme une conception qui pense comme une *partie réelle* de l'objet réel à connaître, la connaissance même de cet objet réel. Cette partie a beau être dite essentielle, et intérieure, et cachée, donc invisible au premier regard, elle n'en est pas moins, et dans ces propriétés mêmes, posée comme une partie réelle qui compose la réalité de l'objet réel dans sa composition avec la partie inessentielle. Ce qui figure la *connaissance*, c'est-à-dire cette opération très particulière qui s'exerce à propos de l'objet réel à connaître, et qui n'est pas rien, qui, tout au contraire ajoute, à l'objet réel existant, *une nouvelle existence*, justement l'existence de sa connaissance (par exemple à tout le moins le discours conceptuel verbal ou écrit qui énonce cette connaissance dans la forme d'un message, ce qui donc figure cette connaissance, qui s'exerce pourtant en dehors de l'objet, — étant le fait d'un sujet actif), est tout entier *inscrit dans la structure de l'objet réel*, sous la forme de la différence entre l'inessentiel et l'essence, entre la surface et le fond, entre l'extérieur et l'intérieur ! La connaissance est donc déjà *réellement* présente dans l'objet réel qu'elle doit connaître, sous la forme de la disposition respective de ses deux parties réelles ! La connaissance y est toute entière réellement présente : non seulement son objet, qui est cette partie réelle appelée essence, mais aussi son opération, qui est la distinction, et la position respective existant réellement entre les deux parties de l'objet réel, dont l'un (l'inessentiel) est la partie extérieure qui recèle et enveloppe l'autre (l'essence ou partie intérieure).

Cet investissement de la connaissance, conçue comme une partie réelle de l'objet réel, dans la structure réelle de l'objet réel, voilà ce qui constitue la problématique spécifique de la conception empiriste de la connaissance. Il suffit de bien la tenir sous son concept, pour en tirer d'importantes conclusions, qui dépassent naturellement ce que

dit cette conception, puisque nous recevons d'elle l'aveu de ce qu'elle *fait* en le déniait. Je ne peux traiter ici la moindre de ces conclusions, faciles à développer, en particulier en ce qui touche la structure du visible et de l'invisible, dont nous reconnaissons ici quelque pressentiment d'importance. Je voudrais seulement noter en passant que les catégories de l'empirisme sont au cœur de la problématique de la philosophie classique ; que la reconnaissance de cette problématique, sous ses variations mêmes, y compris sous ses variations sourdes et leurs dénégations, peut donner au projet d'une histoire de la philosophie un principe essentiel, pour cette période, à la construction de son concept ; que cette problématique, *avouée* par le XVIII^e siècle de Locke et Condillac, est profondément présente, aussi paradoxal que cela puisse sembler, dans la philosophie hégélienne ; et que Marx, pour des raisons que nous analysons, *a dû s'en servir*, pour penser le manque d'un concept dont il avait pourtant produit les effets, pour formuler la question (absente), c'est-à-dire ce concept, auquel il a pourtant donné la réponse dans ses analyses du *Capital* ; que cette problématique a survécu à l'usage par lequel Marx la tournait, la distordait et la transformait *en fait*, tout en recourant à ses termes (l'apparence et l'essence, l'extérieur et l'intérieur, l'essence *interne* des choses, le mouvement apparent et le mouvement réel, etc.) ; que nous la retrouvons à l'œuvre dans maints passages d'Engels et de Lénine, qui avaient motif de s'en servir dans des batailles idéologiques, où sous l'assaut brutal de l'adversaire, et sur un « terrain » choisi par lui, il faut parer au plus urgent, et commencer par lui renvoyer à la figure ses propres armes et ses propres coups, c'est-à-dire ses arguments et ses concepts *idéologiques*.

Je voudrais seulement insister ici sur ce point précis : le *jeu de mots* qui fonde cette conception, et qui porte sur le concept de *réel*. On peut au premier abord caractériser en effet cette conception empiriste de la connaissance par un *jeu de mots* sur le « réel ». Nous venons de voir que toute la connaissance, aussi bien son objet propre (l'essence de l'objet réel), que la distinction entre l'objet réel, sur lequel porte son opération de connaissance, et cette opération de connaissance, distinction qui est le *lieu* même de l'opération de la connaissance, — nous venons de voir que l'objet comme l'opération de la connaissance dans sa distinction d'avec l'objet réel dont elle se propose de

produire la connaissance, sont de plein droit posés et pensés comme appartenant à la structure réelle de l'objet réel. Pour la conception empiriste de la connaissance, le tout de la connaissance est alors investi *dans le réel*, et la connaissance n'apparaît jamais que comme *un rapport, intérieur à son objet réel, entre des parties réellement distinctes de cet objet réel*. Si l'on conçoit clairement cette structure fondamentale, elle peut nous servir de clé en de nombreuses circonstances, en particulier pour jauger les titres théoriques des formes modernes de l'empirisme qui se présentent à nous sous les titres innocents d'une théorie *des modèles*¹⁷, dont j'espère avoir montré qu'elle est foncièrement étrangère à Marx. Plus loin de nous, mais beaucoup plus près de Marx, dans Feuerbach, et dans le Marx des Œuvres de la Coupure (Thèse sur Feuerbach et Idéologie Allemande), elle peut nous servir à comprendre ce perpétuel *jeu de mots* sur le « réel » et le « concret » qui est au fondement de toute une série d'équivoques, dont nous subissons aujourd'hui les conséquences attardées¹⁶.

16. On prendra garde que je ne parle ici, pour la rejeter, de la théorie des modèles que comme *idéologie de la connaissance*. Sous ce rapport, quel que soit le degré d'élaboration de ses formes (par le néo-positivisme contemporain), elle reste un avatar de la conception empiriste de la connaissance. Ce rejet n'entraîne pas pour autant dans sa condamnation un autre sens et un autre usage de la catégorie de « modèle », précisément le sens qui correspond effectivement à l'usage technique des « modèles », comme on peut le voir en maintes circonstances dans la *pratique* technique de la planification dans les pays socialistes. Le « modèle » est alors un *moyen technique* de composition des différentes données en vue de l'obtention d'une certaine fin. L'empirisme du « modèle » y est alors à sa place, chez lui, non pas dans la théorie de la connaissance, mais dans l'application pratique, c'est-à-dire dans l'ordre de la technique de réalisation de certaines fins en fonction de certaines données, sur la base de certaines connaissances fournies par la science de l'économie politique. En un mot célèbre, qui n'a malheureusement pas eu, dans la pratique, l'écho qu'il méritait, Staline interdisait qu'on confondît l'économie politique avec la politique économique, la théorie avec son application technique. La conception empiriste du modèle comme idéologie de la connaissance reçoit de la confusion entre *l'instrument technique* qu'est effectivement un modèle, et le concept de la connaissance, toutes les apparences nécessaires à son imposture.

18. Les erreurs générales de la Critique des Fondements de la Psychologie de Politzer reposent en grande partie sur la fonction idéologique du concept non critiqué de « concret » : ce n'est pas un hasard si Politzer a pu proclamer l'avènement de la « Psychologie concrète » sans que cette proclamation soit jamais suivie d'aucune œuvre. Toute la vertu du terme « concret » s'épuisait en effet dans son usage critique, sans pouvoir fonder la moindre connaissance, qui n'existe que dans « l'abstraction » des concepts. On pouvait déjà l'observer chez Feuerbach, qui tente désespérément de se libérer de l'idéologie

Je n'emprunterai pourtant pas cette voie critique prodigieusement féconde : je laisserai à ce jeu de mots ses conséquences, et leur réfutation à la vigilance croissante de notre temps. J'en veux au *jeu de mots* lui-même.

Ce jeu de mots joue d'une différence qu'il tue : dans le même temps il en subtilise le cadavre. Voyons un peu quel nom porte la victime de ce meurtre subtil. Lorsque l'empirisme désigne dans l'essence l'objet de la connaissance, il avoue quelque chose d'important, qu'il dénie dans le même instant : il avoue que l'objet de la connaissance n'est pas identique à l'objet réel, puisqu'il le déclare seulement partie de l'objet réel. Mais il dénie ce qu'il avoue, précisément en réduisant cette différence entre deux objets, l'objet de la connaissance et l'objet réel, à une simple distinction des parties d'un seul objet : l'objet réel. Dans l'analyse avouée, il y a deux objets distincts, l'objet réel qui « existe en dehors du sujet, indépendamment du processus de la connaissance » (Marx) et l'objet de la connaissance (l'essence de l'objet réel) qui est bel et bien distinct de l'objet réel. Dans l'analyse déniée, il n'y a plus qu'*un seul objet* : l'objet réel. D'où nous sommes légitimés à conclure : le vrai jeu de mots nous a nous-mêmes abusés sur son lieu, sur son support (Träger), sur le mot qui en est le siège équivoque. Le vrai jeu de mots ne se joue pas sur le mot *réel*, qui est son masque, mais sur le mot *objet*. Ce n'est pas le mot *réel* qu'il faut mettre à la question de son meurtre : c'est le mot *objet* ; c'est le *concept* d'objet, dont il faut produire la *différence*, pour la délivrer de l'unité d'imposture du *mot* objet.

en invoquant le « concret », c'est-à-dire le concept idéologique de la confusion du connaître et de l'être : l'idéologie ne peut évidemment libérer de l'idéologie. On retrouve la même équivoque, et le même jeu de mots chez tous les interprètes de Marx qui se réfèrent aux Œuvres de Jeunesse, invoquant l'humanisme « réel », l'humanisme « concret », ou l'humanisme « positif » comme le fondement théorique de sa pensée. Il est vrai qu'ils ont des excuses : toutes les expressions de Marx lui-même, qui, dans les Œuvres de la Coupure (Thèses sur Feuerbach, Idéologie Allemande) parle du concret, du réel, des « hommes concrets, réels », etc. Mais les Œuvres de la Coupure sont encore prises elles-mêmes dans l'équivoque d'une *négalion* qui tient encore à l'univers des concepts qu'elle rejette, sans avoir pu formuler sous une forme adéquate les concepts nouveaux et positifs qu'elle porte en elle (cf. *Pour Marx*, pp. 28-29).

Par là, nous entrons dans la voie qui nous a été ouverte, je dirais *presque* à notre insu, car nous ne l'avons pas vraiment méditée, par deux philosophes dans l'histoire : Spinoza et Marx. Spinoza, contre ce qu'il faut bien appeler l'empirisme dogmatique latent de l'idéalisme cartésien, nous a pourtant prévenus que *l'objet* de la connaissance, ou essence, était en soi absolument distinct et différent de *l'objet réel*, car, pour reprendre son mot célèbre, il ne faut pas confondre les deux objets : *l'idée* du cercle, qui est *l'objet* de la connaissance, avec le cercle, qui est *l'objet réel*. Marx, dans le chapitre III de *l'Introduction de 57*, a repris cette distinction avec toute la force possible.

Marx rejette la confusion hégélienne de l'identification de l'objet réel et de l'objet de la connaissance, du processus réel et du processus de connaissance : « *Hegel est tombé dans l'illusion de concevoir le réel (das Reale) comme le résultat de la pensée, s'embrassant en elle-même, s'approfondissant en elle-même, et se mettant en mouvement par elle-même, alors que la méthode qui permet de s'élever de l'abstrait au concret n'est rien d'autre qu le mode (die Art) dans lequel la pensée s'approprie le concret, et le reproduit (reproduzieren) sous la forme d'un concret spirituel (geistig Konkretes)* » (*Contribution. E.S. p. 165. Texte allemand Dietz : Zur Kritik... p. 257*). Cette confusion, à laquelle Hegel donne la forme d'un idéalisme absolu de l'histoire, n'est dans son principe qu'une variation de la confusion qui caractérise la problématique de l'empirisme. Contre cette confusion, Marx défend la *distinction* entre *l'objet réel* (le concret-réel, la totalité réelle qui « *subsiste dans son indépendance à l'extérieur de la tête (Kopf) avant comme après* » la production de sa connaissance (p. 166) et *l'objet de la connaissance*, produit de la pensée qui le produit en elle-même comme concret-de-pensée (Gedankenkonkretum), comme totalité-de-pensée (Gedankentotalität), c'est-à-dire comme *objet-de-pensée*, absolument distinct de l'objet-réel, du concret-réel, de la totalité-réelle, dont le concret-de-pensée, la totalité-de-pensée, procure justement la connaissance. Marx va plus loin encore, et montre que cette distinction concerne non seulement ces deux objets, mais aussi leurs propres processus de production. Alors que le processus de production de tel objet réel, de telle totalité concrète-réelle (par exem-

ple une nation historique donnée), se passe tout entier dans le réel, et s'effectue selon l'ordre réel de la genèse *réelle* (l'ordre de succession des moments de la genèse *historique*), le processus de production de l'objet de la connaissance se passe tout entier dans la connaissance, et s'effectue selon *un autre ordre*, où les catégories pensées qui « reproduisent » les catégories « réelles » n'occupent *pas la même* place que dans l'ordre de la genèse historique réelle, mais des places toutes différentes qui leur sont assignées par leur fonction dans le processus de production de l'objet de la connaissance.

Prêtons un instant d'attention à tous ces thèmes.

Lorsque Marx nous dit que le processus de production de la connaissance, donc de son objet, distinct de l'objet réel qu'elle veut précisément s'approprier sur le « mode » de la connaissance, — se passe tout entier dans la connaissance, dans la « tête », ou dans la pensée, il ne tombe pas une seconde dans un idéalisme de la conscience, de l'esprit ou de la pensée, car la « *pensée* » dont il est ici question, n'est pas la faculté d'un sujet transcendantal ou d'une conscience absolue, à qui le monde réel ferait face comme *matière* ; cette pensée n'est pas non plus la faculté d'un sujet psychologique, bien que les individus humains en soient les agents. Cette pensée est le système historiquement constitué d'un *appareil de pensée*, fondé et articulé dans la réalité naturelle et sociale. Elle est définie par le système des conditions réelles qui font d'elle, si je puis risquer cette formule, un *mode de production* déterminé de connaissances. Comme telle, elle est constituée par une structure qui combine (« *Verbindung* ») le type d'objet (matière première) sur lequel elle travaille, les *moyens de production* théorique dont elle dispose (sa théorie, sa méthode, et sa technique, expérimentale ou autre), et les rapports historiques (à la fois théoriques, idéologiques, et sociaux) dans lesquels elle produit. C'est ce système défini des conditions de la pratique théorique qui assigne à tel ou tel sujet (individu) pensant sa place et sa fonction dans la production des connaissances. Ce système de production théorique, système matériel autant que « spirituel », dont la pratique est fondée et articulée sur les pratiques économiques, politiques, et idéologiques existantes, qui lui fournissent directement ou indirectement l'essentiel de sa « matière première », — possède une réalité objective déterminée. C'est cette réalité déterminée

qui définit les rôles et fonctions de la « pensée » des individus singuliers, qui ne peuvent « penser » que les « problèmes » déjà posés ou pouvant être posés ; qui donc *met en œuvre*, comme la structure d'un mode de production économique met en œuvre la force de travail des producteurs immédiats, mais sur son mode propre, leur « force de pensée ». Loin donc que la « pensée » soit une essence opposée au monde matériel, la faculté d'un sujet transcendantal « pur », ou d'une « conscience absolue », c'est-à-dire ce mythe que l'idéalisme produit comme mythe pour s'y reconnaître et s'y fonder, la « pensée » est un système réel propre, fondé et articulé sur le monde réel d'une société historique donnée, qui entretient des rapports déterminés avec la nature, un système *spécifique*, défini par les conditions de son existence et de sa pratique, c'est-à-dire par une *structure propre*, un type de « combinaison » (Verbindung) déterminé existant entre sa matière première propre (objet de la pratique théorique), ses moyens de production propres et ses rapports avec les autres structures de la société.

Si l'on veut bien considérer que l'on doit ainsi définir la « pensée », ce terme très général dont Marx se sert dans le passage que nous analysons, il est parfaitement légitime de dire que la production de la connaissance, qui est le propre de la pratique théorique, constitue un processus qui se passe *tout entier dans la pensée*, de la même manière que nous pouvons dire, mutatis mutandis, que le processus de la production économique se passe tout entier dans l'économie, bien qu'il implique, et précisément dans les déterminations spécifiques de sa structure, des rapports nécessaires avec la nature, et les autres structures (juridico-politique et idéologique) qui constituent, prises ensemble, la structure globale d'une formation sociale appartenant à un mode de production déterminé. Il est parfaitement légitime (richtig) alors de dire, comme le fait Marx, que « *la totalité-concrète comme totalité-dépensée, comme concret-de-pensée est en réalité (in der Tat) un produit du penser et du concevoir (ein Produkt des Denkens, des Begreifens)* » (165) ; parfaitement légitime de se représenter la pratique théorique, c'est-à-dire le travail de la pensée sur sa matière première (l'objet sur lequel elle travaille), comme un « *travail de transformation (Verarbeitung) de l'intuition (Anschauung) et de la représentation (Vorstellung) en concepts (in Begriffe)* » (p. 166).

J'ai, ailleurs ¹⁸, tenté de montrer que cette *matière première* sur laquelle travaille le mode de production de la connaissance, c'est-à-dire ce que Marx désigne ici comme *Anschauung* et *Vorstellung*, la matière de l'intuition et de la représentation, devait revêtir des formes très différentes, selon le degré de développement de la connaissance dans son histoire ; qu'il y a loin par exemple entre la matière première sur laquelle travaille Aristote et la matière première sur laquelle travaillent Galilée, Newton ou Einstein, — mais que *formellement cette matière première fait partie des conditions de la production de toute connaissance*. J'ai tenté de montrer également que, s'il est clair à chacun que cette matière première devient, au fur et à mesure que progresse une branche de la connaissance, de plus en plus *élaborée*, si la matière première d'une science développée n'a évidemment plus rien à voir avec la « pure » intuition sensible ou la simple « représentation », en revanche aussi loin qu'on remonte dans le passé d'une branche de la connaissance, on n'a jamais affaire à une intuition sensible, ou représentation « pures », mais à une matière première *toujours-déjà* complexe, à une structure d'« intuition » ou de « représentation » combinant, dans une « *Verbindung* » propre, à la fois des « éléments » sensibles, des éléments techniques, et des éléments idéologiques ; que donc jamais la connaissance ne se trouve, comme le voudrait désespérément l'empirisme, devant un *objet pur* qui serait alors identique à l'*objet réel* dont la connaissance vise justement à produire... la connaissance. La connaissance travaillant sur son « objet », ne travaille pas alors sur l'*objet réel*, mais sur sa propre matière première, qui constitue, au sens rigoureux du terme, son « objet » (*de connaissance*), qui est, dès les formes les plus rudimentaires de la connaissance, distinct de l'*objet réel*. — puisque cette matière première est toujours-déjà, au sens fort que lui donne Marx dans *le Capital*, une *matière première*, c'est-à-dire une matière déjà élaborée, déjà transformée, précisément par l'imposition de la structure complexe (sensible-technique-idéologique) qui la constitue comme *objet de la connaissance*, même la plus fruste. — comme l'objet qu'elle va transformer, dont elle va modifier les formes, au cours de son processus de développement, pour produire des connaissances sans cesse *transfor-*

18. Pour Marx, pp. 194-195.

mées, mais qui ne cesseront jamais de porter sur son *objet*, au sens d'*objet de connaissance*.

12.

Il serait téméraire, pour l'instant, d'aller plus loin. Ce n'est pas le seul concept formel des conditions de la production de la pratique théorique, qui peut nous donner les concepts spécifiés permettant de constituer une *histoire* de la pratique théorique, ni à plus forte raison l'histoire des différentes branches de la pratique théorique (mathématiques, physique, chimie, biologie, histoire et autres « sciences humaines »). Pour aller au-delà du simple *concept formel de la structure de la pratique théorique*, c'est-à-dire de la production des connaissances, nous devons élaborer le *concept* de l'histoire de la connaissance, et élaborer les concepts des différents *modes* de production théorique (au premier chef les concepts du mode de production théorique de l'idéologie, et de la science), ainsi que les concepts propres des différentes *branches* de la production théorique, et de leurs rapports (les différentes sciences et les types spécifiques de leurs dépendance, indépendance et articulation). Ce travail d'élaboration théorique suppose une investigation de très longue haleine, qui devra prendre appui sur les travaux de valeur qui existent déjà dans les domaines classiques de l'histoire des sciences et de l'épistémologie, — donc une investigation qui s'approprie toute la matière première des « faits » déjà recueillis et à recueillir et des premiers résultats théoriques acquis, dans ces domaines. Pourtant le seul rassemblement de ces « faits », de ces données « empiriques », qui sauf en quelques exceptions très remarquables¹⁹, ne nous sont généralement offerts que sous la forme de simples séquences ou chroniques, c'est-à-dire dans la forme d'une conception idéologique de l'histoire, quand ce n'est pas dans l'à priori d'une philosophie de l'histoire, — ce seul rassemblement ne peut suffire à constituer une histoire de la connaissance, dont il faut d'abord *construire le concept*, au moins sous une forme provisoire, pour pouvoir l'entreprendre. Si, au cours des

19. En France les travaux de Koyré, Bachelard, Cavallès, Canguilhem et Foucault.

exposés qu'on va lire, nous avons accordé tant d'attention aux concepts dans lesquels Marx pense les conditions générales de la *production* économique, et aux concepts dans lesquels la pensée marxiste doit penser sa théorie de l'*histoire*, ce n'est pas uniquement pour bien pénétrer la théorie marxiste de la région *économique* du mode de production capitaliste, mais pour préciser dans toute la mesure du possible des concepts fondamentaux (le concept de *production*, de *structure* d'un mode de production, le concept d'*histoire*), dont l'élaboration formelle est également indispensable à la théorie marxiste de la production de la connaissance, et, à son histoire.

D'ores et déjà, nous pouvons commencer à nous faire une idée de la voie dans laquelle ces recherches s'engagent et s'engageront. Cette voie nous conduit à une révolution dans la conception traditionnelle de l'histoire des sciences, qui est, aujourd'hui encore, profondément imprégnée de l'idéologie de la philosophie des Lumières, c'est-à-dire d'un rationalisme téléologique, donc idéaliste. Nous commençons à soupçonner, et même à pouvoir prouver sur un certain nombre d'exemples déjà étudiés, que l'histoire de la raison n'est ni une histoire linéaire de développement continu, ni, dans sa continuité, l'histoire de la manifestation ou de la prise de conscience progressive d'une Raison, tout entière présente dans le germe de ses origines et que son histoire ne ferait que révéler au grand jour. Nous savons que ce type d'histoire et de rationalité, n'est que l'effet de l'illusion rétrospective d'un résultat historique donné, qui écrit son histoire au « futur antérieur », qui pense donc son origine comme l'anticipation de sa fin. La rationalité de la philosophie des Lumières, à qui Hegel a donné la forme systématique du développement du concept, n'est qu'une conception idéologique tant de la raison que de son histoire. L'histoire réelle du développement de la connaissance nous apparaît aujourd'hui soumise à de tout autres lois que cette espérance téléologique du triomphe religieux de la raison. Nous commençons à concevoir cette histoire comme une histoire scandée de discontinuités radicales (par exemple lorsqu'une science nouvelle se détache sur le fond des formations idéologiques antérieures), de remaniements profonds, qui, s'ils respectent la continuité de l'existence des régions de la connaissance (et encore ce n'est pas toujours le cas), inaugurent en leur rupture le règne d'une logique nouvelle, qui, loin

d'être le simple développement, la « vérité » ou le « renversement » de l'ancienne, *prend littéralement sa place*.

Par là nous est imposée l'obligation de renoncer à toute téléologie de la raison, et de concevoir le rapport historique d'un résultat à ses conditions comme un rapport de production, et non d'expression, donc ce que nous pourrions appeler, d'un mot qui jure avec le système des catégories classiques, et exige le *remplacement* de ces catégories elles-mêmes, *la nécessité de sa contingence*. Pour pénétrer cette nécessité, nous devons pénétrer la logique très particulière et très paradoxale qui aboutit à cette *production*, c'est-à-dire la logique des conditions de la production des connaissances, qu'elles appartiennent à l'histoire d'une branche de la connaissance encore idéologique, ou qu'elles appartiennent à une branche de la connaissance qui cherche à se constituer en science, ou qui s'est déjà établie en science. Dans cet ordre, bien des surprises nous attendent, comme celle que nous ont donnée les travaux de G. Canguilhem sur l'histoire de la production du concept de réflexe, né, non pas comme toutes les apparences (c'est-à-dire en fait la conception idéologique dominante) nous portaient à le croire, d'une philosophie mécaniste, mais bel et bien d'une philosophie vitaliste²⁰; comme celles que nous devons à M. Foucault étudiant le devenir déconcertant de cette formation culturelle complexe qui groupe autour du terme surdéterminé de « Folie » aux XVII^e et XVIII^e siècles, toute une série de pratiques et d'idéologies médicales, juridiques, religieuses, morales, et politiques en une combinaison, dont les dispositions internes et le sens varient en fonction du changement de lieu et de rôle de ces termes, dans le context plus général des structures économiques, politiques, juridiques et idéologiques du temps²¹; comme celle que nous devons encore à M. Foucault, qui nous démontre quel ensemble de conditions apparemment hétérogènes conspira en fait, au terme d'un laborieux « travail du positif » à la production de ce qui nous semble l'évidence même : l'observation du malade par le « regard » de la médecine clinique²².

Il n'est pas jusqu'à la distinction théoriquement essen-

20. G. Canguilhem : *La formation du concept de réflexe aux XVII^e et XVIII^e siècles* PUF, 1955.

21. M. Foucault : *Histoire de la Folie à l'âge classique* Plon 1961.

22. M. Foucault : *Naissance de la clinique* Plon 1964.

tielle et pratiquement décisive entre la science et l'idéologie, qui n'y reçoive de quoi se garder des tentations dogmatistes ou scientistes qui la menacent directement, — puisque nous devons apprendre, dans ce travail d'investigation et de conceptualisation, à ne pas faire de cette distinction un usage qui restaure l'idéologie de la philosophie des Lumières, mais au contraire à traiter l'idéologie, qui constitue par exemple la préhistoire d'une science, comme une histoire réelle, possédant ses lois propres, et comme la préhistoire réelle dont la confrontation réelle avec d'autres pratiques techniques, et d'autres acquisitions idéologiques ou scientifiques, a pu produire, dans une conjoncture théorique spécifique, l'avènement d'une science non comme sa fin, mais sa surprise. Que nous soyons par là contraints de poser le problème des conditions de la « rupture épistémologique » qui inaugure toute science, c'est-à-dire, pour reprendre la terminologie classique, le problème des conditions de la découverte scientifique, et que nous soyons requis de le poser *aussi à propos de Marx*, voilà qui multiplie d'autant nos tâches. Qu'à l'occasion de l'étude de ce problème, nous soyons conviés à penser d'une façon toute nouvelle le rapport de la science à l'idéologie dont elle naît, et qui continue plus ou moins de l'accompagner sourdement dans son histoire ; qu'une telle recherche nous mette en face de ce constat que toute science ne peut être, dans son rapport avec l'idéologie dont elle sort, pensée que comme « science de l'idéologie »²³, voilà qui pourrait nous déconcerter, si nous n'étions prévenus de la nature de l'*objet* de la connaissance, qui ne peut exister que dans la forme de l'idéologie lorsque se constitue la science qui va en produire, sur le mode spécifique qui la définit, la connaissance. Tous ces exemples, s'ils nous livrent une première idée de la nouvelle conception de l'histoire de la connaissance que nous devons produire, nous donnent aussi la mesure du travail d'investigation historique et d'élaboration théorique qui nous attend.

13.

J'en viens à une seconde remarque décisive de Marx. Le texte de l'Introduction de 57, qui distingue rigoureuse-

23. P. Macherey : A propos de la rupture. Nouvelle Critique, mai 1965, pp. 136-140.

ment l'objet réel de l'objet de la connaissance, distingue aussi leurs processus, et, ce qui est capital, met en évidence une différence d'ordre dans la genèse de ces deux processus. Pour parler un autre langage, qui revient constamment dans *Le Capital*, Marx déclare que l'ordre qui gouverne les catégories *pensées* dans le processus de la connaissance, ne coïncide pas avec l'ordre qui gouverne les catégories *réelles* dans le processus de la genèse historique réelle. Cette distinction touche évidemment de près à l'une des questions les plus débattues du *Capital*, la question de savoir s'il y a identité entre l'ordre dit « logique » (ou ordre de « déduction » des catégories dans *Le Capital*) et l'ordre « historique » réel. La plupart des interprètes ne parviennent pas à « sortir » vraiment de cette question, parce qu'ils ne consentent pas à la *poser* dans ses termes adéquats, c'est-à-dire dans le champ de la *problématique* requise par cette question. Disons la même chose sous une autre forme, qui nous est désormais familière : *Le Capital* nous donne toute une série de *réponses* sur l'identité et la non-identité de l'ordre « logique » et de l'ordre « historique ». Ces réponses sont des réponses sans question explicite : à ce titre, elles nous posent la question de leur question, c'est-à-dire nous mettent en demeure de formuler la question non formulée à laquelle ces questions répondent. Il est clair que cette question concerne le rapport de l'ordre logique et de l'ordre historique, mais en prononçant ces mots, nous ne faisons que reprendre les termes mêmes des réponses : ce qui commande en dernier ressort la position (donc la production) de la question, c'est la définition du champ de la problématique dans lequel cette question (ce problème) doit être posée. Or la plupart des interprètes posent cette question dans le champ d'une problématique empiriste, ou (son « renversement » au sens strict) dans le champ d'une *problématique hégélienne*, en cherchant à prouver, dans le premier cas, que l'ordre « logique », étant par essence identique à l'ordre réel, existant *dans* la réalité de l'ordre réel comme son essence même, ne peut que suivre l'ordre réel ; dans le second cas, que l'ordre réel étant par essence identique à l'ordre « logique », l'ordre réel, qui n'est alors que l'existence réelle de l'ordre logique, doit suivre l'ordre logique. Dans les deux cas, les interprètes sont obligés de faire violence à certaines réponses de Marx, qui manifestement contredisent leurs hypothèses. Je propose de poser cette question

(ce problème) non dans le champ d'une problématique idéologique, mais dans le champ de la problématique théorique marxiste de la distinction entre l'objet réel et l'objet de la connaissance, en enregistrant que cette distinction des objets entraîne une distinction radicale entre l'ordre d'apparition des « catégories » dans la connaissance, d'une part, et dans la réalité historique d'autre part. Il suffit de poser le prétendu problème du *rapport* entre l'ordre de la genèse historique réelle, et l'ordre de développement des concepts dans le discours scientifique, dans le champ de cette problématique (distinction radicale de ces 2 ordres), pour conclure que nous avons affaire à un problème *imaginaire*.

Cette hypothèse permet de respecter la variété des réponses que Marx nous donne, c'est-à-dire à la fois les cas de correspondance et les cas de non-correspondance entre l'ordre « logique » et l'ordre « réel », — s'il est vrai qu'il ne peut y avoir de *correspondance biunivoque* entre les différents moments de ces deux ordres distincts. Lorsque je dis que la distinction entre l'objet réel et l'objet de la connaissance entraîne la disparition du mythe idéologique (empiriste ou idéaliste absolu) de la correspondance biunivoque entre les termes des deux ordres, j'entends *toute forme, même inversée*, de correspondance biunivoque entre les termes des deux ordres : car une correspondance inversée est encore une correspondance terme à terme selon un ordre commun (dont seul change le signe). J'évoque cette dernière hypothèse, car elle a été retenue, par Della Volpe, et son école, comme essentielle à l'intelligence non seulement de la théorie du *Capital*, mais aussi de la « théorie de la connaissance » marxiste.

Cette interprétation repose sur quelques phrases de Marx, dont la plus nette figure dans *l'Introduction de 57* (E. S. p. 171) :

« Il serait donc impossible et faux de ranger les catégories économiques dans l'ordre dans lequel elles ont été historiquement déterminantes. Leur ordre est au contraire déterminé par le type de relation mutuelle qu'elles entretiennent dans la société bourgeoise moderne, et cet ordre est justement *l'inverse (umgekehrte)* de ce qui semble être leur ordre naturel, ou de ce qui correspond à l'ordre du développement historique ».

C'est sur la foi de cette *Umkehrung*, de ce « renversement » de sens, que l'ordre logique peut être déclaré

terme à terme inverse de l'ordre historique. Je renvoie sur ce point au commentaire de Rancière²⁴. La suite immédiate du texte de Marx ne laisse d'ailleurs subsister aucune équivoque, puisque nous apprenons que ce débat sur la correspondance directe ou inverse des termes des deux ordres, n'a rien à voir avec le problème analysé : « Il ne s'agit pas de la relation qui s'établit historiquement entre les rapports économiques... il s'agit de leur *Gliederung* (combinaison articulée) à l'intérieur de la société bourgeoise moderne » (p. 171). C'est justement cette *Gliederung*, cette totalité-articulée-de-pensée qu'il s'agit de produire dans la connaissance comme objet de la connaissance pour parvenir à la connaissance de la *Gliederung* réelle, de la totalité-articulée réelle, qui constitue l'existence de la société bourgeoise. L'ordre dans lequel la *Gliederung* de pensée est produite est un ordre spécifique, l'ordre même de l'*analyse* théorique que Marx accomplit dans *Le Capital*, l'ordre de la liaison, de la « synthèse » des concepts nécessaires à la production de ce tout-de-pensée, de ce concret-de-pensée qu'est la théorie du *Capital*.

L'ordre dans lequel ces concepts sont articulés dans l'*analyse* est l'ordre de la démonstration scientifique de Marx : il n'a aucun rapport direct, biunivoque avec l'ordre dans lequel telle ou telle catégorie est apparue dans l'histoire. Il peut y avoir des rencontres provisoires, des bouts de séquences apparemment rythmées par le même ordre, mais, loin d'être la preuve de l'existence de cette correspondance, d'être une réponse à la question de la correspondance, elles posent une *autre question*. Il faut passer par la théorie de la distinction des deux ordres pour examiner s'il est seulement légitime de la poser (ce qui n'est absolument pas sûr : *cette question peut n'avoir aucun sens, — et nous avons tout lieu de penser qu'elle n'a aucun sens*). Bien au contraire, Marx passe son temps à montrer, non sans malice, que l'ordre réel contredit l'ordre logique, et s'il va parfois dans l'expression jusqu'à *dire* qu'il existe entre les deux ordres un rapport « inverse », nous ne pouvons prendre à la lettre ce mot pour un *concept*, c'est-à-dire pour une affirmation rigoureuse qui tire son sens non d'avoir été proférée, mais d'appartenir de plein droit à un champ théorique défini. La démonstration de Rancière montre au contraire que le

²⁴. Voir plus loin.

terme de « Renversement » dans ce cas comme en bien d'autres, est, dans *Le Capital*, le lieu d'un usage *analogique*, sans rigueur théorique, c'est-à-dire sans la rigueur même qui nous est *imposée* par la problématique théorique qui soutient toute l'analyse de Marx, et qu'il faut au préalable avoir identifiée et définie, pour pouvoir juger des titres légitimes ou des faiblesses d'un *terme*, ou même d'une phrase. Il serait facile d'étendre avec succès cette démonstration à tous les passages qui sollicitent une interprétation de la *correspondance biunivoque inversée* entre les termes des deux ordres.

14.

Je reviens donc au caractère propre à l'ordre des concepts dans l'exposition de l'analyse de Marx, c'est-à-dire dans sa *démonstration*. Dire que cet ordre des concepts (ou ordre « logique »), sans rapport biunivoque de termes avec l'ordre historique, est un ordre *spécifique* est une chose : encore faut-il rendre raison de cette spécificité, c'est-à-dire de la nature de cet ordre comme ordre. Poser cette question, c'est évidemment poser la question de la *forme d'ordre* requise à un moment donné de l'histoire de la connaissance, par le type de scientificité existant, ou, si l'on préfère, par les normes de validité théorique reconnues par la science, dans sa propre pratique, comme *scientifiques*. C'est là encore un problème de grande portée et de grande complexité, qui suppose l'élucidation d'un certain nombre de problèmes théoriques préalables. Le problème essentiel qui est présupposé par la question du type de *démonstrativité* existant, est le problème de l'histoire de la production des *différentes formes* dans lesquelles la pratique théorique (produisant des connaissances, qu'elles soient « idéologiques » ou « scientifiques ») reconnaît les normes exigibles de sa validité. Je propose d'appeler cette histoire l'histoire du *théorique* comme tel, ou l'histoire de la production (et de la transformation) de ce qui, à un moment donné de l'histoire de la connaissance, constitue la *problématique théorique* à laquelle sont rapportés tous les critères de validité théorique existant, donc *les formes* requises pour donner à l'ordre d'un discours théorique *force et valeur de démonstration*. Cette histoire du *théorique*, des structures de la théoricité et des

formes de l'apodicticité théorique, est à constituer, — et là encore, comme le disait Marx au moment où il commençait son œuvre, il « existe une énorme littérature » à notre disposition. Mais autre chose sont les éléments, souvent de grande valeur, dont nous disposons (en particulier en histoire de la philosophie traitée comme histoire de la « théorie de la connaissance »), — autre chose est leur mise en forme théorique, qui suppose justement la formation, la production de cette théorie.

Je n'ai fait ce détour que pour revenir à Marx, et pour dire que le caractère apodictique de l'ordre de son discours théorique (ou ordre « logique » des catégories dans *Le Capital*) ne peut se penser que sur le fond d'une théorie de l'*histoire du théorique*, qui ferait apparaître quel rapport effectif existe entre les formes de la démonstration dans le discours théorique du *Capital* d'un côté, et les formes de la démonstration théorique qui lui sont contemporaines, et proches, de l'autre. Sous cet angle, l'étude comparée de Marx et de Hegel est une nouvelle fois indispensable. Mais elle n'épuise pas notre objet. Car nous sommes souvent avertis, par ses références incessantes à d'autres formes de démonstration que les formes du discours philosophique²⁵ — que Marx recourt aussi à des formes de démonstration empruntées aux *mathématiques*, à la *physique*, à la *chimie*, à l'*astronomie*, etc. Nous sommes donc constamment avertis par Marx lui-même du caractère complexe et original de l'ordre de démonstration qu'il instaure en économie politique.

Il déclare lui-même, dans sa lettre à La Châtre : « *La méthode d'analyse que j'ai employée et qui n'avait pas encore été appliquée aux sujets économiques, rend assez ardue la lecture des premiers chapitres...* » (Tome I, p. 44). Cette *méthode d'analyse*, dont parle Marx, fait un avec le « *mode d'exposition* » (Darstellungsweise) qu'il cite dans la postface à la seconde édition allemande (I, p. 29), et qu'il distingue soigneusement du « *mode d'investigation* » (Forschungsweise). Le « *mode d'investigation* » c'est la recherche concrète que Marx a effectuée pendant des années sur les documents existants, et les faits qu'ils

25. Discours instauré par Descartes, explicitement conscient de l'importance capitale de « l'ordre des raisons » en philosophie comme en sciences, et également conscient de la distinction entre l'ordre de la connaissance et l'ordre de l'être, malgré sa chute dans un empirisme dogmatique.

attestaient : cette recherche a suivi des voies qui disparaissent dans leur résultat, la connaissance de son objet, le mode de production capitaliste. Les protocoles de la « recherche » de Marx sont en partie contenus dans ses notes de lecture. Mais dans *Le Capital*, nous avons affaire à tout autre chose qu'aux procédés complexes et variés, aux « essais et erreurs » que comporte toute recherche, et qui expriment, au niveau de la pratique théorique de l'inventeur, la logique propre du processus de sa découverte. Dans *Le Capital*, nous avons affaire à l'exposition systématique, à la mise en ordre apodictique des concepts dans la forme même de ce type de discours démonstratif qu'est « l'analyse » dont parle Marx. D'où provient cette « analyse » que Marx devait tenir pour préexistante, puisqu'il ne revendique que son *application* à l'économie politique ? C'est une question que nous posons, comme indispensable à l'intelligence de Marx, et à laquelle nous ne sommes pas en état de donner une réponse exhaustive.

Nos exposés portent bien sur cette *analyse*, sur les formes de raisonnement et de démonstration qu'elle met en œuvre, et au premier chef sur ces mots presque inaudibles, sur ces mots apparemment neutres, que Macherey étudie dans les premières phrases du *Capital*, et à l'écoute desquels nous avons tous tenté de nous mettre. Littéralement ces mots portent, dans le discours effectif du *Capital*, le discours parfois à demi-silencieux de sa *démonstration*. Si nous sommes parvenus à reconstituer sur certains points délicats, voire en dépit de la lettre de Marx, la séquence et la logique propre de ce discours silencieux ; s'il nous est advenu d'identifier et de remplir ses blancs ; si nous avons eu la chance de remplacer certains de ses mots encore hésitants par d'autres termes plus rigoureux, nous ne sommes pas allés plus loin. Si nous avons pu établir, avec assez de preuves pour l'affirmer, que le discours de Marx est dans son principe étranger au discours de Hegel, que sa dialectique (la Postface l'identifie au mode d'exposition dont nous parlons) est toute différente de la dialectique hégélienne, nous ne sommes pas allés plus loin. Nous ne sommes pas allés voir où Marx avait pris cette *méthode d'analyse* qu'il donne comme pré-existante, — nous ne nous sommes pas posé la question de savoir si Marx, loin de l'emprunter, n'a pas proprement *inventé* cette méthode d'analyse qu'il pensait avoir seulement appliquée, comme il a bel

et bien inventé cette dialectique qu'en plusieurs passages, connus et trop remâchés par des interprètes pressés, il nous déclare avoir prise de Hegel. *Et si cette analyse et cette dialectique ne sont, comme nous le pensons, qu'une seule et même chose*, il ne suffit pas, pour en expliquer la production originale, de marquer qu'elle n'a été possible qu'au prix d'une rupture avec Hegel, il faut encore exhiber les conditions positives de cette production, les modèles positifs possibles, qui, se réfléchissant dans la conjoncture théorique personnelle à laquelle son histoire avait conduit Marx, ont produit dans sa pensée cette dialectique. Cela, nous n'étions pas en état de le faire. Certes les différences que nous avons mises en lumière peuvent servir d'indices et de guide théorique pour entreprendre cette nouvelle recherche, — mais elles ne sauraient en tenir lieu.

Il y a d'ailleurs fort à parier que si Marx, comme nous croyons pouvoir le penser, après ce premier effort de lecture philosophique, a bel et bien inventé une forme nouvelle d'ordre d'analyse démonstrative, il en va de lui comme de la plupart des grands inventeurs dans l'histoire du *théorique* : il faut du temps pour que leur découverte soit tout simplement reconnue, et passe ensuite dans la pratique scientifique courante. Un penseur qui instaure un nouvel ordre *dans le théorique*, une nouvelle forme d'apodicticité, ou de scientificité, subit un tout autre sort qu'un penseur qui fonde une nouvelle science. Il peut rester longtemps méconnu, incompris, surtout si, comme c'est le cas chez Marx, l'inventeur révolutionnaire *dans le théorique* se trouve doublé et masqué, dans le même homme, par l'inventeur révolutionnaire dans une branche de la science (ici la science de l'histoire). Il risque de pâtir d'autant plus de cette condition qu'il n'a que *partiellement réfléchi* le concept de la révolution qu'il inaugure dans le théorique. Ce risque se redouble si les raisons qui ont limité l'expression conceptuelle d'une révolution qui affecte le théorique à travers la découverte d'une science nouvelle, ne tiennent pas seulement à des circonstances d'ordre personnel, ou au « manque de temps » : elles peuvent tenir avant tout au degré de réalisation des conditions théoriques objectives, qui commandent la possibilité de la *formulation* de ces concepts. Des concepts théoriques indispensables ne se construisent pas magiquement d'eux-mêmes sur commande, quand on a besoin d'eux. Toute

l'histoire des commencements des sciences ou des grandes philosophies, montre au contraire que l'ensemble exact des concepts nouveaux ne défile pas à la parade, sur le même rang ; qu'au contraire certains se font attendre très longtemps, ou défilent dans des vêtements d'emprunt, avant de revêtir leur habit ajusté, — aussi longtemps que l'histoire n'a pas fourni le tailleur et le tissu. Dans l'intervalle, le concept est bien présent dans des œuvres, mais dans une autre forme que la forme du concept, — dans une forme qui se cherche à l'intérieur d'une forme « empruntée » à d'autres détenteurs de concepts formulés et disponibles, ou fascinants. Tout cela pour donner à comprendre qu'il n'est rien que d'intelligible dans le fait paradoxal que Marx traite sa méthode d'analyse originale comme une méthode déjà existante au moment même où il l'invente, et dans le fait qu'il pense l'emprunter à Hegel, au moment même où il rompt ses amarres hégéliennes. Ce simple paradoxe requiert tout un travail qui n'est ici qu'à peine esquissé, et qui nous réserve sans doute des surprises.

15.

Nous avons pourtant assez avancé ce travail pour pouvoir aborder, en revenant à la différence d'ordre entre l'objet de la connaissance et l'objet réel, le problème dont cette différence est *l'indice* : le problème du rapport entre ces deux objets (objet de la connaissance et objet réel), rapport qui constitue l'existence même de la *connaissance*.

Je dois prévenir que nous entrons là dans un domaine d'accès *très difficile*, et pour deux raisons. D'abord parce que nous disposons de peu de *repères* marxistes pour jalonner son espace et nous orienter en lui : nous sommes en fait devant un problème que nous n'avons pas seulement à résoudre, mais tout simplement à *poser*, car il n'a pas encore été *vraiment* posé, c'est-à-dire énoncé sur la base de la problématique requise, et dans les concepts rigoureux requis par cette problématique. Ensuite, — et c'est paradoxalement la difficulté la plus grave, parce que nous sommes littéralement submergés par l'abondance des *solutions* offertes à ce problème non encore vraiment posé dans toute sa rigueur, — submergés par ces solutions et aveuglés par leur « *évidence* ». Or ces solutions ne

sont pas, comme celles dont nous avons parlé à propos de Marx, des réponses à des questions absentes, pourtant à formuler, pour exprimer la révolution théorique contenue dans les réponses. Ce sont au contraire des réponses à des questions, des solutions à des problèmes *parfaitement formulés*, puisque ces questions et problèmes ont été taillés sur mesure par ces réponses, et ces solutions.

Je fais très précisément allusion à ce qui est groupé, dans l'histoire de la philosophie idéologique, sous le chef du « problème de la connaissance », ou de la « théorie de la connaissance ». Je dis qu'il s'agit ici de *philosophie idéologique*, puisque c'est cette position idéologique du « problème de la connaissance », qui définit la tradition qui se confond avec la philosophie idéaliste occidentale (de Descartes à Husserl, en passant par Kant et Hegel). Je dis que cette position du « problème » de la connaissance est *idéologique* dans la mesure même où ce problème a été formulé à partir de sa « réponse », comme son exact *reflet*, c'est-à-dire non pas comme un problème réel, mais comme le problème qu'il fallait poser pour que la solution *idéologique*, qu'on voulait lui donner, fût bien la solution de ce problème. Je ne puis traiter ici ce point, qui définit l'essentiel de l'idéologie, dans sa forme d'idéologie, et qui réduit dans son principe la *connaissance* idéologique (et par excellence la connaissance dont parle l'idéologie, quand elle réfléchit la connaissance sous la forme du problème de la connaissance, ou de la théorie de la connaissance) au phénomène d'une *reconnaissance*. Dans le mode de production théorique de l'idéologie (tout différent, sous ce rapport, du mode de production théorique de la science), la formulation d'un *problème*, n'est que l'expression théorique des conditions permettant à une *solution* déjà produite en dehors du processus de connaissance, parce qu'imposée par des instances et exigences extra-théoriques (par des « intérêts » religieux, moraux, politiques ou autres), de *se reconnaître* dans un problème artificiel, fabriqué pour lui servir tout à la fois de miroir théorique et de justification pratique. Toute la philosophie occidentale moderne, dominée par le « problème de la connaissance », est ainsi en fait dominée par la formulation d'un « problème » posé en des termes et sur une base théorique *produits* (consciemment chez certains, inconsciemment chez d'autres, peu importe ici) pour permettre les effets théorico-pratiques attendus de cette *re-*

connaissance en miroir. Autant dire que toute l'histoire de la philosophie occidentale est dominée non par le « problème de la connaissance », mais par la *solution* idéologique, c'est-à-dire imposée d'avance par des « intérêts » pratiques, religieux, moraux et politiques, étrangers à la réalité de la connaissance, que ce « problème » *devait* recevoir. Comme le dit si profondément Marx, dès l'Idéologie allemande, « *ce n'est pas seulement dans la réponse qu'il y avait mystification, mais dans la question elle-même* ».

Là, nous rencontrons notre plus grande difficulté. Car nous avons à résister, presque seuls dans cette entreprise, aux « évidences » séculaires que la *répétition*, non seulement d'une réponse fautive, mais avant tout d'une *question fautive*, a produites dans les esprits. Nous avons à sortir de l'espace idéologique défini par cette question idéologique, de cet espace *nécessairement clos* (puisque tel est un des effets essentiels de la structure de *reconnaissance* caractérisant le mode de production théorique de l'idéologie : le cercle inévitablement clos de ce qu'en un autre contexte, et à d'autres fins, Lacan a appelé la « *relation spéculaire duelle* »), pour ouvrir, en un autre lieu, un nouvel espace, — qui soit l'espace requis par une *juste position du problème, qui ne préjuge pas de sa solution*. Que cet espace du « problème de la connaissance » soit un espace clos, c'est-à-dire un cercle vicieux (celui même de la relation spéculaire de la reconnaissance idéologique), toute l'histoire de la « théorie de la connaissance » dans la philosophie occidentale nous le *donne à voir*, depuis le fameux « cercle cartésien », jusqu'au cercle de la téléologie de la Raison hégélienne ou husserlienne. Que le plus haut point de conscience et d'honnêteté, soit précisément atteint par la philosophie (Husserl) qui accepte d'assumer théoriquement, c'est-à-dire de penser comme essentielle à son entreprise idéologique, l'existence nécessaire de ce *cercle*, ne l'a pas pour autant *fait sortir de ce cercle*, ne l'a pas pour autant délivrée de sa captivité idéologique, — comme n'a pu faire sortir de ce cercle celui qui a voulu penser dans une « ouverture », (qui n'est apparemment que la non-clôture idéologique de la clôture), la condition de possibilité absolue de cette « clôture », c'est-à-dire de l'histoire close de la « répétition » de cette clôture dans la métaphysique occidentale : Heidegger. On ne sort pas d'un espace clos, en s'installant dans son simple *dehors*, que c'en soit l'extérieur ou la profondeur : tant que ce

dehors ou cette profondeur restent *son* dehors et *sa* profondeur, ils appartiennent encore à *ce* cercle, à *cet* espace clos, comme sa « répétition » dans *son* autre-que-soi. Ce n'est pas par la répétition, mais par la non-répétition de cet espace, qu'on parvient à échapper à ce cercle : par la seule fuite théoriquement fondée, — qui justement ne soit pas une *fuite*, toujours vouée à ce qu'elle fuit, mais une fondation radicale d'un nouvel espace, d'une nouvelle problématique, qui permette de poser le *problème* réel, méconnu dans la structure de reconnaissance de sa position idéologique.

16.

C'est à une première esquisse de la position de ce problème, que je voudrais consacrer les quelques réflexions que voici, sans cacher que je tiens à les déclarer pour ce qu'elles sont : aussi précaires qu'indispensables.

Dans l'*Introduction de 57*, Marx écrit : « *Le tout, tel qu'il apparaît (erscheint) dans la pensée, comme tout-dépensée (Gedankenganges) est un produit de la tête pensante, qui s'approprie (aneignet) le monde (die Welt) sur le seul et unique (einzig) mode (Weise) qui lui soit possible, mode qui est différent de l'appropriation artistique (künstlerisch), religieuse et pratico-spirituelle (praktisch-geistig) de ce monde* ». (E. S. p. 166. Texte allemand, Dietz, p. 258). Il n'est pas question de percer ici le mystère de ce concept d'*appropriation* (Aneignung) sous lequel Marx exprime l'essence d'un rapport fondamental dont la connaissance, l'art, la religion, et l'activité pratico-spirituelle (elle-même à définir : mais il s'agit vraisemblablement de l'activité éthico-politico-historique), apparaissent comme autant de modes (Weise) distincts et spécifiques. L'accent du texte porte en effet sur la spécificité du mode d'*appropriation* théorique (la connaissance), relativement à tous les autres modes d'*appropriation* déclarés distincts de lui dans leur principe. Mais cette distinction, en son expression, fait apparaître justement la communauté d'un rapport-*au-monde réel*, qui constitue le fond sur lequel se détache cette distinction. Par là est clairement indiqué que la connaissance a affaire au monde réel, à travers son mode d'*appropriation* spécifique du monde réel : par là est justement posé le problème de la façon dont s'exerce,

donc *du mécanisme* qui assure, la fonction d'appropriation du monde réel par la connaissance, c'est-à-dire par ce processus de production de connaissances qui, *bien que*, ou plutôt *parce qu'il se passe tout entier dans la pensée* (au sens que nous avons précisé), donne pourtant sur le monde réel cette prise (du concept : Begriff), appelée son appropriation (Aneignung). Par là est posée, sur son vrai terrain, la question d'une théorie de la production d'une connaissance qui soit, comme connaissance de son objet (objet de la connaissance, au sens que nous avons précisé), prise sur, appropriation de l'objet *réel*, du monde réel.

Faut-il remarquer que cette question est toute différente de la question idéologique du « problème de la connaissance » ? Qu'il ne s'agit pas de réfléchir, du dehors, sur les conditions de possibilité a priori qui *garantissent* la possibilité de la connaissance ? Qu'il ne s'agit pas de mettre en scène les personnages indispensables à ce scénario : une conscience philosophique (qui se garde bien de poser la question de ses titres, de son lieu et de sa fonction, puisqu'elle est à ses propres yeux la Raison même, présente dès l'Origine en ses objets, et n'ayant jamais affaire qu'à soi dans sa question même, c'est-à-dire posant la question dont elle est d'avance la réponse obligée), posant à la conscience scientifique la question des conditions de possibilité de son rapport de connaissance à son *objet* ? Faut-il remarquer que les personnages théoriques mis en scène par ce scénario idéologique sont le Sujet philosophique (la conscience philosophante), le Sujet scientifique (la conscience savante) et le Sujet empirique (la conscience percevante) d'une part ; et l'Objet qui fait face à ces trois Sujets, l'Objet transcendantal ou absolu, les principes purs de la science, et les formes pures de la perception ; que les trois Sujets sont de leur côté subsumés sous une même essence, tandis que les trois Objets sont, du leur, subsumés sous une même essence (par exemple, comme on le voit, sous des variantes significatives, aussi bien chez Kant que chez Hegel et Husserl, cette identification des trois Objets repose sur une identification continuée de l'objet perçu à l'objet connu) ; que cette répartition parallèle des attributs dispose face à face le Sujet et l'Objet ; que sont de ce fait escamotées, du côté de l'objet la différence de statut entre l'objet de connaissance et l'objet réel, et du côté du sujet la différence de statut entre le Sujet philosophant et le sujet savant, d'une

part, entre le sujet savant et le sujet empirique d'autre part ? que, de ce fait, le seul rapport qui soit pensé est un rapport d'intériorité et de contemporanéité entre un Sujet et un Objet mythiques, chargés de *prendre en charge*, pour les soumettre à des fins religieuses, éthiques et politiques (sauver la « foi », la « morale » ou la « liberté », c'est-à-dire des valeurs sociales) de prendre en charge, au besoin en les falsifiant, les conditions réelles, c'est-à-dire le mécanisme réel de l'histoire de la production des connaissances ?

La question que nous posons n'est pas posée pour produire une réponse définie d'avance par d'autres instances que la connaissance elle-même : ce n'est pas une question close d'avance par sa réponse. Ce n'est pas une question de *garantie*. C'est au contraire une question ouverte (étant le champ même qu'elle ouvre), et qui, pour être telle, pour échapper à la clôture préétablie du cercle idéologique, doit récuser les services des personnages théoriques dont la seule fonction est d'assurer cette clôture idéologique : les personnages des différents Sujets et Objets, et les consignes qu'ils ont pour mission de respecter pour pouvoir jouer leurs rôles, dans la complicité du pacte idéologique conclu entre les instances suprêmes du Sujet et de l'Objet, sous la bénédiction de la « Liberté de l'Homme » occidental. C'est une question qui se pose et démontre comme *ouverte*, dans son principe même, c'est-à-dire comme homogène dans sa *structure d'ouverture* à toutes les questions effectives posées par la connaissance dans son existence scientifique : une question qui doit exprimer dans sa forme cette structure d'ouverture, qui doit donc être posée sur le champ et dans les termes de la problématique théorique requérant cette structure d'ouverture. Autrement dit, la question du *mode* d'appropriation de l'objet *réel*, *spécifique* de la connaissance doit être posée :

1) en des termes qui excluent le recours à la solution idéologique que portent en eux les personnages idéologiques de Sujet et d'Objet et la structure de reconnaissance spéculaire mutuelle, dans le cercle clos de laquelle ils se meuvent.

2) en des termes qui forment le concept de la structure de connaissance, structure spécifique ouverte, et qui soient en même temps le concept de la *question* posée par elle-même à la connaissance, — ce qui implique que la

place et la fonction de cette question soient pensées dans la position de la question même.

Cette dernière exigence est indispensable pour fonder la distinction entre la théorie de l'histoire de la production de la connaissance (ou philosophie), et les contenus existants de la connaissance (les sciences), sans pour autant faire de la philosophie cette instance juridique qui, dans les « théories de la connaissance », légifère pour les sciences au nom d'un droit qu'elle s'arroe elle-même. Ce droit n'est que le *fait accompli* de la mise en scène de la reconnaissance spéculaire, qui assure à l'idéologie philosophique la *reconnaissance juridique* du fait accompli des intérêts « supérieurs » qu'elle sert.

Posé dans ces conditions rigoureuses, le problème qui nous occupe peut s'énoncer alors sous la forme suivante . *par quel mécanisme le processus de la connaissance, qui se passe tout entier dans la pensée, produit-il l'appropriation cognitive de son objet réel, qui existe hors de la pensée, dans le monde réel? Ou encore, par quel mécanisme la production de l'objet de la connaissance produit-elle l'appropriation cognitive de l'objet réel, qui existe hors de la pensée dans le monde réel? La simple substitution de la question du mécanisme de l'appropriation cognitive de l'objet réel par le moyen de l'objet de connaissance, à la question idéologique des garanties de la possibilité de la connaissance, contient en soi cette mutation de la problématique qui nous délivre de l'espace clos de l'idéologie, et nous ouvre l'espace ouvert de la théorie philosophique que nous cherchons.*

17.

Avant d'en venir à notre question, brûlons les étapes des malentendus classiques, qui précisément nous font retomber dans le cercle vicieux de l'idéologie.

On nous sert en effet toute chaude la réponse à notre question, en nous disant, dans la bonne langue du pragmatisme de « l'évidence » : le mécanisme par lequel la production de l'objet de la connaissance produit l'appropriation cognitive de l'objet réel?... mais c'est la pratique ! C'est le jeu du critère de la pratique ! Et si ce plat nous laisse sur notre faim, on se fait un plaisir de varier le menu, ou de nous en faire autant de services qu'il en

faudra pour nous rassasier. On nous dit : c'est la pratique qui est la pierre de touche, la pratique de l'expérimentation scientifique ! la pratique économique, politique, technique, la pratique concrète ! Ou encore, pour nous convaincre du caractère « marxiste » de la réponse : c'est la pratique *sociale* ! Ou, pour « faire le poids », la pratique sociale de l'humanité répétée des milliards de milliards de fois, pendant des milliers d'années ! Ou encore on nous sert le malheureux pudding d'Engels à qui Manchester aurait fourni cet argument alimentaire : « *la preuve du pudding, c'est qu'on le mange* » !

Je remarquerai d'abord que ce genre de réponse peut avoir son efficacité, et doit donc être employé, quand il s'agit de battre l'idéologie sur le terrain de l'idéologie, donc quand il s'agit au sens strict de lutte idéologique : car c'est une réponse *idéologique*, qui se situe justement sur le terrain, idéologique, de l'adversaire. Il est advenu, en de grandes circonstances historiques, et il peut advenir qu'on soit obligé ou tenu de se battre sur le terrain de l'adversaire idéologique, quand on n'a pu l'attirer sur son propre terrain ou qu'il n'est pas mûr pour y dresser sa tente, ou qu'il faille descendre sur le sien. Mais cette pratique, et le mode d'emploi d'arguments idéologiques adaptés à cette lutte, doit faire l'objet d'une *théorie*, pour que la lutte idéologique dans le domaine de l'idéologie ne soit pas une lutte soumise aux lois et volontés de l'adversaire, pour qu'elle ne nous transforme pas en purs sujets de l'idéologie que nous avons à combattre. Mais j'ajouterai en même temps qu'il n'est pas étonnant que ce genre de réponse *pragmatiste* nous laisse sur la faim de notre question théorique. On peut le montrer par une raison générale, et par des raisons particulières, qui reposent toutes sur le même principe.

Le pragmatisme, en effet, dans son essence, fait déchoir notre question dans l'idéologie, en lui donnant une réponse idéologique. Le pragmatisme ne fait rien d'autre que de partir à la recherche, tout comme l'idéologie de la « théorie de la connaissance » idéaliste, d'une *garantie*. La seule différence est que l'idéalisme classique ne se contente pas d'une garantie *de fait*, il veut une garantie *de droit* (dont nous savons qu'elle n'est que le travestissement juridique d'une situation de fait), c'est son affaire, — tandis que le pragmatisme part à la recherche d'une garantie de fait : la *réussite* de la pratique, qui

constitue souvent le seul contenu assignable à ce qu'on appelle le « critère de la pratique ». De toute façon on nous sert une *garantie*, qui est l'indice irréfutable de la réponse et de la question *idéologiques*, alors que nous sommes à la recherche d'un *mécanisme* ! Le bel argument que la preuve du pudding c'est qu'on le mange ! Ce qui nous intéresse, c'est le *mécanisme* qui nous assure que c'est bien du pudding que nous mangeons et non une jeune éléphante au bain-marie, quand nous *pensons* manger notre pudding matinal ! La belle preuve que la preuve par la répétition pendant des centaines ou des milliers d'années de la pratique sociale de l'humanité (cette nuit où toutes les pratiques sont noires) ! Pendant des centaines ou des milliers d'années cette « répétition » a produit par exemple des « vérités » comme la résurrection du Christ, la Virginité de Marie, toutes les « vérités » de la religion, tous les préjugés de la « spontanéité » humaine, c'est-à-dire toutes les « évidences » *acquises*, les plus respectables comme les moins respectables de l'idéologie ! Sans parler du piège mutuel que se tendent, dans la complicité de leur jeu, qui obéit *aux mêmes règles*, l'idéalisme et le pragmatisme. De quel *droit* dis-tu que c'est la pratique qui est le droit ? dit l'idéalisme au pragmatisme. Ton droit n'est qu'un fait travesti, répond le pragmatisme. Et nous voilà au rouet, qui est le cercle clos de la question idéologique. Dans tous ces cas, la règle commune qui permet ce jeu est en effet la question de la *garantie* de l'accord entre la connaissance (ou Sujet) et son objet réel (ou Objet), c'est-à-dire la question *idéologique* en personne.

Mais laissons cette raison générale pour en venir aux particulières, qui vont nous mettre en face de *notre objet*. Car il suffit de prononcer le mot de *pratique*, qui pris en son acception idéologique (idéaliste ou empiriste) n'est que l'image en miroir, la contre-connotation de la *théorie* (le couple de « contraires » pratique et théorie composant les deux termes d'un champ spéculaire), pour déceler le jeu de mots qui en est le siège. Il faut reconnaître qu'il n'est pas de pratique en général, mais des *pratiques distinctes*, qui ne sont pas dans un rapport manichéen avec une théorie qui leur serait du tout au tout opposée et étrangère. Car il n'y a pas d'un côté la théorie, qui ne serait que pure vision intellectuelle sans corps ni matérialité, — et de l'autre une pratique toute matérielle qui

« mettrait la main à la pâte ». Cette dichotomie n'est qu'un mythe idéologique, où une « théorie de la connaissance » réfléchit bien d'autres « intérêts » que ceux de la raison : ceux de la division sociale du travail, très précisément une division entre le pouvoir (politique, religieux, idéologique) et l'oppression (les exécutants, qui sont aussi les exécutés). Même quand cette dichotomie est au service d'une vision révolutionnaire qui exalte la cause des travailleurs, de leur labeur, de leurs peines, de leurs luttes et de leur expérience, dans la proclamation indifférenciée du primat de la pratique, elle demeure encore idéologique : exactement comme le communisme *égalitariste* est encore une conception idéologique du but du mouvement ouvrier. Au sens propre, une *conception égalitariste de la pratique*, — et je le dis avec le respect profond que tout marxiste doit à l'expérience et aux sacrifices des hommes dont le travail, les souffrances et les luttes, nourrissent et soutiennent tout notre présent et notre avenir, toutes nos raisons de vivre et d'espérer, — une *conception égalitariste de la pratique* est au matérialisme dialectique ce que le communisme égalitariste est au communisme scientifique : une conception à critiquer et à dépasser, pour fonder en son lieu exact, une conception scientifique de la pratique.

Or il n'est pas de conception scientifique de la pratique sans une exacte distinction des pratiques distinctes, et sans une nouvelle conception des rapports entre la théorie et la pratique. Nous affirmons théoriquement le *primat de la pratique* en montrant que tous les niveaux de l'existence sociale sont les lieux de pratiques distinctes : la pratique économique, la pratique politique, la pratique idéologique, la pratique technique et la pratique scientifique (ou théorique). Nous pensons le contenu de ces différentes pratiques en pensant leur structure propre, qui est, dans tous ces cas, la structure d'une production ; en pensant ce qui distingue entre elles ces différentes structures, c'est-à-dire la nature différente de l'objet auquel elles s'appliquent, de leurs moyens de production, et des rapports dans lesquels elles produisent (ces différents éléments, et leur combinaison — *Verbindung* — varient évidemment quand on passe de la pratique économique à la pratique politique, puis à la pratique scientifique, et à la pratique théorico-philosophique). Nous pensons les rapports de fondation et d'articulation de ces différentes pratiques les unes sur

les autres en pensant leur *degré d'indépendance*, leur type *d'autonomie* « relative », eux-mêmes fixés par leur *type de dépendance* au regard de la pratique « déterminante en dernière instance », la pratique économique. Mais nous allons plus loin. Nous ne nous contentons pas de supprimer le mythe égalitariste de la pratique, nous concevons sur des bases tout à fait nouvelles le rapport, mystifié dans la conception idéaliste ou empiriste, de la théorie et de la pratique. Nous considérons que, même sous des formes très rudimentaires, un élément de « connaissance », bien que profondément imprégné d'idéologie, est toujours déjà présent dans les premiers degrés de la pratique, ceux qu'on peut observer dès les pratiques de subsistance des sociétés les plus « primitives ». Nous considérons à l'autre extrémité de l'histoire des pratiques, que ce qui est communément appelé la *théorie*, en ses formes les plus « pures », celles qui semblent ne mettre en jeu que les forces de la seule pensée (par ex. les mathématiques, ou la philosophie), en dehors de toute relation directe avec la « pratique concrète », est au sens strict *une pratique*, la pratique scientifique ou théorique, elle-même divisible en plusieurs branches (les différentes sciences, les mathématiques, la philosophie). Cette pratique est *théorique* : elle est distincte des autres pratiques, non théoriques, par le *type* d'objet (matière première) qu'elle transforme ; de moyens de production qu'elle met en œuvre et de rapports sociaux-historiques dans lesquels elle produit ; et enfin par le type d'objet qu'elle produit (des connaissances).

Parler du critère de la pratique en matière de théorie reçoit alors, comme d'ailleurs en toute autre pratique, son sens plein : car la *pratique théorique* est bien à elle-même son propre critère, contient bien en elle des protocoles définis de *validation* de la qualité de son produit, c'est-à-dire les critères de la scientificité des produits de la pratique scientifique. Il n'en va pas autrement dans la pratique réelle des sciences : une fois qu'elles sont vraiment constituées et développées, elles n'ont nul besoin de la vérification de pratiques *extérieures* pour déclarer « vraies » c'est-à-dire *connaissances*, les connaissances qu'elles produisent. Aucun mathématicien au monde n'attend que la physique, où pourtant des parties entières des mathématiques sont appliquées, ait *vérifié* un théorème pour le déclarer démontré : la « vérité » de son théorème lui est fournie à 100 % par des critères purement *intérieurs* à la pratique de la démon-

tration mathématique, donc par le *critère de la pratique* mathématicienne, c'est-à-dire par les formes requises de la scientificité mathématique existante. Nous pouvons en dire autant des résultats de toute science : du moins pour les plus développées, et dans les régions de connaissance qu'elles maîtrisent de façon suffisante, elles fournissent, elles-mêmes, le critère de la validité de leurs connaissances, — ce critère se confondant totalement avec les formes rigoureuses de l'exercice de la pratique scientifique considérée. Nous pouvons le dire des sciences « expérimentales » : le critère de leur théorie, ce sont leurs *expériences*, qui constituent la forme de leur pratique théorique. Nous devons en dire autant de la science qui nous intéresse au plus haut point : le matérialisme historique. C'est parce que la théorie de Marx était « vraie » qu'elle a pu être appliquée avec succès, ce n'est pas parce qu'elle a été appliquée avec succès qu'elle est vraie. Le critère pragmatiste peut bien convenir à une technique qui n'a d'autre horizon que son champ d'exercice, — mais non à des connaissances scientifiques. Nous devons en toute rigueur aller plus loin, et refuser d'assimiler plus ou moins indirectement la théorie marxiste de l'histoire au modèle empiriste d'une « hypothèse » aléatoire, dont il faudrait avoir *attendu la vérification* par la pratique politique de l'histoire, pour pouvoir affirmer la « vérité ». Ce n'est pas la pratique historique ultérieure qui peut donner à la *connaissance* que Marx a produite, ses *titres* de connaissance : le critère de la « vérité » des connaissances produites par la pratique théorique de Marx est fourni dans sa pratique théorique elle-même, c'est-à-dire par la valeur démonstrative, par les titres de scientificité des *formes* qui ont assuré la production de ces connaissances. C'est la pratique théorique de Marx qui est le critère de la « vérité » des connaissances produites par Marx : et c'est parce qu'il s'agissait bel et bien de connaissance, et non d'hypothèses aléatoires, qu'elles ont donné les résultats qu'on sait, où ce ne sont pas seulement les succès, mais les échecs eux-mêmes qui constituent des « expériences » pertinentes pour la réflexion de la théorie sur soi, et son développement interne.

Que cette intériorité radicale du critère de la pratique à la pratique scientifique n'exclue nullement, dans les sciences où il vaut sans restriction, des rapports organiques avec d'autres pratiques, qui fournissent à ces sciences

une bonne partie de leur matière première, et vont parfois jusqu'à provoquer des remaniements plus ou moins profonds dans la structure théorique de ces sciences, je l'ai assez montré ailleurs pour qu'on ne se méprenne pas sur le sens de ce qui vient d'être dit. Que dans les sciences en voie de gestation, et à plus forte raison dans les régions encore dominées par une « connaissance » idéologique, l'intervention des autres pratiques joue souvent un rôle critique déterminant, qui peut même être révolutionnaire, je l'ai indiqué en termes sans équivoques. Mais là non plus, il ne peut être question de noyer dans une conception égalitariste de la pratique le mode d'intervention spécifique d'une pratique déterminée dans le champ d'une pratique théorique, encore idéologique, ou en devenir scientifique, — ni la fonction précise de cette intervention, ni surtout *la forme* (théorique) dans laquelle cette intervention s'effectue. Nous savons bien, pour prendre son exemple, que les expériences pratiques les plus brûlantes et les plus personnelles de Marx (son expérience de polémiste « forcé de dire son mot sur des questions pratiques » à la *Gazette Rhénane* ; son expérience directe des premières organisations de lutte du prolétariat parisien ; son expérience révolutionnaire dans les années 48) sont *intervenues* dans sa pratique théorique, et dans le bouleversement qui l'a fait passer de la pratique théorique idéologique à la pratique théorique scientifique : mais elles sont intervenues dans sa pratique théorique *sous la forme d'objets d'expérience, voire d'expérimentation*, c'est-à-dire sous la forme de nouveaux *objets de pensée*, d'« idées » puis de concepts, dont le surgissement a contribué, dans leur combinaison (Verbindung) avec d'autres résultats conceptuels (issus de la philosophie allemande, et de l'économie politique anglaise) à bouleverser la base théorique, encore idéologique, sur laquelle il avait vécu (c'est-à-dire pensé) jusque-là.

18.

Je ne m'excuse pas de ce long détour : il n'en est pas un. Il nous fallait lever l'obstacle des réponses idéologiques à notre question : et pour ce faire, nous expliquer sur une conception idéologique de la pratique, qui n'a pas toujours épargné le marxisme lui-même, et dont chacun reconnaîtra

qu'elle règne de haut, et sans doute pour longtemps encore, sur la philosophie contemporaine, et sur ses représentants les plus honnêtes et les plus généreux, comme Sartre. Nous y avons gagné, — en évitant ce carrefour de la pratique égalitaire, ou, comme il fait beau le dire en philosophie, de la « praxis », — de reconnaître qu'il ne reste plus devant nous qu'une seule voie, étroite certes, mais ouverte, ou du moins à ouvrir. Reprenons donc notre question : par quel *mécanisme* la production de l'*objet de la connaissance* produit-elle l'appropriation cognitive de l'*objet réel*, qui existe hors de la pensée, dans le monde réel ? Nous parlons bien d'un mécanisme, et d'un mécanisme qui doit nous fournir l'explication d'un fait spécifique : le mode d'appropriation du monde par la pratique spécifique de la connaissance, qui porte tout entier sur son *objet* (objet de connaissance) distinct de l'*objet réel* dont elle est la connaissance. C'est ici que menacent les plus grands risques. On comprendra que je ne puisse prétendre donner, sous la plus expresse réserve, que les premiers arguments d'une précision de la question posée, et non sa réponse.

Pour formuler ces précisions, nous devons commencer par une distinction très importante. Lorsque nous posons la question du *mécanisme* par lequel l'*objet* de la connaissance produit l'appropriation cognitive de l'*objet réel*, nous posons une question toute différente de la question des conditions de la *production* des connaissances. Cette dernière question relève d'une théorie de l'histoire de la pratique théorique, qui n'est possible, comme nous l'avons vu, qu'en mettant en œuvre les concepts permettant de penser la structure de cette pratique, et l'histoire de ses transformations. La question que nous posons est une question nouvelle, qui est justement passée sous silence dans l'autre. La théorie de l'histoire de la connaissance, ou théorie de l'histoire de la pratique théorique, nous fait comprendre *comment* sont produites, dans l'histoire de la succession de différents modes de production, les connaissances humaines, d'abord sous la forme de l'idéologie, ensuite sous la forme de la science. Elle nous fait assister à l'apparition de connaissances, à leur développement, à leur diversification, aux ruptures et aux bouleversements théoriques intérieurs à la problématique qui commande leur production, et au partage progressif qui s'instaure dans leur domaine entre les connaissances idéologiques et les connaissances scientifiques, etc. Cette histoire prend

les connaissances, à chaque moment de leur histoire, pour *ce qu'elles sont*, qu'elles se déclarent ou non connaissances, qu'elles soient idéologiques ou scientifiques, etc. : *pour des connaissances*. Elle les considère uniquement comme des *produits*, comme des résultats. Cette histoire nous donne bien l'intelligence du mécanisme de la production des connaissances, elle ne nous donne pas, pour une connaissance existant à un moment donné du processus de l'histoire de sa production, l'intelligence du *mécanisme* par lequel cette connaissance considérée, accomplit pour celui qui la manipule comme connaissance, sa fonction d'appropriation cognitive de l'objet réel par le moyen de son objet pensé. Or c'est précisément ce *mécanisme* qui nous intéresse.

Faut-il encore préciser notre question ? Une théorie de l'histoire de la production des connaissances ne nous donne jamais qu'un constat : voilà par quel mécanisme les connaissances ont été produites. Mais ce constat prend la connaissance *comme un fait*, dont elle étudie les transformations et les variations, comme autant d'effets de la structure de la pratique théorique qui les produit, comme autant de produits, qui sont des connaissances, — sans jamais réfléchir *le fait que ces produits ne sont pas n'importe quels produits, mais précisément des connaissances*. Une théorie de l'histoire de la production des connaissances ne rend donc pas compte de ce que je propose d'appeler « *l'effet de connaissance* », qui est le propre de ces produits particuliers que sont les connaissances. Notre nouvelle question concerne justement cet *effet de connaissance* (ce que Marx appelle le « *mode d'appropriation du monde propre à la connaissance* »). Le *mécanisme* que nous nous proposons d'élucider est le mécanisme qui produit cet *effet de connaissance* dans ces produits tout à fait particuliers que nous appelons *connaissances*.

Là encore, nous voici (car nous n'échapperons jamais au destin d'avoir constamment à écarter de fausses représentations, pour dégager la voie qui ouvre l'espace de notre recherche) devant des illusions à révoquer et détruire. Nous pouvons être en effet tentés de rapporter aux origines le mécanisme que nous cherchons à percer ; de dire que cet effet de connaissance qui s'exerce, pour nous, dans les formes pures de telle science rigoureuse, nous vient, par une suite infinie de *médiations*, de la réalité même. Ainsi en mathématiques, est-on tenté de penser l'effet de connais-

sance de telle ou telle formule particulièrement abstraite, comme l'écho purifié et formalisé à l'extrême de telle ou telle *réalité*, soit l'espace concret, soit les premières manipulations et opérations concrètes de la pratique humaine. On admettra bien qu'à un certain moment soit intervenu, entre la pratique concrète des arpenteurs et l'abstraction pythagoricienne ou euclidienne, un « décalage », mais on pensera ce décalage comme un décollage, et le décalque dans l'élément de « l'idéalité », des formes et des gestes concrets d'une pratique antérieure. Mais tous les concepts qu'on fera jouer pour rendre compte de l'immense espace qui sépare le comptable chaldéen et l'arpenteur égyptien de Bourbaki, ne seront jamais que les concepts par lesquels on tentera d'instaurer, sous les différences incontestables qu'il faut bien penser, une continuité de sens, qui rattache dans son principe *l'effet de connaissance* des objets mathématiques modernes à un effet de sens originaire, faisant corps avec un objet réel originaire, une pratique concrète, des gestes concrets originaires. Il y aurait ainsi une « terre natale », un « sol originaire » de l'effet de connaissance : que ce soit l'objet réel lui-même, dont l'empirisme déclare que la connaissance ne fait jamais qu'extraire une de ses parties, l'essence ; que ce soit le monde « préréflexif » husserlien de la « vie », la synthèse passive antéprédicative ; que ce soit enfin le concret des conduites et gestes élémentaires, où toutes les psychologies de l'enfant, génétiques ou autres, s'offrent à peu de frais le luxe de fonder leur « théorie de la connaissance ». Dans tous ces cas un originaire réel, concret, vivant, est chargé de prendre à jamais en charge la responsabilité intégrale de l'effet de connaissance, dont les sciences ne font, dans toute leur histoire, et aujourd'hui encore, que commenter l'héritage, c'est-à-dire subir l'hérédité. De même qu'en bonne théologie chrétienne l'humanité ne fait que vivre dans le péché originel, il y aurait *un effet de connaissance originel*, issu des formes les plus concrètes du réel, de la vie, de la pratique, c'est-à-dire se perdant en elles, identique à elles, — un effet de connaissance originel dont les objets scientifiques les plus « abstraits » porteraient aujourd'hui encore la marque indélébile, voués qu'ils sont à son destin, condamnés à la connaissance. Faut-il mettre en place la problématique que suppose ce « modèle » ? On devine qu'il faut à sa consistance le secours du mythe de l'*origine* ; d'une unité originaire indivise entre le *sujet* et l'*objet*,

entre le réel et sa connaissance (qu'ils soient de même naissance, que la connaissance soit, comme le disait un homme plutôt versé dans les effets de théâtre, co-naissance) ; d'une bonne *genèse*, de toutes les *abstractions* et surtout *médiations* indispensables. On aura reconnu au passage un ensemble de concepts typiques, que la philosophie du XVIII^e siècle a répandus sur le monde, et qui prospèrent un peu partout, y compris dans les œuvres de spécialistes marxistes, — mais dont on peut assurer à coup sûr, taillés qu'ils sont sur mesure pour les fonctions idéologiques qu'on attend d'eux, qu'ils n'ont rien à voir avec Marx.

Et puisque nous y voilà, disons-le clairement : ce n'est pas dans la voie de cet empirisme, qu'il se déclare matérialiste ou qu'il se sublime dans un idéalisme de l'anté-prédicatif, du « sol originaire », ou de la « praxis », — dans cet idéalisme et dans les concepts qu'il a fabriqués pour jouer les premiers rôles à son théâtre, que le marxisme peut un seul instant se trouver ou se retrouver. Les concepts d'origine, de « sol originaire », de *genèse* et de *médiation* sont à tenir à priori pour suspects : non seulement parce qu'ils induisent toujours plus ou moins l'idéologie qui les a produits, mais parce que produits uniquement pour l'usage de cette idéologie, ils en sont les nomades, la portant toujours plus ou moins en eux. Ce n'est pas un hasard si Sartre, et tous ceux qui, sans avoir son talent, ont besoin de combler un vide entre des catégories « *abstraites* » et le « *concret* », font un tel abus de l'*origine*, de la *genèse* et des *médiations*. Le concept d'origine a pour fonction, comme dans le péché originel, d'assumer dans un mot ce qu'il faut ne pas penser pour pouvoir penser ce qu'on veut penser. Le concept de *genèse* est chargé de prendre en charge, pour les masquer, une production ou une mutation dont la reconnaissance menacerait la continuité vitale du schéma empiriste de l'histoire. Le concept de *médiation* est investi d'un dernier rôle : assurer magiquement, dans un espace vide, le relais entre des principes théoriques et le « *concret* », comme les maçons font la chaîne pour se passer des briques. Dans tous les cas, il s'agit de fonctions de masque et d'imposture théorique, — qui peuvent sans doute témoigner à la fois d'un embarras et d'une bonne volonté réels, et du désir de ne pas perdre le contrôle théorique des événements, mais qui n'en sont pas moins, dans le meilleur des cas, des fictions théoriques périlleuses. Appliqués

à notre question, ces concepts nous assurent à tout coup d'une solution à bon marché : ils font la chaîne entre un effet de connaissance originaire et les effets de connaissance actuels, — nous donnant pour solution la simple position, ou plutôt la non-position du problème.

19.

Tentons donc d'avancer de quelques pas encore dans l'espace que nous venons de dégager.

De la même manière que nous avions vu que le recours à un objet réel primitif ne pouvait nous décharger de penser la différence entre l'objet de la connaissance et l'objet réel, dont le premier objet nous donne la connaissance ; de la même manière, nous venons de voir que nous ne pouvions nous décharger sur un « effet de connaissance » originaire du soin de penser pour nous le mécanisme de cet effet de connaissance actuel. Et, en vérité, nous savons que ces deux problèmes n'en font qu'un, puisque c'est non pas le mythe d'un effet originaire, mais la réalité même de l'effet de connaissance actuel qui peut nous donner la réponse que nous cherchons. Nous sommes, sous ce rapport, dans la même situation que Marx, qui nous dit en propres termes que c'est la connaissance de la « Gliederung » (de la combinaison articulée, hiérarchisée, systématique) de la société *actuelle* qu'il faut élucider, pour pouvoir accéder à l'intelligence des formes antérieures, et donc des formes les plus primitives. La fameuse phrase sur « l'anatomie de l'homme clé de l'anatomie du singe », bien entendue, ne veut rien dire d'autre : bien entendue, elle fait corps avec cette autre phrase de l'*Introduction*, que ce n'est pas la genèse historique des catégories, ni leur combinaison dans des formes antérieures, qui nous donne leur intelligence, mais le système de leur combinaison dans la société actuelle, qui nous ouvre aussi l'intelligence des formations passées, en nous donnant le concept de la *variation* de cette combinaison. De la même manière, c'est l'élucidation du mécanisme de l'effet de connaissance *actuel*, qui seule peut nous donner des lumières sur les effets antérieurs. Le refus du recours à l'origine est donc corrélatif d'une exigence théorique très profonde, qui fait dépendre l'explication des formes les plus primitives, du mode de combinaison systématique *actuel* des catégories, qui se retrouvent en partie dans les formes antérieures.

Nous devons considérer cette exigence comme constitutive de la théorie de Marx, *dans le domaine même de la théorie de l'histoire*. Je m'explique. Lorsque Marx étudie la société bourgeoise moderne, il adopte une attitude paradoxale. Il conçoit d'abord cette société existante comme un *résultat* historique, donc comme un résultat produit par une histoire. Il semble tout naturellement nous engager alors dans une conception hégélienne où le résultat est conçu comme résultat inséparable de sa genèse, au point qu'il faille le concevoir comme « le résultat de son devenir ». En fait Marx prend en même temps une tout autre voie ! « *Il ne s'agit pas de la relation qui s'établit historiquement entre les rapports économiques dans la succession des différentes formes de société. Encore moins de leur ordre de succession « dans l'idée » (Proudhon, conception nébuleuse du mouvement historique). Il s'agit de leur combinaison articulée (Gliederung) dans le cadre de la société bourgeoise moderne » (Introduction, p. 171). Misère de la Philosophie exprimait déjà rigoureusement la même idée : « Comment la seule formule logique du mouvement, de la succession, du temps, pourrait-elle expliquer le corps de la société, dans lequel tous les rapports coexistent simultanément (gleichzeitig) et se supportent les uns les autres ? » (E.S. p. 120). L'objet d'étude de Marx est donc la société bourgeoise actuelle, qui est pensée comme un *résultat* historique : mais l'intelligence de cette société, loin de passer par la théorie de la genèse de ce résultat, passe au contraire exclusivement par la théorie du « corps », c'est-à-dire de la *structure actuelle de la société*, sans que sa genèse y intervienne pour quoi que ce soit. Cette attitude paradoxale, mais affirmée en termes catégoriques par Marx, comme la condition de possibilité absolue de sa théorie de l'histoire, met en évidence l'existence de *deux problèmes* distincts, dans leur unité de disjonction. Il y a bien un problème théorique à poser et à résoudre pour expliquer le mécanisme par lequel l'histoire a produit comme résultat le mode de production capitaliste actuel. Mais il y a en même temps un autre problème théorique, absolument distinct, à poser et résoudre, pour comprendre que ce résultat soit bien un mode *social* de production, que ce résultat soit justement une forme d'existence *sociale*, et non la première existence venue : c'est ce second problème qui fait l'objet de la théorie du *Capital*, — sans se confondre un seul instant avec le premier.*

Nous pouvons exprimer cette distinction, absolument fondamentale à l'intelligence de Marx, en disant que Marx considère la société actuelle (et toute autre forme de société passée) à la fois comme un *résultat* et comme une *société*. C'est la théorie du mécanisme de la transformation d'un mode de production en un autre, c'est-à-dire la théorie des formes de transition entre un mode de production et celui qui lui succède, qui doit poser et résoudre le problème du *résultat*, c'est-à-dire de la production historique de tel mode de production, de telle formation sociale. Mais la société actuelle n'est pas seulement un résultat, un produit : elle est *ce* résultat, *ce produit* particuliers, qui fonctionnent comme *société* à la différence d'autres résultats, d'autres produits, qui fonctionnent tout autrement. C'est à ce second problème que répond la théorie de la structure d'un mode de production, la théorie du *Capital*. La société y est prise alors comme « corps », et non comme n'importe quel corps, mais comme *ce corps qui fonctionne comme société*. Cette théorie fait complètement abstraction de la société comme résultat, — et c'est pourquoi Marx affirme que toute explication par le mouvement, la succession, le temps, et la genèse ne peut en droit convenir à ce problème, qui est un tout autre problème. Pour dire la même chose dans un langage plus pertinent, je propose la terminologie suivante : ce que Marx étudie dans *Le Capital*, c'est le mécanisme qui fait exister *comme société* le résultat de la production d'une histoire ; c'est donc le mécanisme qui donne à ce produit de l'histoire, qu'est justement le produit-société qu'il étudie, la propriété de produire l'« effet de société », qui fait exister ce résultat *comme société*, et non comme tas de sable, fourmilière, magasin d'outils ou simple rassemblement humain. Lorsque Marx nous dit donc qu'en expliquant la société par sa genèse on rate son « corps », qu'il s'agit justement d'expliquer, il fixe à son attention théorique la tâche de rendre compte du mécanisme par lequel tel résultat fonctionne précisément *comme société*, donc du mécanisme qui produit l'« effet de société » propre au mode de production capitaliste. Le mécanisme de la production de cet « effet de société » atteint seulement son achèvement lorsque tous les effets du mécanisme sont exposés, jusqu'au point où ils se produisent sous la forme des effets mêmes qui constituent le rapport concret, conscient ou inconscient des individus à la société comme

société, c'est-à-dire jusqu'aux effets du fétichisme de l'idéologie (ou « formes de la conscience sociale » — Préface à la *Contribution* —) dans lesquels les hommes vivent leurs idées, leurs projets, leurs actions, leurs comportements et leurs fonctions, consciemment ou inconsciemment, comme sociaux. Sous cet angle *Le Capital* doit être considéré comme la théorie du mécanisme de production de l'effet de société dans le monde de production capitaliste. Que cet effet de société soit différent selon les différents modes de production, nous commençons à le soupçonner, ne serait-ce que par les travaux de l'ethnologie et de l'histoire contemporaines. Que le mécanisme de production de ces différents effets de société soit différent selon les divers modes de production, nous avons, théoriquement parlant, tout lieu de le penser. Que la conscience exacte du problème précis impliqué dans la théorie du *Capital*, nous ouvre de nouveaux horizons, en nous posant de nouveaux problèmes, nous commençons à l'entrevoir. Mais nous comprenons, en même temps, la portée absolument décisive de ces quelques phrases lucides de *Misère de la Philosophie* et de l'*Introduction de 57*, par lesquelles Marx nous avertit qu'il cherche tout autre chose que l'intelligence du mécanisme de production de la société comme résultat de l'histoire : l'intelligence du mécanisme de production de l'effet de société par ce résultat, qui est effectivement une société réelle existante.

En définissant ainsi, dans une impitoyable distinction, son objet, Marx nous donne de quoi poser le problème qui nous occupe : celui de l'appropriation cognitive de l'objet réel par l'objet de la connaissance, qui est un cas particulier de l'appropriation du monde réel par différentes pratiques, la théorique, l'esthétique, la religieuse, l'éthique, la technique, etc. Chacun de ces modes d'appropriation pose le problème du mécanisme de production de son « effet » spécifique, l'effet de connaissance pour la pratique théorique, l'effet esthétique pour la pratique esthétique, l'effet éthique pour la pratique éthique, etc. Dans aucun de ces cas il ne s'agit de substituer un mot à un autre comme la vertu dormitive à l'opium. La recherche de chacun de ces « effets » spécifiques exige l'élucidation du mécanisme qui le produit, et non le redoublement d'un mot par la magie d'un autre. Sans préjuger des conclusions auxquelles l'étude de ces différents effets peut nous conduire, contentons-nous de quelques indications sur l'effet qui nous intéresse ici,

l'effet de connaissance, produit de l'existence de cet objet théorique qu'est une connaissance: Cette expression *effet de connaissance* constitue un objet générique, qui comprend au moins deux sous-objets : l'effet de connaissance *idéologique*, et l'effet de connaissance *scientifique*. L'effet de connaissance idéologique se distingue par ses propriétés (c'est un effet de reconnaissance-méconnaissance dans une relation spéculaire) de l'effet de connaissance scientifique : mais, dans la mesure où l'effet idéologique possède bel et bien, dépendante d'autres fonctions sociales qui y sont dominantes, un effet de connaissance propre, il tombe, sous ce rapport, dans la catégorie générale qui nous occupe. Je dois cet avertissement, pour éviter tout malentendu sur le début d'analyse qui va suivre, et qui est centré uniquement sur l'effet de connaissance de la connaissance scientifique.

Comment rendre compte du mécanisme de cet effet de connaissance ? Nous pouvons, maintenant, reprendre un acquis récent : l'intériorité du « critère de la pratique » à la pratique scientifique considérée, — et avancer que notre présente question est en rapport avec cette intériorité. Nous avons en effet montré que la validation d'une proposition scientifique comme connaissance était assurée, dans une pratique scientifique déterminée, par le jeu de *formes* particulières, qui assurent la *présence* de la scientificité dans la production de la connaissance, autrement dit par des formes spécifiques qui confèrent à une connaissance son caractère de connaissance (« vraie »). Je parle ici de formes de la scientificité, — mais je pense aussi, en écho, aux formes qui jouent le même rôle (assurer l'effet différent mais correspondant) dans la « connaissance » idéologique, disons dans tous les modes du *savoir*. Ces *formes* sont distinctes des formes dans lesquelles la connaissance a été produite, comme résultat, par le processus de l'histoire de la connaissance : elles concernent, je le rappelle, une connaissance déjà produite comme connaissance par cette histoire. Autrement dit, nous considérons le résultat *sans son devenir*, quitte à nous faire accuser de crime de lèse-hégélianisme ou de lèse-génélogisme, car ce double crime n'est qu'un bienfait : la libération de l'idéologie empiriste de l'histoire. C'est à ce résultat que nous posons la question du mécanisme de production de l'effet de connaissance, — d'une façon en tous points semblable à la façon dont Marx interroge une société

donnée, prise comme *résultat*, pour lui poser la question de son « effet de société », ou la question du *mécanisme* qui produit son existence *comme société*.

Ces formes spécifiques, nous les voyons jouer dans le di: cours de la démonstration scientifique, c'est-à-dire dans ce phénomène qui impose aux catégories pensées (ou concepts) *un ordre d'apparition et de disparition réglé*. Nous pouvons dire alors que le mécanisme de production de l'effet de connaissance tient au mécanisme qui soutient le jeu des formes d'ordre dans le discours scientifique de la démonstration. Nous disons bien au mécanisme qui *soutient*, et non seulement qui *règle* le jeu de ces formes, pour la raison suivante : C'est qu'en effet ces formes d'ordre ne se manifestent comme formes de l'ordre d'apparition des concepts dans le discours scientifique, qu'en fonction d'autres formes qui, sans être elles-mêmes des formes d'ordre, sont pourtant le principe absent de ces dernières. Pour parler un langage qui a déjà été tenu, les formes d'ordre (formes de la démonstration dans le discours scientifique) sont la « *diachronie* » d'une « *synchronie* » fondamentale. Nous prenons ces termes dans l'usage qui en sera précisé (T. II, ch. I), comme les concepts des deux formes d'existence de l'objet de la connaissance, donc comme deux formes purement intérieures à la connaissance. La synchronie représentant la structure d'organisation des concepts dans la totalité-dépensée ou *système* (ou, comme dit Marx, « synthèse »), la diachronie le mouvement de succession des concepts dans le discours ordonné de la démonstration. Les formes d'ordre du discours de la démonstration n'étant que le développement de la « *Gliederung* », de la combinaison hiérarchisée des concepts dans le *système* lui-même. Lorsque nous disons que la « synchronie » ainsi entendue est première et commande tout, nous voulons dire deux choses :

1) que le système de la hiérarchie des concepts dans leur combinaison détermine la définition de chaque concept, en fonction de sa place et de sa fonction dans le système. C'est cette définition de la place et de la fonction du concept dans la totalité du système qui se réfléchit dans *le sens* immanent à ce concept, lorsque nous le mettons en correspondance biunivoque avec sa catégorie réelle.

2) que le système de la hiérarchie des concepts déter-

mine l'ordre « diachronique » de leur apparition dans le discours de la démonstration. C'est en ce sens que Marx parle du « *développement des formes* » (du concept) de la valeur, de la plus-value, etc. : ce « développement des formes » est la manifestation, dans le discours de la démonstration scientifique, de la *dépendance* systématique qui relie entre eux les concepts dans le système de la totalité-de-pensée.

L'effet de connaissance, produit au niveau des formes d'ordre du discours de la démonstration, puis au niveau de tel concept isolé, est donc possible sous la condition de la *systematicité du système*, qui est le fondement des concepts et de leur ordre d'apparition dans le discours scientifique. L'effet de connaissance se joue alors dans la dualité, ou duplicité de *l'existence du système* d'une part, qui est dit « se développer » dans le discours scientifique, et de *l'existence des formes d'ordre* du discours d'autre part, très précisément dans le « jeu » (au sens mécanique du terme) qui constitue *l'unité de décalage* du système et du discours. L'effet de connaissance est produit comme effet du discours scientifique, qui n'existe que comme discours *du système*, c'est-à-dire de l'objet pris dans la structure de sa constitution complexe. Si cette analyse a un sens, elle nous conduit au seuil de la nouvelle question suivante : quelle est la différence spécifique du *discours* scientifique comme discours ? En quoi le discours scientifique se distingue-t-il d'autres formes de discours ? En quoi les autres discours sont-ils producteurs d'effets différents (effet esthétique, effet idéologique, effet inconscient) de l'effet de connaissance qui est produit par le discours scientifique ?

20.

Je laisserai la question dans ce suspens, sous cette dernière forme, me contentant seulement d'en rappeler les termes. Nous ne cherchons pas, comme la « théorie de la connaissance » de la philosophie idéologique, à énoncer une *garantie* de droit (ou de fait), qui nous assure que nous connaissons bien ce que nous connaissons, et que nous pouvons rapporter cet accord à une certaine relation entre le Sujet et l'Objet, la Conscience et le Monde. Nous cherchons à élucider le *mécanisme* qui nous explique com-

ment un résultat de fait, produit par l'histoire de la connaissance, savoir telle connaissance déterminée, fonctionne *comme connaissance*, et non comme tel autre résultat (que ce soit un marteau, une symphonie, un sermon, un mot d'ordre politique, etc.). Nous cherchons donc à définir son effet spécifique : l'effet de connaissance, par l'intelligence de son *mécanisme*. Si cette question est bien posée, à l'abri de toutes les idéologies qui nous écrasent encore, donc en dehors du champ des concepts idéologiques par lesquels on pose communément le « problème de la connaissance », elle nous conduit à la question du mécanisme par lequel des formes d'ordre déterminées par le système de l'objet de connaissance existant, produisent, par le jeu de leur rapport à ce système, l'effet de connaissance considéré. Cette dernière question nous met en définitive en face de la nature *différentielle* du *discours scientifique*, c'est-à-dire de la nature spécifique d'un discours qui ne peut être tenu, comme discours, qu'en référence à ce qui est présent comme absence à chaque instant de son ordre : le système constitutif de son objet, lequel requiert pour exister comme système la présence absente du discours scientifique qui le « développe ».

Si nous nous arrêtons là, comme devant un seuil qu'il faudra pourtant franchir, qu'on nous permette de rappeler que le propre du discours scientifique est d'être *écrit* ; et qu'il nous pose donc la question de la forme de son *écriture*. Or on s'en souvient peut-être, nous étions partis de sa *lecture*.

Nous ne sommes donc pas sortis du cercle d'une seule et même question : si nous avons pu, sans en sortir, ne pas tourner dans un cercle, c'est que ce cercle n'est pas le cercle clos de l'idéologie, mais le cercle perpétuellement ouvert par ses clôtures mêmes, le cercle d'une connaissance fondée.

Juin 1965.

Le Capital est cité dans la traduction des Editions Sociales (8 volumes). Le nombre en chiffres romains indique le numéro du Tome ; le nombre en chiffres arabes, la page. Capital, IV, 105 se lit : Le Capital. Editions Sociales. Tome IV, page 105.

Les Théories sur la plus-value (*Theorien über den Mehrwert*) ont été traduites en français par Molitor (éd. Costes) sous le titre : Histoire des Doctrines Economiques, en 8 tomes. Nous employons la même formule de référence que pour Le Capital (Tome, page).

Il nous est souvent advenu de rectifier les traductions françaises de référence, y compris la traduction du Premier Livre du Capital par Roy, pour serrer de plus près le texte allemand, en certains passages particulièrement denses ou chargés de sens théorique. Nous nous sommes très généralement reportés, en notre lecture, au texte allemand de l'édition Dietz (Berlin), où Le Capital et les Théories sur la plus-value comportent chacun trois tomes.

L. A.

Louis Althusser :

L'objet du « Capital »

I. - Avertissement.

Dans la division du travail, mi-concertée, mi-spontanée, qui a présidé à l'organisation de cette étude collective du *Capital*, il m'était échu de parler du *rapport de Marx à son œuvre*. Je me proposais de traiter, sous ce titre, la question suivante : quelle représentation Marx se fait-il, nous donne-t-il de la nature de son entreprise ? Dans quels concepts pense-t-il sa nouveauté, donc sa distinction d'avec les Economistes Classiques ? Dans quel système de concepts rend-il compte des conditions qui provoquèrent les découvertes de l'Economie Classique d'une part, et ses propres découvertes d'autre part ? Par là, je me proposais d'interroger Marx lui-même, pour voir où et comment il avait réfléchi théoriquement le rapport de son œuvre aux conditions théorico-historiques de sa production. J'entendais ainsi lui poser directement la question épistémologique fondamentale, qui fait l'objet même de la philosophie marxiste, — et mesurer aussi exactement que possible le degré de conscience philosophique explicite, auquel Marx était parvenu au cours de l'élaboration du *Capital*. Prendre cette mesure, c'était en effet comparer, dans le champ philosophique nouveau que Marx avait ouvert par l'acte même de sa fondation scientifique, la partie qu'il avait éclairée, à la partie qui était restée dans l'ombre. Mesurant ce que Marx avait fait, je voulais représenter, autant que faire se peut, ce qu'il nous a lui-même invité à faire, pour situer ce champ, estimer son étendue, et le rendre accessible à la découverte philosophique, — bref fixer aussi exactement que possible l'espace théorique ouvert à la recherche philosophique marxiste.

Tel était mon projet : il pouvait, à première vue, paraître simple, et tout d'exécution. Marx, en effet, nous a laissé, chemin faisant, dans le texte ou les Notes du *Capital*, toute une série de jugements sur son œuvre elle-

même, des comparaisons critiques avec ses prédécesseurs (les Physiocrates, Smith, Ricardo, etc.), et enfin des remarques méthodologiques très précises, qui rapprochent ses procédés d'analyse de la méthode des sciences mathématiques, physiques, biologiques, etc., et de la méthode dialectique définie par Hegel. Comme nous disposons, d'autre part, de l'*Introduction à la Contribution à la Critique de l'Economie Politique* de 1857, — qui développe de façon extrêmement profonde les premières remarques théoriques et méthodologiques du Livre II de *Misère de la Philosophie* (1847), il semblait légitime de croire que cet ensemble de textes embrassait réellement notre objet de réflexion, et qu'il suffisait en somme de soumettre cette matière, déjà élaborée, à une mise en ordre systématique, pour que le projet épistémologique, dont je viens de parler, prenne corps et réalité. Il semblait en effet naturel de penser que, parlant de son œuvre et de ses découvertes, Marx réfléchissait en termes philosophiquement adéquats sur la nouveauté, donc la distinction spécifique de son objet, — et que cette réflexion philosophique adéquate s'exerçait elle-même sur une définition de l'objet scientifique du *Capital* fixant en termes manifestes sa distinction spécifique.

Or les protocoles de lecture du *Capital* dont nous disposons dans l'histoire de l'interprétation du marxisme, comme l'expérience que nous pouvons faire nous-mêmes de la lecture du *Capital*, nous mettent en présence de difficultés réelles, inhérentes au texte même de Marx. Je les rassemblerai sous deux chefs, qui feront l'objet de mon exposé.

1) Contrairement à certaines apparences, et en tout cas à notre attente, les réflexions méthodologiques de Marx dans *Le Capital* ne nous donnent pas le concept développé, ni même le concept explicite de l'objet de la philosophie marxiste. Elles nous donnent toujours de quoi le reconnaître, l'identifier et le cerner, et finalement le penser, mais souvent au terme d'une longue recherche, et une fois percée l'énigme de certaines expressions. Notre question exige donc plus qu'une simple lecture littérale, même attentive : une véritable lecture critique, qui applique au texte de Marx les principes mêmes de cette philosophie marxiste que nous cherchons pourtant dans *Le Capital*. Cette lecture critique semble constituer un cercle, puisque

nous paraissions attendre la philosophie marxiste de son application même. Précisons donc : nous attendons du *travail théorique* des principes philosophiques que Marx nous a explicitement donnés, ou qui peuvent être dégagés de ses Œuvres de la Coupure et de la maturation, — nous attendons du *travail théorique* de ces principes appliqués au *Capital*, leur développement, leur enrichissement, en même temps que l'affinement de leur rigueur. Ce cercle apparent ne saurait nous surprendre : toute « production » de connaissance l'implique dans son procès.

2) Cette recherche philosophique se heurte pourtant à une autre difficulté réelle, qui porte cette fois non plus sur la présence et la distinction de l'objet de la *philosophie* marxiste dans *Le Capital*, mais sur la présence et la distinction de l'objet *scientifique* du *Capital* lui-même. Pour ne retenir qu'une seule et simple question symptomatique, autour de laquelle tournent la plupart des interprétations et des critiques du *Capital*, quelle est, rigoureusement parlant, la *nature* de l'objet dont *Le Capital* nous donne la théorie ? Est-ce l'Economie ou l'Histoire ? Et, pour spécifier cette question, si l'objet du *Capital* est l'Economie, en quoi, très précisément, cet objet se distingue-t-il, dans son concept, de l'objet de l'Economie Classique ? Si l'objet du *Capital* est l'Histoire, quelle est cette histoire, quelle est la place de l'Economie dans l'Histoire ? etc. Là encore, une simple lecture littérale, même attentive, du texte de Marx, peut nous laisser sur notre faim, ou même peut nous faire passer à côté de la question, nous dispenser de poser cette question pourtant essentielle à l'intelligence de Marx, — et nous priver de la conscience exacte de la révolution théorique provoquée par la découverte de Marx, et de la portée de ses conséquences. Sans doute Marx nous donne-t-il dans *Le Capital*, et sous une forme extrêmement explicite, de quoi identifier et énoncer le concept de son objet, — que dis-je, il l'énonce lui-même en termes parfaitement clairs. Mais s'il a sans équivoque, formulé le concept de son objet, Marx n'a pas toujours défini avec la même netteté le concept de sa *distinction*, c'est-à-dire le concept de la *différence spécifique* qui le sépare de l'objet de l'Economie Classique. Que Marx ait eu une conscience aiguë de l'*existence* de cette distinction, ne fait aucun doute : toute sa critique de l'Economie Classique le prouve. Mais les formules dans lesquelles il nous donne cette dis-

inction, cette différence spécifique, sont parfois, comme on le verra, déconcertantes. Elles nous mettent bien sur la voie du concept de cette distinction, mais souvent au terme d'une longue recherche et, là encore, une fois percée l'énigme de certaines de ses expressions. Or comment fixer avec quelque netteté la spécificité différentielle de l'objet du *Capital*, sans une lecture critique et épistémologique, qui assigne le lieu où Marx se sépare théoriquement de ses prédécesseurs, et détermine le sens de cette coupure ? Comment prétendre à ce résultat, sans recourir précisément à une théorie de l'histoire de la production des connaissances, appliquée aux rapports de Marx à sa préhistoire, donc sans recourir aux principes de la *philosophie marxiste* ? A cette première question s'en ajoute, nous le verrons, une seconde : la difficulté que semble avoir éprouvée Marx à penser dans un concept rigoureux la différence qui distingue son objet de l'objet de l'Economie Classique, ne tient-elle pas à la nature de la découverte de Marx, en l'espèce à sa prodigieuse nouveauté ? au fait que cette découverte se trouvait théoriquement très en avance sur les concepts philosophiques alors disponibles ? Et dans ce cas, la découverte scientifique de Marx n'exige-t-elle pas alors impérieusement la position de problèmes philosophiques nouveaux, requis par la nature déconcertante de son nouvel objet ? Par cette dernière raison, la philosophie se verrait convoquée à toute lecture approfondie du *Capital*, pour répondre aux questions étonnantes que lui pose son texte : des questions inédites, et décisives pour l'avenir de la philosophie elle-même.

Tel est donc le double objet de cette étude, qui n'est possible que par un constant et double renvoi : l'identification et la connaissance de l'objet de la philosophie marxiste, à l'œuvre dans *Le Capital*, suppose l'identification et la connaissance de la différence spécifique de l'objet du *Capital* lui-même, — qui implique de son côté le recours à la philosophie marxiste et exige son développement. Il n'est pas possible de lire vraiment *Le Capital*, sans le secours de la philosophie marxiste, que nous avons à lire elle aussi, et en même temps, dans *Le Capital* même. Si cette double lecture, et le constant renvoi de la lecture scientifique à la lecture philosophique, et de la lecture philosophique à la lecture scientifique, sont nécessaires et féconds, nous pourrions sans doute y reconnaître le propre de cette révolution philosophique que porte en elle la découverte

scientifique de Marx : une révolution qui inaugure un mode de pensée philosophique authentiquement nouveau.

Que cette lecture double soit indispensable, nous pouvons nous en convaincre aussi *a contrario* par les difficultés et les contresens qu'ont provoqués dans le passé des lectures simples, immédiates du *Capital* : difficultés et contresens qui concernent tous un malentendu plus ou moins grave sur la différence spécifique de l'objet du *Capital*. Nous sommes bien obligés de tenir compte de ce fait massif : jusqu'à une période relativement récente, *Le Capital* n'a guère été lu, parmi les « spécialistes », que par des économistes et des historiens, qui ont souvent pensé, les uns que *Le Capital* était un traité d'Economie au sens immédiat de leur propre pratique, les autres que *Le Capital* était, en certaines de ses parties, un ouvrage d'histoire, au sens immédiat de leur propre pratique. Ce Livre, que des milliers et des milliers de militants ouvriers ont étudié, — a été lu par des économistes et des historiens, mais très rarement par des *philosophes*¹, c'est-à-dire par des « spécialistes » capables de poser au *Capital* la question préalable de la nature différentielle de son objet. Sauf de rares exceptions, d'autant plus remarquables, les économistes et historiens n'étaient pas en état de lui poser ce genre de question, au moins sous une forme rigoureuse, et donc à la limite d'identifier conceptuellement ce qui distingue en propre l'objet de Marx d'autres objets,

1. Pour des raisons qui sont très profondes, ce sont souvent en fait des militants et dirigeants *politiques*, qui, sans être des philosophes de métier, ont su lire et comprendre le *Capital* en philosophes. Lénine en est le plus extraordinaire exemple : son intelligence *philosophique* du *Capital* donne à ses analyses économiques et politiques une profondeur, une rigueur et une acuité incomparables. Dans l'image que nous avons de Lénine, le grand dirigeant politique masque trop souvent l'homme qui s'est mis à l'étude patiente, minutieuse, approfondie des grandes œuvres théoriques de Marx. Ce n'est pas un hasard si nous devons aux premières années de l'activité publique de Lénine (les années qui précéderent la révolution de 1905) tant de textes aigus consacrés aux questions les plus difficiles de la théorie du *Capital*. Dix ans d'étude et de méditation du *Capital* ont donné à l'homme cette *formation théorique* incomparable, qui a produit la prodigieuse intelligence politique du dirigeant du mouvement ouvrier russe et international. Et c'est aussi pour cette raison que les œuvres économiques et politiques de Lénine (non seulement ses œuvres écrites, mais aussi son œuvre historique) ont une telle valeur théorique et philosophique : on y peut étudier la *philosophie marxiste à l'œuvre*, à l'état « pratique », la philosophie marxiste devenue politique, action, analyse et décisions politiques. Lénine : une incomparable *formation théorique et philosophique faite politique*.

apparemment semblables ou apparentés, qu'ils lui soient antérieurs ou contemporains. Une telle entreprise n'était généralement accessible qu'à des philosophes, ou à des spécialistes possédant une formation philosophique suffisante, — car elle correspond à l'objet même de la philosophie.

Or quels sont les philosophes, qui, pouvant poser au *Capital* la question de son objet, de la différence spécifique qui distingue l'objet de Marx de l'objet de l'Economie Politique, soit classique, soit moderne, — ont lu *Le Capital* en lui posant cette question ? Quand on sait que *Le Capital* a été frappé pendant quatre-vingts ans d'un interdit idéologico-politique radical par les économistes et les historiens bourgeois, on imagine le sort que pouvait lui réserver la philosophie universitaire ! Les seuls philosophes prêts à tenir *Le Capital* pour un objet digne des soins de la philosophie, ne pouvaient être pendant longtemps que des militants marxistes : c'est seulement depuis les deux ou trois dernières décennies que quelques philosophes non-marxistes ont franchi la frontière des interdits. Mais, marxistes ou non, ces philosophes ne pouvaient poser au *Capital* que les questions produites par leur philosophie, qui n'était pas généralement en état, quand elle ne s'y refusait pas obstinément, de concevoir un véritable traitement épistémologique de son objet. Parmi les marxistes, outre Lénine, dont le cas est si remarquable, on peut citer Labriola et Plékhanov, les « austro-marxistes », Gramsci, et plus récemment Rosenthal et Iljenkov en U.R.S.S., et en Italie l'Ecole de Della Volpe (Della Volpe, Colletti, Piétranera, Rossi, etc.), et de nombreux chercheurs dans les pays socialistes. Les « austro-marxistes » ne sont que des néo-kantiens : ils ne nous ont rien donné qui ait survécu à leur projet idéologique. L'œuvre importante de Plékhanov et surtout de Labriola mériteraient une étude spéciale, — tout comme d'ailleurs, et à un tout autre niveau, les grandes thèses de Gramsci sur la philosophie marxiste. Nous en parlerons plus loin. Ce n'est pas médire de l'ouvrage de Rosenthal (*Problèmes de la dialectique dans Le Capital*) que de le juger en partie à côté de la question puisqu'il ne fait que paraphraser le langage immédiat par lequel Marx désigne son objet et ses opérations théoriques, sans supposer que le langage même de Marx puisse être souvent pris dans la question. Quand aux études d'Iljenkov, Della Volpe, Col-

letti, Piétranera, etc., ce sont bien des œuvres de philosophes qui ont lu *Le Capital*, et lui posent directement la question essentielle, — des œuvres érudites, rigoureuses et profondes, conscientes du rapport fondamental qui relie la philosophie marxiste et l'intelligence du *Capital*. Mais nous verrons qu'elles nous proposent souvent une conception de la philosophie marxiste qui mérite discussion. Quoi qu'il en soit, dans les recherches des théoriciens marxistes contemporains s'exprime partout la même exigence : l'intelligence approfondie des conséquences théoriques du *Capital* passe par une définition plus rigoureuse et plus riche de la *philosophie marxiste*. En d'autres termes, et pour reprendre la terminologie classique, l'avenir théorique du matérialisme historique est aujourd'hui suspendu à l'approfondissement du matérialisme dialectique, qui dépend lui-même d'une étude critique rigoureuse du *Capital*. L'histoire nous propose cette tâche immense. Nous voudrions, dans la mesure de moyens, aussi modestes soient-ils, y prendre notre part.

Je reviens à la thèse que je vais tenter d'exposer et d'illustrer. Cette thèse n'est pas seulement, on l'aura compris, une thèse épistémologique, intéressant les seuls philosophes, qui se posent la question de la différence qui sépare Marx des Economistes classiques : c'est aussi une thèse qui peut intéresser les économistes et les historiens eux-mêmes — et naturellement, par voie de conséquence, les militants politiques, — bref tous les lecteurs du *Capital*. Posant la question de l'objet du *Capital*, cette thèse concerne directement le fondement des analyses économiques et historiques contenues dans son texte : elle devrait donc pouvoir résoudre certaines difficultés de lecture, qui ont été traditionnellement opposées à Marx, comme autant d'objections péremptoires, par ses adversaires. La question de l'objet du *Capital* n'est donc pas seulement une question philosophique. Si ce qui a été avancé du rapport de la lecture scientifique est fondé, l'élucidation de la différence spécifique de l'objet du *Capital* peut fournir les moyens d'une meilleure intelligence du *Capital* dans son contenu économique et historique même.

Je clos ici cet avertissement, pour conclure : si j'ai substitué au projet initial de cet exposé, qui devait porter sur *le rapport de Marx à son œuvre*, un second projet, portant sur *l'objet propre du Capital*, c'est par une raison nécessaire. En effet, pour entendre dans toute leur profon-

deur les remarques où Marx exprime son rapport à son œuvre, il fallait aller, par-delà leur lettre, jusqu'au point essentiel, présent en toutes ces remarques, en tous les concepts qui impliquent ce rapport, — jusqu'au point essentiel de la *différence spécifique de l'objet du Capital*, ce point à la fois visible et caché, présent et absent, ce point absent pour des raisons qui tiennent à la *nature* même de sa présence, à la nouveauté déconcertante de la découverte révolutionnaire de Marx. Qu'en certains cas ces raisons puissent nous être, au premier regard, comme invisibles, tient sans doute en dernier ressort, à ce qu'elles sont, comme toute nouveauté radicale, *aveuglantes*.

II. - Marx et ses découvertes.

Je procède par une lecture immédiate, et laisse à cette fin la parole à Marx.

Dans une lettre à Engels du 24 août 1867, il écrit :

« Ce qu'il y a de meilleur dans mon livre c'est :
1) (et c'est sur cela que repose toute la compréhension des faits) la mise en relief dès le premier chapitre, du caractère double du travail, selon qu'il s'exprime en valeur d'usage ou en valeur d'échange.
2) l'analyse de la plus-value, indépendamment de ses formes particulières, telles que profit, impôt, rente foncière, etc. C'est au second volume surtout que cela apparaîtra. L'analyse des formes particulières dans l'économie classique, qui les confond constamment avec la forme générale, est une « macédoine ».

Dans les *Notes sur Wagner*, qui datent de 1883, à la fin de sa vie, Marx écrit, parlant de Wagner (*Capital*, III, 248) :

« ... le vir obscurus [Wagner] 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 force de travail, peu importe de quelle façon « utile » elle est dépensée (c'est sur quoi repose plus tard l'exposé du procès de production) ;

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 chez moi la valeur d'usage joue un rôle tout autrement important que dans l'ancienne économie, mais qu'elle n'est jamais (N. B. !) prise en considération que là où une telle considération ressort de l'analyse d'une formation économique donnée, et non pas d'une ratiocination sur les termes ou notions « valeur d'usage » et « valeur ».

Je cite ces textes comme autant de protocoles, où sont expressément désignés par Marx les concepts fondamentaux qui commandent toute son analyse. En ces textes, Marx indique donc les différences qui le séparent de ses prédécesseurs. Il nous fournit ainsi la différence spécifique de son objet, — mais, notons-le bien, moins sous la forme du *concept* de son objet, que sous la forme de concepts servant à l'analyse de cet objet.

Ces textes sont loin d'être les seuls où Marx annonce ses découvertes. Chemin faisant, la lecture du *Capital* nous désigne des découvertes de grande portée : par exemple la genèse de la monnaie, que l'Economie classique tout entière a été incapable de penser ; la composition organique du capital ($c+v$) absente de Smith et Ricardo ; la loi générale de l'accumulation capitaliste ; la loi tendancielle de la baisse du taux de profit ; la théorie de la rente foncière, etc. Je n'énumère pas ces découvertes, qui, chaque fois, rendent intelligibles des faits économiques et des pratiques que les Economistes classiques, ou bien avaient passés sous silence, ou bien avaient éludés, parce qu'incompatibles avec leurs prémisses. Ces découvertes de détail ne sont en effet que la conséquence, proche ou lointaine, des nouveaux concepts fondamentaux que Marx a identifiés dans son œuvre comme ses découvertes maîtresses. Examinons-les.

La réduction des différentes formes de profit, rente et intérêt, à la plus-value, est elle-même une découverte seconde à la plus-value. Les découvertes de base concernent donc :

1) le couple valeur/valeur d'usage ; le renvoi de ce couple à un autre couple, que les Economistes n'ont su identifier : le couple travail abstrait/travail concret ; l'im-

portance toute particulière que Marx, à l'encontre des Economistes classiques, donne à la valeur d'usage, et à son corrélat, le travail concret ; la référence aux points stratégiques où valeur d'usage et travail concret jouent un rôle décisif : les distinctions du capital constant et du capital variable d'une part, des deux Secteurs de la production d'autre part (Secteur I, production des moyens de production ; Secteur II, production des moyens de consommation).

2) la plus-value.

Je résume : les concepts qui portent les découvertes fondamentales de Marx sont : les concepts de *valeur* et de *valeur d'usage* ; de *travail abstrait* et de *travail concret* ; de *plus-value*.

Voilà ce que Marx nous dit. Et nous n'avons apparemment aucune raison de ne pas le croire sur parole. De fait, lisant *Le Capital*, nous pouvons faire la démonstration que ses analyses économiques reposent bien, en dernière instance, sur ces concepts fondamentaux. Nous le pouvons, sous la réserve d'une lecture attentive. Mais cette démonstration ne va pas de soi. Car elle suppose un grand effort de rigueur, — et surtout pour s'accomplir et voir clair dans la clarté même qu'elle produit, elle implique nécessairement, et dès le principe, quelque chose qui est présent dans les découvertes déclarées de Marx — mais y est présent d'une étrange absence.

A titre d'indice, pour faire pressentir en négatif cette absence, contentons-nous d'une simple remarque : les concepts auxquels Marx rapporte expressément sa découverte, et qui soutiennent toutes ses analyses économiques, les concepts de valeur et de plus-value, sont précisément les concepts sur lesquels s'est acharnée toute la critique adressée à Marx par les économistes modernes. Il n'est pas indifférent de savoir en quels termes ces concepts ont été attaqués par les économistes non-marxistes. On les a reprochés à Marx comme autant de concepts qui, tout en faisant allusion à la réalité économique, restaient en leur fond des concepts non-économiques, « philosophiques » et « métaphysiques ». Même un économiste aussi éclairé que C. Schmidt, qui eut le mérite, une fois publié le Livre II du *Capital*, d'en déduire la loi de la

baisse tendancielle du taux de profit, qui devait être seulement exposée dans le cours du Livre III, — même C. Schmidt reproche à la loi de la valeur de Marx d'être une « fiction théorique », nécessaire sans doute, mais tout de même fiction. Je ne cite pas ces critiques pour le plaisir, mais parce qu'elles portent sur le fondement même des analyses économiques de Marx, sur les concepts de valeur et de plus-value, récusés comme des concepts « non-opérateurs », désignant des réalités non-économiques parce que non mesurables, non quantifiables. Que ce reproche trahisse à sa manière la conception que les économistes en question se font de leur propre objet, et des concepts qu'il autorise, c'est certain : s'il nous indique le point où leur opposition à Marx atteint la plus grande sensibilité, ils ne nous donnent pas pour autant l'objet même de Marx en leur reproche, puisqu'ils le traitent de « métaphysique ». J'indique pourtant ce point comme le point même du *malentendu*, où les Economistes font un contresens sur les analyses de Marx. Or ce malentendu de lecture n'est possible que par un malentendu sur l'objet même de Marx : qui fait lire aux Economistes leur propre objet projeté en Marx, au lieu de lire en Marx un autre objet, qui n'est pas le leur, mais tout différent. Ce point du malentendu que les Economistes déclarent le point de la faiblesse et de la défaillance théorique de Marx, est au contraire le point de sa plus grande force ! ce qui le distingue radicalement de ses critiques, et aussi, à l'occasion, de certains de ses partisans les plus proches.

Pour preuve de l'étendue de ce malentendu, je voudrais citer la lettre d'Engels à C. Schmidt (12 mars 1895), où nous avons pu recueillir, il y a un instant, un écho de l'objection de Schmidt. Engels lui répond ainsi :

« Je retrouve (dans votre objection) la même propension à dévier sur le détail, et je l'attribue à la méthode éclectique en philosophie qui s'est introduite depuis 1848 dans les universités allemandes : on perd tout à fait de vue l'ensemble, et on s'égaré par trop fréquemment dans des spéculations sans fin et assez vaines sur des points de détail. Or il me semble que de tous les classiques c'est de Kant que vous vous étiez surtout occupé naguère ; et Kant... a fait des concessions apparentes aux ratiocinations à la Wolf. C'est ainsi que je m'explique votre pen-

chant, qui se manifeste aussi dans le topo sur la loi de la valeur, à vous plonger dans des détails... au point que vous rabaissez la loi de la valeur à une fiction, à une fiction nécessaire, à peu près comme Kant réduit l'existence de Dieu à un postulat de la raison pratique.

Les objections que vous faites contre la loi de la valeur atteignent *tous* les concepts, à les considérer du point de vue de la réalité. L'identité de la pensée et de l'être, pour reprendre la terminaison hégélienne, coïncide partout avec votre exemple du cercle et du polygone. Ou encore le concept d'une chose et la réalité de celle-ci sont parallèles, comme deux asymptotes qui se rapprochent sans cesse l'une de l'autre sans jamais se rejoindre. *Cette différence qui les sépare c'est précisément celle qui fait que le concept n'est pas d'emblée, immédiatement, la réalité, et que la réalité n'est pas son propre concept.* Du fait qu'un concept possède le caractère essentiel d'un concept, donc ne coïncide pas d'emblée avec la réalité, dont il a fallu d'abord l'abstraire, de ce fait il est toujours plus qu'une simple fiction, à moins que vous n'appeliez fiction tous les résultats de la pensée, parce que la réalité ne correspond à ces résultats que par un long détour, et même alors ne s'en rapproche jamais que de manière asymptotique. »

Cette réponse stupéfiante (sous la banalité de ses évidences) constitue en quelque sorte le commentaire de bonne volonté du malentendu, que les adversaires de Marx se feront forts de commenter dans la mauvaise volonté. Engels se tire de l'objection « opératoire » de C. Schmidt par une théorie de la connaissance sur mesure, — qui va chercher et fonder dans les approximations de l'abstraction, l'indétermination du concept, en tant que concept, à son objet ! C'est une réponse à côté de la question : chez Marx en effet le concept de la loi de la valeur est bel et bien un concept adéquat à son objet, puisqu'il est le concept des limites de ses variations, donc le concept adéquat de son champ d'inadéquation, — et nullement un concept inadéquat en vertu d'un péché originel, qui affecterait tous les concepts mis au monde par l'abstraction humaine. Engels reporte donc, comme faiblesse native du concept, sur une théorie empiriste de la connaissance, ce

qui fait justement la force théorique du concept adéquat de Marx ! Ce report n'est possible que dans la complicité de cette théorie idéologique de la connaissance, idéologique non seulement dans son contenu (l'empirisme), mais aussi dans son emploi, puisque faite pour répondre, parmi d'autres, à ce malentendu théorique précis. Non seulement la théorie du *Capital* risque d'en être affectée (la thèse d'Engels, dans la Préface du Livre III : la loi de la valeur est économiquement valable « du début de l'échange... jusqu'au xv^e siècle de notre ère » — en est un exemple troublant) mais encore la théorie philosophique marxiste marquée, et de quelle marque ! celle même de l'idéologie empiriste de la connaissance, qui sert de norme théorique silencieuse à l'objection de Schmidt comme à la réponse d'Engels. Si je me suis arrêté sur cette dernière réponse, c'est pour bien faire ressortir que le malentendu présent peut trahir non seulement la malveillance politique ou idéologique, mais aussi les effets d'un aveuglement théorique, où l'on risque fort de se prendre, pour peu qu'on néglige de poser à Marx la question de son objet.

III. - Les mérites de l'économie classique.

Prenons donc les choses telles qu'elles nous sont dites, et demandons-nous alors comment Marx se pense lui-même, non seulement directement, lorsqu'il examine en lui ce qui le distingue des Economistes classiques, mais aussi indirectement; lorsqu'il se pense en eux, c'est-à-dire repère en eux la présence ou le pressentiment de sa découverte dans leur non-découverte, et pense donc sa propre clairvoyance dans l'aveuglement de sa préhistoire la plus proche.

Je ne saurais entrer ici dans tous les détails, qui pourtant mériteraient une étude précise et exhaustive. Je me propose de retenir seulement quelques éléments, qui nous seront autant d'indices pertinents du problème qui nous occupe.

Marx mesure sa dette envers ses prédécesseurs, il estime donc le positif de leur pensée (par rapport à sa propre découverte) sous deux formes distinctes qui apparaissent très clairement dans les Théories sur la Plus-Value (*Histoire des Doctrines Economiques*) :

D'une part, il fait hommage et mérite à tel ou tel de ses prédécesseurs d'avoir isolé et analysé un concept important, même si l'expression qui énonce ce concept demeure encore prise dans le piège d'une confusion ou d'une équivoque de langage. Il repère ainsi le concept de valeur chez Petty, le concept de plus-value chez Steuart, les Physiocrates, etc. Il fait alors le décompte des acquisitions conceptuelles isolées, les extrayant le plus souvent de la confusion d'une terminologie encore inadéquate.

D'autre part il met en relief un autre mérite, qui ne regarde plus telle ou telle acquisition de détail (tel concept), mais le mode de traitement « scientifique » de l'économie politique. Deux traits lui semblent, sous ce rapport, discriminants. Le premier concerne, dans un esprit très classique, que l'on peut dire galiléen, l'attitude scientifique elle-même : la méthode de mise entre parenthèses des apparences sensibles, c'est-à-dire, dans le domaine de l'Economie politique, de tous les phénomènes visibles et des concepts

empirico-pratiques produits par le monde économique (la rente, l'intérêt, le profit, etc.), bref toutes ces catégories économiques de la « vie quotidienne », dont Marx dit, à la fin du *Capital*, qu'elle est l'équivalent d'une « religion ». Cette mise entre parenthèses a pour effet le dévoilement de l'essence cachée des phénomènes, de leur intériorité essentielle. La science de l'économie dépend, pour Marx, comme toute autre science, de cette réduction du phénomène à l'essence ou, comme il le dit, en une comparaison explicite avec l'astronomie, du « mouvement apparent au mouvement réel ». Tous les économistes qui ont fait une découverte scientifique, même de détail, sont passés par cette réduction. Pourtant, cette réduction partielle ne suffit pas à constituer la science. C'est alors qu'intervient le second trait. Est science une théorie systématique, qui embrasse la totalité de son objet, et saisisse le « lien intérieur » qui relie les essences (réduites) de tous les phénomènes économiques. C'est le grand mérite des Physiocrates, et en tout premier lieu de Quesnay, d'avoir, même sous une forme partielle (puisqu'elle se limitait à la production agricole) rapporté des phénomènes aussi divers que le salaire, le profit, la rente, le bénéfice commercial, etc. à une essence originaire unique, la plus-value produite dans le secteur de l'agriculture. C'est le mérite de Smith d'avoir esquissé cette systématique en la libérant du présupposé agricole des Physiocrates, — mais c'est aussi son tort de ne l'avoir accomplie qu'à moitié. La faiblesse impardonnable de Smith est en effet d'avoir voulu penser sous une origine unique des objets de nature différente : à la fois de véritables « essences » (réduites), mais aussi des phénomènes bruts non réduits à leur essence : sa théorie n'est alors que l'assemblage sans nécessité de deux doctrines, l'exotérique (où sont unis des phénomènes bruts non réduits) et l'ésotérique, la seule scientifique (où sont unies des essences). Cette simple remarque de Marx est lourde de sens : puisqu'elle implique que ce n'est pas la seule forme de la systématique qui fait la science, mais la forme de la systématique des seules « essences » (des concepts théoriques), et non la systématique des phénomènes bruts (des éléments du réel) reliés entre eux, ou encore la systématique mixte des « essences » et des phénomènes bruts. Quoi qu'il en soit, c'est le mérite de Ricardo d'avoir pensé et dépassé cette contradiction entre les deux « doctrines » de Smith, et d'avoir conçu vraiment l'Economie Politique sous la

forme de la scientificité, c'est-à-dire comme le système unifié des concepts qui énonce l'essence interne de son objet :

« Enfin Ricardo vint... Le fondement, le point de départ de la physiologie du système bourgeois, de la compréhension de son organisme intime et de son procès vital, c'est la détermination de la valeur par le temps de travail. Ricardo part de là, et force la science à renoncer à la vieille routine, à se rendre compte jusqu'à quel point les autres catégories qu'elle a développées ou représentées, — les rapports de production et de circulation — correspondent à ce fondement, à ce point de départ, ou y contredisent ; jusqu'à quel point la science, qui ne fait que reproduire les phénomènes du procès et ces phénomènes eux-mêmes, correspond au fondement sur lequel repose la connexion intime, la véritable physiologie de la société bourgeoise, ou qui en forme le point de départ ; en un mot ce qu'il en est de cette contradiction entre le mouvement réel et le mouvement apparent du système. Telle est pour la science, la grande signification historique de Ricardo. »

(*Histoire des Doctrines Economiques*, III, 8-9.)

Réduction du phénomène à l'essence (du donné à son concept), unité interne de l'essence (systématicité des concepts unifiés sous leur concept) : telles sont donc les deux déterminations positives qui constituent, aux yeux de Marx, les conditions du caractère scientifique d'un résultat isolé, ou d'une théorie générale. On notera pourtant ici que ces déterminations expriment, à propos de l'Economie Politique, les conditions générales de la rationalité scientifique existante (du Théorique existant) : Marx ne fait que les emprunter à l'état des sciences existantes, pour les importer dans l'Economie Politique comme normes *formelles* de la rationalité scientifique en général. Lorsqu'il juge les Physiocrates, Smith ou Ricardo, il les soumet à ces normes formelles, qui décident s'ils les ont respectées ou omises. — sans préjuger du *contenu* de leur objet.

Pourtant, nous n'en restons pas à de purs jugements de forme. Le contenu dont ces formes font abstraction, ne nous a-t-il pas été précédemment désigné par Marx chez les Economistes eux-mêmes ? Les concepts que Marx met

au fondement de sa propre théorie, la valeur et la plus-value, ne figurent-ils pas déjà en personne dans les titres théoriques des Economistes classiques, tout comme la réduction phénomène-essence, et la systématisme théorique ? Mais nous voilà devant une bien étrange situation. Tout se présente comme si, pour l'essentiel, — et c'est bien ainsi que les critiques modernes de Marx ont jugé son entreprise — Marx n'était en réalité que l'héritier de l'Economie classique, et un héritier fort bien nanti, puisqu'il reçoit de ses ancêtres ses concepts-clés (le contenu de son objet), et la méthode de réduction, aussi bien que le modèle de la systématisme interne (la forme scientifique de son objet). Quel peut être alors le propre de Marx, son mérite historique ? Tout simplement d'avoir prolongé et achevé un travail déjà presque accompli : comblé des lacunes, résolu des problèmes en suspens, accru en somme le patrimoine des classiques, mais sur la base de leurs propres principes, donc de leur problématique, en acceptant non seulement leur méthode et leur théorie, mais aussi, avec elles, la définition même de *leur objet*. La réponse à la question : qu'est l'objet de Marx, qu'est l'objet du *Capital* ? serait déjà inscrite, à quelques nuances et découvertes près, mais dans son principe même, dans Smith et surtout dans Ricardo. Le grand tissu théorique de l'Economie Politique était déjà là tout apprêté : certes quelques fils de travers, des lacunes ci et là. Marx aurait tendu les fils, assuré la trame, achevé quelques points, en somme *fini* le travail, pour le rendre irréprochable. A ce compte, la possibilité d'un malentendu de lecture sur *Le Capital* disparaît : l'objet de Marx n'étant rien d'autre que l'objet de Ricardo. L'histoire de l'Economie Politique de Ricardo à Marx devient alors une belle continuité sans coupure, qui ne fait plus problème. Si malentendu il y a, il est ailleurs, dans Ricardo et Marx, — non plus entre Ricardo et Marx, mais entre toute l'Economie classique de la valeur-travail dont Marx n'est que le brillant « finisseur », et l'économie politique moderne marginaliste et néo-marginaliste, qui repose, elle sur une tout autre problématique.

De fait, lorsque nous lisons certains commentaires de Gramsci (la philosophie marxiste c'est Ricardo généralisé), les analyses théoriques de Rosenthal, ou même les remarques pourtant autrement critiques de Della Volpe et de ses disciples, nous sommes frappés de constater que nous

ne sortons pas de cette *continuité d'objet*. Hors le reproche que Marx adresse à Ricardo d'avoir, négligeant la complexité des « médiations », mis trop directement en rapport ses abstractions avec les réalités empiriques, hors le reproche d'abstraction spéculative (« hypostisation », dans le langage de Della Volpe, Colletti et Piétranera) que Marx adresse à Smith, c'est-à-dire en somme à l'exception de quelques faux pas ou d'une « inversion » dans l'usage réglé de l'abstraction, on ne perçoit pas de différence essentielle entre l'objet de Smith et de Ricardo, et celui de Marx. Cette non-différence d'objet a été enregistrée dans l'interprétation marxiste vulgaire sous la forme suivante : c'est dans la méthode seule qu'est la différence. La méthode que les économistes classiques appliquaient à leur objet ne serait en effet que *métaphysique*, celle de Marx au contraire *dialectique*. Tout tient donc à la dialectique, que l'on conçoit alors comme une méthode en soi, importée de Hegel, et appliquée à un objet en soi, déjà présent dans Ricardo. Marx aurait simplement scellé par le miracle du génie cette union heureuse, qui, comme tout bonheur, n'a pas d'histoire. Pour notre malheur, nous savons pourtant qu'il subsiste une toute « petite » difficulté : l'histoire de la « reconversion » de cette dialectique, qu'il faut « remettre sur ses pieds » pour qu'elle marche enfin sur la terre ferme du matérialisme.

Là encore, je n'évoque pas les facilités d'une interprétation schématique, qui a sans doute des titres politiques et historiques, pour le plaisir de prendre des distances. Cette hypothèse de la *continuité d'objet* entre l'économie classique et Marx n'est pas le fait des seuls adversaires de Marx, ni même de certains de ses partisans : elle naît silencieusement, en maintes occasions, du discours explicite de Marx lui-même, ou plutôt elle naît d'un certain silence de Marx qui double, inentendu, son propre discours explicite. En certains instants, en certains lieux symptomatiques, ce silence surgit en personne dans le discours et le force à produire malgré lui, en de brefs éclairs blancs, invisibles dans la lumière de la démonstration, de véritables lapsus théoriques : tel mot qui reste en l'air, alors qu'il semble inséré dans la nécessité de la pensée, tel jugement qui clôt irrémédiablement, d'une fausse évidence, l'espace même qu'il semble ouvrir devant la raison. Une simple lecture littérale ne voit dans les arguments que la

continuité du texte. Il faut une lecture « *symptomale* » pour rendre ces lacunes perceptibles, et pour identifier, sous les mots énoncés, le discours du silence qui, surgissant dans le discours verbal, provoque en lui ces blancs, que sont les défaillances de la rigueur, ou les limites extrêmes de son effort : son absence, une fois ces limites atteintes, dans l'espace que pourtant elle *ouvre*.

J'en donnerai deux exemples : la conception que Marx se fait des abstractions qui soutiennent le processus de la pratique théorique, et le type de reproche qu'il adresse aux Economistes classiques.

Le chapitre III de *l'Introduction de 1857* peut être à bon droit tenu pour le *Discours de la Méthode* de la nouvelle philosophie fondée par Marx. C'est en effet le seul texte systématique de Marx qui contienne, sous les espèces d'une analyse des catégories et de la méthode de l'économie politique, de quoi fonder une théorie de la pratique scientifique, donc une théorie des conditions du processus de la connaissance, qui fait l'objet de la philosophie marxiste.

La problématique théorique, qui soutient ce texte, permet bien de distinguer la philosophie marxiste de toute idéologie spéculative ou empiriste. Le point décisif de la thèse de Marx concerne le principe de distinction du *réel* et de la *pensée*. Autre chose est le réel, et ses différents aspects : le concret-réel, le processus du réel, la totalité réelle, etc. ; autre chose est la *pensée* du réel, et ses différents aspects : le processus de pensée, la totalité de pensée, le concret de pensée, etc.

Ce principe de distinction implique deux thèses essentielles. 1) La thèse matérialiste du primat du réel sur sa pensée, puisque la pensée du réel suppose l'existence du réel indépendant de sa pensée (le réel « *après comme avant subsiste dans son indépendance en dehors de l'esprit* » p. 165) ; et 2) la thèse matérialiste de la spécificité de la pensée et du processus de pensée au regard du réel et du processus réel. Cette seconde thèse fait tout particulièrement l'objet de la réflexion de Marx dans le chapitre III de *l'Introduction*. La pensée du réel, la conception du réel, et toutes les opérations de pensée par lesquelles le réel est pensé et conçu, appartiennent à l'ordre de la pensée, à l'élément de la pensée, qu'on ne saurait confondre avec l'ordre du réel, avec l'élément du réel. « *Le tout, tel qu'il*

apparaît dans l'esprit comme totalité pensée, est un produit du cerveau pensant... » (p. 166) ; de la même manière le concret-de-pensée appartient à la pensée et non au réel. Le processus de la connaissance, le travail d'élaboration (Verarbeitung) par lequel la pensée transforme les intuitions et les représentations du début en connaissances ou concret-de-pensée, se passent tout entiers dans la pensée.

Qu'il existe entre la *pensée-du-réel* et ce *réel* un rapport, cela ne fait aucun doute, mais c'est un rapport de *connaissance*¹, un rapport d'inadéquation ou d'adéquation de connaissance, et non un rapport réel, entendons par là un rapport inscrit *dans ce réel* dont la pensée est la connaissance (adéquate ou inadéquate). Ce rapport de connaissance entre la connaissance du réel et le réel n'est pas un rapport *du réel* connu dans ce rapport. Cette distinction entre rapport de la connaissance et rapport du réel est fondamentale : si on ne la respecte pas, on tombe inmanquablement soit dans l'idéalisme spéculatif soit dans l'idéalisme empiriste. Dans l'idéalisme spéculatif, si l'on confond avec Hegel la pensée et le réel en *réduisant* le réel à la pensée, en « *concevant le réel comme le résultat de la pensée* » (p. 165) ; dans l'idéalisme empiriste, si l'on confond la pensée avec le réel, en réduisant la pensée du réel au réel même. Dans les deux cas cette double réduction consiste à projeter et à réaliser un élément dans l'autre : à penser la différence entre le réel et sa pensée comme une différence soit intérieure à la pensée elle-même (idéalisme spéculatif), soit intérieure au réel lui-même (idéalisme empiriste).

Ces thèses posent naturellement des problèmes² mais elles sont impliquées sans équivoque dans le texte de Marx. Or, voici ce qui nous intéresse. Examinant les méthodes de l'Economie politique, Marx en distingue deux : la première qui part « *d'une totalité vivante* » (« *population, nation, Etat, plusieurs Etats* ») ; et la seconde « *qui part de notions simples, telles que le travail, la division du travail, l'argent, la valeur, etc.* » Donc deux méthodes, l'une qui part du réel même, l'autre qui part d'abstractions. De ces deux méthodes, quelle est la bonne ? « *Il semble que ce soit la bonne méthode de commencer par le réel et le concret... cependant à y regarder de plus près on s'aperçoit que c'est là une erreur.* » La seconde méthode,

1. Tome I, chap. I, paragraphes 16, 18.

2. Cf. Tome I, Chapitre I, paragraphes 16, 17, 18.

qui part d'abstractions simples, pour produire, dans un « concret-de-pensée », la connaissance du réel, « *est manifestement la méthode scientifique correcte* », et c'est celle de l'Economie Politique classique, de Smith et Ricardo. Formellement, rien à reprendre à l'évidence de ce discours.

Pourtant, ce discours même, en son évidence, contient et dissimule un *silence symptomatique de Marx*. Ce silence est inaudible dans tout le développement du discours, qui s'attache à montrer que le processus de connaissance est un procès de travail et d'élaboration théorique, et que le concret-de-pensée, ou connaissance du réel, est le produit de cette pratique théorique. Ce silence ne « s'entend » qu'en un point précis, là même où il passe inaperçu : lorsque Marx parle des *abstractions* initiales sur lesquelles s'effectue ce travail de transformation. Que sont ces abstractions initiales ? De quel droit Marx accepte-t-il, dans ces abstractions initiales, et sans les critiquer, les catégories dont partent Smith et Ricardo, donnant ainsi à penser qu'il pense dans la continuité de leur objet, donc qu'entre eux et lui n'intervient nulle coupure d'objet ? Ces deux questions ne sont qu'une seule et même question, justement celle à laquelle Marx ne répond pas, tout simplement parce qu'il *ne la pose pas*. Voilà le lieu de son silence, et ce lieu, vide, risque d'être occupé par le discours « naturel » de l'idéologie, en l'espèce de l'empirisme. « *Les économistes du XVIII^e siècle commencent toujours, écrit Marx, par une totalité vivante, population, nation, Etat, plusieurs Etats ; mais ils finissent toujours par dégager par l'analyse quelques rapports généraux abstraits déterminants tels que la division du travail, l'argent, la valeur, etc. Dès que ces facteurs ont été plus ou moins fixés et abstraits, les systèmes économiques ont commencé, qui partent des notions simples, telles que travail...* » (165). Silence sur la nature de cette « analyse », de cette « abstraction » et de cette « fixation », — silence, ou plutôt mise en rapport de ces « abstractions » avec le réel dont on les « abstrait », avec « l'intuition et la représentation » du réel, qui semblent alors, dans leur pureté, la matière brute de ces abstractions sans que le statut de cette matière (brute ou première ?) soit énoncé. Dans le creux de ce silence, peut se recueillir naturellement l'idéologie d'un rapport de correspondance *réel* entre le réel et son intuition et représentation, et la présence d'une « abstraction » qui opère sur ce réel pour

en dégager ces « rapports généraux abstraits », c'est-à-dire une idéologie empiriste de l'abstraction. On peut poser la question autrement, on constate toujours son *absence* : en quoi ces « rapports généraux abstraits » peuvent-ils être dits « déterminants » ? Toute abstraction comme telle est-elle le concept scientifique de son objet ? N'y a-t-il pas des abstractions idéologiques et des abstractions scientifiques, de « bonnes » et de « mauvaises » abstractions ? Silence³. On peut encore poser la même question autrement : ces fameuses catégories abstraites des Economistes classiques, ces abstractions dont il faut partir pour produire des connaissances, ces abstractions ne font pas *alors* problème pour Marx. Elles résultent pour lui d'un processus d'*abstraction* préalable, sur lequel il fait silence : les catégories abstraites peuvent alors « réfléchir » des catégories abstraites *réelles*, l'abstrait réel qui habite, comme l'abstraction de leur individualité, les phénomènes empiriques du monde économique. On peut encore poser la même question d'une autre façon : les catégories abstraites du début (celle des Economistes), sont encore là à la fin, elles ont bien produit des connaissances « concrètes », mais on ne voit pas qu'elles se soient *transformées*, il semble même qu'elles n'avaient pas à se transformer, car elles existaient déjà, dès le départ, dans une forme d'adéquation à leur objet, telle que le « concret-de-pensée », que va produire le travail scientifique, puisse apparaître comme leur pure et simple *concrétisation*, leur pure et simple auto-complication, leur pure et simple autocomposition tenue implicitement pour leur auto-concrétisation. C'est ainsi qu'un silence peut se prolonger dans un discours explicite ou implicite. Toute la description théorique, que Marx nous donne, reste formelle, puisqu'elle ne met pas en question la nature de ces abstractions initiales, le problème de leur adéquation à leur objet, bref l'objet auquel elles se rapportent ; puisque, corrélativement, elle ne met pas en question la transformation de ces catégories abstrai-

3. Le prix de ce silence : qu'on lise le chapitre VII du livre de Rosenthal (« Les problèmes de la dialectique dans *Le Capital* »), et en particulier les pages consacrées à éviter le problème de la différence entre la « bonne » et la « mauvaise » abstraction (pp. 304-305 ; 325-327). Qu'on songe à la fortune dans la philosophie marxiste d'un terme aussi équivoque que celui de « *généralisation* » par lequel est pensée (c'est-à-dire en fait non pensée) la nature de l'abstraction scientifique. Le prix de ce silence *intendu*, c'est la tentation empiriste.

tes au cours du procès de la pratique théorique, donc la nature de l'objet impliqué dans ces transformations. Il n'est pas question d'en faire le reproche à Marx : il n'avait pas à tout dire, dans un texte d'ailleurs resté inédit, et en tout état de cause nul ne peut être sommé de tout dire à la fois. On peut, cependant, faire à ses lecteurs trop pressés, le reproche de n'avoir pas *entendu ce silence*⁴ et de s'être précipités dans l'empirisme. C'est en situant avec précision *le lieu du silence* de Marx que nous pouvons poser la question que contient et recouvre ce silence : précisément la question de la *nature différentielle des abstractions* sur lesquelles travaille la pensée scientifique, pour produire, au terme de son procès de travail, des abstractions nouvel-

4. Qu'on ne se méprenne pas sur le sens de ce *silence*. Il fait partie d'un discours déterminé, qui n'avait pas pour objet d'exposer les principes de la philosophie marxiste, de la théorie de l'histoire de la production des connaissances, mais de fixer des *règles de méthode* indispensables au traitement de l'Economie Politique. Marx se situait donc au sein d'un savoir déjà constitué, sans se poser le problème de sa *production*. C'est pourquoi il peut, *dans les limites de ce texte*, traiter les « bonnes abstractions » de Smith et Ricardo comme correspondant à un certain réel, et faire silence sur les conditions extraordinairement complexes qui ont provoqué la naissance de l'Economie Politique classique : il peut laisser en suspens le point de savoir par quel processus a pu être produit le champ de la problématique classique où l'objet de l'Economie Politique classique a pu se constituer comme objet, donnant, en sa connaissance, une certaine prise sur le réel, fût-elle encore dominée par l'idéologie. Que ce texte méthodologique nous conduise au seuil même de l'exigence de constituer cette théorie de la production des connaissances qui fait un avec la philosophie marxiste, c'est une exigence *pour nous* : mais c'est aussi une exigence que nous devons à Marx à la condition que nous soyons attentifs à la fois à l'inachèvement théorique de ce texte (son silence en ce point précis), et à la portée *philosophique* de sa nouvelle théorie de l'histoire (en particulier à ce qu'elle nous *contraint de penser* : l'articulation de la pratique idéologique et de la pratique scientifique sur les autres pratiques, et l'histoire organique et différentielle de ces pratiques). En somme, nous pouvons traiter ce silence en ce texte de deux façons : ou bien en le tenant pour un silence qui *va de soi*, parce qu'il a pour contenu la théorie de l'abstraction empiriste dominante ; ou bien en le traitant comme une limite et un problème. Une *limite* : le point extrême où Marx a conduit sa pensée, mais alors cette limite, loin de nous rejeter dans l'ancien champ de la philosophie empiriste, nous ouvre un champ nouveau. Un *problème* : quelle est justement la nature de ce champ nouveau ? Nous disposons maintenant d'assez d'études d'histoire du savoir, pour soupçonner que nous avons à chercher en de tout autres voies que celles de l'empirisme. Mais dans cette recherche décisive, Marx lui-même nous donne des principes fondamentaux (la structuration et l'articulation des différentes pratiques). Par quoi l'on voit la différence qui existe entre le traitement idéologique d'un silence ou d'un vide théorique, et son traitement scientifique : le premier traitement nous met devant une *clôture* idéologique, le second devant une *ouverture* scientifique. Par là nous pouvons voir sur le fait un exemple

les, différentes des premières, et, dans le cas d'une coupure épistémologique comme celle qui sépare Marx des Economistes classiques, radicalement nouvelles.

Si j'ai, naguère, tenté de mettre en évidence la nécessité de penser cette différence, en donnant des noms *différents* aux différentes abstractions qui interviennent dans le procès de la pratique théorique, en distinguant soigneusement les Généralités I (abstractions initiales) des Généralités III (produits du procès de connaissance), j'ai sans doute *ajouté* quelque chose au discours de Marx : pourtant, sous un autre rapport, je n'ai fait que *rétablir*, donc *tenir* son propre discours, sans consentir à la tentation de son *silence*. J'ai *entendu* ce silence comme la défaillance possible d'un discours sous la pression et l'action refoulantes d'un autre discours, qui, à la faveur de ce refoulement, prend la place du premier, et parle dans son silence : le discours empiriste. Je n'ai rien fait d'autre que faire *parler ce silence dans le premier discours, en dissipant le second*. Simple détail, dira-t-on. Certes, mais c'est à ce genre de détails que se suspendent, quand la rigueur y défaille, les discours autrement bavards, et de grande conséquence, qui déportent Marx philosophe tout entier dans l'idéologie même qu'il combat et récuse. On en verra bientôt des exemples, où la non-pensée d'un minuscule silence devient le titre de discours non pensés, c'est-à-dire de discours idéologiques.

précis de la menace idéologique qui pèse sur tout travail scientifique : l'idéologie non seulement guette la science en chaque point où défaille sa rigueur, mais aussi au point extrême où une recherche actuelle atteint ses *limites*. C'est là, très précisément, que peut intervenir, au niveau même de la vie de la science, l'activité philosophique : comme la vigilance théorique qui protège l'ouverture de la science contre la clôture de l'idéologie, sous la condition, bien entendu, de ne pas se contenter de parler d'ouverture et de fermeture en général, mais *des structures typiques, historiquement déterminées, de cette ouverture et de cette fermeture*. Dans *Matérialisme et Empirio-criticisme*. Lénine ne cesse de rappeler cette existence absolument fondamentale, qui constitue la fonction spécifique de la philosophie marxiste.

IV. - Les défauts de l'économie classique. Esquisse du concept de temps historique.

J'en viens à mon second exemple, où nous pourrons prendre la mesure du même problème, mais d'une autre façon : en examinant le genre de reproche que Marx adresse aux Economistes classiques. Il leur fait maints griefs de détail, et un reproche de fond.

Des reproches de détail, je ne retiendrai qu'un seul, qui touche à un point de terminologie. Il met en cause ce fait, en apparence insignifiant, que Smith et Ricardo analysent toujours la « plus-value » *sous la forme du profit, de la rente et de l'intérêt*, qu'elle n'est donc jamais appelée *par son nom*, mais toujours déguisée sous d'autres, qu'elle n'est pas conçue dans sa « généralité », distincte de ses « formes d'existence » : profit, rente et intérêt. Le tour de ce grief est intéressant : Marx semble considérer cette confusion de la plus-value avec ses formes d'existence comme une simple insuffisance de langage, facile à rectifier. Et, de fait, lorsqu'il lit Smith et Ricardo, il rétablit le mot absent sous les mots qui le déguisent, il les traduit, rétablissant leur omission, disant ce que justement ils taisent, lisant leurs analyses de la rente et du profit comme autant d'analyses de la plus-value générale, qui pourtant n'est jamais nommée comme l'essence intérieure de la rente et du profit. Or nous savons que le *concept* de plus-value est, de l'aveu même de Marx, un des deux concepts-clés de sa théorie, l'un des concepts indicatifs de la différence propre qui le sépare de Smith et Ricardo, sous le rapport de la problématique et de l'objet. En fait, Marx traite l'absence d'un *concept* comme s'il s'agissait de l'absence d'un *mot*, et d'un concept qui n'est pas n'importe quel concept, mais, comme on le verra, un concept qu'il est impossible de traiter comme concept dans toute la rigueur du terme sans soulever la question de la problématique qui peut le soutenir, c'est-à-dire la différence de probléma-

tique, la coupure qui sépare Marx de l'Economie classique. Là encore, lorsqu'il articule ce reproche, Marx ne pense pas à la lettre ce qu'il fait, — puisqu'il réduit à l'omission d'un *mot*, l'absence d'un *concept* organique qui « précipite » (au sens chimique du terme) la révolution de la problématique. Cette omission de Marx, si elle n'est pas relevée, le réduit au niveau de ses prédécesseurs, et nous voilà de nouveau dans la continuité d'objet. Nous y reviendrons.

Le reproche de fond que Marx, de *Misère de la Philosophie* au *Capital*, adresse à toute l'Economie classique, est d'avoir une conception *a-historique*, éternitaire, fixiste et abstraite, des catégories économiques du capitalisme. Marx déclare en propres termes qu'il faut historiciser ces catégories, pour mettre en évidence et comprendre leur nature, leur relativité et leur transiitivité. Les Economistes classiques ont fait, dit-il, des conditions de la production capitaliste les conditions éternelles de toute production, sans voir que ces catégories étaient historiquement déterminées, donc historiques et transitoires.

« Les Economistes expriment les rapports de la production bourgeoise, la division du travail, le crédit, la monnaie, comme des catégories fixes, éternelles, immuables... Les Economistes nous expliquent comment on produit dans ces rapports donnés, mais ce qu'ils ne nous expliquent pas, c'est comment ces rapports se produisent, c'est-à-dire le mouvement historique qui les fait naître... ces catégories sont aussi peu éternelles que les rapports qu'elles expriment. Elles sont des produits historiques et transitoires. »

(*Misère de la Philosophie*. Editions Sociales, pp. 115-116 ; 119.)

Cette critique n'est pas, nous le verrons, le dernier mot de la critique *réelle* de Marx. Cette critique reste superficielle et équivoque, alors que sa critique est infiniment plus profonde. Mais ce n'est sans doute pas un hasard si Marx est souvent resté à mi-chemin de sa critique réelle dans sa critique déclarée, lorsqu'il fixe ainsi toute sa différence d'avec les Economistes classiques dans la non-historicité de leur conception. Ce jugement a pesé très lourd dans l'interprétation qu'on a donnée non seulement du *Capital*,

et de la théorie marxiste de l'économie politique, mais aussi de la philosophie marxiste. Nous sommes là à l'un des points stratégiques de la pensée de Marx, je dirais même au point stratégique N° 1 de la pensée de Marx, où l'inachèvement théorique du jugement de Marx sur lui-même a produit les plus graves des malentendus, et encore une fois non seulement chez ses adversaires, intéressés à le méconnaître pour le condamner, mais aussi et avant tout chez ses partisans.

On peut grouper tous ces malentendus autour d'un malentendu central sur le rapport théorique du marxisme à l'histoire, sur le prétendu historicisme radical du marxisme. Examinons le fondement des différentes formes prises par ce malentendu crucial.

Il touche pour nous directement au rapport de Marx à Hegel et à la conception de la dialectique et de l'histoire. Si toute la différence qui sépare Marx des Economistes classiques se résume dans le caractère historique des catégories économiques, il suffit à Marx d'historiciser ces catégories, de refuser de les tenir pour fixes, absolues, éternelles, et de les considérer au contraire comme des catégories relatives, provisoires et transitoires, donc soumises en dernière instance au moment de leur existence historique. Dans ce cas, le rapport de Marx à Smith et Ricardo peut être représenté comme identique au rapport de Hegel à la philosophie classique. Marx serait alors Ricardo mis en mouvement, comme on a pu dire de Hegel qu'il était Spinoza mis en mouvement ; mis en mouvement, c'est-à-dire historicisé. Dans ce cas, une nouvelle fois tout le mérite de Marx aurait été d'hégélianiser, de dialectiser Ricardo, c'est-à-dire de penser selon la méthode dialectique hégélienne un contenu déjà constitué, qui n'était séparé de la vérité que par la mince cloison de la relativité historique. Dans ce cas, une nouvelle fois, nous retombons dans les schémas consacrés par toute une tradition, schémas qui reposent sur une conception de la dialectique comme méthode en soi, indifférente au contenu même dont elle est la loi, sans rapport avec la spécificité de l'objet dont elle doit fournir à la fois les principes de connaissance et les lois objectives. Je n'insiste pas sur ce point, qui a déjà été, au moins dans son principe, élucidé.

Mais je voudrais mettre en évidence une autre confusion qui n'a été ni dénoncée ni élucidée, et qui domine encore, et sans doute pour longtemps, l'interprétation du marxisme,

j'entends expressément *la confusion qui concerne le concept d'histoire*.

Lorsqu'on affirme que l'Economie classique n'avait pas une conception historique, mais éternitaire, des catégories économiques ; lorsqu'on déclare qu'il faut, pour rendre ces catégories adéquates à leur objet, les penser comme historiques, — on met en avant *le concept d'histoire*, ou plutôt *un certain* concept d'histoire existant dans la représentation commune, mais sans prendre la précaution de se poser de questions à son sujet. On fait en réalité intervenir comme solution, un concept qui pose lui-même un problème théorique, car tel qu'on le reçoit et le prend, c'est un concept non critiqué, et qui, comme tous les concepts « évidents », risque bien de n'avoir pour tout contenu théorique que la fonction que lui assigne l'idéologie existante ou dominante. C'est faire intervenir comme solution théorique un concept dont on n'a pas examiné les titres, et qui, loin d'être une solution, fait en réalité théoriquement problème. C'est considérer qu'on peut emprunter à Hegel ou à la pratique empiriste des historiens ce concept d'histoire, et l'importer dans Marx sans aucune difficulté de principe, c'est-à-dire sans se poser la question critique préalable de savoir quel est le contenu effectif d'un concept qu'on « ramasse » ainsi, naïvement, comme s'il allait de soi, alors qu'il faudrait au contraire, et avant tout, se demander quel *doit* être le contenu du concept d'histoire qu'exige et impose la problématique théorique de Marx.

Sans anticiper sur l'exposé qui va suivre, je voudrais préciser quelques points de principe. Je prendrai pour contre-exemple pertinent (on verra bientôt pourquoi cette pertinence), la conception hégélienne de l'histoire, le concept hégélien du *temps historique*, où se réfléchit pour Hegel l'essence de l'historique comme tel.

Hegel, on le sait, définit le temps : « *der daseiende Begriff* », c'est-à-dire le concept dans son existence immédiate, empirique. Comme le temps nous renvoie lui-même au *concept* comme son essence, c'est-à-dire comme Hegel proclame consciemment que le temps historique n'est que la réflexion, dans la continuité du temps, de l'essence intérieure de la totalité historique incarnant un moment du développement du concept (ici l'Idée), nous pouvons, avec l'autorisation de Hegel, considérer que le temps historique ne fait que réfléchir l'essence de la totalité sociale dont

il est l'*existence*. C'est dire que les caractéristiques essentielles du temps historique vont nous renvoyer, comme autant d'indices, à la structure propre de cette totalité sociale.

On peut isoler deux caractéristiques essentielles du temps historique hégélien : la continuité homogène, et la contemporanéité du temps.

1° La continuité homogène du temps. La continuité homogène du temps est la réflexion dans l'existence de la continuité du développement dialectique de l'Idée. Le temps peut être ainsi traité comme un continu *dans lequel* se manifeste la continuité dialectique du processus de développement de l'Idée. Tout le problème de la science de l'histoire tient alors, à ce niveau, dans le découpage de ce continu selon une *périodisation* correspondant à la succession d'une totalité dialectique à une autre. Les moments de l'Idée existent en autant de *périodes* historiques, qu'il s'agit de découper exactement dans le continu du temps. Hegel n'a fait là que penser dans sa problématique théorique propre le problème N° 1 de la pratique des historiens, celui que Voltaire exprimait en distinguant, par exemple, le siècle de Louis XV du siècle de Louis XIV ; c'est encore le problème majeur de l'historiographie moderne.

2° La contemporanéité du temps, ou catégorie du *présent* historique. Cette seconde catégorie est la condition de possibilité de la première, et c'est elle qui va nous livrer la pensée la plus profonde de Hegel. Si le temps historique est l'existence de la totalité sociale, il faut préciser quelle est la structure de cette existence. Que le rapport de la totalité sociale à son existence historique soit le rapport à une existence *immédiate* implique que ce rapport soit lui-même *immédiat*. En d'autres termes : la structure de l'existence historique est telle que tous les éléments du tout coexistent toujours dans le même temps, dans le même présent, et sont donc contemporains les uns aux autres dans le même présent. Cela veut dire que la structure de l'existence historique de la totalité sociale hégélienne permet ce que je propose d'appeler une « *coupe d'essence* », c'est-à-dire cette opération intellectuelle par laquelle on opère à n'importe quel moment du temps historique *une coupure verticale*, une coupure du présent telle que tous les éléments de tout révélés par cette coupe soient entre eux dans un

rapport immédiat, qui exprime immédiatement leur essence interne. Quand nous parlerons de « coupe d'essence », nous ferons donc allusion à la structure spécifique de la totalité sociale qui permet cette coupe, où tous les éléments du tout sont donnés dans une coprésence, qui est elle-même la présence immédiate de leur essence, devenue ainsi immédiatement *lisible en eux*. On comprend en effet que ce soit la structure spécifique de la totalité sociale qui permet cette coupe d'essence : car cette coupe n'est possible que par la nature propre de l'unité de cette totalité, une unité « spirituelle », si l'on veut bien définir par là le type d'unité d'une totalité expressive, c'est-à-dire d'une totalité dont toutes les parties soient autant de « *parties totales* », expressives les unes des autres, et expressives chacune de la totalité sociale qui les contient, parce que contenant chacune en soi, sous la forme immédiate de son expression, l'essence même de la totalité. Je fais ici allusion à la structure du tout hégélien dont j'ai déjà parlé : le tout hégélien possède un type d'unité tel que chaque élément du tout, qu'il s'agisse de telle détermination matérielle ou économique, telle institution politique, telle forme religieuse, artistique ou philosophique, n'est jamais que la présence du concept à soi-même dans un moment historique déterminé. C'est en ce sens que la coprésence des éléments les uns aux autres, et la présence de chaque élément au tout sont fondées dans une présence préalable en droit : la présence totale du concept dans toutes les déterminations de son existence. C'est par là que la continuité du temps est possible : comme le phénomène de la continuité de présence du concept à ses déterminations positives. Lorsque nous parlons de *moment* du développement de l'Idée chez Hegel, nous devons prendre garde que ce terme renvoie à l'unité de *deux sens* : au moment comme moment d'un développement (ce qui appelle la continuité du temps et provoque le problème théorique de la périodisation) ; et au moment comme moment du temps, comme présent, qui n'est jamais que le phénomène de la présence du concept à soi-même dans toutes ses déterminations concrètes.

C'est cette présence absolue et homogène de toutes les déterminations du tout à l'essence actuelle du concept, qui permet la « coupe d'essence » dont il vient d'être question. C'est elle qui explique dans son principe la fameuse formule hégélienne, qui vaut pour toutes les déterminations

du tout, jusques et y compris pour la conscience de soi de ce tout dans le savoir de ce tout qu'est la philosophie historiquement *présente*, — la fameuse formule que *nul ne peut sauter par-dessus son temps*. Le présent constitue en effet l'*horizon absolu* de tout savoir, puisque tout savoir n'est jamais que l'existence dans le savoir du principe intérieur du tout. La philosophie, si loin qu'elle aille, ne franchit jamais les limites de cet horizon absolu : même si elle prend son vol *le soir*, elle appartient encore au jour, à l'aujourd'hui, elle n'est que le présent réfléchissant sur soi, réfléchissant sur la présence du concept à soi, — demain lui est par essence interdit.

Et c'est pourquoi la catégorie ontologique du présent interdit toute anticipation du temps historique, toute anticipation consciente du développement à venir du concept, tout *savoir* portant sur le *futur*. Cela explique l'embarras théorique de Hegel à rendre compte de l'existence des « grands hommes », qui jouent alors dans sa réflexion le rôle de témoins paradoxaux d'une impossible prévision historique consciente. Les grands hommes ne perçoivent ni ne connaissent l'avenir : ils le devinent dans le pressentiment. Les grands hommes ne sont que des devins, qui pressentent sans être capables de connaître, l'imminence de l'essence de demain, l'« amande dans l'écorce », le futur en gestation invisible dans le présent, l'essence à venir en train de naître dans l'aliénation de l'essence actuelle. Qu'il n'y ait pas de savoir de l'avenir, empêche qu'il y ait une science de la politique, un savoir portant sur les effets futurs des phénomènes présents. C'est pourquoi, au sens strict, il n'y a pas de *politique hégélienne* possible, et, de fait, on n'a jamais connu d'homme politique *hégélien*.

Si j'insiste à ce point sur la nature du temps historique hégélien et ses conditions théoriques, c'est parce que cette conception de l'histoire, et de son rapport au temps, est encore vivante parmi nous, comme on peut le voir dans la distinction, couramment répandue aujourd'hui de la synchronie et de la diachronie. C'est la conception d'un temps historique continu-homogène, contemporain-à-soi, qui est au fondement de cette distinction. Le synchronique est la contemporanéité même, la coprésence de l'essence à ses déterminations, le présent pouvant être lu comme structure dans une « coupe d'essence » parce que le pré-

sent est l'existence même de la structure essentielle. Le synchronique suppose donc cette conception idéologique d'un temps continu-homogène. Le diachronique n'est alors que le devenir de ce présent dans la séquence d'une continuité temporelle, où les « événements » à quoi se réduit l'« histoire » au sens strict (cf. Lévi-Strauss) ne sont que présences contingentes successives dans le continu du temps. Le diachronique comme le synchronique, qui est le concept premier, supposent donc tous deux les caractéristiques mêmes que nous avons relevées dans la conception hégélienne du temps : une conception idéologique du temps historique.

Idéologique, car il est clair que cette conception du temps historique n'est que la réflexion de la conception que Hegel se fait du type d'unité qui constitue le lien entre tous les éléments, économiques, politiques, religieux, esthétiques, philosophiques, etc., du tout social. C'est parce que le tout hégélien est un « tout spirituel », au sens leibnizien d'un tout dont toutes les parties « conspirent » entre elles, dont chaque partie est *pars totalis*, que l'unité de ce double aspect du temps historique (continuité-homogène/contemporanéité) est possible et nécessaire.

Et voici pourquoi ce contre-exemple hégélien est pertinent. Ce qui, pour nous, masque le rapport qu'on vient de fixer entre la structure du tout hégélien et la nature du temps historique hégélien, c'est que l'idée hégélienne du temps est empruntée à l'empirisme le plus commun, à l'empirisme des fausses évidences de la « pratique » quotidienne⁵ que nous retrouvons dans sa forme naïve chez la plupart des *historiens* eux-mêmes, en tout cas chez tous les historiens connus de Hegel, qui ne se posaient alors aucune question sur la structure spécifique du temps historique. Aujourd'hui, certains historiens commencent à se poser des questions, et souvent sous une forme très remarquable (cf. L. Febvre, Labrousse, Braudel, etc.) : mais ils ne se les posent pas explicitement en fonction de la structure du tout qu'ils étudient, ils ne se les posent pas sous une forme vraiment conceptuelle : ils constatent simplement qu'il y a différents temps dans l'histoire, des

5. On a pu dire que la philosophie hégélienne étalt un « empirisme spéculatif » (Feuerbach).

variétés de temps, des temps courts, moyens et longs, et ils se contentent de noter leurs interférences comme autant de produits de leur rencontre ; ils ne rapportent donc pas ces variétés, comme autant de *variations*, à la structure du tout qui pourtant commande directement la production de ces variations ; ils sont plutôt tentés de rapporter ces variétés, comme autant de variantes mesurables par la *durée*, au temps ordinaire lui-même, au temps idéologique continu dont on a parlé. Le contre-exemple de Hegel est donc pertinent, car il est représentatif des illusions idéologiques brutes de la pratique courante et de la pratique des historiens, non seulement de ceux qui ne se posent pas de question, mais même de ceux qui se posent des questions, puisque ces questions sont généralement rapportées non à la question fondamentale du concept d'histoire, mais à la conception idéologique du temps.

Pourtant, ce que nous pouvons retenir de Hegel, c'est justement ce que nous masque cet empirisme, que Hegel n'a fait que sublimer dans sa conception systématique de l'histoire. Nous pouvons retenir ce résultat, produit par notre brève analyse critique : qu'il faut interroger avec rigueur *la structure du tout social* pour y découvrir le secret de la conception de l'histoire dans laquelle le « devenir » de ce tout social est pensé ; une fois connue la structure du tout social, on comprend le rapport apparemment « sans problème » qu'entretient avec elle la conception du temps historique dans laquelle cette conception se réfléchit. Ce qui vient d'être fait pour Hegel vaut également pour Marx : la démarche qui nous a permis de mettre en évidence les présupposés théoriques latents d'une conception de l'histoire qui paraissait « aller de soi », mais qui est en fait organiquement liée à une conception précise du tout social, nous pouvons l'appliquer à Marx, en nous proposant pour objet de *construire le concept marxiste de temps historique* à partir de la conception marxiste de la totalité sociale.

Nous savons que le tout marxiste se distingue sans confusion possible du tout hégélien : c'est un tout dont l'unité, loin d'être l'unité expressive ou « spirituelle » du tout de Leibniz et Hegel, est constituée par un certain type de *complexité*, l'unité d'un *tout structuré*, comportant ce que l'on peut appeler des niveaux ou instances distincts

et « relativement autonomes », qui coexistent dans cette unité structurale complexe, en s'articulant les uns sur les autres selon les modes de déterminations spécifiques, fixés en dernière instance par le niveau ou instance de l'économie ⁶.

Nous avons, bien entendu, à préciser la nature structurale de ce tout, mais nous pouvons nous contenter de cette définition provisoire, pour en augurer que le type de coexistence hégélien de la présence (permettant une « coupe d'essence »), ne peut convenir à l'existence de ce nouveau type de totalité.

Cette coexistence propre, Marx la désigne déjà nettement dans un passage de *Misère de la philosophie* (Editions Sociales, pp. 119-120), en parlant simplement ici des rapports de production.

« Les rapports de production de toute société forment un tout. M. Proudhon considère les rapports économiques comme autant de phases sociales, s'engendrant l'une l'autre, résultant l'une de l'autre comme l'antithèse de la thèse, et réalisant dans leur succession logique la raison impersonnelle de l'humanité. Le seul inconvénient qu'il y ait dans cette méthode, c'est qu'en abordant l'examen d'une seule de ces phases, M. Proudhon ne puisse l'expliquer sans avoir recours à tous les autres rapports de la société, rapports que cependant il n'a pas encore fait engendrer par son mouvement dialectique. Lorsque ensuite, M. Proudhon, au moyen de la raison pure, passe à l'enfantement des autres phases, il fait comme si c'étaient des enfants nouveau-nés, *il oublie qu'ils sont du même âge que la première...* En construisant avec les catégories de l'économie politique l'édifice d'un système idéologique, on *disloque les membres du système social*. On change les différents membres de la société en autant de sociétés à part, qui arrivent les unes après les autres. Comment la seule *formule logique du mouvement, de la succession, du temps, peut-elle expliquer le corps de*

6. Cf. « Contradiction et surdétermination » (*La Pensée*, n° 106) « Sur la dialectique matérialiste » (*La Pensée*, n° 110). Recueillis dans *Pour Marx*, François Maspero éd., pp. 85 et suiv., pp. 161 et suiv.

la société, dans lequel tous les rapports économiques coexistent simultanément, et se supportent les uns les autres ? » (souligné par moi, L. A.).

Tout est là : cette *coexistence*, cette articulation des membres « du système social », le support mutuel des rapports entre eux, ne peut *se penser* dans la « logique du mouvement, de la succession, du temps ». Si nous tenons présent à l'esprit que la « logique » n'est, comme l'a montré Marx dans *Misère de la Philosophie*, que l'abstraction du « mouvement » et du « temps », qui sont ici invoqués en personne, comme l'origine de la mystification proudhonienne, on conçoit qu'il faille renverser l'ordre de la réflexion, et penser d'abord la structure spécifique de la totalité pour comprendre et la forme de la *coexistence* de ses membres et rapports constitutifs, et la structure propre de l'histoire.

Dans l'*Introduction* de 1857, où il s'agit de la société capitaliste, Marx précise à nouveau que la *structure du tout* doit être conçue avant tout propos sur la succession temporelle :

« Il ne s'agit pas de la relation qui s'établit entre les rapports économiques dans la succession des différentes formes de société. Encore moins de leur ordre de succession « dans l'idée » (Proudhon), *il s'agit de leur hiérarchie-articulée (Gliederung) dans la société bourgeoise* » (p. 171).

Par là est précisé un nouveau point important : la structure du tout est articulée comme la structure d'un *tout organique hiérarchisé*. La coexistence des membres et rapports dans le tout est soumise à l'ordre d'une structure dominante, qui introduit un ordre spécifique dans l'articulation (Gliederung) des membres et des rapports.

« Dans toutes les formes de société, c'est une production déterminée, et les rapports engendrés par elle, qui assignent à toutes les autres productions et aux rapports engendrés par celles-ci leur rang et leur importance. » (*Introduction*, p. 170).

Notons ici un point capital : cette dominance d'une structure, dont Marx nous offre ici un exemple (domination d'une forme de production, par exemple la production

industrielle sur la production marchande simple, etc.), ne peut pas se réduire à la primauté d'un *centre*, pas plus que le rapport des éléments à la structure ne peut se réduire à l'unité expressive de l'essence intérieure à ses phénomènes. Cette hiérarchie ne représente que la hiérarchie de l'efficace existant entre les différents « niveaux » ou instances du tout social. Comme chacun des niveaux est lui-même structuré, cette hiérarchie représente donc la hiérarchie, le degré et l'indice d'efficace, existant entre les différents niveaux structurés en présence dans le tout : c'est la hiérarchie de l'efficace d'une structure dominante sur des structures subordonnées et leurs éléments. J'ai, en un autre lieu, montré que cette « dominance » d'une structure sur les autres dans l'unité d'une conjoncture renvoyait, pour être conçue, au principe de la détermination « en dernière instance » des structures non économiques par la structure économique ; et que cette « détermination en dernière instance » était la condition absolue de la nécessité et de l'intelligibilité des déplacements des structures dans la hiérarchie de l'efficace, ou du déplacement de la « dominance » entre les niveaux structurés du tout ; que seule cette « détermination en dernière instance » permettait d'échapper au relativisme arbitraire des déplacements observables, en donnant à ces déplacements la nécessité d'une fonction.

Si tel est bien le type d'unité propre à la totalité marxiste, il en résulte d'importantes conséquences théoriques.

En premier lieu, il est impossible de penser l'existence de cette totalité dans la catégorie hégélienne de la contemporanéité du *présent*. La coexistence des différents niveaux structurés, l'économique, le politique et l'idéologique, etc., donc de l'infrastructure économique, de la superstructure juridique et politique, des idéologies et des formations théoriques (philosophie, sciences) ne peut plus être pensée dans la coexistence du *présent* hégélien, de ce présent idéologique où coïncident la présence temporelle et la présence de l'essence à ses phénomènes. Et par voie de conséquence, le modèle d'un *temps continu et homogène*, qui tient lieu d'existence immédiate, qui est le lieu de l'existence immédiate de cette présence continuée, ne peut plus être retenu comme le temps de l'histoire.

Commençons par ce dernier point, qui rendra plus

sensibles les conséquences de ces principes. Nous pouvons, en première approximation, conclure de la structure spécifique du tout marxiste, qu'il n'est plus possible de penser *dans le même temps historique* le processus du développement des différents niveaux du tout. Le type d'existence historique de ces différents « niveaux » n'est pas le même. A chaque niveau, nous devons au contraire assigner un *temps propre*, relativement autonome, donc relativement indépendant dans sa dépendance même, des « temps » des autres niveaux. Nous devons et pouvons dire : il y a pour chaque mode de production, un temps et une histoire propres, scandés d'une façon spécifique, du développement des forces productives : un temps et une histoire propres des rapports de production, scandés d'une façon spécifique ; une histoire propre de la superstructure politique... ; un temps et une histoire propre de la philosophie... ; un temps et une histoire propre des productions esthétiques... ; un temps et une histoire propre des formations scientifiques, etc. Chacune de ces histoires propres est scandée selon des rythmes propres et ne peut être connue que sous la condition d'avoir déterminé le *concept* de la spécificité de sa temporalité historique, et de ses scissions (développement continu, révolutions, coupures, etc.). Que chacun de ces temps et chacune de ces histoires soient *relativement autonomes*, n'en fait pas autant de domaines *indépendants* du tout : la spécificité de chacun de ces temps, de chacune de ces histoires, autrement dit leur autonomie et indépendance relatives, sont fondées sur un certain type d'articulation dans le tout, donc sur un certain *type de dépendance* à l'égard du tout. L'histoire de la philosophie, par exemple, n'est pas une histoire indépendante de droit divin : le droit de cette histoire à exister comme histoire spécifique est déterminé par les rapports d'articulation, donc d'efficace relatifs, existant à l'intérieur du tout. La spécificité de ces temps et de ces histoires est donc *différentielle*, puisqu'elle est fondée sur les rapports différentiels existant dans le tout entre les différents niveaux : le mode et le degré d'*indépendance* de chaque temps et de chaque histoire sont donc déterminés avec nécessité par le mode et le degré de *dépendance* de chaque niveau dans l'ensemble des articulations du tout. Concevoir l'indépendance « relative » d'une histoire et d'un niveau, ne peut donc jamais se réduire à l'affirmation positive d'une indépendance dans le vide, ni même

à une simple négation d'une dépendance en soi : concevoir cette « indépendance relative », c'est définir sa « relativité » c'est-à-dire le type de *dépendance* qui produit et fixe comme son résultat nécessaire ce mode d'indépendance « relative » ; c'est déterminer, au niveau des articulations des structures partielles dans le tout, ce type de dépendance producteur d'indépendance relative dont nous observons les effets dans l'histoire des différents « niveaux ».

C'est ce principe qui fonde la possibilité et la nécessité d'*histoires* différentes correspondant respectivement à chacun des « niveaux ». C'est ce principe qui nous autorise à parler d'une histoire économique, d'une histoire politique, d'une histoire des religions, d'une histoire des idéologies, d'une histoire de la philosophie, d'une histoire de l'art, d'une histoire des sciences, sans jamais nous dispenser, mais au contraire en nous imposant, de penser l'indépendance relative de chacune de ces histoires dans la dépendance spécifique qui articule les uns sur les autres les différents niveaux dans le tout social. C'est pourquoi, si nous avons le droit de constituer ces histoires différentes, qui ne sont que des histoires différentielles, nous ne saurions nous contenter de *constater*, comme le font souvent les meilleurs historiens de notre temps, l'existence de temps et de rythmes différents, sans les rapporter au concept de leur différence, c'est-à-dire à la dépendance typique qui les fonde dans l'articulation des niveaux du tout. Il ne suffit donc pas de dire, comme le font des historiens modernes, qu'il y a des périodisations différentes selon les différents temps, que chaque temps, possède ses rythmes, les uns lents, les autres longs, il faut aussi penser ces différences de rythme et de scansion dans leur fondement, dans le type d'articulation, de déplacement et de torsion qui raccorde entre eux ces différents temps. Disons même, pour aller plus loin encore, qu'il ne faut pas se contenter de réfléchir ainsi l'existence de temps *visibles* et mesurables, mais qu'il faut, de toute nécessité, poser la question du mode d'existence de temps *invisibles*, de rythmes et de scansions invisibles à déceler sous les apparences de chaque temps visible. La simple lecture du *Capital* nous montre que Marx a été profondément sensible à cette exigence. Elle montre par exemple que le temps de la production économique, s'il est un temps spécifique (différent selon les différents modes de production), est, comme temps spécifique, un temps complexe

non linéaire, — est un temps de temps, un temps complexe qu'on ne peut *lire* dans la continuité du temps de la vie ou des horloges, mais qu'il faut *construire* à partir des structures propres de la production. Le temps de la production économique capitaliste que Marx analyse doit être *construit* dans son concept. Le concept de ce temps doit être construit, à partir de la réalité des rythmes différents qui scandent les différentes opérations de la production, de la circulation et de la distribution : à partir des concepts de ces différentes opérations, par exemple, la différence entre le temps de la production et le temps de travail, la différence des différents cycles de la production (rotation du capital fixe, du capital circulant, du capital variable, rotation monétaire, rotation du capital commercial, et du capital financier, etc.). Le temps de la production économique dans le mode de production capitaliste n'a donc absolument rien de commun avec l'évidence du temps idéologique de la pratique quotidienne : il est, certes, enraciné en certains lieux déterminés, dans le temps biologique (certaines limites d'alternance entre le travail et le repos pour la force de travail humaine et animale ; certains rythmes pour la production agricole), mais il ne s'identifie en rien, dans son essence, avec ce temps biologique, et il n'est en aucune manière un temps qui puisse *se lire immédiatement* dans l'écoulement de tel ou tel processus donné. C'est un temps invisible, illisible par essence, aussi invisible et aussi opaque que la réalité même du processus total de la production capitaliste. Ce temps n'est accessible, comme « entrecroisement » complexe des différents temps, des différents rythmes, rotations, etc. dont on vient de parler que dans *son concept*, qui comme tout concept n'est jamais « donné » immédiatement, jamais *lisible* dans la réalité visible : ce concept, comme tout concept, doit être *produit, construit*.

On peut en dire tout autant du temps politique, et du temps idéologique, du temps du théorique (philosophie) et du temps du scientifique, sans parler aussi du temps de l'art. Prenons un exemple. Le temps de l'histoire de la philosophie n'est pas lui non plus immédiatement lisible : certes, on *voit*, dans la chronologie historique, *se succéder* des philosophes, et l'on peut prendre cette séquence pour l'histoire même. Là encore, il faut renoncer aux préjugés idéologiques de la succession du visible, et entreprendre de *construire le concept du temps de l'histoire de la phi-*

losophie, et pour construire ce concept, il faut de toute nécessité définir la différence spécifique du philosophique entre les formations culturelles existantes (idéologiques et scientifiques) ; définir le philosophique comme appartenant au niveau du *Théorique* comme tel ; et fixer les rapports différentiels du Théorique comme tel avec d'une part les différentes pratiques existantes, d'autre part l'idéologie, et enfin le scientifique. Définir ces rapports différentiels, c'est définir le type d'articulation propre du Théorique (philosophique) sur ces autres réalités, donc définir l'articulation propre de l'histoire de la philosophie sur les histoires des pratiques différentes, sur l'histoire des idéologies, et l'histoire des sciences. Mais cela ne suffit pas : pour construire le concept d'histoire de la philosophie, il faut définir, dans la philosophie même, la réalité spécifique qui constitue les formations philosophiques comme telles, et à laquelle on doit se reporter pour penser la possibilité même d'*événements philosophiques*. C'est là une des tâches essentielles de tout travail théorique de production du concept d'histoire : donner une définition rigoureuse du *fait historique* comme tel. Sans anticiper sur cette recherche, j'indique ici simplement que l'on peut, dans sa généralité, définir comme fait *historique*, parmi tous les phénomènes qui se produisent dans l'existence historique, *les faits qui affectent d'une mutation les rapports structurels existants*. Dans l'histoire de la philosophie, il faut également admettre, pour pouvoir en parler comme d'une histoire, qu'il s'y produit des *faits philosophiques, des événements philosophiques de portée historique*, c'est-à-dire très précisément des *faits philosophiques* qui affectent d'une mutation réelle *les rapports structurels philosophiques existants*, en l'espèce la *problématique théorique existante*. Naturellement, ces faits ne sont pas toujours *visibles*, bien mieux il leur advient parfois d'être l'objet d'un véritable refoulement, d'une véritable dénégation historique plus ou moins durable. Par exemple la mutation de la problématique dogmatique classique par l'empirisme de Locke est un événement philosophique de portée historique, qui domine encore aujourd'hui la philosophie critique idéaliste, comme il a dominé tout le XVIII^e siècle et Kant et Fichte, et même Hegel. Ce fait historique, surtout dans sa longue portée (et en particulier son importance de premier plan pour l'intelligence de la pensée de l'idéalisme allemand, de Kant à Hegel) est souvent soupçonné : il est rarement ap-

précié dans sa véritable profondeur. Il a joué un rôle absolument décisif dans l'interprétation de la philosophie marxiste, et nous sommes encore en grande partie ses prisonniers. Autre exemple. La philosophie de Spinoza introduit une révolution théorique sans précédent dans l'histoire de la philosophie, et sans doute la plus grande révolution philosophique de tous les temps, au point que nous pouvons tenir Spinoza, du point de vue philosophique, pour le seul ancêtre direct de Marx. Pourtant cette révolution radicale a été l'objet d'un refoulement historique prodigieux, et il en a été de la philosophie spinoziste à peu près ce qu'il en a été et ce qu'il en est encore en certains pays, de la philosophie marxiste : elle a servi d'injure infamante au chef d'inculpation « d'athéisme ». L'insistance avec laquelle les xvii^e et xviii^e siècles officiels se sont acharnés sur la mémoire de Spinoza, la distance que tout auteur devait inéluctablement prendre à l'égard de Spinoza pour avoir le droit d'écrire (cf. Montesquieu), témoignent non seulement de la répulsion mais aussi de l'extraordinaire attrait de sa pensée. L'histoire du spinozisme refoulée de la philosophie, se déroule alors comme une histoire souterraine qui agit en d'autres lieux, dans l'idéologie politique et religieuse (le déisme) et dans les sciences, mais pas sur la scène éclairée de la philosophie visible. Et quand le spinozisme reparait sur cette scène, dans la « querelle de l'athéisme » de l'idéalisme allemand, puis dans les interprétations universitaires, c'est plus ou moins sous le signe d'un *malentendu*. J'en ai assez dit, je pense, pour suggérer dans quelle voie doit s'engager, en ses différents domaines, la construction du concept d'histoire ; pour montrer que la construction de ce concept produit sans conteste une réalité qui n'a rien à voir avec la séquence visible des événements enregistrés par la chronique.

De la même manière que nous savons, depuis Freud, que le temps de l'inconscient ne se confond pas avec le temps de la biographie, qu'il faut au contraire *construire le concept du temps de l'inconscient* pour parvenir à l'intelligence de certains traits de la biographie, de la même manière, il faut construire les concepts des différents temps historiques, qui ne sont jamais donnés dans l'évidence idéologique de la continuité du temps (qu'il suffirait de couper convenablement par une bonne périodisation pour en faire le temps de l'histoire), mais qui doivent être construits à partir de la nature différentielle et de l'articulation diffé-

rentielle de leur objet dans la structure du tout. Faut-il pour s'en convaincre encore d'autres exemples ? Qu'on lise les remarquables études de Michel Foucault sur l' « histoire de la folie », sur la « Naissance de la clinique », et l'on verra quelle distance peut séparer les belles séquences de la chronique officielle, où une discipline ou une société ne font que réfléchir leur bonne, c'est-à-dire le masque de leur mauvaise conscience, — de la temporalité absolument inattendue qui constitue l'essence du procès de constitution et de développement de ces formations culturelles : la vraie histoire n'a rien qui permette de la lire dans le continu idéologique d'un temps linéaire qu'il suffirait de scander et couper, elle possède au contraire une temporalité propre, extrêmement complexe, et bien entendu parfaitement paradoxale au regard de la simplicité désarmante du préjugé idéologique. Comprendre l'histoire de formations culturelles telles que celle de « la folie », de l'avènement du « regard clinique » en médecine, suppose un immense travail non d'abstraction, mais un travail *dans* l'abstraction, pour construire, en l'identifiant, l'objet même, et construire de ce fait *le concept de son histoire*. Nous sommes là aux antipodes de l'histoire empirique visible, où le temps de toutes les histoires est le simple temps de la continuité, et le « contenu » le vide d'événements qui s'y produisent, et qu'on tente ensuite de déterminer selon des procédés de coupure pour « périodiser » cette continuité. Au lieu de ces catégories du continu et du discontinu qui résument le plat mystère de toute histoire, nous avons affaire à des catégories infiniment plus complexes, spécifiques selon chaque type d'histoire, où interviennent de nouvelles logiques, où, bien entendu, les schémas hégéliens, qui ne sont que la sublimation des catégories de la « logique du mouvement et du temps » n'ont plus qu'une valeur hautement approximative, et encore, à condition d'en faire un usage *approximatif (indicatif) correspondant à leur approximation*, — car si on devait prendre ces catégories hégéliennes pour des catégories adéquates, leur usage deviendrait alors théoriquement absurde, et pratiquement vain ou catastrophique.

Cette réalité spécifique du temps historique complexe des niveaux du tout, on peut en faire paradoxalement l'expérience en tentant d'appliquer à ce temps spécifique et complexe, l'épreuve de la « coupe d'essence », épreuve cruciale de la structure de la *contemporanéité*. Une coupure

historique de ce genre, même si on l'effectue sur la coupure d'une périodisation consacrée par des phénomènes de mutation majeure, soit dans l'ordre économique, soit dans l'ordre politique, ne dégage jamais aucun « présent » qui possède la structure dite de la « contemporanéité », présence correspondant au type d'unité expressive ou spirituelle du tout. La coexistence qu'on constate dans la « coupe d'essence » ne découvre aucune essence omniprésente, qui soit le présent même de chacun des « niveaux ». La coupure qui « vaut » pour un niveau déterminé, soit politique, soit économique, qui donc correspondrait à une « coupe d'essence » pour le politique par exemple, ne correspond à rien de tel pour d'autres niveaux, l'économique, l'idéologique, l'esthétique, le philosophique, le scientifique, — qui vivent dans d'autres temps, et connaissent d'autres coupures, d'autres rythmes et d'autres ponctuations. Le présent d'un niveau est, pour ainsi dire, l'absence d'un autre, et cette coexistence d'une « présence » et d'absences n'est que l'effet de la structure du tout dans sa décentration articulée. Ce qu'on saisit ainsi comme absences dans une présence localisée, c'est justement la non-localisation de la structure du tout, ou plus exactement le type d'efficace propre à la structure du tout sur ses « niveaux » (eux-mêmes structurés) et sur les « éléments » de ces niveaux. Ce que cette impossible coupe d'essence révèle, c'est, dans les absences mêmes qu'elle montre en négatif, la forme d'existence historique propre à une formation sociale relevant d'un mode de production déterminé, le type propre de ce que Marx appelle le processus de développement du mode de production déterminé. Ce processus, c'est encore ce que Marx, parlant dans *Le Capital* du mode de production capitaliste, appelle le type d'*entrelacement des différents temps* (et il se contente alors de parler du seul niveau économique), c'est-à-dire le type de « décalage » et de torsion des différentes temporalités produites par les différents niveaux de la structure, dont la combinaison complexe constitue le temps propre du développement du processus.

Pour éviter tout malentendu sur ce qui vient d'être dit, je crois nécessaire d'ajouter les remarques que voici.

La théorie du temps historique qu'on vient d'esquisser permet de fonder la possibilité d'une histoire des différents niveaux, considérés dans leur autonomie « relative ». Mais il ne faudrait pas en déduire que l'histoire est faite

de la juxtaposition des différentes histoires « relativement » autonomes, des différentes temporalités historiques vivant les unes sur le mode court, les autres sur le mode long un même temps historique. Autrement dit, une fois récusé le modèle idéologique d'un temps continu susceptible de coupes d'essences du présent, il faut se garder de substituer à cette représentation une représentation d'allure différente, mais qui restaurerait en sous-main la même idéologie du temps. Il ne peut donc s'agir de rapporter à un même temps idéologique de base la diversité des différentes temporalités, et de mesurer, sur la même ligne d'un temps continu de référence, leur *décalage*, qu'on se contenterait alors de penser comme un retard ou une avance *dans le temps*, donc dans ce temps idéologique de référence. Si, dans notre nouvelle conception, nous tentons d'effectuer la « coupe d'essence », nous constatons qu'elle est impossible. Mais cela ne veut pas dire que nous nous trouvions alors devant *une coupe inégale*, une coupe à escaliers ou dents multiples. où seraient figurés, dans l'espace temporel, l'avance ou le retard d'un temps sur l'autre, comme dans ces tableaux de la S. N. C. F. où l'avance et le retard des trains sont figurés par une avance et un retard spatiaux. Si nous faisons cela, nous retomberions, comme le font souvent les meilleurs de nos historiens, dans le piège de l'idéologie de l'histoire, où l'avance et le retard ne sont que des variantes de la continuité de référence, et non des effets de la structure du tout. C'est avec toutes les formes de cette idéologie qu'il faut rompre pour bien rapporter des phénomènes, *constatés* par les historiens eux-mêmes, à *leur concept*, au concept de l'histoire du mode de production considéré, — et non pas à un temps idéologique homogène et continu.

Cette conclusion est de première importance pour bien fixer le statut de toute une série de notions, qui jouent un grand rôle stratégique dans le langage de la pensée économique et politique de notre siècle, par exemple les notions d'*inégalité de développement*, de *survivance*, de *retard* (retard de la conscience) dans le marxisme même, ou la notion de « *sous-développement* » dans la pratique économique et politique actuelle. Il nous faut donc, en regard de ces notions, qui ont dans la pratique des conséquences de grande portée, bien préciser le sens à donner à ce concept de temporalité différentielle.

Pour répondre à cette exigence, nous avons à purifier une nouvelle fois notre concept de théorie de l'histoire, et radicalement, de toute contamination par les évidences de l'histoire empirique, puisque nous savons que cette « histoire empirique » n'est que le visage nu de l'idéologie empiriste de l'histoire. Nous devons, contre cette tentation empiriste dont le poids est immense, et pourtant n'est pas plus ressenti par le commun des hommes et même des historiens, que n'est ressenti par les humains de cette planète le poids de l'énorme couche d'air qui les écrase, nous devons voir et comprendre clairement, sans aucune équivoque, que le *concept d'histoire* ne peut pas plus être empirique c'est-à-dire *historique* au sens vulgaire, que, comme le disait déjà Spinoza, *le concept de chien ne peut aboyer*. Nous devons concevoir dans toute sa rigueur la nécessité absolue de libérer la théorie de l'histoire de toute compromission avec la temporalité « empirique », avec la conception idéologique du temps qui la soutient et la recouvre, avec cette idée idéologique que la théorie de l'histoire puisse, *en tant que théorie*, être soumise aux déterminations « concrètes » du « temps historique », sous le prétexte que ce « temps historique » constituerait son objet.

Nous ne devons pas nous faire d'illusions sur la force incroyable de ce préjugé, qui nous domine encore tous, qui fait le fond de l'historicisme contemporain, et qui voudrait nous faire confondre l'objet de la connaissance avec l'objet réel, en affectant l'objet de la connaissance des « qualités » mêmes de l'objet réel dont elle est la connaissance. La connaissance de l'histoire n'est pas plus historique que n'est sucrée la connaissance du sucre. Mais avant que ce simple principe ait « frayé sa voie » dans les consciences, il faudra sans doute toute une « histoire ». Contentons-nous donc dès maintenant de préciser quelques points. Nous retomberions en effet dans l'idéologie du temps continu-homogène/contemporain à soi, en rapportant à ce seul et même temps, comme autant de discontinuités de sa continuité, les différentes temporalités dont il vient d'être question, et qu'on penserait alors comme des retards, des avances, des survivances ou des inégalités de développement assignables dans ce temps. Par là nous institue-

rions en fait, en dépit de nos dénégations, un temps de référence, dans la continuité duquel nous mesurerions ces inégalités. Tout au contraire nous avons à considérer ces différences de structures temporelles comme, et *uniquement comme* autant d'indices objectifs du mode d'articulation des différents éléments ou des différentes structures dans la structure d'ensemble du tout. Cela revient à dire que si nous ne pouvons pas effectuer dans l'histoire de « coupe d'essence », c'est dans l'unité spécifique de la structure complexe du tout, que nous devons penser le concept de ces soi-disant retards, avances, survivances, inégalités de développement, qui *co-existent* dans la structure du présent historique réel : le présent de la *conjoncture*. Parler de types d'historicités différentielles n'a donc aucun sens en référence à un temps de base, où pourraient être mesurés ces retards et ces avances.

Cela revient à dire, en revanche, que le sens dernier du langage métaphorique du retard, de l'avance, etc., est à rechercher dans la structure du tout, dans le lieu propre à tel ou tel élément, propre à tel niveau structurel dans la complexité du tout. Parler de temporalité historique différentielle, c'est donc s'obliger absolument à situer *le lieu*, et à penser, dans son articulation propre, la *fonction*, de tel élément ou de tel niveau dans la configuration actuelle du tout ; c'est déterminer le rapport d'articulation de cet élément en fonction des autres éléments, de cette structure en fonction des autres structures, c'est s'obliger à définir ce qui a été appelé sa *surdétermination* ou sa *sous-détermination*, en fonction de la structure de détermination du tout, c'est s'obliger à définir ce qu'en un autre langage nous pourrions nommer l'*indice de détermination*, l'*indice d'efficace* dont l'élément ou la structure en question sont actuellement affectés dans la structure d'ensemble du tout. Par *indice d'efficace*, nous pouvons entendre le caractère de détermination plus ou moins dominante ou subordonnée, donc toujours plus ou moins « paradoxale », d'un élément ou d'une structure donnée dans le mécanisme actuel du tout. Et cela n'est rien d'autre que la théorie de la conjoncture indispensable à la théorie de l'histoire.

Je ne veux pas entrer plus avant dans cette analyse, qui est presque tout entière à élaborer. Je me limiterai à tirer de ces principes deux conclusions, qui concernent l'une les concepts de synchronie et de diachronie, et l'autre le concept d'histoire.

1° Si ce qui a été dit a un sens objectif, il est clair que le couple synchronie-diachronie est le lieu d'une méconnaissance, car à le prendre pour une connaissance, on demeure dans le vide épistémologique, c'est-à-dire, — l'idéologie ayant horreur du vide, — dans le plein idéologique, très précisément dans le plein de la conception idéologique d'une histoire dont le temps serait continu-homogène/contemporain à soi. Si cette conception idéologique de l'histoire et de son objet tombe, ce couple disparaît lui aussi. Toutefois, quelque chose de lui demeure : ce qui est visé par l'opération épistémologique dont ce couple est la réflexion inconsciente, précisément cette opération épistémologique elle-même, une fois dépouillée de sa référence idéologique. Ce qui est visé par la synchronie n'a rien à voir avec la présence *temporelle* de l'objet comme *objet réel*, mais concerne au contraire un autre type de présence, et la présence d'un *autre objet* : non la présence temporelle de l'objet concret, non le temps historique de la présence historique de l'objet historique, mais la présence (ou le « temps ») *de l'objet de connaissance de l'analyse théorique elle-même*, la présence *de la connaissance*. Le synchronique n'est alors que *la conception* des rapports spécifiques existant entre les différents éléments et les différentes structures de la structure du tout, c'est *la connaissance* des rapports de dépendance et d'articulation qui en fait un tout organique, un système. *Le synchronique, c'est l'éternité au sens spinoziste*, ou connaissance adéquate d'un objet complexe par la connaissance adéquate de sa complexité. C'est très exactement ce que Marx distingue de la succession historique concrète-réelle en disant :

« Comment en effet la seule formule logique du mouvement, de la succession, du temps pourrait-elle expliquer le corps de la société, dans lequel tous les rapports économiques coexistent simultanément, et se supportent les uns les autres ? » (*Misère de la Philosophie*, Editions Sociales, p. 120).

Si la synchronie est bien cela, elle n'a rien à voir avec la simple présence temporelle concrète, elle concerne la connaissance de l'articulation complexe qui fait du tout un tout. Elle n'est pas cette coprésence concrète, — elle est la connaissance de la complexité de l'objet de connaissance, qui donne la connaissance de l'objet réel.

S'il en va ainsi de la synchronie, il faut en tirer des conclusions semblables en ce qui concerne la diachronie, puisque c'est la conception idéologique de la synchronie (de la contemporanéité de l'essence à soi) qui fonde la conception idéologique de la diachronie. Il est à peine besoin de montrer comment, chez les penseurs qui lui font jouer le rôle de l'histoire, la diachronie avoue son dénuement. La diachronie est réduite à l'événementiel, et aux effets de l'événementiel sur la structure du synchronique : l'historique c'est alors l'imprévu, le hasard, l'unique du fait, qui surgit ou tombe pour des raisons contingentes dans le continu vide du temps. Le projet d'une « histoire structurale » pose alors, dans ce contexte, des problèmes redoutables, dont on trouve la réflexion laborieuse dans les passages que lui consacre Lévi-Strauss dans l'*Anthropologie structurale*. De fait, par quel miracle un temps vide et des événements ponctuels pourraient-ils provoquer des dé et re-structurations du synchronique ? Une fois remise à sa place la synchronie, le sens « concret » de la diachronie tombe, et là encore rien ne reste d'elle que son usage épistémologique possible, sous la condition de lui faire subir une conversion théorique, et de la considérer dans son vrai sens, comme une catégorie, non du concret mais du connaître. La diachronie n'est alors que le faux nom du *processus*, ou de ce que Marx appelle le *développement des formes*⁷. Mais là encore, nous sommes dans la connaissance, dans le processus de la connaissance, et non dans le développement du concret-réel⁸.

2° J'en viens au concept de temps historique. Pour le définir avec rigueur, il faut prendre son parti de la condition suivante. Ce concept ne pouvant être fondé que dans la

7. Cf. Tome I, chapitre I, paragraphe 13.

8. J'ajoute, pour éviter tout malentendu, que cette critique de l'empirisme latent qui hante aujourd'hui l'usage courant du concept *bâtard* de « diachronique », n'atteint évidemment pas la réalité des transformations historiques, par exemple le passage d'un mode de production à un autre. Si on veut désigner cette réalité (le fait de la transformation réelle des structures) comme étant « la diachronie », on ne désigne par là que l'historique lui-même (qui n'est jamais purement statique) ou, par une distinction intérieure à l'historique, ce qui se transforme *visiblement*. Mais quand on veut penser le concept de ces transformations, on n'est plus dans le réel (« diachronique ») mais dans la connaissance, où joue — à propos du « diachronique » réel lui-même, la dialectique épistémologique qu'on vient d'exposer : le concept, et le « développement de ses formes ». Sur ce point, voir l'exposé de Balibar.

structure complexe à dominante et à articulations différentielles de la totalité sociale que constitue une formation sociale relevant d'un mode de production déterminé, son contenu n'est assignable qu'en fonction de la structure de cette totalité, soit considérée dans son ensemble, soit considérée dans ses différents « niveaux ». En particulier, il n'est possible de donner un contenu au concept de temps historique, qu'en définissant le temps historique, comme la forme spécifique de l'existence de la totalité sociale considérée, existence où différents niveaux structurels de temporalité interfèrent, en fonction des rapports propres de correspondance, non-correspondance, articulation, décalage et torsion qu'entretiennent entre eux, en fonction de la structure d'ensemble du tout, les différents « niveaux » du tout. Il faut dire que, de même qu'il n'y a pas de production en général, il n'y a pas d'histoire en général, mais des structures spécifiques de l'historicité, fondées en dernier ressort sur les structures spécifiques des différents modes de production, des structures spécifiques de l'historicité qui, n'étant que l'existence de formations sociales déterminées (relevant de modes de production spécifiques), articulées comme des tous, n'ont de sens qu'en fonction de l'essence de ces totalités, c'est-à-dire de l'essence de leur complexité propre.

Cette définition du temps historique par son concept *théorique* intéresse directement les historiens et leur pratique. Car elle attire leur attention sur l'idéologie empiriste qui domine massivement, à quelques exceptions près, toutes les variétés d'histoire (que ce soit l'histoire au sens large, ou l'histoire spécialisée, économique, sociale, politique, l'histoire de l'art, de la littérature, de la philosophie, des sciences, etc.). Pour dire les choses brutalement, l'histoire vit dans l'illusion qu'elle peut se passer de *théorie* au sens fort, d'une théorie de son objet, et donc d'une définition de son objet théorique. Ce qui lui sert de théorie, ce qui, à ses yeux, en tient lieu, c'est sa *méthodologie*, c'est-à-dire les règles qui gouvernent ses pratiques effectives, pratiques centrées sur la critique des documents et l'établissement des faits. Ce qui lui tient lieu d'objet théorique, c'est à ses yeux, son objet « concret ». L'histoire prend donc sa méthodologie pour la théorie qui lui manque, et elle prend le « concret » des évidences concrètes du temps idéologique pour l'objet théorique. Cette double confusion est typique d'une idéologie empiriste. Ce qui

manque à l'histoire c'est d'affronter consciemment, et courageusement, un problème essentiel à toute science, quelle qu'elle soit : le problème de la nature et de la constitution de sa *théorie*, j'entends par là la théorie intérieure à la science même, le système des concepts théoriques qui fonde toute méthode, et toute pratique, même expérimentale, et qui en même temps définit son objet théorique. Or, sauf exceptions, les historiens ne se posent pas le problème vital et urgent pour l'histoire, de sa *théorie*. Et, comme il advient inévitablement, la place laissée vide par la théorie scientifique est occupée par une théorie idéologique, dont on peut montrer, jusque dans le détail, les effets néfastes au niveau même de la méthodologie des historiens.

L'objet de l'histoire comme science possède donc le même type d'existence théorique, et s'établit au même niveau théorique que l'objet de l'économie politique selon Marx. La seule différence qu'on peut relever entre la théorie de l'économie politique, dont *Le Capital* est un exemple, et la théorie de l'histoire comme science, tient à ce que la théorie de l'économie politique considère seulement une partie relativement autonome de la totalité sociale, alors que la théorie de l'histoire se donne en principe la totalité complexe comme telle, pour objet. Hormis cette différence, il n'est, du point de vue théorique, aucune différence entre la science de l'économie politique, et la science de l'histoire.

L'opposition, souvent invoquée, entre le caractère « abstrait » du *Capital*, et le prétendu caractère « concret » de l'histoire comme science est un pur et simple malentendu, dont il n'est pas inutile de dire un mot, car il tient une place de choix dans le royaume des préjugés qui nous gouvernent. Que la théorie de l'économie politique s'élabore et se développe dans l'investigation d'une matière première fournie en dernier ressort par des pratiques de l'histoire concrète, réelle ; qu'elle puisse et doive se réaliser en des analyses économiques dites « concrètes », se rapportant à telle ou telle conjoncture, à telle ou telle période de telle ou telle formation sociale ; voilà qui trouve son répondant exact dans le fait que la théorie de l'histoire s'élabore et se développe elle aussi dans l'investigation d'une matière première produite par l'histoire concrète réelle et qu'elle trouve, elle aussi, sa réalisation dans « l'analyse concrète » des « situations concrètes ». Tout

le malentendu tient à ce que l'histoire n'existe guère que sous cette seconde forme, comme « application » d'une théorie... qui au sens fort n'existe pas, et que, de ce fait, les « applications » de la théorie de l'histoire se font en quelque sorte dans le dos de cette théorie absente, et se prennent tout naturellement pour elle... à moins qu'elles ne s'appuient (car il leur faut bien un minimum de théorie pour exister) sur des esquisses de théorie plus ou moins idéologiques. Nous devons prendre au sérieux *le fait que la théorie de l'histoire, au sens fort, n'existe pas* ou existe à peine pour les historiens, que les concepts de l'histoire existante sont donc le plus souvent des concepts « empiriques », plus ou moins à la recherche de leur fondement théorique. — « empiriques », c'est-à-dire fortement mâtinés d'une idéologie qui se dissimule sous ses « évidences ». C'est le cas des meilleurs historiens qui se distinguent justement des autres, par leur souci théorique, mais qui cherchent la théorie à un niveau où elle ne peut se trouver, au niveau de la *méthodologie* historique, qui ne peut se définir en dehors de la *théorie* qui la fonde.

Le jour où l'histoire existera aussi comme théorie, au sens qui vient d'être précisé, sa double existence comme science théorique et comme science empirique, ne posera pas plus de problèmes que n'en pose la double existence de la théorie marxiste de l'économie politique comme science théorique et science empirique. Ce jour-là, le déséquilibre théorique du couple bancal : science abstraite de l'économie politique/science prétendument « concrète » de l'histoire, aura disparu, et avec lui tous les rêves et les rites religieux de la résurrection des morts et de la communion des saints, que cent ans après Michelet, des historiens passent encore leur temps à célébrer, non dans les catacombes, mais sur les places publiques de notre siècle.

J'ajouterai encore un mot sur ce sujet. La présente confusion entre l'histoire comme théorie de l'histoire, et l'histoire comme prétendue « science du concret », l'histoire prise dans l'empirisme de son objet, — et la confrontation de cette histoire empirique « concrète » avec la théorie « abstraite » de l'économie politique, sont à l'origine d'un nombre important de confusions conceptuelles et de faux problèmes. On peut même dire que ce malentendu *produit* de lui-même des concepts idéologiques dont la fonction consiste à *combler la distance*, c'est-à-dire le vide existant entre la partie théorique de l'histoire existante d'une part,

et l'histoire empirique d'autre part (qui est trop souvent l'histoire existante). Je ne veux pas passer ces concepts en revue, il faudrait y consacrer toute une étude. J'en signalerai trois pour l'exemple : les couples classiques essence/phénomènes, nécessité/contingence et le « problème » de l'action de l'individu dans l'histoire.

Le couple essence/phénomènes sera chargé, dans l'hypothèse économiste ou mécaniste, de rendre compte du non-économique comme du phénomène de l'économique, son essence. Subrepticement, dans cette opération, le théorique (et l'« abstrait ») sont du côté de l'économie (puisque nous en avons la théorie dans *Le Capital*), et l'empirique, le « concret », du côté du non-économique, c'est-à-dire du côté du politique, de l'idéologie, etc. Le couple essence/phénomène, joue assez bien ce rôle, si l'on considère le « phénomène » comme le concret, l'empirique, et l'essence comme le non-empirique, comme l'abstrait, comme la vérité du phénomène. Par là est mis en place cet absurde rapport entre du théorique (économique) et de l'empirique (non-économique) dans un chassé-croisé qui compare la connaissance d'un objet avec l'existence d'un autre, — ce qui nous engage dans un paralogisme.

Le couple nécessité/contingence, ou nécessité/hasard est de la même espèce, et destiné à la même fonction : combler la distance entre le théorique d'un objet (par exemple l'économie) et le non-théorique, l'empirique d'un autre (le non-économique où l'économique « fraie sa voie » : les « circonstances », « l'individualité », etc.). Lorsqu'on dit par exemple que la nécessité « fraie sa voie » au travers des données contingentes, au travers des circonstances diverses, etc., on met en place une étonnante mécanique, où sont confrontées deux réalités sans rapport direct. La « nécessité » désigne en l'espèce une *connaissance* (ex. la loi de détermination en dernière instance par l'économie), et les « circonstances » *ce qui n'est pas connu*. Mais au lieu de comparer une connaissance à une non-connaissance, on met la non-connaissance entre parenthèses, et on lui substitue *l'existence empirique* de l'objet non connu (ce qu'on appelle « les circonstances », les données contingentes, etc.), — ce qui permet de *croiser les termes*, et de réaliser le paralogisme d'un court-circuit où l'on compare alors *la connaissance* d'un objet déterminé (la

nécessité de l'économique) à l'existence empirique d'un autre objet (les « circonstances » politiques ou autres, à travers lesquelles cette « nécessité » est dite « frayer sa voie »).

La forme la plus célèbre de ce paralogisme nous est fournie par le « problème » du « rôle de l'individu dans l'histoire »... tragique débat, où il s'agit de confronter le théorique ou connaissance d'un objet défini (par exemple l'économie) qui représente l'essence dont les autres objets (le politique, l'idéologique, etc.) sont pensés comme les phénomènes, — avec cette réalité empirique diablement importante (politiquement !) qu'est l'action individuelle. Là encore, nous avons affaire à un court-circuit de termes croisés, dont la comparaison est illégitime : puisqu'on y confronte la connaissance d'un objet défini à l'existence empirique d'un autre ! Je ne voudrais pas insister sur les difficultés qu'opposent ces concepts à leurs auteurs, qui ne pouvaient pratiquement pas s'en tirer autrement, à moins d'une mise en question critique des concepts philosophiques hégéliens (et plus généralement classiques) qui sont dans ce paralogisme comme poissons dans l'eau. Je signale pourtant que ce faux problème du « rôle de l'individu dans l'histoire » est cependant l'indice d'un vrai problème, qui relève de plein droit de la théorie de l'histoire : le problème du concept des *formes d'existence historiques de l'individualité*. *Le Capital* nous donne les principes nécessaires à la position de ce problème, en définissant, pour le mode de production capitaliste, les différentes formes de l'individualité requises et produites par ce mode de production, selon les fonctions dont les individus sont les « porteurs » (Träger) dans la division du travail, dans les différents « niveaux » de la structure. Bien entendu, là encore, le mode d'existence historique de l'individualité dans un mode de production donné n'est pas lisible à l'œil nu dans « l'histoire », son concept doit donc lui aussi être *construit*, et comme tout concept il réserve des surprises, dont la plus crue est qu'il ne ressemble guère aux fausses évidences du « donné » — qui n'est que le masque de l'idéologie courante. C'est à partir du concept des variations du mode d'existence historique de l'individualité que peut être abordé ce qui subsiste véritablement du « problème » du « rôle de l'individu dans l'histoire », qui, posé sous sa forme célèbre, est un problème faux parce que bancal, théoriquement « adultérin », puisqu'on

y confronte la théorie d'un objet à l'existence empirique d'un autre. Tant qu'on n'aura pas posé le problème théorique réel (celui des formes d'existence historiques de l'individualité), on se débattrà dans la confusion, — comme Plékhanov, qui fouille dans le lit de Louis XV pour bien vérifier que les secrets de la chute de l'Ancien Régime n'y sont pas enfouis. En règle générale, les concepts ne se cachent pas dans des lits.

Une fois élucidée, du moins en son principe, la spécificité du concept marxiste de temps historique, — une fois critiquées comme idéologiques les notions communes qui accablent le *mot histoire*, nous pouvons mieux comprendre les différents effets que ce malentendu sur l'histoire a induits dans l'interprétation de Marx. L'intelligence du principe des confusions nous découvre *ipso facto* la pertinence de certaines distinctions essentielles, qui, figurant en propres termes dans *Le Capital*, ont néanmoins été souvent méconnues.

Nous comprenons *en premier lieu* que le simple projet « d'historiciser » l'économie politique classique nous jette dans l'impasse théorique d'un paralogisme où les catégories économiques classiques, loin d'être pensées dans le concept théorique d'histoire, sont simplement projetées dans le concept idéologique d'histoire. Ce procédé nous rend le schéma classique, une nouvelle fois lié à la méconnaissance de la spécificité de Marx : Marx aurait, somme toute, scellé l'union de l'économie politique classique d'une part, et de la méthode dialectique hégélienne (concentré théorique de la conception hégélienne de l'histoire) d'autre part. Mais nous voilà derechef devant le placage d'une méthode exotérique préexistante sur un objet prédéterminé, c'est-à-dire devant cette union théoriquement douteuse d'une méthode définie indépendamment de son objet, et dont l'accord d'adéquation avec son objet ne peut être scellé que sous le fond commun idéologique d'un malentendu qui marque aussi bien l'historicisme hégélien que l'éternitarisme économiste. Et, de ce fait, les deux termes du couple éternité-histoire relèvent d'une problématique commune, « l'historicisme » hégélien n'étant que la contreconnotation historicisée de « l'éternitarisme » économiste.

Mais nous comprenons aussi, *en second lieu*, le sens des débats, qui ne sont pas encore clos, sur le rapport de

la théorie économique à l'histoire, dans *Le Capital* lui-même. Si ces débats ont pu se prolonger jusqu'à nous, c'est en grande partie sous l'effet d'une confusion sur le statut de la *théorie* économique elle-même, et de l'histoire. Lorsque Engels, dans l'*Antidühring* (E. S. p. 179) écrit que « l'Economie politique est essentiellement *une science historique* », car « elle traite une *matière historique, c'est-à-dire constamment changeante* », nous sommes au point exact de l'équivoque : où le mot *historique* peut aussi bien basculer vers le concept marxiste que vers le concept idéologique d'histoire, selon que ce mot désigne l'*objet de connaissance* d'une théorie de l'histoire, ou au contraire l'objet réel dont cette théorie donne la connaissance. Nous pouvons de plein droit dire que la théorie de l'économie politique marxiste renvoie comme une de ses régions à la théorie marxiste de l'histoire ; mais nous pouvons aussi croire que la théorie de l'économie politique est affectée jusqu'en ses concepts théoriques par la *qualité* propre de l'histoire réelle (sa « *matière* » qui est « *changeante* »). C'est vers cette seconde interprétation que nous précipite Engels dans certains textes étonnants, qui introduisent l'histoire (en son sens empiriste-idéologique) jusque dans les catégories théoriques de Marx. J'en veux pour exemple son obstination à répéter que Marx ne pouvait produire dans sa théorie de vraies *définitions scientifiques*, pour des raisons tenant aux propriétés de son objet réel, à la nature *mouvante et changeante d'une réalité historique rebelle par essence à tout traitement par définition, dont la forme fixe et « éternelle » ne saurait que trahir la perpétuelle mobilité du devenir historique.*

Dans la Préface au III^e Livre du *Capital* (VI, 17) Engels, citant les critiques de Fireman, écrit :

« Elles se basent toutes sur ce *malentendu* : Marx voudrait *définir* là où en réalité il *développe* ; d'une façon générale on serait en droit de chercher dans ses écrits des définitions toutes prêtes, valables une fois pour toutes. Il va de soi que, du moment où les choses et leurs rapports réciproques sont conçus comme non fixes, mais comme variables, leurs reflets mentaux, *les concepts, sont eux aussi soumis à la variation et au changement* ; dans ces conditions, ils ne seront pas enfermés dans une définition rigide,

mais *développés* selon le procès *historique* ou *logique* de leur formation. En conséquence on voit clairement pourquoi Marx part, au début du Livre I, de la simple production marchande, qui est pour lui la condition *historique* préalable, pour en venir ensuite... au *Capital*. »

Le même thème est repris dans des notes de travail de l'*Antidühring* (E.S., p. 395) :

« *Les définitions sont sans valeur pour la science*, car elles sont toujours insuffisantes. La seule définition *réelle* est le *développement* de la *chose* même, mais ce *développement n'est plus une définition*. Pour savoir et montrer ce qu'est la vie, nous sommes forcés d'étudier toutes les formes de la vie, et de les représenter dans leur enchaînement. Par contre, *pour l'usage courant*, un bref exposé des caractères les plus généraux et en même temps les plus typiques dans ce qu'on appelle une définition peut être souvent utile, voire nécessaire, et cela ne peut pas nuire, si on ne demande pas plus à cet exposé qu'il ne peut énoncer ». (*Souligné par moi. L. A.*)

Ces deux textes ne laissent malheureusement place à aucune équivoque, puisqu'ils vont jusqu'à désigner très exactement le lieu du « *malentendu* » et à en formuler les termes. Tous les personnages du malentendu y sont mis en scène, chacun jouant le rôle prescrit par l'effet qu'on attend de ce théâtre. Il nous suffit de les changer de place, pour qu'ils avouent le rôle qu'on leur assigne, l'abandonnent, et se mettent à prononcer un tout autre texte. Tout le malentendu de ce raisonnement tient en effet au paralogisme qui confond le développement théorique des concepts à la genèse de l'histoire réelle. Marx avait pourtant soigneusement distingué ces deux *ordres*, en montrant, dans l'Introduction de 1857, qu'on ne pouvait instituer aucune corrélation biunivoque entre les termes qui figurent, d'une part dans l'ordre de succession des concepts dans le discours de la démonstration scientifique, et d'autre part dans l'ordre génétique de l'histoire réelle. Ici, Engels postule cette impossible corrélation, identifiant sans hésitation le développement « *logique* » et le développement « *historique* ». Et, avec une grande honnêteté, il nous

indique la condition de possibilité théorique requise par cette identification : l'affirmation de l'identité de l'ordre des deux développements tient à ce que les *concepts nécessaires* à toute théorie de l'histoire sont affectés, dans leur substance de concepts, par les *propriétés* de l'objet réel. « Du moment où les choses... sont conçues comme... variables, leurs reflets mentaux, *les concepts, sont eux aussi soumis à la variation et au changement* ». Pour pouvoir identifier le développement des concepts et le développement de l'histoire réelle, il faut donc avoir identifié l'objet de la connaissance à l'objet réel, soumis les concepts aux déterminations réelles de l'histoire réelle. Engels affecte ainsi les concepts de la théorie de l'histoire d'un *coefficient de mobilité*, directement emprunté à la succession empirique (à l'idéologie de l'histoire) concrète, transposant ainsi le « concret-réel » dans le « concret-de-pensée », et l'historique comme changement réel dans le concept lui-même. Sous de telles prémisses, le raisonnement est bel et bien contraint de conclure au caractère non scientifique de toute définition : « *les définitions sont sans valeur pour la science* », puisque « *la seule définition est le développement de la chose même, mais ce développement n'est plus une définition* ». Là encore, la *chose réelle* est substituée au concept, et le développement de la chose réelle (c'est-à-dire l'histoire réelle de la genèse concrète) est substitué au « *développement des formes* », qui, dans l'Introduction comme dans *Le Capital* est explicitement déclaré comme advenant exclusivement dans la connaissance, concernant exclusivement l'ordre nécessaire d'apparition et de disparition des concepts dans le discours de la démonstration scientifique. Faut-il montrer comment, dans l'interprétation d'Engels, se retrouve un thème que nous avons déjà rencontré dans sa réponse à C. Schmidt : le thème de la faiblesse originaire du concept ? Si les « *définitions sont sans valeur pour la science* » c'est qu'elles sont « *toujours insuffisantes* », autrement dit que le concept est par essence défailant, et qu'il porte cette faute inscrite dans sa nature conceptuelle même : c'est la prise de conscience de ce péché originel qui lui fait abdiquer toute prétention à *définir* le réel, qui se « *définit* » lui-même dans la production historique des formes de sa genèse. Partant de là, si l'on pose la question du statut de la *définition*, c'est-à-dire du concept, on est contraint de lui conférer un rôle tout différent de sa prétention théorique : un rôle « *pratique* », tout juste bon pour « *l'usage*

courant », un rôle de désignation générale, sans nulle fonction théorique. Paradoxalement, il n'est pas sans intérêt de noter qu'Engels, qui a commencé par croiser les termes impliqués dans sa question, aboutisse, en conclusion, à une définition dont le sens est lui aussi croisé, c'est-à-dire décalé par rapport à l'objet qu'il vise puisqu'en cette définition purement pratique (courante) du rôle de concept scientifique, il nous livre en fait de quoi amorcer une théorie de l'une des fonctions du concept *idéologique* : sa fonction d'allusion et d'indice pratiques.

Voilà donc jusqu'où porte la méconnaissance de la distinction fondamentale que Marx avait nettement marquée entre l'objet de connaissance et l'objet réel, entre le « développement des formes » du concept dans la connaissance, et le développement des catégories réelles dans l'histoire concrète : à une idéologie empiriste de la connaissance, et à l'identification du *logique* et de l'*historique* dans *Le Capital* lui-même. Que tant d'interprètes tournent en rond dans la question suspendue à cette identification, il n'est là rien qui puisse étonner, s'il est vrai que tous les problèmes concernant le rapport du logique et de l'historique dans *Le Capital* supposent un rapport qui n'existe pas. Qu'on imagine ce rapport comme un rapport de mise en correspondance biunivoque *directe* des termes des deux ordres figurant dans les deux développements (le développement du concept ; le développement de l'histoire réelle) ; ou qu'on imagine ce même rapport comme un rapport de mise en correspondance *inverse* des termes des deux ordres de développement (c'est le fond de la thèse de Della Volpe et de Pietranera qu'analyse Rancière), on ne sort pas de l'hypothèse d'un rapport, là où n'existe aucun rapport. On peut, de cette méprise tirer deux conclusions. La première est toute pratique : les difficultés rencontrées dans la solution de ce problème sont des difficultés sérieuses, que dis-je, insurmontables : si on ne peut pas toujours résoudre un problème qui existe, on peut être assuré qu'on ne peut en tout cas pas résoudre un problème qui n'existe pas⁹. La seconde est théorique : c'est

9. Que des problèmes qui n'existent pas puissent donner lieu à de prodigieux efforts théoriques, et à la production plus ou moins rigoureuse de solutions aussi fantomatiques que leur objet, nous devons de le soupçonner à Kant, dont la philosophie peut être en grande partie conçue comme la théorie de la possibilité de l'existence de « sciences » sans objet (la métaphysique, la

qu'il faut une solution imaginaire à un problème imaginaire, et non pas n'importe quelle solution imaginaire, mais *la* solution imaginaire requise par la position (imaginaire) de ce problème imaginaire. Toute position imaginaire (idéologique) d'un problème (qui peut aussi être imaginaire) porte en effet en elle une problématique déterminée, qui définit et la possibilité, et la forme de la position de ce problème. Cette problématique *se retrouve* en miroir dans la solution donnée à ce problème, en vertu du jeu spéculaire propre à l'imaginaire idéologique (cf. Tome I, ch. I) ; si elle ne se retrouve pas directement en personne dans ladite solution, elle apparaît ailleurs, à visage découvert, lorsqu'il est explicitement question d'elle, dans la « théorie de la connaissance » latente qui soutient l'identification de l'historique et du logique : une idéologie *empiriste* de la connaissance. Ce n'est donc pas un hasard, si nous voyons Engels littéralement précipité par sa *question* dans la tentation de cet empirisme, ni si, sous une autre forme, Della Volpe et ses élèves soutiennent leur thèse de l'identification *inverse* des ordres historique et logique dans *Le Capital*, par l'argument d'une théorie de l'« abstraction historique », qui est une forme supérieure d'empirisme historiciste.

Je reviens au *Capital*. La méprise qu'on vient de signaler sur l'existence imaginaire d'un rapport non existant, a bel et bien pour effet de rendre invisible un *autre rapport*, légitime parce qu'existant et fondé en droit, entre théorie de l'économie et théorie de l'histoire. Si le premier rapport (théorie de l'économie et histoire concrète) était imaginaire, le second rapport (théorie de l'économie et théorie de l'histoire) est un vrai rapport *théorique*. Pourquoi nous est-il à ce point demeuré sinon invisible, du moins opaque ? C'est que le premier rapport avait pour lui la précipitation de l'« évidence », c'est-à-dire des tentations empiristes des historiens, qui, lisant dans *Le*

cosmologie, la psychologie rationnelles). Si d'aventure on n'a pas le cœur de lire Kant, on peut interroger directement des producteurs de « sciences » sans objet : par exemple les théologiens, la plupart des psychosociologues, ou certains « psychologues », etc. J'ajoute d'ailleurs qu'en certaines circonstances, de ces « sciences sans objets » peuvent, du fait de la conjoncture théorique et idéologique, détenir ou produire, dans l'élaboration de la théorie de leur prétendu « objet », les *formes* théoriques de la rationalité existante : par exemple, au Moyen Age, la théologie détenait *sans nul doute*, et élaborait les *formes* du théorique existant.

Capital des pages d'histoire « concrète » (la lutte pour la diminution de la durée de la journée de travail, le passage de la manufacture à la grande industrie, l'accumulation primitive, etc.) s'y retrouvaient en quelque sorte « chez eux », et posaient alors le problème de la théorie économique en fonction de l'existence de cette *histoire* « concrète », sans éprouver le besoin de poser la question de ses titres. Ils interprétaient sur le mode empiriste des analyses de Marx, qui, loin d'être des analyses historiques au sens fort, c'est-à-dire soutenues par le développement du concept d'histoire, sont plutôt des matériaux semi-finis pour une histoire (cf. dans ce Tome II le texte de Balibar), qu'un véritable traitement *historique* de ces matériaux. Ils faisaient de la présence de ces matériaux à demi élaborés l'argument d'une conception idéologique de l'histoire, et posaient alors la question de cette idéologie de l'histoire « concrète » à la théorie « abstraite » de l'économie politique : d'où à la fois leur fascination devant *Le Capital*, et leur embarras devant ce discours qui leur apparaissait, en nombre de ses parties, comme « spéculatif ». Les économistes avaient à peu près le même réflexe, tiraillés entre l'histoire économique (concrète) et la théorie économique (abstraite). Les uns et les autres pensaient trouver dans *Le Capital* ce qu'ils cherchaient, mais ils y trouvaient aussi quelque chose d'autre, qu'ils ne « cherchaient » pas, et qu'ils tentaient alors de réduire, en posant le problème imaginaire des rapports biunivoques ou autres entre l'ordre abstrait des concepts et l'ordre concret de l'histoire. Ils ne voyaient pas que ce qu'ils trouvaient ne répondait pas à leur question, mais à une tout autre question, qui, bien entendue, eût démenti l'illusion idéologique du concept d'histoire qu'ils portaient en eux, et projetaient dans leur lecture du *Capital*. Ce qu'ils ne voyaient pas, c'est que la théorie « abstraite » de l'économie politique est la théorie d'une région qui appartient organiquement comme région (niveau, ou instance) à l'objet même de la théorie de l'histoire. Ce qu'ils ne voyaient pas, c'est que l'histoire figure dans *Le Capital* comme objet de théorie, et non comme objet réel, comme objet « abstrait » (conceptuel), et non comme objet concret-réel ; et que les chapitres où le premier degré d'un traitement historique est appliqué par Marx soit aux luttes pour la réduction de la journée de travail, soit à l'accumulation primitive capitaliste, renvoient, comme à leur principe, à

la théorie de l'histoire, à la construction du *concept* d'histoire, et de ses « formes développées », dont la théorie économique du mode de production capitaliste constitue une « région » déterminée.

Encore un mot sur l'un des effets actuels de ce malentendu. Nous tenons en lui une des origines de l'interprétation du *Capital* comme « modèle théorique », formule dont l'intervention peut être a priori toujours relevée, au sens clinique précis du mot, comme un symptôme du malentendu empiriste sur l'objet d'une connaissance donnée. Cette conception de la théorie comme « modèle » n'est en effet possible que sous la première condition, proprement idéologique, d'inclure *dans* la théorie elle-même, la distance qui la sépare du concret empirique ; et sous la seconde condition également idéologique de penser cette distance comme une distance elle-même *empirique*, donc comme appartenant au concret lui-même, qu'on peut alors se donner le privilège (c'est-à-dire la banalité) de définir comme ce qui est « toujours-plus-riche-et-plus-vivant-que-la-théorie ». Qu'il y ait, dans cette proclamation des titres exaltants de la surabondance de la « vie » et du « concret », de la supériorité de l'imagination du monde, et de la verdeur de l'action, sur la pauvreté et la grisaille de la théorie, une sérieuse leçon de modestie intellectuelle à bon entendre (présomptueux et dogmatique) salut, — nul doute. Mais que le concret et la vie puissent être un prétexte aux facilités d'un bavardage, qui peut servir à masquer, soit des desseins apologétiques (un dieu, quelle qu'en soit la griffe, est toujours en train de faire son nid dans les plumes de la surabondance, c'est-à-dire de la « transcendance » du « concret » et de la « vie »), soit une pure et simple paresse intellectuelle, — nous en sommes également prévenus. Ce qui nous importe est justement l'*usage* qui est fait de ce genre de lieux communs rabâchés sur le thème des surplus de la transcendance du concret. Or dans la conception de la connaissance comme « modèle », nous voyons le réel ou le concret, intervenir pour permettre de penser le rapport c'est-à-dire la *distance* du « concret » à la théorie, à la fois *dans* la théorie elle-même, et *dans* le réel lui-même, non pas dans un réel extérieur à cet objet réel dont la théorie donne précisément la connaissance, mais *dans cet objet réel même*, comme un rapport de la *partie* au *tout*, d'une partie « partielle » à un tout

surabondant. (Cf. Tome I, ch. I, paragraphe 10). Cette opération a pour effet inévitable de faire penser la théorie comme un instrument empirique, parmi d'autres, bref de réduire directement toute théorie de la connaissance comme modèle à ce qu'elle est : une forme de pragmatisme théorique.

Nous tenons donc là, jusque dans le dernier effet de sa méprise, un principe d'intelligence et de critique précis : c'est la mise en rapport de correspondance biunivoque, dans le réel de l'objet, d'un ensemble théorique (théorie de l'économie politique) avec l'ensemble empirique *réel* (l'histoire concrète) dont le premier ensemble est la connaissance, qui est à l'origine des contresens faits sur la question des « rapports » de la « Logique » et de « l'histoire » dans *Le Capital*. Le plus grave de ces contresens est son effet d'aveuglement : qu'il ait parfois empêché de percevoir que *Le Capital* contenait bel et bien une théorie de l'histoire, indispensable à l'intelligence de la théorie de l'économie.

V.- Le marxisme n'est pas un historicisme.

Mais par là, nous voici confrontés à un dernier malentendu qui est de la même race, mais peut-être encore plus grave, car il porte non seulement sur la lecture du *Capital*, non seulement sur la philosophie marxiste, mais sur le rapport qui existe entre *Le Capital* et la philosophie marxiste, donc entre le matérialisme historique et le matérialisme dialectique, c'est-à-dire sur le sens de l'œuvre de Marx considérée comme un tout, et finalement sur le rapport existant entre l'histoire réelle et la théorie marxiste. Ce malentendu tient dans la *bévue* qui voit dans le marxisme un historicisme, et le plus radical de tous, un « *historicisme absolu* ». Cette affirmation met en scène, sous les espèces du rapport existant entre la science de l'histoire et la philosophie marxistes, le rapport que la théorie marxiste entretient avec *l'histoire réelle*.

Je voudrais avancer que le marxisme n'est pas plus, du point de vue théorique, un historicisme qu'il n'est un humanisme (cf. *Pour Marx* p. 225 sq.) ; qu'en bien des circonstances humanisme et historicisme reposent tous deux sur la même problématique idéologique ; et que *théoriquement parlant*, le marxisme est, d'un même mouvement et en vertu de l'unique rupture épistémologique qui le fonde, un antihumanisme et un antihistoricisme. Je devrais en toute rigueur dire un a-humanisme et un a-historicisme. J'emploie donc consciemment, pour leur donner tout le poids d'une déclaration de rupture, qui loin d'aller de soi, est au contraire très rude à consommer, cette double formule *négative* (antihumanisme, antihistoricisme) au lieu d'une simple forme privative, car ce n'est pas trop de son injonction pour repousser l'assaut humaniste et historiciste qui, en certains milieux depuis quarante ans, ne cesse de menacer le marxisme.

Nous savons parfaitement en quelles circonstances cette interprétation humaniste et historiciste de Marx est née, et quelles circonstances récentes lui ont donné un regain

de vigueur. Elle est née d'une réaction vitale contre le mécanisme et l'économisme de la II^e Internationale, dans la période qui précéda et surtout dans les années qui suivirent la révolution de 1917. Elle possède, à ce titre, de réels mérites historiques, comme possède certains titres historiques, quoique sous une forme assez différente, la renaissance récente de cette interprétation, au lendemain de la dénonciation par le XX^e Congrès des crimes et des erreurs dogmatiques du « Culte de la personnalité ». Si ce récent regain n'est que la répétition, et le plus souvent le détournement généreux ou habile mais « droitier » d'une réaction historique qui avait alors la force d'une protestation d'esprit révolutionnaire, quoique « gauchiste », — il ne saurait nous servir de norme pour juger du sens historique de son premier état. C'est autour de la gauche allemande, de Rosa Luxemburg et de Mehring d'abord, puis, après la révolution de 17, de toute une série de théoriciens dont certains se perdirent comme Korsch, mais d'autres jouèrent un rôle important, comme Lukacs, voire très important, comme Gramsci, que furent mis en place les thèmes d'un humanisme et d'un historicisme révolutionnaires. Nous savons en quels termes Lénine a jugé ce mouvement de réaction « gauchisant » contre la platitude mécaniste de la II^e Internationale : condamnant ses fables théoriques, sa tactique politique (cf. *Le gauchisme ou la maladie infantile du communisme*) mais sachant reconnaître ce qu'il contenait alors d'authentiquement révolutionnaire, par exemple dans Rosa Luxemburg et dans Gramsci. Il faudra bien un jour éclairer tout ce passé. Cette étude historique et théorique nous est indispensable pour bien distinguer, dans notre présent même, les personnages réels des fantômes, et pour asseoir sur des bases indiscutable, les résultats d'une critique conduite alors dans les confusions de la bataille, où la réaction contre le mécanisme et le fatalisme de la II^e Internationale, dut prendre la forme d'un appel à la conscience et à la volonté des hommes, pour qu'ils *fissent* enfin la révolution que l'histoire leur donnait à faire. Ce jour-là, on comprendra peut-être un peu mieux le paradoxe d'un titre célèbre où Gramsci exaltait *La Révolution contre Le Capital*, affirmant brutalement que la révolution anticapitaliste de 1917 avait dû se faire *contre Le Capital de K. Marx*, par l'action volontaire et consciente des hommes, des masses et des Bolcheviks et non par la vertu d'un Livre

où la II^e Internationale *lisait*, comme dans une Bible, l'avènement fatal du socialisme¹⁰.

En attendant l'étude scientifique des conditions qui produisirent la première forme, « gauchiste », de cet humanisme et cet historicisme, nous sommes en mesure d'identifier ce qui, dans Marx, pouvait autoriser alors cette interprétation et ce qui ne manque pas, évidemment, de justifier sa forme récente aux yeux des lecteurs actuels de Marx. Nous ne serons pas étonnés de découvrir que les mêmes ambiguïtés de formulation qui ont pu nourrir une lecture mécaniciste et évolutionniste, ont autorisé également une lecture historiciste : Lénine nous a donné assez d'exemples du fondement théorique commun de l'opportunisme et du gauchisme, pour que cette paradoxale rencontre ne nous déconcerte pas.

J'invoque des ambiguïtés de formulations. Là encore, nous butons sur une réalité dont nous avons déjà mesuré les effets : Marx, qui a bel et bien *produit* dans son œuvre la distinction qui le sépare de ses prédécesseurs, n'a pas, — et c'est le sort commun de tous les inventeurs — pensé avec toute la netteté désirable *le concept* de cette distinction ; Marx n'a pas pensé théoriquement, sous une forme adéquate et développée, le concept et les implications théoriques de sa démarche théoriquement révolutionnaire. Tantôt il l'a pensée, faute de mieux, dans des concepts en partie empruntés, et avant tout dans des concepts hégéliens, — ce qui introduit un effet de décalage entre le champ sémantique originaire auquel sont empruntés ces concepts, et le champ des objets conceptuels auxquels ils sont appliqués. Tantôt il a pensé cette différence pour elle-même, mais partiellement, ou dans l'esquisse d'une indication, dans la recherche obstinée d'équivalents¹¹, mais sans parvenir d'emblée à énoncer dans l'adéquation d'un concept le sens original rigoureux de ce

10. Gramsci : « Non, les forces mécaniques ne l'emportent jamais dans l'histoire : ce sont les hommes, ce sont les consciences et l'esprit qui façonnent l'apparence extérieure et finissent toujours par triompher... à la loi naturelle, au cours fatal des choses des pseudo-savants on a substitué la volonté tenace de l'homme. » (Texte publié dans *Rinascita*, 1957, pp. 149-158. Cité par Mario Tronti dans *Studi Gramsciani*. Editori Riuniti, 1959, p. 306).

11. Sous ce rapport il faudrait consacrer toute une étude à ses métaphores typiques, à leur prolifération autour d'un centre qu'elles ont pour mission de *cerner*, ne pouvant l'appeler par son nom propre, celui de son concept.

qu'il produisait. Ce décalage, qui ne peut être décelé et réduit que par une lecture critique, *fait objectivement partie du texte même du discours de Marx*¹².

C'est là, hors de toute raison de tendance, pourquoi tant d'héritiers et des partisans de Marx ont pu développer des inexactitudes sur sa pensée, tout en prétendant, textes en mains, rester fidèles à *sa lettre*.

Je voudrais ici entrer dans quelque détail pour montrer en l'espèce sur quels textes on peut fonder une lecture *historiciste* de Marx. Je ne parlerai pas des textes de la Jeunesse de Marx, ou des textes de la Coupure (*Pour Marx*, p. 26) car là démonstration en est facile. On n'a pas besoin de faire violence à des textes comme les *Thèses* sur Feuerbach et *l'Idéologie Allemande*, et qui résonnent encore de profonds échos humanistes et historicistes, pour leur faire prononcer les mots qu'on attend d'eux : ils les prononcent tout seuls. Je parlerai seulement du *Capital* et de l'*Introduction* de 57.

Les textes de Marx sur lesquels peut être appuyée une lecture historiciste de Marx peuvent être groupés sous deux chefs. Les premiers concernent la définition des conditions dans lesquelles l'objet de toute science historique nous est donné.

Dans l'*Introduction* de 57 Marx écrit :

« ... dans toute science historique ou sociale en général il ne faut jamais oublier, à propos de la marche des catégories économiques, *que le sujet, ici la société bourgeoise moderne, est donné, aussi bien dans la réalité que dans le cerveau*, que les catégories expriment donc des formes d'existence, des conditions d'existence déterminées, souvent de simples aspects déterminés de ce sujet, de cette société déterminée, etc. » (170).

On peut rapprocher ce texte d'un passage du *Capital* (I. 87) :

« La réflexion sur les formes de la vie sociale, et par conséquent leur analyse scientifique, suit une

12. Le fait de ce décalage, sa nécessité ne sont pas le propre de Marx, mais de toute démarche de fondation scientifique, et de toute production scientifique en général : leur étude relève d'une théorie de l'histoire de la production des connaissances, et d'une histoire du théorique, dont nous éprouvons ici encore la nécessité.

route complètement opposée au mouvement réel. Elle commence après coup, avec des données déjà tout établies, *avec les résultats du développement...* »

Ces textes indiquent non seulement que l'objet de toute science sociale et historique est un objet devenu, un résultat, mais aussi que l'activité de connaissance qui s'applique à cet objet est elle aussi définie par le *présent* de ce donné, par le moment actuel du donné. C'est ce que certains interprètes marxistes italiens, reprenant une expression de Croce, appellent la catégorie de la « *contemporanéité* » du « *présent historique* », catégorie qui définit historiquement, et définit comme historiques, les conditions de toute connaissance portant sur un objet historique. Ce terme de contemporanéité peut contenir, nous le savons, une équivoque.

Marx, lui-même semble reconnaître cette condition absolue dans l'*Introduction*, quelques lignes avant le texte cité :

« Ce qu'on appelle développement historique repose somme toute sur le fait que la dernière forme considère les formes passées comme des étapes menant à son propre degré de développement, et comme elle est rarement capable, et ceci seulement *dans des conditions bien déterminées, de faire sa propre critique...* elle les conçoit toujours sous un aspect unilatéral. La religion chrétienne n'a été capable d'aider à comprendre objectivement les mythologies antérieures, qu'après avoir achevé jusqu'à un certain degré, pour ainsi dire *dynamei*, sa propre critique. De même l'économie politique bourgeoise ne parvint à comprendre les sociétés féodales, antiques, orientales, que du jour où eut commencé *l'autocritique de la société bourgeoise...* »

(*Introduction*, 170).

Je résume : toute science d'un objet historique (et en particulier de l'économie politique) porte sur un objet historique donné, présent, objet devenu résultat de l'histoire passée. Toute opération de connaissance, partant du présent et portant sur un objet-devenu, n'est donc que la projection du présent sur le passé de cet objet. Marx décrit donc ici la rétrospection que Hegel avait critiquée

dans l'histoire « réfléchissante » (*Introduction à la philosophie de l'Histoire*). Cette rétrospection inévitable n'est scientifique que si le présent parvient à la science de soi, à la critique de soi, à son autocritique, c'est-à-dire si le présent est une « coupe essentielle » qui rend l'essence visible.

Mais voici où intervient le second groupe de textes : le point décisif où l'on pourrait parler d'un historicisme de Marx. Ce point concerne précisément ce que Marx appelle dans le texte ci-dessus « *les conditions bien déterminées de l'autocritique* » d'un présent. Entendons : pour que cesse d'être subjective la rétrospection de la conscience de soi d'un présent, il faut que ce présent soit capable de s'autocritiquer, pour atteindre à la science de soi. Or que voyons-nous, si nous considérons l'histoire de l'économie politique ? Nous voyons des penseurs qui n'ont rien fait d'autre que penser, enfermés dans les limites de leur présent, et ne pouvant sauter par-dessus leur temps. Aristote : tout son génie ne lui a permis que d'écrire l'égalité x objets A = y objets B, comme égalité, et de déclarer que la substance commune de cette égalité était impensable parce qu'absurde. Ce faisant, il a touché aux limites de son temps. Qui l'empêchait d'aller au-delà ?

« *Ce qui empêchait Aristote de LIRE* (herauslesen) dans la forme valeur des marchandises que tous les travaux sont exprimés ici comme travail humain indistinct, et par conséquent égaux, c'est que la société grecque reposait sur le travail des esclaves, et avait pour base naturelle l'inégalité des hommes, et de leurs forces de travail. »

(*Capital*, I, 73).

Le présent qui permettait à Aristote d'avoir cette géniale intuition de lecture lui interdisait en même temps de répondre au problème qu'il avait posé¹³. Il en va de même de tous les autres grands inventeurs de l'économie politique classique. Les Mercantilistes n'ont fait que réfléchir leur propre présent, en faisant la théorie monétaire de la politique monétaire de leur temps. Les Physiocrates n'ont fait

13. Ce n'est pas faux, certes, mais lorsqu'on rapporte directement à l'« histoire » cette limitation, on risque, ici encore, d'invoquer simplement le concept idéologique d'histoire.

que réfléchir leur propre présent, en esquissant une théorie géniale de la plus-value, mais de la plus-value naturelle, celle du travail agricole, où l'on pouvait voir le blé pousser et le surplus non consommé d'un ouvrier agricole producteur de blé, passer dans les greniers du fermier : ce faisant ils n'énonçaient rien d'autre que *l'essence même de leur présent*, le développement du capitalisme agraire dans les plaines grasses du Bassin Parisien, que Marx énumère, la Normandie, la Picardie, l'Ile-de-France (*Antidühring*, E. S., chapitre X, p. 283). Eux non plus ne pouvaient sauter par-dessus leur temps ; ils ne parvenaient à des connaissances que dans la mesure même où leur temps les leur offrait dans une forme *visible*, les avait produites pour leur conscience : ils décrivaient en somme ce qu'ils *voyaient*. Smith et Ricardo sont-ils allés au-delà, et ont-ils décrit ce qu'ils ne *voyaient pas* ? Ont-ils sauté par-dessus leur temps ? Non. S'ils sont parvenus à une science qui fût autre chose que la simple *conscience* de leur présent, c'est parce que leur conscience contenait la véritable *autocritique* de ce présent. Comment cette autocritique a-t-elle alors été possible ? Dans la logique de cette interprétation, hégélienne en son principe, on est tenté de dire : ils ont atteint dans la conscience de leur présent la science même, parce que cette conscience était, comme conscience, *sa propre autocritique, donc science de soi*.

En d'autres termes : la caractéristique de leur présent vivant et vécu, qui le distingue de tous les autres *présents* (du passé), est que, pour la première fois, ce présent produisait en soi *sa propre critique de soi*, qu'il possédait donc ce privilège historique de produire la science de soi dans la forme même de la conscience de soi. Mais il porte un nom : c'est le présent du *savoir absolu*, où la conscience et la science ne font qu'un, où la science existe dans la forme immédiate de la conscience, et où la vérité peut être *lue* à livre ouvert dans les phénomènes, sinon directement, du moins à peu d'efforts, puisque dans les phénomènes, sont réellement présentes, dans l'existence empirique réelle, les abstractions sur lesquelles repose toute la science historico-sociale considérée.

« Le secret de l'expression de la valeur (dit Marx aussitôt après avoir parlé d'Aristote) l'égalité et l'équivalence de tous les travaux parce que et en tant qu'ils sont du travail humain, ne peuvent être

déchiffrés que lorsque l'idée de l'égalité humaine a déjà acquis la ténacité d'un préjugé populaire... Mais cela n'a lieu que dans une société où la forme marchandise est devenue la forme générale des produits du travail, où par conséquent le rapport des hommes entre eux en tant que producteurs et échangeistes de marchandises est le rapport social dominant... »
(*Capital*, I, 75).

Ou encore :

« ... il faut que la production marchande se soit complètement développée avant que, de l'expérience même se dégage cette vérité scientifique : que les travaux privés, exécutés indépendamment les uns des autres, bien qu'ils s'entrelacent comme ramifications du système social spontané de la division du travail, sont constamment ramenés à leur mesure sociale proportionnelle... »

(*Capital*, I, 87).

« La découverte scientifique... que les produits du travail, en tant que valeurs, sont l'expression pure et simple du travail humain dépensé dans leur production marque une époque dans le développement de l'humanité... »

(*Capital*, I, 86).

Cette époque historique de la fondation de la science de l'Economie politique semble bel et bien mise ici en rapports avec l'expérience même (Erfahrung) 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 marchandise, apparaît tout à la fois comme la condition de possibilité absolue et le donné immédiat de cette lecture directe de l'expérience. De fait, aussi bien dans l'*Introduction* que dans *Le Capital*, il est dit que cette réalité du travail en général, du travail abstrait, est produite comme une réalité phénoménale par la production capitaliste. L'histoire aurait en quelque sorte atteint ce point, produit ce présent spécifique exceptionnel où les *abstractions scientifiques existent à l'état de réalités empiriques*, où la

science, les concepts scientifiques existent dans la forme du *visible* de l'expérience comme autant de *vérités* à ciel ouvert.

Voici le langage de l'*Introduction* :

« ... Cette abstraction du travail en général n'est pas seulement le résultat dans la pensée (*geistige*) d'une totalité concrète de travaux. L'indifférence à l'égard de tel travail déterminé correspond à une forme de société dans laquelle les individus déterminés passent avec facilité d'un travail à l'autre, et dans laquelle le genre de travail précis est pour eux fortuit, donc indifférent. Là le travail est devenu non seulement dans la *catégorie*, mais dans la *réalité* (in *der Wirklichkeit*) elle-même un moyen de créer la richesse en général, et a cessé, en tant que détermination, de ne faire qu'un avec les individus, sous quelque aspect particulier. Cet état de choses a atteint son plus haut degré de développement dans la forme d'existence la plus moderne des sociétés bourgeoises, aux Etats-Unis. C'est là seulement que l'abstraction de la catégorie « travail », « travail en général », travail « sans phrase », point de départ de l'économie moderne, devient vérité pratique (*wird praktisch wahr*). Ainsi l'abstraction la plus simple, que l'économie moderne place au premier rang et qui exprime un rapport très ancien et valable pour toutes les formes de société, n'apparaît pourtant sous cette forme abstraite comme vérité pratique (*praktisch wahr*) qu'en tant que catégorie de la société la plus moderne. »

(*Introduction*, 168-169) (Souligné par moi, L. A.).

Si le présent de la production capitaliste a produit dans sa réalité visible (*Wirklichkeit*, *Erscheinung*, *Erfahrung*), dans sa conscience de soi, la vérité scientifique elle-même, si donc 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* :

« La société bourgeoise est l'organisation historique de la production la plus développée, et la plus variée qui soit. De ce fait, les catégories qui expri-

ment les rapports de cette société et qui permettent d'en comprendre la structure permettent en même temps de se rendre compte de la structure et des rapports de production de toutes les formes de société disparues avec les débris et les éléments desquels elle s'est édifiée, dont certains vestiges, partiellement non encore dépassés, continuent à subsister en elle, et dont certains simples signes, en se développant, ont pris toute leur signification, etc. L'anatomie de l'homme est la clé de l'anatomie du singe. Dans les espèces animales inférieures, on ne peut comprendre les signes annonciateurs de la forme supérieure que lorsque la forme supérieure est elle-même déjà connue. Ainsi l'économie bourgeoise nous donne la clé de l'économie antique, etc. »

(Introduction, p. 169).

Il suffit de franchir encore un pas dans la logique du savoir absolu, de penser le développement de l'histoire qui culmine et s'accomplit dans le présent d'une science identique à la conscience, et de réfléchir ce résultat dans une rétrospection fondée, pour concevoir toute l'histoire économique (ou autre) comme le développement, au sens hégélien, d'une forme simple primitive, originaire, par ex. la valeur, immédiatement présente dans la marchandise, et pour lire *Le Capital* comme une *déduction logico-historique* de toutes les catégories économiques à partir d'une catégorie originaire, la catégorie de valeur ou encore la catégorie de *travail*. Sous cette condition la méthode d'exposition du *Capital* se confond avec la genèse spéculative du concept. Bien plus, cette genèse spéculative du concept est identique avec la genèse du concret réel lui-même, c'est-à-dire avec le processus de l'histoire empirique. Nous nous trouverions ainsi devant une œuvre d'essence hégélienne. C'est pourquoi la question du point de départ revêt une telle valeur critique, tout pouvant se jouer dans une lecture malentendue du premier chapitre du premier Livre. C'est aussi pour cette raison que toute lecture critique, comme l'ont montré les exposés précédents, doit élucider le statut des concepts et du mode d'analyse du premier chapitre du premier Livre, pour ne pas tomber dans ce malentendu.

Cette forme d'historicisme peut être considérée comme une *forme-limite*, dans la mesure même où elle culmine

et s'annule dans la négation du savoir-absolu. A ce titre, on peut la tenir pour la matrice commune des autres formes, moins péremptoires et souvent moins visibles, quoique parfois plus « radicales », de l'historicisme, car elle nous introduit à leur intelligence.

J'en veux pour preuve des formes contemporaines d'historicisme qui imprègnent, parfois consciemment, parfois inconsciemment l'œuvre de certains interprètes du marxisme, particulièrement en Italie, comme en France. C'est dans la tradition marxiste italienne que l'interprétation du marxisme comme « historicisme absolu » présente les traits les plus accusés et les formes les plus rigoureuses : on me permettra d'y insister quelques instants.

C'est à Gramsci, qui l'avait en grande partie héritée de Labriola et de Croce, que remonte cette tradition. Il me faut donc parler de Gramsci. Je ne le fais pas sans un très profond scrupule, craignant non seulement de défigurer par des remarques forcément schématiques, l'esprit d'une œuvre géniale, prodigieusement nuancée et subtile, — mais aussi d'engager malgré moi le lecteur à étendre les réserves théoriques que je voudrais formuler à propos de l'interprétation gramscienne *du seul matérialisme dialectique*, aux découvertes fécondes de Gramsci dans le domaine du *matérialisme historique*. Je demande donc qu'on prenne bien garde à cette distinction, sans laquelle cette tentative de réflexion critique outrepasserait ses limites.

Je veux d'abord avertir d'une précaution élémentaire : je me refuserai de prendre immédiatement, en toute occasion, et sous le premier prétexte ou texte venu, Gramsci à ses propres mots ; je ne retiendrai ses *mots* que lorsqu'ils joueront la fonction confirmée de *concepts* « organiques », appartenant vraiment à sa problématique philosophique la plus profonde, et non lorsqu'ils joueront uniquement le rôle d'un langage, chargé d'assumer soit un rôle polémique, soit une fonction de désignation « pratique » (désignation soit d'un problème ou d'un objet *existants*, soit d'une *direction* à prendre pour bien poser et résoudre un problème). Par exemple, ce serait proprement faire un injuste procès d'intention à Gramsci, que de le déclarer « humaniste » et « historiciste » « absolu », sur la première lecture d'un texte polémique comme cette note célèbre sur Croce (*Il Materialismo Storico e la Filosofia di B. Croce*. Einaudi, p. 159) :

« Il est sûr que l'hégélianisme est la plus importante (relativement) des raisons de philosopher de notre auteur, aussi et spécialement parce que l'hégélianisme a tenté de dépasser les conceptions traditionnelles de l'idéalisme et du matérialisme en une nouvelle synthèse qui eut sans nul doute une importance exceptionnelle et qui représente un moment historico-mondial de la recherche philosophique. C'est ainsi qu'il arrive que, lorsqu'on dit dans l'*Essai* (de Croce) que le terme d'« immanence » dans la philosophie de la praxis est employé dans un sens métaphorique, on ne dit rien du tout ; en réalité, le terme d'immanence a acquis une signification particulière qui n'est pas celle des « panthéistes », et qui n'a rien de la signification métaphysique traditionnelle, mais qui est nouvelle et doit être fixée. On a oublié dans l'expression très courante (de matérialisme historique) qu'il fallait mettre l'accent sur le second terme « historique », et non sur le premier, qui est d'origine métaphysique. *La philosophie de la praxis est « l'historicisme » absolu, la mondanisation et la « terrestreté » absolues de la pensée, un humanisme absolu de l'histoire.* C'est dans cette direction qu'il faut creuser le filon de la nouvelle conception du monde. »

Il est trop clair en effet que ces affirmations « humaniste » et « historiciste » « absolues » de Gramsci ont d'abord un sens critique et polémique ; qu'elles ont, avant toute autre, pour fonction : 1) de refuser toute interprétation métaphysique de la philosophie marxiste, et 2) d'*indiquer*, comme concepts « pratiques »¹⁴ le lieu, et la direction du lieu où la conception marxiste doit s'établir, pour rompre tous liens avec les métaphysiques antérieures : le lieu de « l'immanence », de « l'ici-bas », que Marx opposait déjà comme le « diesseits » (notre ici-bas) à la transcendance, l'au-delà (jenseits) des philosophies classiques. Cette distinction figure en propres termes dans une des *Thèses sur Feuerbach* (la Thèse n° 2). Toutefois, nous pouvons déjà, de la nature « indicative-pratique » de ces deux concepts, accouplés par Gramsci dans une seule et même fonction (humanisme, historicisme), tirer une pre-

14. Au sens défini dans *Pour Marx*, pp. 254 sq.

mière conclusion, elle-même restrictive certes, mais théoriquement importante : si ces concepts sont polémiques-indicatifs, ils indiquent bien la direction dans laquelle une recherche doit s'engager, le type de domaine dans lequel doit être posé le problème de l'interprétation du marxisme, mais ils ne donnent pas le *concept positif* de cette interprétation. Pour pouvoir juger l'interprétation de Gramsci, nous devons d'abord mettre à jour les concepts positifs qui l'expriment. Qu'entend donc Gramsci par « historicisme absolu » ?

Si nous dépassons l'intention critique de ses formulations, nous trouvons d'abord un premier *sens positif*. En présentant le marxisme comme un historicisme, Gramsci met l'accent sur une détermination essentielle à la théorie marxiste : son rôle pratique dans l'*histoire réelle*. Un des soucis constants de Gramsci concerne le rôle pratico-historique de ce qu'il appelle, reprenant la conception crocienne de la religion, les grandes « conceptions du monde » ou « idéologies » : ce sont des formations théoriques capables de pénétrer dans la vie pratique des hommes, donc d'inspirer et d'animer toute une époque historique, en fournissant aux hommes, non seulement aux « intellectuels » mais aussi et surtout aux « simples », à la fois une vue générale du cours du monde, *et en même temps* une règle de conduite pratique¹⁵. Sous ce rapport, l'histo-

15. « Si l'on s'en tient à la définition que B. Croce donne de la religion, cas d'une conception du monde qui serait devenue norme de vie, et si norme de vie n'est pas pris au sens livresque, mais norme réalisée dans la vie pratique, la plupart des hommes sont philosophes, dans la mesure où ils agissent pratiquement et où, dans leurs actions pratiques... est implicitement contenue une conception du monde, une philosophie ». Gramsci, *Materialismo Storico*, p. 21.

• Mais maintenant se pose le problème fondamental de toute conception du monde, de toute philosophie qui est devenue un mouvement culturel, une « religion » et une « foi », cas qui a produit une activité pratique et une volonté, et qui se trouve contenue dans cette dernière comme prémisses théoriques implicites (une « idéologie » pourrait-on dire, si au terme idéologie on donne justement le sens le plus élevé d'une conception du monde, qui se manifeste implicitement dans l'art, dans le droit, dans l'activité économique, dans toutes les manifestations de la vie individuelle et collective).

« En d'autres termes, le problème qui se pose est de conserver l'unité idéologique dans le bloc social, qui est cimenté et unifié précisément par cette idéologie... » (*Ib.* p. 7.)

On aura noté que la conception d'une idéologie qui se manifeste « implicitement » dans l'art, le droit, l'activité économique, « toutes les manifestations de la vie individuelle et collective » est très proche de la conception hégélienne.

ricisme du marxisme n'est que la conscience de cette tâche et de cette nécessité : le marxisme ne peut prétendre à être la théorie de l'histoire, que s'il pense, *dans sa théorie même*, les conditions de cette pénétration dans l'histoire, dans toutes les couches de la société, et jusque dans la conduite quotidienne des hommes. C'est dans cette perspective que l'on peut comprendre un certain nombre de formules de Gramsci disant par exemple que la philosophie doit être concrète, réelle, doit être histoire, que le philosophe réel n'est rien d'autre que le politique, que la philosophie, la politique et l'histoire sont en définitive une seule et même chose¹⁶. C'est de ce point de vue qu'on peut comprendre sa théorie des intellectuels et de l'idéologie, sa distinction entre les intellectuels individuels, qui peuvent produire des idéologies plus ou moins subjectives et arbitraires, et les intellectuels « organiques », ou « l'intellectuel collectif » (le Parti), qui assurent l'« hégémonie » d'une classe dominante en faisant passer sa « conception du monde » (ou idéologie organique) dans la vie quotidienne de tous les hommes ; et entendre son interprétation du « Prince » machiavélien, dont le parti communiste moderne reprend l'héritage dans des conditions nouvelles, etc. Dans tous ces cas, Gramsci ne fait qu'exprimer cette nécessité, non seulement pratiquement, mais *consciemment, théoriquement* inhérente au marxisme. L'historicisme du marxisme n'est alors que l'un des *aspects* et des *effets* de sa propre théorie bien conçue, il n'est que sa propre théorie conséquente avec soi : une théorie de l'histoire réelle doit passer, elle aussi, comme l'ont fait jadis d'autres « conceptions du monde », dans l'histoire réelle. Ce qui

16. « Tous les hommes sont philosophes » (p. 3).

« Puisque agir c'est toujours agir *politiquement* ne peut-on dire que la philosophie réelle de chacun est contenue tout entière dans sa politique ?... on ne peut donc détacher la philosophie de la politique, et on peut montrer même que le choix et la critique d'une conception du monde sont eux aussi un fait politique. » (p. 6.)

« S'il est vrai que toute philosophie est *l'expression* d'une société, elle devrait réagir sur la société, déterminer certains effets, positifs et négatifs ; la mesure dans laquelle elle réagit est la mesure de sa portée historique, du fait qu'elle n'est pas « élucubration » individuelle, mais « fait historique ». » (pp. 23-24.)

« L'identité de l'histoire et de la philosophie est immanente au matérialisme... La proposition que le prolétariat allemand est l'héritier de la philosophie classique allemande contient justement l'identité de l'histoire et de la philosophie.. » (p. 217.) Cf. les pages 232-234.

est vrai des grandes religions, doit l'être à plus forte raison du marxisme lui-même, non seulement en dépit, mais à cause même de la différence qui existe entre lui et ces idéologies, en raison de sa nouveauté philosophique, puisque sa *nouveauté* consiste à inclure le sens pratique de sa théorie même ¹⁷.

Toutefois, on l'aura noté, ce dernier sens de l' « historicisme », qui nous renvoie à un thème intérieur à la théorie marxiste, est encore, pour une très grande part, une *indication critique*, destinée à condamner tous les marxistes « livresques », ceux qui prétendent faire retomber le marxisme dans le sort des « philosophies individuelles » sans prise sur la réalité, — ou encore tous les idéologues, qui, tel Croce, reprennent la tradition malheureuse des intellectuels de la Renaissance, voulant faire l'éducation du genre humain « par le haut », sans entrer dans l'action politique, et dans l'histoire réelle. L'historicisme affirmé par Gramsci a le sens d'une vigoureuse protestation contre cet aristocratie de la théorie et de ses « penseurs » ¹⁸. La vieille protestation contre le pharisaïsme livresque de la II^e Internationale (« La Révolution contre *Le Capital* ») y résonne encore : c'est un appel direct à la « pratique », à l'action politique, à la « transformation du monde », sans quoi le marxisme ne serait que la proie de rats de bibliothèques, ou de fonctionnaires politiques passifs.

Cette protestation porte-t-elle *nécessairement* en soi une interprétation théorique nouvelle de la théorie marxiste ? Pas *nécessairement* : car elle peut simplement développer sous la forme pratique d'un rappel absolu, un thème essentiel de la théorie de Marx : le thème du nouveau rapport, instauré par Marx, *dans sa théorie même*, entre la « théorie » et la « pratique ». Ce thème, nous le trouvons pensé par Marx *en deux endroits*, d'une part dans le matérialisme historique (dans la théorie du rôle des idéologies, et du rôle d'une théorie scientifique dans la transformation des idéologies existantes), et d'autre part dans le matérialisme dialectique, à propos de la théorie marxiste de la théorie et de la pratique, et de leur rapport, dans ce

17. Ce que recouvre le concept d' « historicisme », pris en ce sens, porte un nom précis dans le marxisme : c'est le problème de l'union de la théorie et de la pratique, plus particulièrement le problème de l'union de la théorie marxiste et du mouvement ouvrier.

18. Gramsci, *Materialismo Storico*, pp. 8-9.

qu'on a coutume d'appeler « la théorie matérialiste de la connaissance ». Dans ces deux cas, ce qui est affirmé avec vigueur par Marx, et ce qui est en cause dans notre problème, c'est le *matérialisme* marxiste. L'accent mis par Gramsci sur l'« historicisme » du marxisme, dans le sens très précis que nous venons de définir, fait donc allusion *en réalité* au caractère résolument *matérialiste* de la conception de Marx (à la fois dans le matérialisme historique, et dans le matérialisme dialectique). Or cette *réalité* nous met sur la voie d'une remarque déconcertante, et qui comporte trois aspects, aussi troublants l'un que l'autre. 1) Alors que ce qui est directement en cause est le *matérialisme*, Gramsci déclare que dans l'expression « matérialisme historique » « il faut mettre l'accent *sur le second terme* : « historique », et non sur le premier, « qui est, dit-il, d'origine métaphysique ». 2) Alors que l'accent *matérialiste* concerne non seulement le matérialisme historique, mais aussi le matérialisme dialectique, Gramsci ne parle guère que du matérialisme historique, — bien plus, il suggère que l'expression de « matérialisme » induit inévitablement des résonances « métaphysiques », ou peut-être plus que des résonances. 3) Il est clair alors que Gramsci donne à l'expression de « matérialisme historique », qui désigne uniquement la théorie scientifique de l'histoire, un double sens à porter : elle signifie pour lui *en même temps*, et le matérialisme historique, et la philosophie marxiste : Gramsci tend donc à confondre dans *le seul matérialisme historique*, à la fois la théorie de l'histoire, et le matérialisme dialectique, qui sont pourtant deux disciplines distinctes. Pour énoncer ces remarques et cette dernière conclusion, je ne m'autorise évidemment pas de la seule phrase que j'analyse, mais de très nombreux autres développements de Gramsci¹⁹, qui la confirment

19. Cf. par ex. : « La philosophie de la praxis dérive certainement de la conception immanentiste de la réalité, mais dans la mesure où cette dernière a été purifiée de tout arôme spéculatif, et réduite à la pure histoire ou historicité, ou au pur humanisme... non seulement la philosophie de la praxis est rattachée à l'immanentisme, mais aussi sa conception subjective de la réalité, dans la mesure même où elle la renverse, l'expliquant comme fait historique, comme « subjectivité historique d'un groupe social, comme fait réel, qui se présente comme phénomène de « spéculation » philosophique et est simplement un acte pratique, la forme d'un contenu concret social et la façon de conduire l'ensemble de la société à se constituer une unité morale... » *Materialismo Storico*, p. 191.

Ou encore : « S'il est nécessaire, dans l'éternel écoulement des

sans équivoque, qui lui donnent donc un sens conceptuel. Je crois que c'est là que nous pouvons découvrir un nouveau sens de l'« historicisme » gramscien, que l'on ne peut plus réduire, cette fois, à l'emploi légitime d'un concept indicatif, polémique ou critique, — mais qu'il faut bien considérer comme une *interprétation théorique* portant sur le contenu même de la pensée de Marx, et qui peut tomber, alors sous nos réserves ou nos critiques.

Il y a, finalement, chez Gramsci, au-delà du sens polémique et pratique de ce concept, une véritable conception « historiciste » de Marx : une conception « historiciste » de la théorie du *rapport de la théorie de Marx à l'histoire réelle*. Ce n'est pas tout à fait un hasard si Gramsci est constamment hanté par la théorie crocienne de la religion ; s'il en accepte les termes, et s'il l'étend des religions effectives à la nouvelle « conception du monde » qu'est le marxisme ; s'il ne fait, *sous ce rapport*, aucune différence entre ces religions et le marxisme ; s'il les range, religions et marxisme, sous le même concept de « conceptions du monde », ou « idéologies » ; s'il identifie aussi aisément religion, idéologie, philosophie et théorie marxiste, sans relever que, ce qui distingue le marxisme de ces « conceptions du monde » idéologiques, c'est moins cette différence formelle (importante) de mettre fin à tout « au-delà » supraterrrestre, que la *forme* distinctive de cette immanence absolue (sa « terrestréité ») : *la forme de la scientificité*. Cette « coupure » entre les anciennes religions ou idéologies même « organiques » et le marxisme, *qui, lui, est une science*, et qui doit devenir l'idéologie « organique » de l'histoire humaine, en produisant dans les masses une *nouvelle* forme d'idéologie (une idéologie qui repose cette fois sur une science, — *ce qui ne s'était jamais vu*) — cette coupure n'est pas vraiment réfléchie par Gramsci, et, absorbé qu'il est par l'exigence et les conditions pratiques de la pénétration de la « philosophie de la praxis » dans

événements, de fixer des concepts, sans lesquels la réalité ne pourrait être comprise, il faut aussi, et c'est absolument indispensable, fixer et rappeler que réalité en mouvement et concept de la réalité, s'ils peuvent être distingués *logiquement*, doivent être conçus *historiquement* comme unité inséparable. » *Ibid.*, p. 216.

Les résonances de l'historicisme bogdanovien sont évidentes dans le premier texte ; dans le second figure la thèse empiriste-spéculative de tout historicisme : l'identité du concept et de l'objet réel (historique).

l'histoire réelle, il néglige la signification théorique de cette coupure et ses conséquences théoriques et pratiques. Aussi a-t-il très souvent tendance à réunir sous un même terme la théorie scientifique de l'histoire (matérialisme historique), et la philosophie marxiste (matérialisme dialectique), et à penser cette unité comme une « conception du monde » ou comme une « idéologie » somme toute comparable aux anciennes religions. Il a de même tendance à penser le rapport de la science marxiste à l'histoire réelle sur le modèle du rapport d'une idéologie « organique » (historiquement dominante et agissante) à l'histoire réelle ; et en définitive à penser ce rapport de la théorie scientifique marxiste à l'histoire réelle sur le modèle du rapport d'expression directe qui rend assez bien compte du rapport d'une idéologie organique à son temps. C'est là que réside, me semble-t-il, le principe contestable de l'historicisme de Gramsci. C'est là qu'il retrouve spontanément le langage et la problématique théorique indispensables à tout « historicisme ».

A partir de ces prémisses, on peut donner un sens théoriquement historiciste aux formules que j'ai citées en commençant, — car, soutenues par tout le contexte que je viens de signaler, elles assument aussi ce sens chez Gramsci, — et si je vais maintenant tenter de développer, aussi rigoureusement que possible en un aussi bref espace, leurs implications, ce n'est pas tant pour en faire grief à Gramsci (qui a trop de sensibilité historique et théorique pour ne pas prendre, quand il le faut, toutes ses distances), que pour rendre visible une logique latente dont la connaissance peut rendre intelligibles un certain nombre de ses effets théoriques, dont la rencontre resterait autrement énigmatique, soit chez Gramsci lui-même, soit chez certains de ceux qu'il inspire ou qui peuvent le rejoindre. Là encore, je vais donc exposer, comme je l'ai fait à propos de la lecture « historiciste » de certains textes du *Capital*, une situation-limite, et définir moins telle ou telle interprétation (Gramsci, della Volpe, Colletti, Sartre, etc.) que le champ de la problématique théorique qui hante leurs réflexions, et qui, de temps à autre, surgit en certains de leurs concepts, de leurs problèmes et de leurs solutions.

A cette fin, et sous ces réserves, qui ne sont pas de style, je prendrai maintenant la formule : le marxisme doit être conçu comme un « historicisme absolu » pour une thèse symptomatique, qui nous permettra de mettre en

évidence toute une problématique latente. Comment entendre, dans notre perspective présente, cette affirmation ? Si le marxisme est un historicisme absolu, c'est qu'il historicise cela même qui, dans l'historicisme hégélien, est proprement négation théorique et pratique de l'histoire : sa fin, le présent indépassable du Savoir absolu. Dans l'historicisme absolu il n'est plus de Savoir absolu, donc de fin de l'histoire.

Il n'est plus de présent privilégié où la totalité devienne visible et lisible dans une « coupe d'essence », où conscience et science coïncideraient. Qu'il n'y ait plus de Savoir absolu, — ce qui rend l'historicisme *absolu*, — signifie que le Savoir absolu est lui-même historicisé. S'il n'est plus de présent privilégié, tous les présents le deviennent au même titre. Il suit que le temps historique possède, en chacun de ses présents, une structure telle qu'elle permette à chaque présent la « coupe d'essence » de la contemporanéité. Toutefois, comme la totalité marxiste n'a pas la même structure que la totalité hégélienne, qu'en particulier elle comporte des niveaux ou instances différents non directement expressifs les uns des autres, — il faut, pour la rendre susceptible de la « coupe d'essence », relier entre eux ces niveaux distincts d'une manière telle que le présent de chacun coïncide avec tous les présents des autres ; qu'ils soient donc « contemporains ». Leur rapport ainsi remanié exclura ces effets de distorsion et de décalage, qui contredisent, dans la conception marxiste authentique, cette lecture idéologique de la contemporanéité. Le projet de penser le marxisme comme historicisme (absolu) déclenche donc automatiquement les effets en chaîne d'une logique nécessaire, qui tend à rabattre et aplatir la totalité marxiste sur une variation de la totalité hégélienne, et qui, même sous la précaution de distinctions plus ou moins rhétoriques, finit par estomper, réduire ou omettre les différences réelles qui séparent les niveaux.

Le point symptomatique où cette réduction des niveaux se montre à nu, — c'est-à-dire se dissimule sous le couvert d'une « évidence » qui la trahit (dans les deux sens du mot), nous pouvons le désigner avec précision : dans le statut de la *connaissance* scientifique et philosophique. Nous avons vu que Gramsci insistait à tel point sur l'unité pratique de la conception du monde et de l'histoire qu'il négligeait de retenir ce qui distingue la théorie marxiste de toute idéologie organique antérieure : son

caractère de connaissance *scientifique*. La philosophie marxiste, qu'il ne distingue pas nettement de la théorie de l'histoire, subit le même destin : Gramsci la met en rapport d'expression direct avec l'histoire présente : la philosophie est alors, comme le voulait Hegel (conception reprise par Croce) « histoire de la philosophie », et en définitive *histoire*. Toute science, toute philosophie étant en leur fond réel histoire réelle, l'histoire réelle peut elle-même être dite philosophie et science.

Mais comment peut-on penser, dans la théorie marxiste cette double affirmation radicale, créer les conditions théoriques qui permettent de la formuler ? Par toute une série de glissements conceptuels, qui ont justement pour effet de *réduire* la distance entre les niveaux que Marx avait distingués. Chacun de ces glissements est d'autant moins perceptible qu'on ne s'est pas rendu attentif aux distinctions théoriques enregistrées dans la précision des concepts de Marx.

C'est ainsi que Gramsci déclare constamment qu'une théorie scientifique, ou telle ou telle catégorie relevant d'une science, est une « *superstructure* »²⁰ ou une « catégorie historique » qu'il assimile à un « rapport humain »²¹. C'est, en fait, attribuer au concept de « *superstructure* » une extension que Marx lui refuse : puisqu'il range seulement sous ce concept 1) la superstructure juridico-politique, et 2) la superstructure idéologique (les « formes de conscience sociale » correspondantes) : Marx *n'y inclut jamais*, sauf dans les Œuvres de Jeunesse (et en particulier dans les Manuscrits de 44), *la connaissance scientifique*. Pas plus que la langue, dont Staline a montré qu'elle lui échappait, la science ne peut être rangée sous la catégorie de « *superstructure* ». Faire de la science une superstructure, c'est la penser comme une de ces idéologies « organiques » qui font si bien « bloc » avec la structure qu'elles ont la même « histoire » qu'elle ! Or, même dans la théorie marxiste, nous lisons que les idéologies peuvent survivre à la structure qui leur a donné naissance (c'est le cas de la plus grande partie d'entre elles : par exemple la religion, ou la morale, ou la philosophie idéologique), et

20. Cf. les pages étonnantes de Gramsci sur la science. *Materialismo Storico*, pp. 54-57.

« En réalité la science elle aussi est une superstructure, une idéologie. » (56). Cf. aussi p. 162.

21. *Materialismo Storico*, p. 160.

certains éléments de la superstructure juridico-politique également (le droit romain !). Quant à la science, elle peut bien naître d'une idéologie, se détacher de son champ pour se constituer en science, mais justement ce détachement, cette « coupure » inaugurent une nouvelle forme d'existence et de temporalité historiques, qui font échapper la science (au moins dans certaines conditions historiques qui assurent la continuité réelle de sa propre histoire, — ce ne fut pas toujours le cas), au sort commun d'une unique histoire : celle du « bloc historique » de l'unité de la structure et de la superstructure. L'idéalisme réfléchit idéologiquement la temporalité propre à la science, son rythme de développement, son type de continuité et de scansion, qui semblent la faire échapper aux vicissitudes de l'histoire politique et économique, sous la forme de l'anhistoricité, de l'intemporalité : il hypostasie ainsi un phénomène réel, qui a besoin de tout autres catégories pour être pensé, mais qui *doit être pensé*, en distinguant l'histoire relativement autonome et propre de la connaissance scientifique, des autres modalités de l'existence historique (celles des superstructures idéologiques, juridico-politiques, et celle de la structure économique).

Réduire et identifier l'histoire propre de la science à celle de l'idéologie organique et à l'histoire économique-politique, c'est finalement réduire la science à l'histoire comme à son « essence ». La chute de la science dans l'histoire n'est ici que l'indice d'une chute théorique : celle qui précipite la théorie de l'histoire dans l'histoire *réelle* ; réduit l'objet (théorique) de la science de l'histoire à l'histoire réelle ; confond donc l'objet de connaissance avec l'objet réel. Cette chute n'est rien d'autre que chute dans l'idéologie empiriste, mise en scène sous des rôles ici tenus par la philosophie et l'histoire réelle. Quel que soit son prodigieux génie historique et politique, Gramsci n'a pas échappé à cette tentation empiriste lorsqu'il a voulu penser le statut de la science, et surtout (car il s'occupe peu de la science) de la philosophie. Il est constamment tenté de penser le rapport entre l'histoire réelle et la philosophie comme un rapport d'unité expressive, quelles que soient les médiations chargées d'assurer ce rapport ²². Nous avons vu que pour lui un philosophe est, en dernière ins-

²². Sur le concept de médiation. Cf. tome I, chapitre I, paragraphe 18.

tance, un « politique » ; pour lui, la philosophie est le produit direct (sous la réserve de toutes les « médiations nécessaires ») de l'activité et de l'expérience des masses, de la praxis économique-politique : à cette philosophie du « bons sens » déjà toute faite en dehors d'eux, et qui parle dans la praxis historique, les philosophes de métier ne font que prêter leur voix, et les formes de leur discours, — sans pouvoir en modifier la substance. Spontanément, Gramsci retrouve, comme une opposition indispensable à l'expression de sa pensée, les formules mêmes de Feuerbach, opposant, dans un texte célèbre de 1839, la philosophie produite par l'histoire réelle à la philosophie produite par les philosophes, — les formules opposant la praxis à la spéculation. Et c'est dans les termes mêmes du « renversement » feuerbachien de la spéculation en philosophie « concrète », qu'il entend reprendre à l'historicisme crocien son bien : « renverser » l'historicisme spéculatif de Croce, le remettre sur ses pieds, pour en faire l'historicisme marxiste, — et retrouver l'histoire réelle, la philosophie « concrète ». S'il est vrai que le « renversement » d'une problématique conserve la structure même de cette problématique, on ne s'étonnera pas que le rapport d'expression direct (avec toutes les « médiations » nécessaires) pensé par Hegel ou Croce entre l'histoire réelle et la philosophie, se retrouve dans la théorie renversée : très exactement dans le rapport d'expression direct que Gramsci est tenté d'établir entre la politique (histoire réelle) et la philosophie.

Mais il ne suffit pas de réduire au minimum la distance qui sépare dans la structure sociale le lieu spécifique des formations théoriques, philosophiques et scientifiques de la pratique politique, donc le lieu de la pratique théorique du lieu de la pratique politique, — il faut encore se donner une conception de la *pratique théorique* qui illustre et consacre l'identité proclamée entre la philosophie et la politique. Cette exigence latente explique de nouveaux glissements conceptuels, ayant à nouveau pour effet de *réduire* la distinction entre les niveaux.

Dans cette interprétation, la pratique théorique tend à perdre toute spécificité, pour être réduite à la *pratique historique* en général, catégorie sous laquelle sont pensées des formes de production aussi différentes que la pratique économique, la pratique politique, la pratique idéologique et la pratique scientifique. Cette assimilation, toutefois,

pose des problèmes délicats : Gramsci lui-même reconnaissait que l'historicisme absolu risquait d'achopper sur la théorie des idéologies. Pourtant il a lui-même fourni, en rapprochant les *Thèses sur Feuerbach* d'une phrase d'Engels (l'histoire « *industrie et expérimentation* ») l'argument d'une solution, en proposant le modèle d'une pratique capable d'unifier sous son concept toutes ces pratiques différentes. La problématique de l'historicisme absolu exigeait que ce problème fût résolu : ce n'est pas un hasard si à ce problème empiriste, elle tend à proposer une solution d'esprit empiriste. Ce modèle peut être par exemple celui de la *pratique expérimentale* emprunté non pas tant à la réalité de la science moderne, qu'à une certaine idéologie de la science moderne. Colletti a repris cette indication de Gramsci, et, soutenu que l'histoire possède, tout comme la réalité même, une « *structure expérimentale* », qu'elle est donc, en son essence, structurée comme une expérimentation. L'histoire réelle étant ainsi, de son côté, déclarée « *industrie et expérimentation* », — et toute pratique scientifique étant, du sien, définie pratique expérimentale, la pratique historique et la pratique théorique n'ont alors qu'une seule et même structure. Colletti pousse la comparaison à son extrémité, assurant que l'histoire inclut dans son être, tout comme la science, le moment de l'*hypothèse*, indispensable à la mise en scène de la structure de l'expérimentation, d'après les schémas de Claude Bernard. L'histoire ne cessant, dans l'action politique vivante, d'anticiper sur soi (par les projections sur l'avenir indispensables à toute action) serait ainsi hypothèse et vérification en acte, tout comme la pratique de la science expérimentale. Par cette identité de structure essentielle, la pratique théorique peut être assimilée *directement, immédiatement* et adéquatement à la pratique historique, — et la réduction du lieu de la pratique théorique au lieu de la pratique politique ou sociale, peut alors être fondée dans la réduction des pratiques à une structure unique.

J'ai invoqué l'exemple de Gramsci et celui de Colletti. Ce n'est pas qu'ils soient les seuls exemples possibles de *variations* théoriques d'un même invariant théorique : la problématique de l'historicisme. Une problématique n'impose nullement des variations absolument identiques aux pensées qui traversent son champ : on peut traverser un champ par des voies très différentes, puisqu'on peut

l'aborder sous des angles divers. Mais de le rencontrer implique qu'on en subisse la loi, qui produit autant d'effets différents que sont différentes les pensées qui le rencontrent : pourtant tous ces effets ont en commun certains traits identiques, en ce qu'ils sont les effets d'une même structure : celle de la problématique rencontrée. Pour en donner un exemple paradoxal, chacun sait que la pensée de Sartre ne provient en aucune manière de l'interprétation du marxisme par Gramsci : elle a de tout autres origines. Pourtant, quand il a rencontré le marxisme, Sartre en a aussitôt donné, pour des raisons qui lui sont propres, une interprétation historiciste (qu'il se fût sans doute refusé de baptiser telle), déclarant que les grandes philosophies (il cite celle de Marx après celles de Locke et de Kant-Hegel) sont « *indépassables, tant que le moment historique dont elles sont l'expression n'a pas été dépassé* » (*Critique de la Raison Dialectique*, Gallimard, p. 17). Nous y retrouvons, sous une forme propre à Sartre, les structures de la contemporanéité, de l'expression, et de l'indépassable (le « nul ne peut sauter par-dessus son temps » de Hegel), qui, *pour lui*, représentent des spécifications de son concept majeur : la *totalisation*, — mais qui pourtant, sous les espèces de la spécification de ce concept qui lui est propre, réalisent les effets conceptuels nécessaires de sa rencontre avec la structure de la problématique historiciste. Ces effets ne sont pas les seuls : on ne s'étonnera pas de voir Sartre retrouver, par ses propres moyens, une théorie des « idéologues » (ib. 17-18), (qui monnaient et commentent une grande philosophie, et la font passer dans la vie pratique des hommes) bien proche à certains égards de la théorie gramscienne des intellectuels organiques²³ ; on s'étonnera moins encore de voir opérer chez Sartre la même *réduction nécessaire* des différentes pratiques (des différents niveaux distingués par Marx), à une pratique unique : chez lui, pour des raisons qui tiennent justement à ses propres origines philosophiques, ce n'est pas le concept de pratique expérimentale, mais le concept de « praxis » tout court, qui est chargé d'assumer, au prix d'innombrables « médiations » (Sartre est le philosophe des médiations par excellence : elles ont précisément pour fonction d'assurer l'unité

23. On trouve même dans Gramsci (*Materialismo Storico*, p. 197) en propres termes la distinction sartrienne de la philosophie et de l'idéologie.

dans la négation des différences) l'unité de pratiques aussi différentes que la pratique scientifique et la pratique économique ou politique.

Je ne puis développer ces remarques très schématiques. Elles peuvent cependant donner une idée des implications nécessairement contenues dans toute interprétation historiciste du marxisme, et des concepts particuliers que cette interprétation *doit* produire pour répondre aux problèmes qu'elle se pose à elle-même, — du moins lorsqu'elle se veut, comme dans le cas de Gramsci, de Colletti ou de Sartre, théoriquement exigeante et rigoureuse. Cette interprétation ne peut se penser elle-même que sous la condition de toute une série de réductions qui sont l'effet, dans l'ordre de la production des concepts, du caractère empiriste de son projet. C'est par exemple sous la condition de réduire toute pratique à la pratique expérimentale, ou à la « praxis » en général, puis d'assimiler cette pratique-mère à la pratique politique, que toutes pratiques peuvent être pensées comme relevant de la pratique historique « réelle », que la philosophie, et même la science, et donc le marxisme également, peuvent être pensés comme l'« expression » de l'histoire réelle. On parvient de la sorte à rabattre la connaissance scientifique même, ou la philosophie, et en tout cas la théorie marxiste sur l'unité de la pratique économique-politique, sur le cœur de la pratique « historique », sur l'histoire « réelle ». On parvient ainsi au résultat exigé par toute interprétation historiciste du marxisme comme sa condition théorique même : la transformation de la totalité marxiste en une variation de la totalité hégélienne.

L'interprétation historiciste du marxisme peut aboutir à ce dernier effet : la négation pratique de la distinction entre la science de l'histoire (matérialisme historique) et la philosophie marxiste (matérialisme dialectique). Dans cette dernière réduction, la philosophie marxiste perd pratiquement sa raison d'être, au profit de la théorie de l'histoire : le matérialisme dialectique disparaît dans le matérialisme historique²⁴. On le voit clairement chez

24. On peut observer, pour les mêmes raisons structurales, l'effet inverse : chez Sartre on peut tout aussi bien dire que la science de l'histoire marxiste *devient philosophie*.

Gramsci, et la plupart de ceux qui le suivent : non seulement le *mot* de matérialisme dialectique, mais le *concept* d'une philosophie marxiste définie par un objet propre, leur inspire les plus vives réserves. Ils considèrent que la simple idée d'une philosophie théoriquement autonome (par son objet, sa théorie, sa méthode), donc distincte de la science de l'histoire, rejette le marxisme dans la métaphysique, dans la restauration d'une Philosophie de la Nature, dont Engels se serait fait l'artisan²⁵ Puisque toute philosophie est histoire, la « philosophie de la praxis » ne peut être, comme philosophie, que la philosophie de l'identité philosophie-histoire, ou science-histoire. N'ayant plus d'objet propre, la philosophie marxiste perd alors son statut de discipline autonome, et se réduit, suivant le mot de Gramsci, repris de Croce, à une simple « *méthodologie historique* », c'est-à-dire à la simple conscience de soi de l'historicité de l'histoire, à la réflexion sur la présence de l'histoire réelle dans toutes ses manifestations :

« Séparée de la théorie de l'histoire et de la politique, la philosophie ne peut être que métaphysique, — tandis que la grande conquête de l'histoire de la pensée moderne, représentée par la philosophie de la praxis, est justement *l'historicisation concrète* de la philosophie, et son identification à l'histoire » (Gramsci, *Materialismo Storico*, p. 133).

Cette historicisation de la philosophie la réduit alors au statut d'une méthodologie historique :

« Penser une affirmation philosophique comme vraie dans une période déterminée de l'histoire, c'est-à-dire comme expression nécessaire et indissociable d'une action historique déterminée, d'une praxis déterminée, mais dépassée et « vidée » de son sens dans une période successive, sans tomber dans le scepticisme et dans le relativisme moral et idéologique, ce qui signifie *concevoir la philosophie comme historicité* est une opération mentale difficile... L'au-

25. Cf. Gramsci, dans sa critique du manuel de Boukharine ; Colletti (passim).

teur (*Boukharine*) ne réussit pas élaborer le concept de philosophie de la praxis comme « *méthodologie historique* », ni cette dernière comme philosophie, comme la seule *philosophie concrète*, c'est-à-dire qu'il ne réussit pas à se poser ni résoudre, du point de vue de la *dialectique réelle*, le problème que Croce s'est posé et a tenté de résoudre du point de vue *spéculatif*. »

Par ces derniers mots, nous voici de retour aux origines : à l'historicisme hégélien, « radicalisé » par Croce, et qu'il suffirait de « renverser » pour passer de la philosophie spéculative à la philosophie « concrète », de la dialectique spéculative à la dialectique réelle, etc. L'entreprise théorique d'interprétation du marxisme comme historicisme ne sort pas des *limites absolues* dans lesquelles s'effectue depuis Feuerbach ce « renversement » de la spéculation dans la praxis, de l'abstraction dans le « concret » : ces limites sont définies par la problématique empiriste, sublimée dans la spéculation hégélienne et dont aucun « renversement » ne peut nous délivrer ²⁶.

On voit donc clairement se manifester, dans les différentes réductions théoriques indispensables à l'interprétation historiciste de Marx, et dans leurs effets, la structure fondamentale de tout historicisme : la contemporanéité permettant une lecture en coupe de l'essence. On voit également, puisque c'en est la condition théorique, cette structure s'imposer bon gré mal gré à la structure de la totalité marxiste, la transformer, et réduire la distance réelle qui sépare ses différents niveaux. L'histoire marxiste « retombe » dans le concept idéologique d'histoire, catégorie de la présence et de la continuité temporelles ; dans la pratique

26. Je parlais, il y a un instant, des origines propres de la philosophie de Sartre. Sartre pense dans Descartes, Kant, Husserl et Hegel ; mais sa pensée la plus profonde vient sans doute de *Poltzer* et (aussi paradoxal que ce rapprochement puisse paraître) secondairement de Bergson. Or *Poltzer* est le Feuerbach des temps modernes : sa *Critique des Fondements de la Psychologie* est la critique de la *Psychologie spéculative* au nom d'une *Psychologie concrète*. Les thèmes de *Poltzer* ont pu être traités par Sartre comme des « philosophèmes » : il n'a pas abandonné son inspiration ; lorsque l'historicisme sartrien renverse la « totalité », les *abstractions* du marxisme dogmatique dans une théorie de la subjectivité *concrète*, il « répète » aussi en d'autres lieux, et à propos d'autres objets, un « renversement » qui, de Feuerbach au jeune Marx et à *Poltzer*, ne fait que *conserver*, sous l'apparence de sa critique, une même problématique.

économico-politique de l'histoire réelle, par l'aplatissement des sciences, de la philosophie et des idéologies sur l'unité des rapports de production et des forces de production, c'est-à-dire, en fait sur l'*infrastructure*. Aussi paradoxale que soit cette conclusion, qu'on me fera sans doute grief d'énoncer, nous sommes bien obligés de la tirer : du point de vue de sa *problématique théorique*, et non de ses intentions et de son accent politiques, ce matérialisme humaniste et historiciste retrouve les principes théoriques de base de l'interprétation économiste et mécaniste de la II^e Internationale. Si cette même problématique théorique peut soutenir des politiques d'inspiration différente, l'une fataliste et l'autre volontariste, l'une passive et l'autre consciente et active, — c'est par les ressources de « jeu » théorique que contient, comme toute idéologie, cette problématique théorique idéologique. En l'espèce, c'est en conférant, par un chassé croisé compensatoire, à l'*infrastructure* les attributs les plus actifs de la superstructure politique et idéologique, qu'un tel historicisme put s'opposer politiquement aux thèses de la II^e Internationale. Cette opération de transfert d'attributs peut se concevoir sous différentes formes : en affectant par exemple la pratique politique des attributs de la philosophie et de la théorie (le spontanéisme) ; en chargeant la « praxis » économique de toutes les vertus actives, voire explosives de la politique (l'anarcho-syndicalisme) ; ou en confiant à la conscience et à la détermination politiques le déterminisme de l'économique (le volontarisme). Pour dire la chose d'un mot, s'il est bien deux façons distinctes d'identifier la superstructure à l'*infrastructure*, ou la conscience à l'économie, — l'une qui ne voit dans la conscience et la politique que la seule économie, quand l'autre remplit l'économie de politique et de conscience, il n'est jamais qu'une seule *structure* de l'identification qui joue, — celle de la problématique qui identifie *théoriquement*, en réduisant l'un à l'autre, les niveaux en présence. C'est cette structure commune de la problématique théorique qui devient visible quand on analyse non pas les *intentions* théoriques ou politiques du mécanisme-économisme d'une part, et de l'humanisme-historicisme de l'autre, mais la logique interne de leur mécanisme conceptuel.

Qu'on me permette encore une remarque sur le rapport entre humanisme et historicisme. Il est trop clair qu'on peut concevoir un humanisme non historiciste, tout comme

un historicisme non humaniste. Bien entendu je ne parle jamais ici que d'un humanisme et d'un historicisme *théoriques*, considérés dans leur fonction de *fondation théorique* de la science et de la philosophie marxiste. Il suffit de vivre dans la morale ou la religion, ou dans cette idéologie politico-morale qui s'appelle social-démocratie, pour mettre sur pied une interprétation *humaniste mais non historiciste* de Marx : il n'est que de lire Marx à la « lumière » d'une théorie de la « nature humaine », qu'elle soit religieuse, éthique ou anthropologique (cf. les RRPP. Calvez et Bigo, et M. Rubel, après les sociaux-démocrates Landshut et Mayer, premiers éditeurs des Œuvres de Jeunesse de Marx). Réduire le *Capital* à une inspiration éthique est jeu d'enfant, pour peu qu'on prenne appui sur l'anthropologie radicale des Manuscrits de 44. Mais on peut aussi concevoir à l'inverse la possibilité d'une lecture *historiciste non humaniste* de Marx : c'est, si je l'entends bien, dans ce sens que tendent les meilleurs efforts de Colletti. Pour autoriser cette lecture historiciste non humaniste, il faut, comme le fait justement Colletti, refuser de réduire l'unité Forces de production/Rapports de production, qui constitue l'essence de l'histoire, au simple phénomène d'une nature humaine, même historicisée. Mais laissons là ces deux possibles.

C'est l'union de l'humanisme et de l'historicisme qui représente, il faut bien le dire, la plus sérieuse tentation, car elle procure les plus grands avantages théoriques, du moins en apparence. Dans la réduction de toute connaissance aux rapports sociaux historiques, on peut introduire en sous-main une seconde réduction, qui traite les *rapports de production* comme de simples *rapports humains*²⁷. Cette seconde réduction repose sur une « évidence » : l'histoire n'est-elle pas de part en part un phénomène « humain », et Marx, citant Vico, ne déclare-t-il pas que les hommes peuvent la connaître puisqu'ils l'ont « faite » tout entière ? Cette « évidence » repose pourtant sur un singulier pré-supposé : que les « acteurs » de l'histoire sont les auteurs de son texte, les sujets de sa production. Mais ce pré-supposé a lui aussi toute la force d'une « évidence », puisque, contrairement à ce que nous suggère le théâtre, les hommes concrets sont, dans l'histoire, les acteurs des

27. Cette subreption est courante dans toutes les interprétations humanistes du marxisme.

rôles dont ils sont les auteurs. Il suffit d'escamoter le *metteur en scène*, pour que l'acteur-auteur ressemble comme un frère au vieux rêve d'Aristote : le médecin-qui-se-soigne-lui-même ; et que les *rapports de production*, qui sont pourtant proprement les metteurs en scène de l'histoire, se réduisent à de simples *rapports humains*. *L'Idéologie Allemande* ne regorge-t-elle pas de formules sur ces « hommes réels », ces « individus concrets », qui, « bien ancrés les pieds sur la terre », sont les vrais sujets de l'histoire ? Les *Thèses sur Feuerbach* ne déclarent-elles pas que l'objectivité même est le résultat, tout humain, de l'activité « pratico-sensible » de ces sujets ? Il suffit d'affecter à cette nature humaine les attributs de l'historicité « concrète », pour échapper à l'abstraction et au fixisme des anthropologies théologiques ou morales, et pour rejoindre Marx au cœur même de son réduit : le matérialisme historique. On concevra donc cette nature humaine comme produite par l'histoire, changeante avec elle, l'homme changeant, comme le voulait déjà la Philosophie des Lumières, avec les révolutions de son histoire, et affecté jusqu'en ses facultés les plus intimes (le voir, l'entendre, la mémoire, la raison, etc. Helvétius l'affirmait déjà, Rousseau aussi, contre Diderot ; Feuerbach en faisait un grand article de sa philosophie, — et de nos jours une foule d'anthropologues culturalistes s'y exercent) par les produits sociaux de son histoire objective. L'histoire devient alors transformation d'une nature humaine, qui demeure le vrai sujet de l'histoire qui la transforme. On aura de la sorte introduit l'histoire dans la nature humaine, pour bien rendre les hommes contemporains des effets historiques dont ils sont les sujets, mais, — et c'est là que tout se décide — on aura réduit les rapports de production, les rapports sociaux politiques et idéologiques à des « *rapports humains* » historicisés, c'est-à-dire à des rapports inter-humains, inter subjectifs. Tel est le terrain d'élection d'un humanisme historiciste. Tel est son grand avantage : remettre Marx dans le courant d'une idéologie bien antérieure à lui, née au XVIII^e siècle ; lui ôter le mérite de l'originalité d'une rupture théorique révolutionnaire et souvent même le rendre acceptable aux formes modernes de l'anthropologie « culturelle » et autre. Qui, de nos jours, n'invoque cet humanisme historiciste, croyant vraiment se réclamer de Marx, alors qu'une telle idéologie nous éloigne de Marx ?

Pourtant, il n'en a pas toujours été ainsi, du moins *politiquement parlant*. J'ai dit pourquoi et comment l'interprétation historiciste-humaniste du marxisme avait pris naissance dans les pressentiments et le sillage de la Révolution de 17. Elle avait alors le sens d'une protestation violente contre le mécanisme et l'opportunisme de la II^e Internationale. Elle en appelait directement à la conscience et à la volonté des *hommes* pour refuser la guerre, jeter bas le capitalisme, et faire la révolution. Elle refusait sans égards tout ce qui pouvait, *dans la théorie même*, différer ou étouffer cet appel urgent à la responsabilité historique des hommes réels jetés dans la révolution. Elle exigeait, d'un même mouvement, *la théorie de sa volonté*. C'est pourquoi elle proclamait un retour radical à Hegel (le jeune Lukacs, Korsch), et élaborait une théorie qui mettait la doctrine de Marx en rapport d'*expression* direct avec la classe ouvrière. C'est de ce temps que date la fameuse opposition entre « science bourgeoise » et « science prolétarienne », où triomphait une interprétation idéaliste et volontariste du marxisme comme expression et produit exclusif de la pratique prolétarienne. Cet humanisme « gauchiste » désignait le prolétariat comme le lieu et le missionnaire de l'essence humaine. S'il était voué au rôle historique de libérer l'homme de son « aliénation », c'était par la négation de l'essence humaine dont il était la victime absolue. L'alliance de la philosophie et du prolétariat, annoncée par les textes de Jeunesse de Marx, cessait d'être une alliance entre deux parties extérieures l'une à l'autre. Le prolétariat, essence humaine en révolte contre sa négation radicale, devenait l'affirmation révolutionnaire de l'essence humaine : le prolétariat était ainsi *philosophie en acte*, et sa pratique politique la philosophie même. Le rôle de Marx se réduisait alors à conférer à cette philosophie agie et vécue en son lieu de naissance, la simple forme de la *conscience de soi*. C'est pourquoi l'on proclamait le marxisme « science » ou « philosophie » « prolétariennes », expression directe, production directe de l'essence humaine par son unique auteur historique, le prolétariat. La thèse kautskyste et léniniste de la production de la théorie marxiste par une pratique théorique spécifique, *en dehors* du prolétariat, et de l'« *importation* » de la théorie marxiste dans le mouvement ouvrier, se trouvait récusée sans égards, — et tous les thèmes du spontanéisme se précipitaient dans le marxisme par cette

brèche ouverte : l'universalisme humaniste du prolétariat. *Théoriquement*, cet « humanisme » et cet « historicisme » révolutionnaires se réclamaient conjointement de Hegel et des textes de Jeunesse, alors accessibles, de Marx. Je passe sur ses effets *politiques* : certaines thèses de Rosa Luxemburg sur l'impérialisme, et la disparition des lois de l'« économie politique » en régime socialiste ; le proletkult ; les conceptions de l'« Opposition ouvrière », etc. ; et d'une manière générale le « volontarisme », qui a profondément marqué, jusque dans les formes paradoxales du dogmatisme stalinien, la période de la dictature du prolétariat en U. R. S. S. Aujourd'hui même cet « humanisme » et cet « historicisme » éveillent encore des échos véritablement révolutionnaires, dans les combats politiques engagés par les peuples du Tiers-Monde pour conquérir et défendre leur indépendance politique, et s'engager dans la voie socialiste. Mais ces avantages idéologiques et politiques eux-mêmes se paient, comme l'avait admirablement discerné Lénine, par certains effets de la *logique* qu'ils mettent en jeu, et qui produisent inévitablement, le jour venu, des tentations idéalistes et volontaristes dans la conception et la pratique économique et politique, — à moins qu'ils ne provoquent, à la faveur d'une conjoncture favorable, par un renversement paradoxal, mais lui aussi nécessaire, des conceptions teintées de réformisme et d'opportunisme, ou tout simplement révisionnistes.

C'est en effet le propre de toute conception *idéologique*, surtout si elle se soumet une conception scientifique en la détournant de son sens, d'être gouvernée par des « intérêts » extérieurs à la seule nécessité de la connaissance. En ce sens, c'est-à-dire sous la condition de lui donner l'objet dont elle parle sans le savoir, l'historicisme n'est pas sans valeur théorique : puisqu'il décrit assez bien un aspect essentiel de toute *idéologie*, qui reçoit son sens des intérêts *actuels* au service desquels elle est soumise. Si l'*idéologie* n'exprime pas l'essence objective totale de son temps (l'essence du présent historique), elle peut, du moins, assez bien exprimer par l'effet de légers déplacements d'accents intérieurs, les changements actuels de la situation historique : à la différence d'une science, une idéologie est à la fois théoriquement close et politiquement souple et adaptable. Elle se ploie aux besoins du temps, mais sans mouvement apparent, se contentant de *refléter* par quelque modification insensible de ses propres rapports internes,

les changements historiques qu'elle a pour mission d'assimiler et de maîtriser. L'exemple ambigu de l'« aggiornamento » de Vatican II suffirait à nous en donner une éclatante preuve : effet et signe d'une évolution incontestable, mais en même temps habile reprise en main de l'histoire, à la faveur d'une conjoncture intelligemment utilisée. L'idéologie change donc, mais insensiblement, en conservant sa forme d'idéologie ; elle se meut, mais d'un mouvement immobile, qui la maintient *sur place*, en son lieu et son rôle d'idéologie. Elle est l'immobile mouvement, qui reflète et exprime, comme le disait Hegel de la philosophie même, ce qui se passe dans l'histoire, sans jamais sauter par-dessus son temps, puisqu'elle n'est que ce même temps *pris* dans la capture d'un reflet spéculaire, justement pour que les hommes s'y *prennent*. C'est pour cette raison essentielle que l'humanisme révolutionnaire des échos de la révolution de 17, peut servir aujourd'hui de *reflet* idéologique à des préoccupations politiques ou théoriques variées, les unes encore apparentées, les autres plus ou moins étrangères à ses origines.

Cet humanisme historiciste peut servir par exemple de caution théorique à des intellectuels d'origine bourgeoise ou petite-bourgeoise, qui se posent, et parfois en termes authentiquement dramatiques, la question de savoir s'ils sont de plein droit membres actifs d'une histoire qui se fait, comme ils le savent ou le craignent, en dehors d'eux. Voilà peut-être la question la plus profonde de Sartre. Elle est tout entière contenue dans sa double thèse, que le marxisme est « la philosophie indépassable de notre temps », et que nulle œuvre littéraire ou philosophique ne vaut une heure de peine devant la souffrance d'un misérable réduit par l'exploitation impérialiste à la faim et à l'agonie. Pris dans cette double déclaration de fidélité, à une idée du marxisme d'une part, à la cause de tous les exploités de l'autre, Sartre s'assure qu'il peut vraiment jouer un rôle, au-delà des « Mots » qu'il produit et tient pour dérisoires, dans l'inhumaine histoire de notre temps, par une théorie de la « raison dialectique » qui assigne à toute rationalité (théorique), comme à toute dialectique (révolutionnaire) l'unique origine transcendantale du « projet » humain. L'humanisme historiciste prend ainsi chez Sartre la forme d'une exaltation de la liberté humaine où, de s'engager librement dans leur combat, il communique

avec la liberté de tous les opprimés, qui, depuis la longue nuit oubliée des révoltes d'esclaves, luttent à jamais pour un peu de lumière humaine.

Le même humanisme, pour peu qu'on y déplace quelque accent, peut servir d'autres causes, selon la conjoncture et les besoins : par exemple la protestation contre les erreurs et les crimes de la période du « culte de la personnalité », l'impatience de les voir réglés, l'espérance d'une vraie démocratie socialiste, etc. Quand ces sentiments politiques veulent se donner un fondement théorique, ils le cherchent toujours dans les mêmes textes et dans les mêmes concepts : dans tel ou tel théoricien issu de la grande période de l'après 17 (et c'est pourquoi ces éditions du jeune Lukacs et de Korsch, et cette passion pour certaines formules équivoques de Gramsci), ou dans les textes humanistes de Marx : ses *Œuvres de Jeunesse* ; dans « l'humanisme réel », dans « l'aliénation », dans le « concret », dans l'histoire, la philosophie ou la psychologie « concrètes »²⁸.

Seule une lecture critique des *Œuvres de Jeunesse* de Marx et une étude approfondie du *Capital* peut nous éclairer sur le sens et les risques d'un humanisme et d'un historicisme *théoriques* étrangers à la problématique de Marx.



On se souvient peut-être du point de départ qui nous a conduit à entreprendre cette analyse du malentendu sur l'histoire. J'avais signalé que la façon dont Marx se pensait lui-même pouvait ressortir des jugements dans lesquels il pèse les mérites et les défauts de ses prédécesseurs. J'avais en même temps indiqué que nous devions soumettre le texte de Marx non pas à une lecture immédiate, mais à une lecture « symptomale », pour y discerner, dans l'apparente continuité du discours, les lacunes, les blancs et les défaillances de la rigueur, les lieux où le discours de Marx n'est que le non-dit de son silence, surgissant dans son discours même. J'avais relevé un de ces symptômes théoriques dans le jugement que Marx avait porté sur l'absence d'un concept chez ses prédécesseurs, l'absence du *concept* de plus-value, que, « généreusement » (comme dit Engels)

28. Cf. *La Nouvelle Critique*, n° 164 et suivants.

Marx traitait comme s'il s'agissait de l'absence d'un mot. Nous venons de voir ce qu'il advient d'un autre *mot*, le mot *histoire*, lorsqu'il surgit dans le discours critique que Marx adresse à ses prédécesseurs. Ce mot qui semble un mot plein, est en fait un mot théoriquement vide, dans l'immédiateté de son évidence, — ou plutôt il est le plein-de-l'idéologie²⁹, qui fait surface dans cette lacune de la rigueur. Celui qui lit *Le Capital* sans se poser la question critique de son objet, ne voit en ce mot qui lui « parle » nulle malice : il poursuit tout bonnement le discours dont ce mot peut être le premier mot, le discours idéologique de l'histoire, puis le discours historiciste. Les conséquences théoriques et pratiques n'ont pas, on l'a vu et on le comprend, cette innocence-là. Dans une lecture épistémologique et critique au contraire, nous ne pouvons pas ne pas entendre sous ce mot proféré le silence qu'il recouvre, ne pas voir le blanc de la rigueur suspendue, à peine le temps d'un éclair, dans le noir du texte ; corrélativement nous ne pouvons pas ne pas entendre sous ce discours apparemment continué, mais en fait interrompu et subjugué par l'irruption menaçante d'un discours refoulant, la voix silencieuse du vrai discours, nous ne pouvons pas ne pas en restaurer le texte, pour en rétablir la continuité profonde. C'est en quoi l'identification des points précis de défaillance de la rigueur de Marx fait un avec la reconnaissance de cette rigueur : c'est sa rigueur qui nous désigne ses défaillances ; et dans l'instant ponctuel de son silence provisoire, nous ne faisons rien que lui rendre la parole qui est la sienne.

29. On peut, analogiquement, rapprocher ce cas du symptôme, du lapsus, et du rêve — qui est pour Freud le « plein du désir ».

Louis Althusser
Étienne Balibar

Lire
le Capital

II

FRANÇOIS MASPERO
1, Place Paul-Painlevé, 5^e
PARIS
1969

LOUIS ALTHUSSER : L'objet du <i>Capital</i> (suite)	5
VI. Propositions épistémologiques du <i>Capital</i> (Marx, Engels)	5
VII. L'objet de l' <i>Economie politique</i>	23
VIII. La critique de Marx	32
IX. L'immense révolution théorique de Marx	56
Appendice : sur la « moyenne idéale » et les formes de transition	72
ETIENNE BALIBAR : Sur les concepts fondamentaux du matérialisme historique	79
I. De la périodisation aux modes de production . .	90
II. Les éléments de la structure et leur histoire	112
III. De la reproduction	152
IV. Eléments pour une théorie du passage	178

Louis Althusser :

L'objet du *Capital* (suite)

VI. - Propositions épistémologiques du *Capital* (Marx. Engels).

Faisons, après cette longue digression, le point de notre analyse. Nous sommes à la recherche de l'objet propre de Marx.

Dans un premier moment nous avons interrogé les textes où Marx nous désigne *sa propre découverte*, et nous avons isolé les concepts de valeur et de plus-value comme porteurs de cette découverte. Nous avons toutefois dû noter que ces concepts étaient précisément le lieu du malentendu, non seulement des économistes, mais aussi de nombre de marxistes sur l'objet propre de la théorie marxiste de l'économie politique.

Nous avons alors, *dans un second moment*, interrogé Marx à travers le jugement qu'il a lui-même porté sur ses prédécesseurs, les fondateurs de l'Économie politique classique, espérant le saisir lui-même dans le jugement qu'il prononce sur sa préhistoire scientifique. Là aussi nous avons buté sur des définitions déconcertantes, ou insuffisantes. Nous avons vu que Marx ne parvenait pas à penser vraiment le concept de la différence qui le distingue de l'Économie classique, et que, de la penser en termes de continuité de contenu, il nous jetait soit dans une simple distinction de forme, la dialectique, soit dans le fondement de cette dialectique hégélienne, une certaine conception idéologique de l'histoire. Nous avons mesuré les conséquences théoriques et pratiques de ces ambiguïtés ; vu que l'équivoque des textes affectait non seulement la définition de l'objet spécifique du *Capital*, mais aussi, et en même temps, la définition de la pratique théorique de Marx, le rapport de sa théorie avec les théories antérieures, — bref la théorie de la science et la théorie de l'histoire de la science. Là, nous n'avons plus affaire à la seule théorie de l'économie politique et de l'histoire, ou matérialisme historique, mais à la théorie de la science et de l'histoire de la science, ou matérialisme dialectique. Et nous *voyons*,

ne fût-ce qu'en creux, qu'il existe un rapport essentiel entre ce que Marx produit dans la théorie de l'histoire, et ce qu'il produit dans la philosophie. Nous le voyons du moins à ce signe : il suffit d'un simple vide dans le système des concepts du matérialisme historique pour que s'y établisse aussitôt le plein d'une idéologie philosophique, l'idéologie empiriste. Nous ne pouvons reconnaître ce vide, qu'en le vidant des évidences de la philosophie idéologique qui l'emplit. Nous ne pouvons définir avec rigueur les quelques concepts scientifiques encore insuffisants de Marx, que sous la condition absolue de reconnaître la nature idéologique des concepts philosophiques qui en ont usurpé la place : bref sous la condition absolue de commencer de définir en même temps les concepts de la philosophie marxiste aptes à connaître et reconnaître comme idéologiques les concepts philosophiques qui nous masquent les défaillances des concepts scientifiques. Nous voilà bel et bien voués à ce destin théorique : de ne pouvoir lire le discours scientifique de Marx sans écrire en même temps, sous sa propre dictée, le texte d'un autre discours, inséparable du premier, mais distinct de lui : le discours de la philosophie de Marx.

Abordons maintenant le *troisième moment* de cette interrogation. *Le Capital*, les préfaces d'Engels, certaines lettres, et les Notes sur Wagner contiennent en effet de quoi nous mettre sur une voie féconde. Ce que nous avons jusqu'ici dû reconnaître en négatif dans Marx, nous allons désormais le découvrir en positif.

Nous retiendrons d'abord de simples remarques sur la *terminologie*. Nous savons que Marx fait à Smith et Ricardo le reproche d'avoir constamment *confondu* la plus-value avec les formes de son existence : le profit, la rente et l'intérêt. Il manque donc un *mot* aux analyses des grands Economistes. Quand Marx les lit, il rétablit dans leur texte ce mot qui manque : la plus-value. Cet acte apparemment insignifiant du rétablissement d'un *mot* absent porte pourtant en lui des conséquences théoriques considérables : ce mot, en effet, n'est pas un mot, mais un *concept*, et un concept théorique, qui est ici le *représentant* d'un nouveau système conceptuel, corrélatif de l'apparition d'un nouvel objet. Tout mot est bien un concept, mais tout concept n'est pas un concept théorique, et tout

concept théorique n'est pas le représentant d'un nouvel objet. Si le mot de plus-value est à ce point important, c'est parce qu'il affecte directement la structure de l'objet, dont le destin se joue, alors, dans cette simple dénomination. Que toute cette conséquence ne soit point présente à l'esprit et sous la plume de Marx lorsqu'il reproche à Smith et à Ricardo d'avoir sauté par-dessus un *mot*, peu importe. Marx ne peut être tenu, plus que quiconque, de tout dire à la fois : ce qui importe est qu'il dise, *ailleurs*, ce qu'il ne dit pas en le disant *ici*. Or on ne peut douter que Marx n'ait éprouvé comme une exigence théorique de tout premier ordre la nécessité de constituer une *terminologie* scientifique adéquate, c'est-à-dire un système cohérent de termes définis, où non seulement les mots employés soient des concepts, mais où les nouveaux mots soient autant de concepts définissant un nouvel objet. Contre Wagner, qui confond valeur d'usage et valeur, Marx écrit (III, 249-250) :

La seule chose claire que l'on trouve dans ce charabia allemand, consiste en ceci, que si l'on s'en tient *au sens verbal*, le *mot* valeur (Wert, Würde) a tout d'abord été appliqué aux choses utiles elles-mêmes, qui existaient depuis longtemps, même en tant que « produits du travail », avant de devenir marchandises. Mais cela a autant affaire avec la *définition scientifique* de la « valeur-marchandise », que le fait que le mot *sel* chez les anciens avait d'abord été appliqué au sel comestible, et que par conséquent le *sucre*, etc. eux aussi figurent depuis Pline comme des *variétés de sel*, etc. » (250).

— et un peu avant :

« Cela fait penser aux anciens chimistes avant l'avènement de la science de la chimie : parce que le beurre comestible, qui dans la vie ordinaire s'appelle beurre tout court (d'après la coutume nordique) a une consistance molle, ils ont appelé sucres butyreux, des chlorures, le beurre de zinc, le beurre d'antimoine, etc. » (249).

Ce texte est particulièrement net, puisqu'il distingue le « *sens verbal* » d'un mot de son sens scientifique, concep-

tuel, sur le fond d'une révolution théorique de l'objet d'une science (la chimie). Si Marx se propose *un nouvel objet*, il doit nécessairement se donner une terminologie conceptuelle nouvelle correspondante³⁰.

Engels l'a particulièrement bien vu dans un passage de sa préface à l'édition anglaise du *Capital* (1886) (I, 35-36) :

« Il y a cependant une difficulté que nous n'avons pu épargner au lecteur : l'emploi de certains termes dans un sens différent de celui qu'ils ont, non seulement dans la vie quotidienne, mais aussi *dans l'économie politique courante*. Mais *cela ne pouvait être évité*.

Tout aspect nouveau d'une science implique une révolution dans les termes techniques (Fachausdrücken) de cette science. La meilleure preuve en est la chimie, où toute la terminologie est radicalement changée (Terminologie), à peu près tous les vingt ans, et où l'on trouvera à peine un seul composé organique qui n'ait pas passé par une série de dénominations différentes. L'économie politique s'est contentée en général de reprendre tels quels les termes de la vie commerciale et industrielle, et d'opérer avec eux, sans se douter que *par là elle s'enfermait dans le cercle étroit des idées exprimées par ces termes*.

C'est ainsi que les représentants de l'économie classique, *tout en sachant* parfaitement que les profits, comme la rente, ne sont que des subdivisions, des fragments de cette partie non payée du produit que le travailleur doit fournir à son employeur (qui, s'il a été le premier à se les approprier, n'en est pas le dernier et exclusif propriétaire), *n'ont jamais dépassé les concepts courants (übliche Begriffe) de profits et de rente, jamais examiné la partie non payée du produit* (appelé par Marx le produit net), *dans son intégrité, comme un tout*. Aussi ne sont-ils jamais arrivés à une *compréhension claire* ni de l'origine et de la nature du produit net, ni des lois qui règlent la distribution subséquente de sa valeur. De même, toute industrie qui n'est pas agricole ou

30. Cf. *Capital I*, préface p. 17. Marx parle de la « nouvelle terminologie créée » par lui.

artisanale, est indifféremment classée sous le terme de manufacture, et ainsi se trouve effacée la distinction entre deux grandes périodes de l'histoire économique, essentiellement différentes : la période de la manufacture proprement dite, basée sur la division du travail manuel, et la période de l'industrie moderne, basée sur le machinisme. Il est cependant bien évident qu'une *théorie qui ne considère la production capitaliste moderne que comme une étape provisoire dans l'histoire économique de l'humanité, doit user de termes différents de ceux qu'emploient les écrivains qui considèrent cette forme de production comme éternelle et définitive* ³¹.

Retenons de ce texte ces affirmations fondamentales :

1) toute révolution (aspect nouveau d'une science) dans son objet entraîne une révolution nécessaire dans sa terminologie ;

2) toute terminologie est liée à un cercle défini d'idées, ce que nous pouvons traduire en disant : toute terminologie est fonction du système théorique qui lui sert de base, toute terminologie emporte avec elle un système théorique déterminé et limité ;

3) l'économie politique classique était enfermée dans un cercle défini par l'identité de son système d'idées et de sa terminologie ;

4) Marx révolutionnant la théorie économique classique, doit nécessairement en révolutionner la terminologie ;

5) le point sensible de cette révolution porte précisément *sur la plus-value*. Faute de l'avoir pensée dans un mot qui fût le concept de son objet, les économistes classiques sont restés dans la nuit, prisonniers des mots qui n'étaient que les concepts idéologiques ou empiriques de la pratique économique ;

6) Engels rapporte en dernier ressort la différence de terminologie existant entre l'économie politique classique et Marx, à une différence dans la conception de l'objet :

31. Ce texte est très remarquable, et presque exemplaire. Il nous donne de l'exceptionnelle sensibilité épistémologique d'Engels une tout autre idée que celle que nous avons pu recueillir de lui en d'autres circonstances. Nous aurons d'autres occasions de signaler le génie théorique d'Engels, qui est loin d'être ce commentateur de second ordre qu'on a voulu opposer à Marx.

les classiques le tenant pour éternel, Marx pour transitoire. Nous savons que penser de ce thème.

En dépit de cette dernière faiblesse, ce texte est très remarquable, car il met en évidence un rapport intime entre, d'une part, l'*objet* d'une discipline scientifique déterminée, et, d'autre part, le système de sa terminologie et le système de ses idées. Il fait donc ressortir un rapport intime entre l'objet, la terminologie et le système conceptuel qui lui correspond, — rapport qui, une fois l'objet modifié (une fois saisis ses « aspects nouveaux »), doit nécessairement provoquer une modification corrélative dans le système des idées et la terminologie conceptuelle.

Disons, en un langage équivalent, qu'Engels affirme l'existence d'une relation fonctionnelle nécessaire entre *la nature de l'objet, la nature de la problématique théorique, et la nature de la terminologie conceptuelle.*

Cette relation ressort encore plus nettement d'un autre texte étonnant d'Engels, la préface au second Livre du *Capital*, qui peut être mis en rapport direct avec l'analyse que Marx donne de l'aveuglement des économistes classiques touchant le problème du salaire (II, 206 sq.).

Dans ce texte, Engels pose nettement la question :

« Voilà plusieurs siècles que l'humanité capitaliste a produit de la plus-value, et elle en est venue peu à peu à se préoccuper de l'origine de cette plus-value. La première idée qu'elle s'en est faite découlait de la pratique directe du commerce : la plus-value disait-on, résulte d'une majoration de la valeur du produit. Cette opinion était celle des mercantilistes : mais James Stuart s'est déjà rendu compte qu'en ce cas l'un perd forcément ce que l'autre gagne. Ce qui n'empêcha pas cette façon de voir de persister longtemps encore, surtout chez les socialistes ; A. Smith en débarrasse la science classique... » (IV, 15).

Engels montre alors que Smith et Ricardo connaissaient l'origine de la plus-value capitaliste. S'ils n'avaient « *pas établi le départ entre la plus-value comme telle, en tant que catégorie spéciale, et les formes particulières qu'elle prend dans le profit et la rente foncière* » (cité IV, 16), ils avaient pourtant « *produit* » le principe fondamental de la théorie marxiste du *Capital* : la plus-value.

D'où la question, pertinente du point de vue épistémologique :

« Mais qu'est-ce que Marx a donc dit de nouveau sur la plus-value ? »

Comment se fait-il que la théorie marxiste de la plus-value ait éclaté comme le tonnerre dans un ciel serein, et cela dans tous les pays civilisés, tandis que les théories de tous ses prédécesseurs socialistes, Rodbertus y compris, avaient fait long feu ? »

La reconnaissance par Engels de l'effet prodigieux du surgissement d'une théorie nouvelle : le « coup de tonnerre dans un ciel serein », nous intéresse comme l'indice brutal de la *nouveauté* de Marx. Il n'est plus question ici de ces différences équivoques (éternitarisme fixiste, histoire en mouvement) où Marx cherchait à exprimer son rapport aux économistes. Engels n'hésite pas : il pose *directement* le vrai problème de la *rupture* épistémologique de Marx avec l'économie classique ; il le pose sur le point le plus pertinent, qui est aussi le plus paradoxal : à propos de la *plus-value*. Justement la plus-value n'est pas *nouvelle*, puisqu'elle a bel et bien été déjà « *produite* » par l'économie classique ! Engels pose donc la question de la *nouveauté* de Marx à propos d'une réalité qui, chez lui, *n'est pas nouvelle* ! C'est dans cette extraordinaire intelligence de la *question*, qu'éclate le génie d'Engels : il affronte la question dans son dernier réduit, sans l'ombre d'un recul ; il l'affronte là même où la question se présentait sous la forme écrasante de sa *réponse* ; là où plutôt la réponse interdisait, par les titres écrasants de son évidence, de poser la moindre question ! Il a l'audace de poser la question de la nouveauté de la non-nouveauté d'une réalité figurant dans *deux discours différents*, c'est-à-dire la question de la *modalité théorique* de cette « réalité » inscrite dans deux discours théoriques. Il suffit de lire sa réponse, pour comprendre qu'il n'a pas posé la question par malice, ou au hasard, mais dans le champ d'une théorie de la science qui se fonde sur une théorie de l'histoire des sciences. De fait, c'est une comparaison avec l'histoire de la chimie qui lui permet de formuler sa question, et de définir sa réponse.

« Qu'est-ce que Marx a donc dit de nouveau sur la plus-value ?... »

L'histoire de la chimie peut nous le montrer par un exemple.

Vers la fin du siècle dernier régnait encore, comme chacun sait, la théorie du phlogistique qui expliquait la nature de toute combustion, en disant que, du corps en combustion, il se détachait un autre corps, un corps hypothétique, un combustible absolu, à qui on donnait le nom de phlogistique. Cette théorie suffisait à expliquer la plupart des phénomènes chimiques alors connus non sans toutefois, dans certains cas, faire violence aux faits.

Or voici qu'en 1774 Priestley produisit une espèce d'air, qu'il « trouva si pur ou si exempt de phlogistique que, par comparaison, l'air ordinaire était déjà vicié ». Il l'appela : air déphlogistiqué. Peu de temps après Scheele produisit en Suède la même espèce d'air, et prouva sa présence dans l'atmosphère. Il constata de plus que ce gaz disparaissait quand on y brûlait un corps, ou qu'on brûlait un corps dans l'air ordinaire ; il l'appela « air à feu »...

Priestley et Scheele avaient tous deux *produit* l'oxygène, mais *sans savoir* ce qu'ils avaient sous la main. Ils « furent incapables de se dégager des catégories » phlogistiques « telles qu'ils les trouvaient établies ». L'élément qui allait renverser la conception phlogistique *tout entière* (die ganze phlogistische Anschauung umstossen) et *révolutionner la chimie*, restait, entre leurs mains, frappé de stérilité.

Mais Priestley avait immédiatement communiqué sa découverte à Lavoisier à Paris, et celui-ci, partant de cette réalité *nouvelle* (Tatsache) soumit à examen *la chimie phlogistique tout entière*. Il découvrit le premier que la nouvelle sorte d'air était un élément chimique nouveau, que, dans la combustion, ce n'est pas le mystérieux phlogistique qui *s'échappe*, mais bien ce nouvel élément qui se *combine avec le corps* ; et il fut ainsi le premier à *mettre sur pieds la chimie tout entière, qui, sous sa forme phlogistique, marchait sur la tête* (stellte so die ganze Chemie, die in ihrer phlogistischen Form auf dem Kopf gestanden, erst auf die Füße.) Et s'il n'est pas exact, contrairement à ce qu'il a prétendu par la suite, qu'il ait produit l'oxygène en même temps que Priestley et Scheele et indépendamment d'eux, il

n'en reste pas moins celui qui a vraiment *découvert* (der eigentliche Entdecker) l'oxygène en face des deux autres, qui l'avaient *seulement* produit (dargestellt) sans avoir la moindre idée de ce qu'ils (was) avaient produit.

Marx est à ses prédécesseurs, quant à la théorie de la plus-value, ce que Lavoisier est à Priestley et à Scheele. Longtemps avant Marx, on avait établi *l'existence* (die Existenz) de cette partie de la valeur du produit, que nous appelons (nehmen) maintenant plus-value ; on avait également énoncé plus ou moins clairement ce dont elle découle : à savoir du produit du travail que le capitaliste s'approprie sans payer d'équivalent. Mais on n'était pas allé plus loin (Weiter aber kam man nicht). Les uns, — les économistes bourgeois classiques, — étudiaient tout au plus le rapport suivant lequel le produit du travail est réparti entre l'ouvrier et le possesseur des moyens de production. Les autres, — les socialistes — trouvaient cette répartition injuste et cherchaient selon des moyens utopistes à mettre fin à cette injustice. Les uns et les autres demeuraient pris (befangen) dans les catégories économiques telles qu'ils les avaient établies (wie sie sie vorgefunden hatten).

Alors vint Marx. *Pour prendre le contre-pied direct de tous ses prédécesseurs* (in direktem Gegensatz zu allen seinen Vorgänger). Où ils avaient vu une *solution* (Lösung), il ne vit qu'un *problème* (Problem). Il vit qu'il n'y avait ici ni air déphlogistiqué, ni air à feu, mais oxygène ; qu'il ne s'agissait ici ni de la simple constatation d'une réalité (Tatsache) économique, ni du conflit de cette réalité avec la justice éternelle et la vraie morale, mais d'une réalité (Tatsache) appelée à bouleverser (umwälzen) l'économie tout entière, et qui, pour l'intelligence de l'ensemble (gesamten) de la production capitaliste, offrait la clé, — à qui saurait s'en servir. Partant de cette réalité, il soumit à examen (untersuchte) l'ensemble des catégories qu'il avait trouvées établies, tout comme Lavoisier, partant de l'oxygène avait soumis à examen les catégories établies de la chimie phlogistique. Pour savoir ce qu'est la plus-value, il lui fallut savoir ce qu'est la valeur. Avant toute

chose, il fallait donc soumettre à la critique la théorie de la valeur de Ricardo elle-même. Marx étudia donc le travail relativement à sa propriété de former de la valeur, et il établit pour la première fois *quel* travail forme de la valeur, pourquoi et comment il la forme ; il établit en outre que la valeur n'est en somme que du travail coagulé de cette espèce-là, — un point que Rodbertus n'a jamais réussi à comprendre. Marx étudia ensuite le rapport entre la marchandise et l'argent, et montra comment et pourquoi la marchandise, en vertu de sa qualité inhérente d'être de la valeur, et l'échange des marchandises produisent forcément l'opposition entre la marchandise et l'argent ; la théorie de l'argent qu'il a fondée sur ce point est la première qui ait été complète (erschöpfende) et c'est elle que tout le monde aujourd'hui accepte tacitement. Il a étudié la transformation de l'argent en capital, et prouvé qu'elle a pour base l'achat et la vente de force de travail. En *remplaçant* (an die Stelle... setzen) le travail par la force de travail, c'est-à-dire la propriété de créer de la valeur, il résolvait d'un seul coup (löste er mit einem Schlag) une des difficultés sur lesquelles l'Ecole de Ricardo avait sombré : l'impossibilité de mettre l'échange réciproque de capital et de travail en harmonie avec la loi ricardienne de la détermination de la valeur par le travail. Ce fut en constatant la différenciation en capital constant et capital variable qu'il parvint à représenter (darzustellen) et ainsi à expliquer (erklären), dans sa marche réelle et jusque dans ses moindres détails, le procès de formation de la valeur, ce qui avait été impossible à tous ses prédécesseurs ; il a donc constaté, à l'intérieur même du capital, une distinction, dont Rodbertus et les économistes bourgeois étaient incapables de tirer quoi que ce soit, mais qui fournit la clé pour la solution des problèmes économiques les plus compliqués, comme le prouvent à nouveau, de la façon la plus frappante, le Livre II, et plus encore, on le verra, le Livre III. Marx est allé plus loin dans l'examen de la plus-value même ; il en a trouvé deux formes, plus-value absolue et plus-value relative, et démontré le rôle différent, mais décisif dans les deux cas, qu'elles ont joué dans

l'évolution historique de la production capitaliste. En partant de la plus-value, il a développé la première théorie rationnelle que nous ayons du salaire, et il a été le premier à donner les traits fondamentaux d'une histoire de l'accumulation capitaliste et un tableau de sa tendance historique.

Et Rodbertus ? Après avoir lu tout cela... il trouve qu'il a déjà dit lui-même, en plus court et plus clair, d'où provient la plus-value ; il trouve enfin que tout cela s'applique sans doute à la « forme actuelle du capital », c'est-à-dire au capital tel qu'il existe historiquement, mais non au « concept de capital » c'est-à-dire à l'idée utopiste que M. Rodbertus se fait du capital. Absolument comme le vieux Priestley qui, jusqu'à sa mort, jura par le phlogistique, et ne voulut rien savoir de l'oxygène. Avec cette différence que Priestley avait été réellement le premier à produire l'oxygène, tandis que Rodbertus, avec sa plus-value, ou plutôt sa « rente », a simplement redécouvert un lieu commun, et que Marx, contrairement à l'attitude de Lavoisier, dédaigna de prétendre qu'il avait été le premier à découvrir la réalité (Tatsache) de l'existence de la plus-value (IV, 20-22) ? ».

Résumons les thèses de ce texte remarquable.

1) Priestley et Scheele, en pleine période de domination de la théorie phlogistique, « produisent » (stellen dar) un gaz étrange, qui fut appelé, par le premier : air déphlogistiqué, — et par le second : air à feu. En fait c'était le gaz qu'on devait plus tard appeler oxygène. Toutefois, note Engels, « ils l'avaient simplement produit sans avoir la moindre idée de ce qu'ils avaient produit » c'est-à-dire sans posséder son concept. C'est pourquoi « l'élément qui allait renverser la conception phlogistique tout entière et révolutionner la chimie, restait, entre leurs mains, frappé de stérilité. » Pourquoi cette stérilité et cet aveuglement ? Parce qu'ils « furent incapables de se dégager des catégories « phlogistiques » telles qu'ils les trouvaient établies ». Parce qu'au lieu de voir dans l'oxygène un problème, ils n'y voyaient « qu'une solution ».

2) Lavoisier fit tout le contraire : « partant de cette réalité nouvelle, il soumit à examen toute la chimie phlo-

gistique » « il mit ainsi sur ses pieds toute la chimie qui sous sa forme phlogistique marchait sur la tête ». Là où les autres voyaient une solution il vit un problème. C'est pourquoi, si l'on peut dire que les deux premiers ont « produit » l'oxygène, c'est Lavoisier seul qui l'a découvert, en lui donnant son concept.

Il en va exactement de Marx, dans son rapport à Smith et Ricardo, comme il en va de Lavoisier dans son rapport à Priestley et Scheele : il a vraiment découvert la plus-value que ses prédécesseurs avaient seulement produite.

Cette simple comparaison, et les termes qui l'expriment, nous ouvrent de profondes perspectives sur l'œuvre de Marx, et sur le discernement épistémologique d'Engels. Pour comprendre Marx, nous devons le traiter comme un savant parmi d'autres, et appliquer à son œuvre scientifique les mêmes concepts épistémologiques et historiques que nous appliquons à d'autres : ici à Lavoisier. Marx apparaît ainsi comme un fondateur de science, comparable aux Galilée et Lavoisier. Qui plus est, pour comprendre le rapport que l'œuvre de Marx entretient avec l'œuvre de ses prédécesseurs, pour comprendre la nature de la coupure ou de la mutation qui le distingue d'eux, nous devons interroger l'œuvre d'autres fondateurs, qui eux aussi, eurent à rompre avec leurs prédécesseurs. L'intelligence de Marx, du mécanisme de sa découverte, de la nature de la coupure épistémologique qui inaugure sa fondation scientifique, nous renvoie donc aux concepts d'une théorie générale de l'histoire des sciences, capable de penser l'essence de ces événements théoriques. Que cette théorie générale n'existe encore qu'en projet, ou qu'elle ait déjà partiellement pris corps, c'est une chose ; que cette théorie soit absolument indispensable à l'étude de Marx, c'en est une autre. La voie qu'Engels nous désigne par ce qu'il fait est une voie qu'il nous faut à tout prix emprunter : ce n'est rien d'autre que la voie de la philosophie fondée par Marx dans l'acte même de fondation de la science de l'histoire.

Le texte d'Engels va plus loin. Il nous donne en propres termes la première esquisse théorique du concept de coupure : cette mutation par laquelle une science nouvelle s'établit sur une nouvelle problématique, à distance de

l'ancienne problématique idéologique. Or, voici le point le plus étonnant : Engels pense cette théorie de la mutation de la problématique, donc de la *coupure*, dans les termes du « *renversement* » qui « *met sur ses pieds* » une discipline « *qui marchait sur la tête* ». Nous sommes là en face d'une vieille connaissance ! *en face des termes mêmes par lesquels Marx*, dans la Postface de la II^e édition allemande du *Capital*, a défini le traitement qu'il impose à la dialectique hégélienne, pour la faire passer de l'état idéaliste à l'état matérialiste. Nous sommes là en face des termes mêmes par lesquels Marx a défini, dans une formule qui pèse encore d'un poids énorme sur le marxisme, son rapport à Hegel. Mais quelle différence ! Au lieu de la formule énigmatique de Marx, nous avons une lumineuse formule d'Engels, — et dans la formule d'Engels nous trouvons enfin *en clair*, pour la première fois, et peut-être *pour la seule fois* dans tous les textes classiques, l'explication de la formule de Marx. « *Remettre sur ses pieds la chimie qui marchait sur la tête* » signifie, sans aucune ambiguïté possible dans le texte d'Engels : *changer* la base théorique, *changer* la problématique théorique de la chimie, remplacer l'ancienne problématique par une nouvelle problématique. Voilà le sens du fameux « *renversement* » : dans cette image qui n'est qu'une image, et qui n'a donc ni le sens ni la rigueur d'un concept, Marx cherchait simplement à indiquer pour son compte l'*existence* de cette mutation de la problématique, qui inaugure toute fondation scientifique.

3) Engels nous décrit en effet l'une des conditions formelles d'un événement de l'histoire théorique : proprement, une *révolution théorique*. Nous avons vu qu'il faut construire les concepts de *fait*, ou d'événement théoriques, de révolution théorique intervenant dans l'histoire de la connaissance, pour pouvoir constituer l'histoire de la connaissance, — de la même manière qu'il faut construire et articuler les concepts de fait, d'événement historiques, de révolution, etc., pour pouvoir penser l'histoire politique ou l'histoire économique. Avec Marx nous sommes au lieu d'une coupure historique de première importance, non seulement dans l'histoire de la science de l'histoire, mais aussi dans l'histoire de la philosophie, très précisément dans l'histoire du *Théorique* : cette coupure (qui nous permet ainsi de résoudre un problème de périodisa-

tion de l'histoire du savoir) coïncide avec cet *événement théorique* qu'est la révolution de la problématique instaurée par Marx, dans la science de l'histoire et dans la philosophie. Peu importe que tout ou partie de cet événement ait passé inaperçu, qu'il faille *du temps* pour que cette révolution théorique fasse sentir tous ses effets, qu'elle ait subi un incroyable refoulement dans l'histoire visible des idées : l'événement a eu lieu, la coupure a eu lieu, et l'histoire qui en naît creuse sa voie souterraine sous l'histoire officielle : « bien creusé, vieille taupe ! » Un jour l'histoire officielle des idées sera en retard sur elle, et quand elle s'en avisera, ce sera trop tard pour elle, à moins qu'elle n'assume la reconnaissance théorique de cet événement, et n'en tire les conséquences.

Justement Engels nous montre l'autre côté de cette révolution : l'acharnement de ceux qui la vivent, à la nier : « Le vieux Priestley jura jusqu'à sa mort par le phlogistique, et ne voulut rien savoir de l'oxygène » : c'est qu'il tenait, comme Smith et Ricardo au *système des idées existantes*, refusant de mettre en question la problématique théorique avec laquelle la découverte nouvelle venait de rompre³². Si je puis avancer ce terme de *problématique théorique*, c'est en donnant un nom (qui est un concept) à ce qu'Engels nous *dit* : Engels résume en effet la remise en question critique de l'ancienne théorie, et la constitution de la nouvelle, dans l'acte de *poser comme problème*, ce qui auparavant était donné comme *solution*. Ce n'est rien d'autre que la conception de Marx lui-même, dans le fameux chapitre sur le salaire (II, 206 sq.). Examinant ce qui a permis à l'économie politique classique de définir le salaire par la valeur des subsistances nécessaires, donc de trouver, de produire un résultat juste, Marx écrit : « A son insu, elle *changeait ainsi de terrain*, en substituant à la valeur du travail, jusque-là l'objet apparent de ses recherches, la valeur de la force de travail... Le résultat auquel l'analyse aboutissait était donc *non de résoudre le problème tel qu'il se présenta au point de départ, mais d'en changer les termes*. » Là encore, nous voyons quel est le contenu du « renversement » : ce « changement

32. Il n'en va pas autrement dans l'histoire du savoir que dans l'histoire sociale : on y trouve aussi des gens « qui n'ont rien appris ni rien oublié », surtout s'ils ont vu le spectacle des premières loges.

de terrain » qui fait un avec le « changement de termes », donc de la base théorique, à partir de laquelle sont énoncées les *questions*, et posés les *problèmes*. Là encore, nous voyons que c'est tout un que de « renverser », de « mettre sur les pieds ce qui marchait sur la tête », de « changer de terrain », et de « changer les termes du problème » : c'est une seule et même transformation, qui affecte la structure propre de la théorie fondamentale, à partir de laquelle tout problème est posé dans les termes et dans le champ de la nouvelle théorie. Changer de base théorique, c'est donc *changer de problématique* théorique, s'il est vrai que la théorie d'une science à un moment donné de son histoire n'est que la *matrice théorique du type de questions* que la science pose à son objet, — s'il est vrai qu'avec une nouvelle théorie fondamentale apparaît bien dans le monde du savoir une nouvelle façon organique de poser des questions à l'objet, de poser des problèmes, et par conséquent de produire des réponses nouvelles. Parlant de la *question* que Smith et Ricardo posaient au salaire, Engels écrit : « *posée sous cette forme, la question (die Frage) est insoluble (unlöslich). Marx l'a posée en termes justes (richtig) et c'est pourquoi il lui a donné sa réponse.* » (ib. p. 23). Cette *position juste* du problème n'est pas l'effet du hasard ; elle est au contraire *l'effet d'une théorie nouvelle*, qui est le système de position des problèmes dans une forme juste, — l'effet d'une nouvelle problématique. Toute théorie est donc, dans son essence, un problématique, c'est-à-dire la matrice théorique-systématique de la position de tout problème concernant l'objet de la théorie.

4) Mais le texte d'Engels contient quelque chose de plus. Il contient l'idée que la réalité, le fait nouveau (Tatsache), en l'espèce l'existence de la plus-value, ne se réduit pas à la « *simple constatation d'un fait économique* » : qu'il est au contraire un fait destiné à bouleverser l'économie tout entière, et à donner l'intelligence de « *l'ensemble de la production capitaliste* ». La découverte de Marx n'est donc pas une problématique subjective (simple façon d'interroger une réalité donnée, changement de « point de vue » purement subjectifs) : corrélativement à la transformation de la matrice théorique de la position de tout problème concernant l'objet, elle concerne la *réalité de l'objet* : sa *définition objective*. Mettre en ques-

tion la définition de l'objet, c'est poser la question de la définition différentielle de la *nouveauté de l'objet* visé par la nouvelle problématique théorique. Dans l'histoire des révolutions d'une science, tout bouleversement de la problématique théorique est corrélative d'une transformation de la définition de l'objet, donc d'une différence assignable dans *l'objet* même de la théorie.

Tirant cette dernière conclusion, suis-je allé plus loin qu'Engels ? Oui et non. *Non*, car Engels fait état, non seulement d'un système d'idées phlogistiques, qui, avant Lavoisier, déterminait la position de tout problème, et donc le sens de toutes les solutions correspondantes ; comme il fait état d'un système d'idées chez Ricardo, lorsqu'il évoque la nécessité dernière, à laquelle Marx fut contraint, de « *soumettre à la critique la théorie même de la valeur de Ricardo* » (ib. 21). *Oui*, peut-être, s'il est vrai qu'Engels, si aigu dans l'analyse de cet événement théorique qu'est une révolution scientifique, n'a pas la même audace pour penser les effets de cette révolution *dans l'objet* de la théorie. Nous avons pu noter, sur ce point qui lui est très sensible, les équivoques de sa conception : elles peuvent toutes se ramener à la confusion empiriste entre l'objet de connaissance et l'objet réel. Engels craint manifestement, en se hasardant hors des sécurités (imaginaires) de la thèse empiriste, de perdre les garanties qui lui fournit l'identité *réelle* proclamée entre l'objet de la connaissance et l'objet réel. Il a peine à concevoir ce que pourtant il dit en fait, et que l'histoire des sciences lui montre à chaque pas : que le processus de production d'une connaissance passe nécessairement par la transformation incessante de son objet (conceptuel) ; que cette transformation, qui fait un avec l'histoire de la connaissance, a justement pour effet de produire une *nouvelle* connaissance (un nouvel objet de connaissance), qui concerne toujours *l'objet réel*, dont la connaissance s'approfondit justement par le remaniement de l'objet de connaissance. Comme le dit profondément Marx, l'objet *réel*, dont il s'agit d'acquérir ou d'approfondir la connaissance, *reste ce qu'il est*, avant comme après le processus de connaissance qui le concerne (cf. *Introduction de 57*) ; s'il est donc le point de référence absolu du processus de connaissance qui le concerne, — l'approfondissement de la connaissance de cet objet réel s'effectue par *un travail de transformation théorique* qui affecte nécessairement *l'objet de*

connaissance, puisqu'il ne porte que sur lui. Lénine a parfaitement compris cette condition essentielle de la pratique scientifique, — et c'est un des grands thèmes de Matérialisme et Empirio-criticisme : le thème de l'*approfondissement incessant de la connaissance de l'objet réel par le remaniement incessant de l'objet de connaissance*. Cette transformation de l'objet de connaissance peut connaître des formes diverses : elle peut être continue, insensible, — ou au contraire discontinue et spectaculaire. Lorsqu'une science bien établie se développe sans à-coups, la transformation de l'objet (de connaissance) revêt une forme continue et progressive : la transformation de l'objet rend visibles, dans l'objet, de « nouveaux aspects » qui auparavant *n'étaient point visibles* ; il en est alors de l'objet ce qu'il en est des cartes géographiques de régions encore mal connues, mais qu'on explore : les blancs intérieurs se couvrent de détails et de précisions nouveaux, mais sans modifier le contour général, déjà reconnu et connu, de la région. C'est ainsi par exemple que nous pouvons poursuivre après Marx l'investigation systématique de l'objet défini par Marx : nous y gagnerons assurément de nouveaux détails, de « voir » ce qu'auparavant nous ne pouvions voir, — mais à l'intérieur d'un objet dont la structure sera confirmée par nos résultats, plutôt que bouleversée par eux. Il en va tout autrement dans les périodes *critiques* de développement d'une science, lorsque interviennent de véritables *mutations* de la problématique théorique : alors l'*objet* de la théorie subit une mutation correspondante, qui, cette fois, ne porte pas seulement sur des « aspects » de l'objet, sur des détails de sa structure, mais sur sa structure même. Ce qui est alors rendu visible c'est une nouvelle structure de l'objet, souvent à ce point différente de l'ancienne qu'on peut légitimement parler d'un *objet nouveau* : l'histoire des mathématiques depuis le début du XIX^e siècle jusqu'à nos jours, ou l'histoire de la physique moderne sont riches de mutations de ce genre. Il en va à plus forte raison de même, lorsqu'une science nouvelle naît, — lorsqu'elle se détache du champ de l'idéologie avec laquelle elle rompt pour naître : ce « décrochage » théorique provoque toujours, inévitablement, un changement révolutionnaire de la problématique théorique, et une modification tout aussi radicale de l'*objet* de la théorie. Dans ce cas on peut proprement parler de *révolution*, de saut qualitatif, de modification portant sur la *structure même de*

*l'objet*³³. Le nouvel objet peut bien encore conserver quelque lien avec l'ancien objet idéologique, on peut retrouver en lui des *éléments* qui appartenaient aussi à l'ancien objet : mais le sens de ces éléments change, avec la nouvelle *structure* qui leur confère justement leur sens. Ces ressemblances apparentes, portant sur des éléments isolés, peuvent abuser un regard superficiel, qui ignore la fonction de la structure dans la constitution du sens des éléments d'un objet, tout comme certaines ressemblances techniques, portant sur des éléments isolés peuvent abuser les interprètes qui rangent sous la même catégorie (de « sociétés industrielles ») des structures aussi différentes que le capitalisme et le socialisme contemporains. En vérité, cette révolution théorique, visible dans la coupure qui sépare une science nouvelle de l'idéologie dont elle naît, retentit profondément dans l'objet de la théorie, qui est lui aussi, dans le même moment, le lieu d'une révolution, — et devient proprement un *objet nouveau*. Cette mutation dans *l'objet* peut faire, tout comme la mutation dans la problématique correspondante, l'objet d'une étude épistémologique rigoureuse. Et comme c'est par un seul et même mouvement qui se constituent et la nouvelle problématique, et l'objet nouveau, l'étude de cette double mutation n'est en fait qu'une seule et même étude, qui relève de la discipline qui réfléchit sur l'histoire des formes du savoir, et sur le mécanisme de leur production : la philosophie.

Par là, nous voici rendus au seuil de notre question : quel est *l'objet propre* de la théorie économique fondée par Marx dans *Le Capital*, quel est l'objet du *Capital*? Quelle est la différence spécifique qui sépare l'objet de Marx de l'objet de ses prédécesseurs?

33. Un bon exemple : l'« objet » de Freud est un objet radicalement nouveau par rapport à l'« objet » de l'idéologie psychologique ou philosophique de ses prédécesseurs. L'objet de Freud est *l'inconscient*, qui n'a rien à voir avec les objets, pourtant nombreux à souhait ! de toutes les variétés de la psychologie moderne. On peut même concevoir que la tâche n° 1 de toute discipline nouvelle consiste à *penser* la différence spécifique de l'objet nouveau qu'elle *découvre*, à le distinguer rigoureusement de l'ancien objet, et à construire les concepts propres requis pour le penser. C'est dans ce travail théorique fondamental qu'une science nouvelle conquiert de haute lutte son droit effectif à l'autonomie.

VII. - L'objet de *l'Économie politique*.

Pour répondre à notre question, nous prendrons à la lettre le sous-titre du *Capital* : « Critique de l'Économie Politique ». Si la vue que nous proposons est juste, « critiquer » l'Économie Politique ne peut signifier critiquer ou rectifier telle inexactitude ou tel point de détail d'une discipline existante, — ni même combler ses lacunes, remplir ses blancs, en poursuivant un mouvement d'exploration déjà largement engagé. « Critiquer l'Économie Politique » veut dire lui *opposer* une nouvelle problématique et un objet nouveau : donc mettre en question l'*objet* même de l'Économie Politique. Mais comme l'Économie Politique se définit, comme Économie Politique, par son objet, la critique qui va l'atteindre en partant du nouvel objet qu'on lui oppose, peut atteindre l'Économie Politique dans son existence même. C'est bien le cas : la critique de l'Économie Politique par Marx ne peut pas mettre en cause son objet, sans mettre aussi en question l'Économie Politique elle-même, dans ses prétentions théoriques à l'autonomie, dans le « découpage » qu'elle instaure dans la réalité sociale pour s'en faire théorie. La critique de l'Économie Politique par Marx est donc bien radicale : elle met en question non seulement l'objet de l'Économie Politique, mais *l'Économie Politique elle-même comme objet*. Pour donner à cette thèse le bénéfice de sa radicalité, disons que l'Économie Politique, telle qu'elle se définit dans sa *prétention*, n'a, pour Marx, aucun droit à l'existence : s'il ne peut exister d'Économie Politique ainsi conçue, c'est pour des raisons, non de fait, mais *de droit*.

S'il en est bien ainsi, on comprend quel malentendu sépare Marx non seulement de ses prédécesseurs, ou de ses critiques, ou de certains de ses partisans, — mais encore des « économistes » qui lui ont succédé. Ce malentendu est simple, mais en même temps il est paradoxal. Simple : puisque les économistes vivent de la prétention de l'Économie Politique à exister, — et que cette prétention lui ôte tout droit à l'existence. Paradoxal : puisque la conséquence que Marx a tirée de la non-existence de droit de l'Économie Politique, est ce Livre immense, qui

s'appelle *Le Capital*, et qui semble bien, du début à la fin, ne parler *que* d'économie politique.

Il faut donc entrer dans le détail de précisions indispensables, et les découvrir peu à peu, dans le rapport rigoureux qui les unit. Pour anticiper sur elles, ce qui est nécessaire à leur intelligence, donnons un premier repère. La prétention de l'Economie Politique à l'existence est fonction de la nature, donc de la *définition de son objet*. L'Economie Politique se donne pour objet le domaine des « faits économiques », qui ont pour elle l'évidence de *faits* : données absolues, qu'elle prend comme elles se « donnent », sans leur demander de comptes. La révocation de la prétention de l'Economie Politique par Marx fait un avec la révocation de l'évidence de ce « donné », qu'elle « *se donne* » en fait arbitrairement pour objet en prétendant que cet objet *lui est donné*. Toute la contestation de Marx porte sur cet objet, sur sa modalité prétendue d'objet « donné » : la prétention de l'Economie Politique n'étant que le reflet spéculaire de la prétention de son objet à lui être *donné*. En posant la question du « donné » de l'objet, Marx pose la question même de l'objet, de sa nature et de ses limites, donc de son domaine d'existence, puisque la *modalité* selon laquelle une théorie pense son objet affecte non seulement la nature de cet objet, mais encore la situation et l'étendue de son domaine d'existence. Reprenons, à titre d'indication, une thèse célèbre de Spinoza : nous pouvons, en première approximation, avancer qu'il ne saurait pas plus exister d'Economie Politique, qu'il n'existe une science des « conclusions » comme telle : la science des « conclusions » n'est pas science, puisqu'elle est l'ignorance en acte de ses « prémisses », — elle n'est que l'imaginaire en acte (le « premier genre »). La science des conclusions n'est qu'un effet, un produit de la science des prémisses : mais supposée existante cette science des prémisses, la *prétendue* science des conclusions (le « premier genre ») est connue comme imaginaire et comme l'imaginaire en acte : connue, elle disparaît alors dans la disparition de sa prétention, et de son objet. Il en va *grosso modo* de même chez Marx. Si l'Economie Politique ne peut exister pour elle-même, c'est que son objet n'existe pas pour lui-même, qu'il n'est pas l'objet de son concept, ou que son concept est le concept d'un objet inadéquat. L'Economie Politique ne peut exister que sous la condition qu'existe d'abord la science de ses prémisses, ou si l'on

préfère la théorie de son concept, — mais dès qu'existe cette théorie, alors la prétention de l'Economie Politique disparaît dans ce qu'elle est : prétention imaginaire. De ces indications très schématiques, nous pouvons tirer deux conclusions provisoires. Si la « Critique de l'Economie Politique » possède bien le sens que nous disons, elle doit être en même temps construction du *concept véritable de l'objet*, que l'Economie Politique classique vise dans l'imaginaire de sa prétention, — construction qui produira le concept de l'objet nouveau que Marx oppose à l'Economie Politique. Si toute l'intelligence du *Capital* est suspendue à la construction du concept de ce nouvel objet, ceux qui peuvent lire *Le Capital* sans y chercher ce concept, et sans tout rapporter à ce concept, risquent fort d'achopper sur des malentendus ou des énigmes : vivant dans les seuls « effets » de causes invisibles, dans l'imaginaire d'une économie aussi proche d'eux que le soleil à deux cents pas du « premier genre de connaissance », — aussi proche, justement pour ce qu'elle est distante d'eux d'une infinité de lieues.

Ce repère suffit à introduire notre analyse. Voici comment nous allons la conduire : pour parvenir à une définition différentielle de l'objet de Marx, nous prendrons le détour d'un préalable : l'analyse de l'objet de l'Economie Politique, qui nous montrera, en ses traits structuraux, le type d'objet que Marx récuse, pour constituer le sien (A). La critique des catégories de cet objet, nous désignera, dans la pratique théorique de Marx, les concepts positifs constitutifs de l'objet de Marx (B). Nous pourrons alors le définir, et tirer de sa définition quelques conclusions importantes.

A. - STRUCTURE DE L'OBJET DE L'ÉCONOMIE POLITIQUE

Il ne saurait être question d'aborder ici l'examen de détail des théories classiques, et à plus forte raison modernes de l'économie politique, pour en tirer une définition de l'*objet* auquel elles se rapportent dans leur pratique théorique, même si elles ne réfléchissent pas pour lui-même cet objet³⁴. Je me propose seulement de mettre en place les concepts les plus généraux qui constituent la *structure théo-*

34. Sur les théories modernes, on lira avec profit le remarquable article de M. Godellier : « Objet et méthodes de l'anthropologie économique ». *L'homme*, octobre 1965.

rique de l'objet de l'Economie Politique : pour l'essentiel cette analyse concerne l'objet de l'Economie Politique : classique (Smith, Ricardo), mais elle ne se limite pas aux formes classiques de l'Economie Politique, puisque les mêmes catégories *théoriques* fondamentales soutiennent aujourd'hui encore les travaux de nombreux économistes. C'est dans cet esprit que je crois pouvoir prendre pour guide théorique élémentaire les définitions proposées par le Dictionnaire Philosophique de A. Lalande. Leurs variations, leurs approximations, voire leur « platitude » ne sont pas sans avantages : elles peuvent être tenues pour autant d'indices, non seulement d'un fond théorique commun, mais encore de ses possibilités de résonances et d'inflexions de sens.

Le Dictionnaire Lalande définit l'Economie Politique : « science ayant pour objet la connaissance des phénomènes, et (si la nature de ces phénomènes le comporte) la détermination des lois qui concernent la distribution des richesses, ainsi que leur production et leur consommation, en tant que ces phénomènes sont liés à celui de la distribution. On appelle richesses, au sens technique de ce mot, tout ce qui est susceptible d'utilisation ». (I, 187.) Les définitions successives que propose Lalande, citant Gide, Simiand, Karmin, etc., mettent au premier plan le concept de *distribution*. La définition de l'extension de l'économie politique aux trois champs de la production, de la distribution et de la consommation est reprise des classiques — particulièrement de Say. Parlant de la production et de la consommation, Lalande note qu'elles ne sont « économiques que par un certain côté. A les prendre dans leur totalité, elles impliquent un grand nombre de notions étrangères à l'économie politique, notions empruntées pour ce qui est de la production, à la technologie, à l'ethnographie et à la science des mœurs. L'économie politique traite de la production et de la consommation ; mais c'est dans la mesure où elles sont en rapport avec la distribution, à titre de cause ou d'effet. »

Prenons cette définition schématique comme le fond le plus général de l'Economie Politique, et voyons ce qu'elle implique, du point de vue *théorique*, quant à la *structure* de son objet.

a) Elle implique d'abord l'existence de faits et phénomènes « économiques » répartis à l'intérieur d'un champ

défini, qui possède cette propriété d'être un *champ homogène*. Le champ et les phénomènes qui le constituent en le remplissant sont *donnés*, c'est-à-dire accessibles au regard et à l'observation directs : leur appréhension ne dépend donc pas de la construction théorique préalable de leur concept. Ce champ homogène est un espace défini, dont les différentes déterminations, faits ou phénomènes économiques, sont, en vertu de l'homogénéité du champ de leur existence, comparables, très précisément *mesurables*, donc *quantifiables*. Tout fait économique est donc mesurable par essence. C'était déjà le grand principe de l'Économie classique : précisément, le premier point important sur lequel porte la critique de Marx. Le grand tort de Smith et Ricardo est, aux yeux de Marx, d'avoir sacrifié l'analyse de la forme-valeur à la seule considération de la *quantité* de valeur : « *la valeur comme quantité absorbe leur attention* » (I, 83, note 1). Les économistes modernes sont sur ce point, en dépit de leurs différences de conception, du parti des classiques lorsqu'ils reprochent à Marx de produire, dans sa théorie, des concepts « non-opératoires », c'est-à-dire excluant la mesure de leur objet : par exemple la plus-value. Mais ce reproche se retourne contre ses auteurs puisque Marx admet et emploie la mesure : pour les « formes développées » de la plus-value (le profit, la rente, l'intérêt). Si la plus-value n'est pas mesurable, c'est justement parce qu'elle est le *concept* de ses formes, elles-mêmes mesurables. Bien entendu cette simple distinction change tout : l'espace homogène et plan des phénomènes de l'économie politique n'est plus alors un simple *donné*, puisqu'il requiert la position de son *concept*, c'est-à-dire la définition des conditions et des limites qui permettent de tenir des phénomènes pour homogènes, donc mesurables. Notons simplement cette différence, — mais sans oublier que l'économie politique moderne reste fidèle à la tradition « quantitative » empiriste des classiques, s'il est vrai qu'elle ne connaît, pour reprendre le mot d'A. Marschal, que des faits « mesurables ».

b) Cette conception empiriste-positiviste des faits économiques n'est pourtant pas aussi « plate » qu'il peut sembler. Je parle ici de la « platitude » de l'espace *plan* de ses phénomènes. Si cet espace homogène ne renvoie pas à la profondeur de son concept, il renvoie pourtant à un certain monde extérieur à son propre plan, et qui

assure le rôle *théorique* de le soutenir dans l'existence, et de le fonder. L'espace homogène des phénomènes économiques implique un rapport déterminé au monde des *hommes* qui produisent, distribuent, reçoivent et consomment. C'est la seconde implication théorique de l'objet de l'Economie Politique. Cette implication n'est pas toujours aussi visible qu'elle l'est chez Smith et Ricardo, elle peut rester latente, et ne pas être directement thématifiée par l'Economie : elle n'en est pas moins essentielle à la structure de son objet. L'Economie Politique rapporte les faits économiques aux *besoins* (ou à « l'utilité ») des *sujets* humains comme à leur origine. Elle a donc tendance à réduire les valeurs d'échange aux valeurs d'usage et ces dernières (les « richesses » pour reprendre l'expression de l'Economie classique), aux besoins des hommes. C'est encore le propos de F. Simiand (cité par Lalande) : « *En quoi un phénomène est-il économique ? Au lieu de définir ce phénomène par la considération des richesses (terme classique dans la tradition française, mais qui n'est pas meilleur), il me paraîtrait préférable de suivre les économistes récents, qui prennent comme notion centrale la satisfaction des besoins matériels.* » (Lalande, I, 188). Simiand a tort de présenter sa requête comme une nouveauté : sa définition ne fait que répéter la définition classique, mettant en scène, derrière les hommes et leurs besoins, leur *fonction théorique* de *sujets* des phénomènes économiques.

C'est dire que l'Economie classique ne peut penser les faits économiques comme appartenant à l'espace homogène de leur positivité et de leur mesurabilité, que sous la condition d'une *anthropologie* « naïve » qui fonde, dans les sujets économiques et leurs besoins, tous les actes par lesquels sont produits, répartis, reçus et consommés les objets économiques. Hegel a donné le concept philosophique de l'*unité* de cette anthropologie « naïve » et des phénomènes économiques dans l'expression célèbre de la « *sphère des besoins* », ou de la « *société civile* »³⁵ distincte de la société politique. Dans le concept de la sphère des besoins les faits

35. Le concept de « société civile », présent dans les textes de la maturation de Marx, et constamment repris par Gramsci pour désigner la sphère de l'existence *économique*, est équivoque, et doit être retranché du vocabulaire théorique marxiste — à moins de lui faire désigner non pas l'économique opposé au politique, mais le « privé » opposé au public, c'est-à-dire un *effet* combiné du droit et de l'idéologie juridico-politique sur l'économique.

économiques sont pensés dans leur essence économique comme fondés dans des sujets humains en proie au « besoin » : dans *l'homo œconomicus*, qui est, lui aussi, un donné (visible, observable). Le champ positiviste homogène des faits économiques mesurables repose donc sur un monde de sujets, dont l'activité de sujets producteurs dans la division du travail a pour but et effet la production d'objets de consommation destinés à satisfaire ces mêmes sujets de besoins. Les sujets, comme sujets des besoins, supportent donc l'activité des sujets comme producteurs de valeurs d'usage, échangistes de marchandises et consommateurs de valeurs d'usage. Le champ des phénomènes économiques est ainsi fondé, dans son origine comme dans sa fin, sur l'ensemble des sujets humains, que leurs besoins définissent comme sujets économiques. *La structure théorique propre de l'Economie Politique tient donc dans la mise en rapport immédiat et direct d'un espace homogène de phénomènes donnés, et d'une anthropologie idéologique fondant dans l'homme sujet des besoins (le donné de l'homo œconomicus) le caractère économique des phénomènes de son espace.*

Voyons cela de plus près. Nous parlions d'un espace homogène de faits ou phénomènes *économiques, donnés*. Et voici que, derrière ce donné, nous découvrons un monde de sujets humains donnés, indispensables à le soutenir dans l'existence. Le premier donné est donc un faux donné : ou plutôt il est bel et bien donné, donné *par* cette anthropologie, elle-même donnée. C'est elle, et elle seule en effet, qui permet de déclarer *économiques* les phénomènes groupés dans l'espace de l'Economie Politique : ils sont économiques en tant qu'effets (plus ou moins immédiats ou « médiatisés ») des *besoins* des sujets humains, bref de ce qui fait de l'homme, à côté de sa nature rationnelle (animal rationale), loquace (animal loquax), rieur (ridens), politique (politicum), moral et religieux, un sujet de *besoins* (homo œconomicus). C'est le besoin (du sujet humain) qui définit *l'économique* de l'Economie. Le *donné* du champ homogène des phénomènes économiques nous est donc donné comme *économique* par cette anthropologie silencieuse. Mais alors, à y regarder de près, c'est cette anthropologie « donnante » qui est, au sens fort, le donné absolu ! à moins qu'on ne nous renvoie à Dieu pour le fonder, c'est-à-dire au Donné qui se donne lui-même, *causa sui*, Dieu-Donné. Laissons ce point, où nous voyons assez bien

qu'il n'est jamais de donné sur le devant de la scène des évidences, que par une idéologie donnante, qui se tient derrière, à qui nous n'avons pas de comptes à demander, et qui nous donne ce qu'elle veut. Si nous n'allons voir derrière le rideau, nous ne voyons pas le geste de son « don » : il disparaît dans le donné, comme tout ouvrage dans son œuvre. Nous sommes ses spectateurs, c'est-à-dire ses mendiants.

Ce n'est pas tout : la même anthropologie qui soutient ainsi l'espace des phénomènes économiques en permettant de parler d'eux comme économiques resurgit en eux sous d'autres formes ultérieures, dont certaines sont connues : si l'économie politique classique a pu se présenter comme un ordre providentiel heureux, comme harmonie économique (des Physiocrates à Say par Smith), c'est par la projection directe des attributs moraux ou religieux de son anthropologie latente dans l'espace des phénomènes économiques. C'est le même type d'intervention qui est à l'œuvre dans l'optimisme libéral bourgeois, ou dans la protestation morale des commentateurs socialistes de Ricardo, avec qui Marx ne cesse de ferrailer : le contenu de l'anthropologie change, mais l'anthropologie subsiste, tout comme son rôle et le lieu de son intervention. C'est encore cette anthropologie latente qui resurgit dans certains mythes des économistes politiques modernes, par exemple sous des concepts aussi ambigus que la « rationalité » économique, l'« optimum », le « plein emploi », ou l'économie des besoins, l'économie « humaine », etc. La même anthropologie qui sert de fondement originaire aux phénomènes économiques, est présente dès qu'il s'agit de définir leur sens, c'est-à-dire leur *fin*. L'espace homogène donné des phénomènes économiques est ainsi doublement donné par l'anthropologie qui l'enserme dans la tenaille des origines et des fins.

Et si cette anthropologie semble *absente* de la réalité immédiate des phénomènes eux-mêmes, c'est dans l'entre-deux des origines et des fins, et aussi en vertu de son universalité, qui n'est que répétition. Tous les sujets étant identiquement sujets de besoins, on peut traiter leurs effets en mettant entre parenthèses l'ensemble de ces sujets : leur universalité se réfléchit alors dans l'universalité des lois des effets de leurs besoins, — ce qui incline naturellement l'Economie Politique vers la prétention de traiter dans l'absolu, pour toutes les formes de société passées,

présentes et à venir, des phénomènes économiques. Ce goût de fausse éternité que Marx trouvait aux Classiques peut leur venir *politiquement* de leur désir de pérenniser le mode de production bourgeois, c'est trop évident pour certains : Smith, Say, etc. Mais il peut leur venir d'une autre raison, plus vieille que la bourgeoisie, vivant dans le temps d'une autre histoire, d'une raison non politique, mais *théorique* : des effets théoriques induits par cette anthropologie silencieuse qui scelle la structure de l'objet de l'Economie Politique. C'est sans doute le cas de Ricardo, qui savait bien, lui, qu'un jour la bourgeoisie aurait fait son temps, qui lisait déjà ce destin dans le mécanisme de son économie, et qui pourtant tenait, à haute voix, le discours de l'éternité.

Faut-il, dans l'analyse de la structure de l'objet de l'Economie Politique, aller plus loin que cette unité fonctionnelle entre le champ homogène de phénomènes économiques donnés. — et d'une anthropologie latente, et mettre en évidence les présupposés, les concepts théoriques (philosophiques) qui en leurs relations spécifiques, soutiennent cette unité ? On se trouverait alors devant des concepts philosophiques aussi fondamentaux que : donné, sujet, origine, fin, ordre, — et devant des relations comme celle de la causalité linéaire, et téléologique. Autant de concepts qui mériteraient une analyse détaillée pour montrer quel rôle ils sont contraints de jouer dans la mise en scène de l'Economie Politique. Mais cela nous entraînerait beaucoup trop loin, — et, de surcroît, nous les retrouverons à revers, lorsque nous verrons Marx, soit se débarrasser d'eux, soit leur assigner de tout autres rôles.

VIII. - La critique de Marx.

Marx refuse à la fois la conception positive d'un champ homogène de phénomènes économiques donnés, — et l'anthropologie idéologique de l'homo oeconomicus (et autre) qui la soutient. Il refuse donc, avec cette unité, la structure même de l'objet de l'Economie Politique.

Voyons d'abord ce qu'il en est du destin de l'*anthropologie classique* dans l'œuvre de Marx. A cette fin, nous allons parcourir rapidement les grandes régions de « l'espace » économique : consommation, distribution, production, — pour voir quelle place *théorique* peuvent y tenir des concepts anthropologiques.

A. - LA CONSOMMATION

Nous pouvons commencer par la *consommation*, qui semble directement intéressée par l'anthropologie, puisqu'elle met en cause le concept de « besoins » humains. Or Marx montre, dans l'*Introduction de 57* qu'on ne peut définir univoquement les besoins économiques en les rapportant à la « nature humaine » des sujets économiques. La consommation est, en effet, *double*. Elle comprend bien la *consommation individuelle* des hommes d'une société donnée, mais aussi la *consommation productive*, celle qu'il faudrait, pour consacrer l'usage universel du concept de besoin, définir comme la consommation qui satisfait aux besoins de la production. Cette dernière consommation comprend : les « objets » de la production (matières brutes ou matières premières, résultat d'un travail de transformation des matières brutes), et les instruments de la production (outils, machines, etc.) nécessaires à la production. Toute une partie de la consommation concerne donc directement et exclusivement la production elle-même. Toute une part de la production est donc consacrée non pas à satisfaire les besoins des individus, mais à permettre la reproduction, soit simple, soit élargie, des conditions de la production. De ce constat, Marx a tiré deux distinctions

absolument essentielles, qui sont absentes de l'Economie Politique classique : la distinction entre le *capital constant* et le *capital variable*, et la distinction entre deux Secteurs de la production, le *Secteur I*, destiné à reproduire les conditions de la production sur une base simple ou élargie, et le *Secteur II*, destiné à la production des objets de la consommation individuelle. La proportion existant entre ces deux Secteurs est commandée par la *structure* de la production, qui intervient directement pour déterminer la nature et la masse de toute une part des valeurs d'usage, qui n'entrent jamais dans la consommation des besoins, mais seulement dans la production elle-même. Cette découverte joue un rôle essentiel dans la théorie de la *réalisation* de la valeur, dans le procès d'accumulation capitaliste, et dans toutes les lois qui en découlent. C'est sur ce point que porte une interminable polémique de Marx contre Smith, reprise plusieurs fois dans les Livres II et III, et dont on retrouve les échos dans les critiques adressées par Lénine aux populistes et à leur maître, l'économiste « romantique » Sismondi ³⁶.

Cette distinction ne règle pourtant pas toutes les questions. S'il est vrai que les « besoins » de la production échappent à toute détermination anthropologique, il reste qu'une partie des produits est consommée par les individus, qui satisfont en elle leurs « besoins ». Mais ici encore, nous voyons l'anthropologie ébranlée dans ses prétentions théoriques par l'analyse de Marx. Non seulement ces « besoins » sont définis explicitement par Marx comme « historiques » et non comme des données absolues (*Misère de*

36. Je signale qu'il serait passionnant — ce que je ne puis faire ici — d'étudier ces longues critiques de Marx pour voir d'une part en quoi Marx, sur ce point capital, se distingue de Smith ; pour voir d'autre part comment et où il localise sa *différence essentielle* — pour voir comment il explique la « bévue », l'« aveuglement », la « méprise », l'« oubli » incroyables de Smith, qui sont à l'origine du « dogme absurde » qui domine toute l'économie moderne, pour voir enfin pourquoi Marx éprouve le besoin de recommencer 4 ou 5 fois cette critique, comme s'il n'en venait pas à bout. Et l'on découvrirait, entre autres conclusions pertinentes du point de vue épistémologique, que la « bévue énorme » de Smith est directement en rapport avec la *considération exclusive du capitaliste individuel*, donc des sujets économiques considérés hors du tout, comme les sujets derniers du processus global. Autrement dit on retrouverait, sous la forme de son efficacité directe, la *présence déterminante de l'idéologie anthropologique* (Références essentielles : *Capital*, IV, 175-210, V, 15-85, VIII, 210-228, *Doctrines*, I, 197-218, etc.).

la Philosophie. E. S. pp. 52-53. *Capital*, I, 174, 228 ; VIII, 235, etc.), mais encore et surtout ils sont reconnus, dans leur fonction économique de besoins, sous la condition d'être « solvables » (VI, 196, 207). Les seuls besoins qui jouent un rôle économique sont les besoins qui peuvent être économiquement satisfaits : ces besoins ne sont pas définis par la nature humaine en général, mais par la solvabilité, c'est-à-dire par le niveau des revenus dont disposent les individus, — et par la *nature* des produits disponibles, qui sont, à un moment donné, le résultat des capacités techniques de la production. La détermination des besoins des individus par les formes de la production va encore plus loin, puisque la production ne produit pas seulement des moyens de consommation (des valeurs d'usage) définis, mais aussi leur *mode de consommation*, et jusqu'au désir de ces produits (*Introduction de 57*, p. 157). Autrement dit, la consommation individuelle elle-même, qui met en relation apparemment immédiate des valeurs d'usage et des besoins (et semble donc relever tout droit d'une anthropologie, fût-elle historicisée), nous renvoie d'une part aux capacités techniques de la production (au niveau des *forces de production*) et d'autre part aux *rappports sociaux de production* qui fixent la distribution des revenus (formes de la répartition de la plus-value et salaire). Par ce dernier point, nous sommes renvoyés à la distribution des hommes en *classes sociales*, qui deviennent alors les « vrais » « sujets » (pour autant qu'on puisse employer ce terme) du procès de production. Le rapport direct des « besoins » ainsi définis à un fondement anthropologique devient alors purement mythique : ou plutôt il faut renverser l'ordre des choses, et dire que l'idée d'une anthropologie, si elle est possible, passe par la prise en considération de la définition économique (non anthropologique) de ces « besoins ». Ces besoins sont soumis à une double détermination *structurale*, et non plus anthropologique : celle qui répartit les produits entre le Secteur I et le Secteur II, et celle qui assigne aux besoins leur contenu et leur sens (la structure du rapport des forces productives et des rapports de production). Cette conception refuse donc à l'anthropologie classique son rôle fondateur de l'économique.

B. - LA DISTRIBUTION

Puisque la distribution est apparue comme un facteur essentiel de détermination des besoins, — à côté de la production, voyons ce qu'il en est de cette nouvelle catégorie. La distribution se présente, elle aussi, sous un aspect double. Elle est non seulement distribution des revenus (qui renvoie aux rapports de production), mais aussi distribution des valeurs d'usage produites par le procès de production. Or nous savons que, dans ces valeurs d'usage, figurent les produits du Secteur I, ou moyens de production, — et les produits du Secteur II, ou moyens de consommation. Les produits du Secteur II sont échangés contre les revenus des individus, donc en fonction de leurs revenus, donc de sa répartition, donc de la première distribution. Quant aux produits du Secteur I, les moyens de production, destinés à reproduire les conditions de la production, ils ne sont pas échangés contre des revenus, mais directement entre les propriétaires de moyens de production (c'est le résultat des schémas de réalisation du Livre II) : entre les membres de la classe capitaliste qui détiennent le monopole des moyens de production. Derrière la distribution des valeurs d'usage se profile ainsi une autre distribution : la distribution des hommes en classes sociales exerçant une fonction dans le procès de production.

« Dans sa conception la plus banale, la distribution apparaît comme distribution des produits, et ainsi comme plus éloignée de la production, et pour ainsi dire indépendante de celle-ci. Mais, avant d'être distribution des produits, elle est : 1° distribution des instruments de production, et 2°, *ce qui est une autre détermination du même rapport*, distribution des membres de la société entre les différents genres de production (subordination des individus à des rapports de production déterminés). La distribution des produits n'est manifestement que le résultat de cette distribution, qui est incluse dans le procès lui-même et détermine la structure de la production. »

(Marx. *Introduction de 57. E.S.*, 161).

Dans les deux cas, par la distribution des revenus, et par la distribution des moyens de consommation et des

moyens de production, indice de la distribution des membres de la société en classes distinctes, nous sommes donc renvoyés aux *rapports* de production, et à la *production* elle-même.

L'examen des catégories qui semblaient à première vue exiger l'intervention théorique d'une anthropologie de l'homo oeconomicus, et qui, pour cette raison, pouvaient lui donner une apparence de fondement, produit donc ce double résultat : 1) la disparition de l'anthropologie, qui cesse de jouer son rôle fondateur (détermination de l'économie comme tel, détermination des « sujets » de l'économie). « L'espace plan » des phénomènes économiques n'est plus doublé de l'espace anthropologique de l'existence des sujets humains ; 2) le renvoi nécessaire, impliqué dans l'analyse de la consommation et de la distribution, au lieu de détermination véritable de l'économie : *la production*. Corrélativement, cet approfondissement théorique nous apparaît comme une transformation du champ des phénomènes économiques : à leur ancien « espace plan » homogène se substitue une nouvelle figure, où les « phénomènes » économiques sont pensés sous la domination des « *rapports de production* », qui les déterminent.

On aura reconnu, dans le second de ces résultats, une thèse fondamentale de Marx : *c'est la production* qui commande la consommation et la distribution, et non l'inverse. Il est fréquent de voir réduire toute la découverte de Marx à cette thèse fondamentale, et à ses conséquences.

Cette « réduction » se heurte pourtant à une petite difficulté : cette découverte date déjà des Physiocrates, et Ricardo, l'économiste « de la production par excellence » (Marx) lui a donné une forme systématique. Ricardo a, en effet, proclamé le primat de la production sur la distribution et la consommation. Il faut même aller plus loin, et reconnaître, comme le fait Marx dans *l'Introduction de 57*, que si Ricardo a affirmé que la distribution constituait l'objet propre de l'Économie Politique, c'est qu'il faisait allusion à ce qui, de la distribution, concerne la répartition des agents de la production en classes sociales (*Introduction de 57. E. S., pp. 160-161*). Toutefois, nous devons ici encore appliquer à Ricardo ce que Marx en dit, à propos de la plus-value. Ricardo, donnait tous les signes extérieurs de la reconnaissance de la réalité de la plus-value, — mais il ne cessait d'en parler sous les

espèces du profit, de la rente et de l'intérêt, c'est-à-dire sous d'autres concepts que le sien. De la même manière, Ricardo donne tous les signes extérieurs de la reconnaissance de l'existence des rapports de production, — mais il cesse pourtant d'en parler sous les espèces de la seule distribution des revenus et des produits, — donc sans en produire le concept. Quand il s'agit seulement d'identifier l'existence d'une réalité sous son déguisement, peu importe que le ou les mots qui la désignent soient des concepts inadéquats. C'est ce qui permet à Marx de traduire, dans une lecture substitutive immédiate, le langage de son prédécesseur, et de prononcer le mot de *plus-value* là où Ricardo prononce le mot de profit, — ou le mot *rapports de production* là où Ricardo prononce le mot distribution de revenus. Tout va bien tant qu'il ne s'agit que de désigner une existence : il suffit de corriger un mot pour appeler la chose par son nom. Mais quand il s'agit des conséquences théoriques qui naissent de ce déguisement, l'affaire devient autrement sérieuse : puisque ce mot joue alors le rôle d'un concept, dont l'inadéquation ou l'absence provoquent des effets théoriques graves, que l'auteur en question les reconnaisse (ainsi, Ricardo, les contradictions sur lesquelles il achoppe) ou non. On s'avise alors que ce qu'on prend pour le déguisement d'une réalité sous un mot inexact est le déguisement d'un second déguisement : le déguisement sous un mot de la fonction théorique d'un concept. A cette condition, les variations de la terminologie peuvent être l'indice réel d'une variation dans la problématique et l'objet. Pourtant, tout se passe comme si Marx avait divisé son propre travail. D'un côté il se contente d'effectuer une lecture substitutive de ses prédécesseurs : c'est là le signe d'une « générosité » (Engels), qui lui fait toujours calculer très largement ses dettes, et traiter pratiquement les « producteurs » en « découvreurs ». Mais d'un autre côté, quoique en des lieux différents, Marx se montre impitoyable pour les conséquences théoriques tirées par ses prédécesseurs de leur aveuglement, sur le sens conceptuel des réalités qu'ils ont produites. Lorsque Marx critique, avec la dernière sévérité, Smith ou Ricardo pour n'avoir pas su distinguer la plus-value de ses formes d'existence, il leur reproche en fait de ne pas avoir donné son concept à la réalité qu'ils avaient pu « produire ». Nous voyons alors en clair que la simple « omission » d'un mot est en réalité l'absence d'un concept,

puisque la présence ou l'absence d'un concept décide de toute une chaîne de conséquences théoriques. Voilà qui nous éclaire en retour sur les effets de l'absence du mot sur la théorie qui « contient » cette absence : l'absence d'un « mot » y est la présence d'un *autre* concept. Autrement dit, celui qui pense n'avoir à rétablir qu'un « mot » absent dans le discours de Ricardo, risque de s'abuser sur le contenu *conceptuel* de cette absence, il réduit à de simples « mots » les concepts mêmes de Ricardo. C'est dans ce chassé-croisé de fausses identifications (croire qu'on ne fait que rétablir un mot quand on construit un concept ; croire que les concepts de Ricardo ne sont que des mots) qu'il faut chercher la raison pourquoi Marx peut à la fois exalter les découvertes de ses prédécesseurs, où ils n'ont souvent fait que « produire » sans « découvrir », — et les critiquer aussi rudement pour les conséquences théoriques qu'ils en ont pourtant simplement tirées. J'ai dû entrer dans ce détail, pour bien situer le sens de ce jugement de Marx :

« Ricardo, à qui il importait de concevoir la production moderne dans sa structure sociale déterminée, et qui est l'économiste de la production par excellence, affirme *pour cette raison* que ce n'est pas la production, mais la distribution, qui constitue le véritable sujet de l'économie politique moderne. »
(Introduction de 57. E.S., p. 161).

« *Pour cette raison* » signifie :

« ... *instinctivement*, il voyait dans les formes de distribution l'expression la plus nette des *rappports fixes des agents de production dans une société donnée* » (ib. 160).

Ces « *rappports fixes des agents dans une société donnée* » ce sont justement les *rappports de production*, dont la prise en considération par Marx, non sous la forme du *présentiment* « *instinctif* », c'est-à-dire sous la forme de l'« *insu* », — mais sous la forme du *concept* et de ses conséquences, bouleverse l'objet de l'Économie classique, et, avec son objet, la science même de l'Économie Politique comme telle.

Le propre de Marx est en effet, non pas d'avoir affirmé ni même montré le primat de la production (Ricardo à sa manière l'avait déjà fait), mais d'avoir transformé *le concept de production*, en lui assignant un objet radicalement différent de l'objet désigné par l'ancien concept.

C. - LA PRODUCTION

Toute production est, selon Marx, caractérisée par deux éléments indissociables : le *procès de travail*, qui rend compte de la transformation que l'homme inflige aux matières naturelles pour en faire des valeurs d'usage, et les *rappports sociaux de production* sous la détermination desquels ce procès de travail est exécuté. Nous allons examiner successivement ces deux points : le procès de travail (a) et les rapports de production (b).

Le procès de travail.

L'analyse du procès de travail porte sur les *conditions matérielles* et techniques de la production.

« Le procès de travail... l'activité qui a pour but la production de valeurs d'usage, l'appropriation des objets extérieurs aux besoins est la condition générale des échanges matériels entre l'homme et la nature, une nécessité physique de la vie humaine, indépendante par cela même de toutes ses formes sociales, ou plutôt également commune à toutes » (I, 186).

Ce procès se réduit à la combinaison d'éléments simples qui sont au nombre de trois : « ... 1) l'activité personnelle de l'homme, ou travail proprement dit ; 2) l'objet sur lequel le travail agit ; 3) le moyen par lequel il agit » (I, 181). Dans le procès de travail intervient donc une dépense de la force de travail des hommes, qui, utilisant selon des règles (techniques) adéquates, des instruments de travail définis, transforme l'*objet* de travail (soit une matière brute, soit une matière déjà travaillée, ou matière première) en un produit utile.

Cette analyse fait ressortir *deux caractères essentiels* que nous allons examiner successivement : la nature *matérielle*

des conditions du procès de travail ; le rôle dominant des *moyens de production* dans le procès de travail.

Premier caractère. Toute dépense productive de la force de travail suppose à son exercice des conditions *matérielles* qui se réduisent toutes à l'existence de la nature, soit brute, soit modifiée par l'activité humaine. Lorsque Marx écrit que « le travail est avant tout un processus qui se passe entre l'homme et la nature, un processus dans lequel l'homme assure, règle et contrôle, par sa propre activité, l'échange de matières avec la nature... il joue vis-à-vis de la nature le rôle d'une force de la nature », il affirme que la transformation de la nature matérielle en produits, donc le procès de travail comme mécanisme matériel est dominé par les lois physiques de la nature et de la technologie. La force de travail s'insère elle aussi dans ce mécanisme. Cette détermination du *procès* de travail par ces conditions matérielles interdit à son niveau toute conception « humaniste » du travail humain comme pure création. On sait que cet idéalisme n'est pas demeuré à l'état de mythe, mais qu'il a régné dans l'économie politique elle-même, et, de là, dans les utopies économiques du socialisme vulgaire : par ex. chez Proudhon (projet de banque populaire), chez Gray (les « bons de travail »), et enfin dans le Programme de Gotha, qui proclamait dans sa première ligne :

« le travail est la source de toute richesse et de toute culture »

à quoi Marx répondit :

« Le travail n'est pas la source de toute richesse. La nature est tout autant la source des valeurs d'usage (qui sont bien, tout de même, la richesse réelle !) que le travail, qui n'est lui-même que l'expression d'une force naturelle, la force de travail de l'homme. Cette phrase rebattue se trouve dans tous les abécédaires, et elle n'est vraie qu'à la condition de sous-entendre que le travail est antérieur, avec tous les objets et procédés qui l'accompagnent. Mais un programme socialiste ne saurait permettre à cette phraséologie bourgeoise de passer sous silence les *conditions*, qui, seules, peuvent lui donner

un sens... Les bourgeois ont d'excellentes raisons pour attribuer au travail cette *surnaturelle puissance de création...* »

(*Critique de Gotha*. E.S., pp. 17-18).

C'est ce même utopisme qui portait Smith, et tous les utopistes qui l'ont suivi sur ce point, à omettre, dans les concepts économiques, *la représentation formelle de la nécessité de la reproduction des conditions matérielles du procès de travail*, comme essentielle à l'existence de ce procès, — donc à faire abstraction de la matérialité *actuelle* des forces productives (objet de travail, instruments matériels de travail) impliqués dans tout procès de production (sous ce rapport l'Economie Politique de Smith manque d'une théorie de la *reproduction*, indispensable à toute théorie de la production). C'est ce même idéalisme du travail qui, dans les Manuscrits de 44, permet à Marx de déclarer Smith le « Luther de l'Economie Politique moderne » pour avoir su réduire toute richesse (toute valeur d'usage) au seul *travail* humain ; et de sceller l'union théorique de Smith et de Hegel : le premier pour avoir réduit toute l'économie politique à la subjectivité du travail, le second pour avoir conçu « le travail comme essence de l'homme ». Dans *Le Capital*, Marx rompt avec cet idéalisme du travail, en pensant le concept des conditions matérielles de tout procès de travail, et en produisant le concept des *formes d'existence économiques* de ces conditions matérielles : pour le mode de production capitaliste, les distinctions décisives du capital constant et du capital variable d'une part, du Secteur I et du Secteur II de la production d'autre part.

On peut mesurer, en ce simple exemple, les effets théoriques et pratiques provoqués dans le champ même de l'analyse économique, par la simple pensée du *concept de son objet*. Il suffit que Marx pense, comme appartenant au concept de la production, la réalité des conditions matérielles de la production, pour donner naissance, dans le champ de l'analyse économique même à des concepts économiquement « opératoires » (capital constant, capital variable, Secteur I, Secteur II) qui en bouleversent l'ordonnance et la nature. Le concept de son objet n'est pas un concept para-économique, c'est le concept de la construction de concepts économiques nécessaires à l'intelligence de la nature de l'objet économique lui-même : les concepts

économiques de capital constant et de capital variable, de Secteur I et de Secteur II, ne sont que la détermination économique, dans le champ même de l'analyse économique, du concept des *conditions matérielles du procès de travail*. Le concept de l'objet existe alors immédiatement sous la forme de concepts économiques directement « opératoires ». Mais, sans ce concept de l'objet, ces concepts n'eussent pas été produits, et nous fussions demeurés dans l'idéalisme économique de Smith, exposé à toutes les tentations de l'idéologie.

Ce point est capital, car il nous montre qu'il ne suffit pas, pour se déclarer marxiste, de considérer que l'économie, et, dans l'économie, la production, commandent toutes autres sphères de l'existence sociale. On peut proclamer cette thèse, et pourtant, dans le même moment, développer une conception idéaliste de l'économie et de la production, en déclarant que le travail constitue à la fois « l'essence de l'homme » et l'essence de l'économie politique, bref en développant une idéologie anthropologique du travail, de la « civilisation du travail », etc. Le matérialisme de Marx suppose au contraire une conception matérialiste de la production économique, c'est-à-dire, entre autres conditions, la mise en évidence des conditions matérielles irréductibles du procès de travail. C'est là un des points d'application directs de la formule de Marx, contenue dans la lettre à Engels que j'ai citée, où Marx précise qu'il a « attribué une tout autre importance » que ses prédécesseurs « à la catégorie de valeur d'usage ». C'est sur ce point qu'achoppent toutes les interprétations du marxisme comme « philosophie du travail », qu'elles soient éthiques, personalistes ou existentialistes : la théorie sartrienne du pratico-inerte en particulier, car elle manque le concept de la modalité des conditions matérielles du procès de travail. Smith rapportait déjà les conditions matérielles actuelles du procès de travail à du travail passé : il dissolvait ainsi dans une régression à l'infini l'actualité des conditions matérielles requises à un moment donné par l'existence du procès de travail, dans l'inactualité des *travaux* antérieurs, dans leur souvenir (Hegel devait éterniser cette conception dans sa théorie de l'« Erinnerung »). Sartre dissout de même dans le souvenir philosophique d'une praxis antérieure, elle-même seconde par rapport à une autre ou d'autres praxis antérieures, et ainsi de suite jusqu'à la praxis du sujet originaire, les

conditions matérielles *actuelles* dont la combinaison structurale commande tout travail effectif, toute transformation actuelle d'une matière première en un produit utile. Chez Smith, qui fait œuvre d'économiste, cette dissipation idéale provoque d'importantes conséquences théoriques dans le domaine de l'économie elle-même. Chez Sartre, elle se sublime immédiatement dans sa « vérité » philosophique explicite : l'anthropologie du sujet, latente chez Smith, prend chez Sartre la forme ouverte d'une philosophie de la liberté.

Second caractère. La même analyse du procès de travail met en évidence le rôle dominant des « *moyens de travail* ».

« L'usage et la création de moyens de travail... caractérisent le procès de travail *spécifiquement humain*, et c'est pourquoi Franklin définit l'homme comme un animal fabricant d'outils (toolmaking animal). Les reliques des anciens moyens de travail ont, pour l'étude des formes économiques des sociétés disparues, la même importance que la structure des os fossiles pour la connaissance de l'organisation des races éteintes. Ce qui distingue une époque économique d'une autre c'est moins ce que l'on produit (macht) que la manière (wie) de produire, que les moyens de travail par lesquels on produit. Les moyens de travail sont non seulement les gradimètres du développement de la force de travail humaine, mais aussi les indices (Anzeiger) des rapports sociaux dans lesquels on produit. »

(*Capital*, I, 182-83).

Parmi les trois éléments constitutifs du procès de travail (objet, moyens, force de travail), il existe donc une dominance : celle des *moyens de travail*. C'est ce dernier élément qui permet, dans le procès de travail commun à toutes les époques économiques, d'identifier et de situer la différence spécifique qui va distinguer ses formes essentielles. Ce sont les « moyens de travail » qui déterminent la forme typique du procès de travail considéré : en fixant le « mode d'attaque » de la nature extérieure soumise à transformation dans la production économique,

ils déterminent le *mode de production*, catégorie fondamentale de l'analyse marxiste (tant en économie qu'en histoire) ; ils fixent en même temps le degré de *productivité* du travail productif. Le concept des différences pertinentes observables dans les variétés de procès de travail, le concept qui permet non seulement la « périodisation » de l'histoire, mais, avant tout, la construction du concept d'histoire : le concept de *mode de production*, est ainsi fondé, sous le rapport que nous considérons ici, dans les différences qualitatives des moyens de travail, c'est-à-dire dans leur productivité. Est-il encore besoin de faire ressortir qu'il existe un rapport direct entre le concept du rôle dominant des moyens de travail, et le concept, économiquement « opératoire », de productivité ? Faut-il encore noter que l'Économie classique n'a jamais su, comme le lui reproche Marx, isoler et identifier ce concept de productivité, — et que sa méconnaissance de l'histoire est liée à l'absence du concept de *mode de production* ?³⁷.

En produisant le concept-clé de mode de production, Marx peut en effet exprimer le degré différentiel d'attaque matérielle de la nature par la production, le mode différentiel d'unité existant entre « l'homme et la nature », et les degrés de variations de cette unité. Mais en même temps qu'il nous découvre la portée théorique de la prise en considération des *conditions matérielles* de la production, le concept de mode de production nous découvre aussi une autre réalité déterminante, corrélative du degré de variation de l'unité « homme-nature » : *les rapports de production* :

« les moyens de travail sont non seulement les gradimètres du développement de la force de travail humaine, mais encore les indices (Anzeiger) des rapports sociaux dans lesquels on produit... »

Par là nous découvrons que l'unité homme-nature, exprimée par le degré de variation de cette unité, est en même temps et à la fois l'unité du rapport homme-nature et des *rapports sociaux* dans lesquels la production s'effectue. Le concept de mode de production contient donc le concept de l'unité de cette double unité.

37. Sur toutes ces questions, à peine esquissées dans ce chapitre, voir le texte d'E. Balibar — en particulier son importante analyse du concept de *forces productives*.

b) *Les rapports de production.*

Nous nous trouvons ainsi devant une *neuve condition* du procès de production. Après les conditions *matérielles* du procès de production, où s'exprime la nature spécifique du rapport que l'homme entretient avec la nature, nous avons maintenant à étudier les conditions *sociales* du procès de production : les *rapports sociaux de production*. Ces nouvelles conditions concernent le type spécifique de rapports existant *entre les agents de la production* en fonction des rapports existant entre ces agents d'une part et les *moyens matériels* de la production d'autre part. Cette précision est capitale : car *les rapports sociaux de production ne sont à aucun titre réductibles à de simples rapports entre les hommes, à des rapports qui ne mettraient en cause que les seuls hommes, et donc aux variations d'une matrice universelle, l'intersubjectivité* (reconnaissance, prestige, lutte, domination et servitude, etc.). Les rapports sociaux de production chez Marx ne mettent pas en scène *les seuls hommes*, mais mettent en scène, dans des « combinaisons » spécifiques, les *agents* du procès de production, et les *conditions matérielles* du procès de production. J'insiste sur ce point, pour une raison qui rejoint l'analyse que Rancière a donnée de certaines expressions de Marx, où dans une terminologie encore inspirée de sa philosophie anthropologique de jeunesse, on pouvait être tenté d'opposer, à la lettre, les rapports des hommes entre eux aux rapports des choses entre elles. Or dans les *rapports de production* sont impliqués nécessairement des rapports entre les hommes et les choses, tels que les rapports des hommes entre eux y sont définis par des rapports précis existant entre les hommes et les éléments matériels du procès de production.

Comment Marx pense-t-il ces rapports ? Il les pense comme une « distribution » ou une « combinaison » (*Verbindung*). Parlant de la distribution dans l'*Introduction* (p. 161), Marx écrit :

« Dans sa conception la plus banale, la distribution apparaît comme distribution des produits, et ainsi comme plus éloignée de la production, et pour ainsi dire indépendante de celle-ci. Mais, avant d'être distribution des produits, elle est : 1) distribution des instruments de production et 2) ce qui est une

autre détermination du même rapport, distribution des membres de la société entre les différents genres de production (subordination des individus à des rapports de production déterminés). La distribution des produits n'est manifestement que le résultat de cette distribution, qui est incluse dans le procès de production lui-même, et détermine la *structure de la production* (Gliederung). Considérer la production sans tenir compte de cette distribution qui est incluse en elle c'est manifestement abstraction vide, alors qu'au contraire la distribution des produits est impliquée par cette distribution qui constitue originairement un moment de la production (Moment)... la production a nécessairement son point de départ dans une certaine *distribution* des instruments de production... »

Cette distribution consiste ainsi dans une certaine *attribution* des moyens de production aux agents de la production, dans un certain rapport réglé établi entre, d'une part, les moyens de production, et d'autre part les agents de la production. Formellement cette distribution-attribution peut être conçue comme une *combinaison* (Verbindung) entre un certain nombre d'éléments appartenant soit aux moyens de production, soit aux agents de la production, combinaison qui s'effectue selon des modalités définies.

C'est l'expression même de Marx :

« Quelles que soient les formes sociales de la production, les travailleurs et les moyens de production en restent toujours les facteurs. Mais les uns et les autres ne le sont qu'à l'état virtuel tant qu'ils se trouvent séparés. Pour une production quelconque, il faut leur combinaison. C'est *la manière spéciale* (*die besondere Art und Weise*) d'opérer cette combinaison qui distingue les différentes époques économiques par lesquelles la structure sociale est passée. » (Gesellschaftsstruktur.)

(*Capital*, IV, 38.)

Dans un autre texte, sans doute le plus important (*Capital*, VIII, 170-173), parlant du mode de production féodal, Marx écrit :

« la forme économique spécifique dans laquelle du surtravail non payé est extorqué aux producteurs immédiats, détermine le rapport de domination et de servitude tel qu'il découle immédiatement de la production elle-même, et réagit à son tour sur elle de façon déterminante. C'est, sur elle que se fonde tout entière la structuration (*Gestaltung*) de la communauté économique, issue des rapports de production eux-mêmes, et par là en même temps sa structure (*Gestalt*) politique spécifique. C'est chaque fois dans le rapport immédiat des propriétaires des conditions de production aux producteurs immédiats — rapport dont chacune des formes correspond toujours conformément à sa nature à un degré de développement déterminé du mode (*Art und Weise*) de travail, et donc à un certain degré de développement de sa force productive sociale — que nous trouvons le secret le plus intérieur (*innerste Geheimnis*) le fondement (*Grundlage*) caché de la construction sociale (*Konstruktion*) tout entière, et par suite aussi de la forme politique de la souveraineté, et du rapport de dépendance, bref de chaque forme d'état spécifique. »

Les développements de ce texte font apparaître, sous les deux éléments jusqu'ici en présence (agents de la production et moyens de production) des distinctions de toute première importance. Du côté des moyens de production, nous voyons apparaître la distinction déjà connue entre l'objet de la production, par exemple la terre (qui a joué *directement* un rôle déterminant dans tous les modes de production antérieurs au capitalisme), et les instruments de production. Du côté des *agents* de la production, nous voyons apparaître, outre la distinction entre le travailleur et la force de travail, une distinction essentielle entre les *agents immédiats* de la production (expression de Marx) dont la force de travail est mise en œuvre dans la production, et d'autres hommes qui jouent un rôle dans le procès général de la production comme propriétaires des moyens de production, mais sans y figurer comme travailleurs ou agents immédiats, puisque leur force de travail n'est pas employée dans le procès de production. C'est en combinant, en mettant *en rapport* ces différents éléments, force de travail, travailleurs immédiats, Maîtres

non travailleurs immédiats, objet de production, instruments de production, etc., que nous parvenons à définir les différents *modes de production* qui ont existé et qui peuvent exister dans l'histoire humaine. Cette opération de mise en rapport d'éléments préexistants déterminés pourrait faire penser à une *combinatoire*, si la nature spécifique très particulière des rapports mis en jeu dans ces différentes combinaisons n'en définissait et limitait étroitement le champ. Pour obtenir les différents modes de production, il faut bien combiner ces différents éléments mais en se servant de *modes de combinaison*, de « *Verbindungen* » *spécifiques*, qui n'ont de sens que dans la nature propre du *résultat* de la combinatoire (ce résultat étant la production réelle) — et qui sont : la *propriété*, la *possession*, la *disposition*, la *jouissance*, la *communauté*, etc. L'application de rapports spécifiques aux différentes distributions des éléments en présence produit un nombre limité de formations, qui constituent les rapports de production des modes de production définis. Ces rapports de production déterminent les relations que les différents groupes d'agents de la production entretiennent avec les objets et les instruments de la production, et de ce fait répartissent du même coup les agents de la production en des groupes fonctionnels, occupant une place définie dans le procès de production. Les rapports des agents de la production entre eux résultent alors des rapports typiques qu'ils entretiennent avec les moyens de production (objet, instruments), et de leur distribution dans des groupes définis et localisés fonctionnellement dans leurs rapports aux moyens de production par la structure de la production.

Je ne puis entrer ici dans l'analyse théorique de ce concept de « combinaison », et de ses différentes formes : je renvoie sur ce point à l'exposé de Balibar. Il est clair, toutefois que la nature théorique de ce concept de « combinaison » peut fonder l'affirmation, avancée antérieurement sous une forme *critique*, que le marxisme *n'est pas un historicisme* : puisque le concept marxiste d'histoire repose sur le principe de la variation des formes de cette « combinaison ». Je voudrais seulement insister sur la nature particulière de ces rapports de production, qui sont remarquables à *un double titre*.

Nous avons vu, dans le texte que je viens de citer, Marx montrer que telle forme de combinaison des élé-

ments en présence impliquait nécessairement une certaine forme de domination et de servitude indispensable pour assurer cette combinaison, c'est-à-dire une certaine configuration (*Gestaltung*) *politique* de la société. On voit précisément en quel lieu se trouve fondée la nécessité et la forme de la « formation » politique : au niveau des *Verbindungen* qui constituent les modes de liaison entre les agents de la production et les moyens de la production, au niveau des rapports de propriété, de possession, de disposition, etc.³⁸. Ces types de relation, selon la diversification ou la non-diversification des agents de la production en travailleurs immédiats et maîtres, rendent *nécessaire* (sociétés de classes) ou *superflue* (sociétés sans classes), l'existence d'une organisation politique destinée à imposer et maintenir ces types de relation définis par le moyen de la force matérielle (celle de l'Etat) et de la force morale (celle des idéologies). On voit par là que certains rapports de production supposent comme condition de leur propre existence, l'existence d'une *superstructure* juridico-politique et idéologique, et pourquoi cette superstructure est nécessairement *spécifique* (puisque'elle est fonction des rapports de production spécifiques qui l'appellent). On voit aussi que certains autres rapports de production n'appellent pas de superstructure politique, mais seulement une superstructure idéologique (les sociétés sans classes). On voit enfin que la nature des rapports de production considérés, non seulement appelle ou n'appelle pas telle ou telle forme de superstructure, mais fixe également le *degré d'efficace* délégué à tel ou tel niveau de la totalité sociale. Quoi qu'il en soit de toutes ces conséquences, nous pouvons en tout cas tirer une conclusion, qui intéresse les rapports de production : ils renvoient aux formes superstructurelles qu'ils appellent, comme à autant de conditions de leur propre existence. On ne peut donc penser les rapports de production dans leur concept, en faisant abstraction de leurs conditions d'existence superstructurelles spécifiques. Pour ne prendre qu'un seul exemple, on voit bien que l'analyse de la vente et de l'achat de la force de travail,

38. Une précision importante. Le terme de « propriété », utilisé par Marx, peut faire croire que les rapports de production sont *identiques* aux rapports juridiques. Or le droit n'est pas les rapports de production. Ces derniers appartiennent à l'infrastructure, le droit à la superstructure.

où *existent* les rapports de production capitaliste (la séparation entre les propriétaires des moyens de production d'une part, et les travailleurs salariés de l'autre) suppose directement, pour l'intelligence de son objet, la considération de *rapports juridiques formels*, constituant en sujets de droit l'acheteur (le capitaliste) tout comme le vendeur (le salarié) de la force de travail — ainsi que toute une superstructure politique et idéologique qui maintient et contient les agents économiques dans la distribution des rôles, qui fait d'une minorité d'exploiteurs les propriétaires des moyens de production, et de la majorité de la population les producteurs de la plus-value. Toute la superstructure de la société considérée se trouve ainsi impliquée et présente, d'une manière spécifique, dans les rapports de production, c'est-à-dire dans la structure fixe de la distribution des moyens de la production et des fonctions économiques entre des catégories déterminées d'agents de la production. Autant dire que, si la structure des rapports de production définit l'économique comme tel, la définition du concept des rapports de production d'un mode de production déterminé passe nécessairement par la définition du concept de la totalité des niveaux distincts de la société, et de leur type d'articulation (c'est-à-dire d'efficace) propre.

Il ne s'agit là en aucune manière d'une exigence formelle, mais de la condition théorique absolue qui commande la définition de *l'économique* lui-même. Il suffit de se reporter aux problèmes innombrables soulevés par cette définition quand il s'agit de modes de production différents du mode de production capitaliste, pour se rendre compte de l'importance décisive de ce recours : si, comme le dit souvent Marx, ce qui est caché dans la société capitaliste est visible en clair dans la société féodale ou dans la communauté primitive, c'est dans ces dernières sociétés que nous voyons en clair que *l'économique n'est pas directement visible en clair!* — de la même manière que, dans ces mêmes sociétés nous voyons aussi en clair que le degré d'efficace des différents niveaux de la structure sociale *n'est pas visible en clair!* Les anthropologues et ethnologues « savent » à quoi s'en tenir, qui, cherchant l'économique, tombent sur des rapports de parenté, ou sur des institutions religieuses ou autres ; les spécialistes de l'histoire médiévale « savent » à quoi s'en tenir, qui, cherchant dans l'« économie » la détermination dominante

de l'histoire, la trouvent... dans la politique ou la religion ³⁹. Dans tous ces cas il n'est pas d'appréhension *immédiate* de l'économique, il n'est pas de « donné » économique brut, pas plus qu'il n'est d'efficace immédiatement « donnée » dans tel ou tel niveau. Dans tous ces cas l'identification de l'économique passe par la *construction de son concept*, qui suppose, pour être construit, la définition de l'existence et de l'articulation spécifiques des différents niveaux de la structure du tout, tels qu'ils sont nécessairement impliqués par la structure du mode de production considéré. Construire le concept de l'économique, c'est le définir rigoureusement comme niveau, instance, ou région, de la structure d'un mode de production : c'est donc définir son *lieu*, son *extension* et ses *limites* propres dans cette structure ; c'est, si l'on veut reprendre la vieille image platonicienne, bien « découper » la région de l'économique dans la structure du tout, selon son « articulation » propre, *sans se tromper d'articulation*. Le « découpage » du « donné », ou découpage empiriste, se trompe toujours d'articulation, justement parce qu'il projette sur le « réel » les articulations et le découpage arbitraires de l'idéologie qui le soutient. Il n'est de découpage et donc d'articulation justes, que sous la condition d'en posséder, donc d'en *construire* le concept. En d'autres termes, il n'est pas possible, dans les sociétés primitives de considérer tel ou tel *fait*, telle ou telle *pratique*, apparemment sans rapport avec « l'économie » (comme les pratiques auxquelles donnent lieu les rites de la parenté ou de la religion, ou des rapports entre groupes dans la concurrence du « potlatch »), *comme rigoureusement économiques*, sans avoir au préalable construit le concept de la différenciation de la structure du tout social en ces différentes pratiques ou niveaux, sans avoir *découvert* leur sens propre dans la structure du tout, sans avoir identifié, dans la diversité déconcertante de ces pratiques, la *région* de la pratique économique, sa configuration, et ses modalités. Il est vraisemblable qu'une grande partie des difficultés de l'ethnologie et de l'anthropologie contemporaines tiennent à ce qu'elles abordent les « faits », les « données » de l'ethnographie (descriptive) sans prendre la précaution théorique de construire le concept de leur objet : cette omission les voue à projeter dans la réalité

39. Cf. l'article de Godeller : « Objet et méthodes de l'anthropologie économique », in *L'homme*, octobre 1965.

ethnographique les catégories qui définissent pratiquement pour elles l'économique, c'est-à-dire les catégories qui, de surcroît, sont souvent elles-mêmes empiristes, de l'économie des sociétés contemporaines. Cela suffit à multiplier les apories. Si nous suivons là encore Marx, nous n'aurons fait ce détour par les sociétés primitives et autres que pour y voir en clair ce que notre propre société nous cache : c'est-à-dire pour y voir en clair que l'économique, pas plus qu'aucune autre réalité (politique, idéologique, etc.) ne se voit jamais en clair, ne coïncide pas avec le « donné ». Cela est d'autant plus « évident » pour le mode de production capitaliste que nous savons qu'il est le mode de production où le *fétichisme* affecte par excellence la région de l'économique. Malgré les « évidences » massives du « donné » économique dans le monde de production capitaliste, et justement à cause du caractère « massif » de ces « évidences » fétichisées, il n'est d'accès à l'essence de l'économique que par la construction de son concept, c'est-à-dire par la mise en évidence du lieu occupé dans la structure du tout par la région de l'économique, donc par la mise en évidence de l'articulation existant entre cette région et les autres régions (superstructure juridico-politique et idéologique), et par le degré de *présence* (ou d'efficace) des autres régions dans la région économique elle-même. Là encore cette exigence peut être rencontrée directement comme une exigence théorique positive : elle peut aussi être omise, et elle se manifeste alors par des effets propres, soit théoriques (contradictions, seuils dans l'explication), soit pratiques (par exemple difficultés dans la technique de la planification, socialiste ou même capitaliste). Voilà, très schématiquement, la première conclusion que nous pouvons tirer de la détermination par Marx de l'économique par les *rappports de production*.

La seconde conclusion n'est pas moins importante. Si les rapports de production nous apparaissent désormais comme une *structure* régionale elle-même *inscrite* dans la structure de la totalité sociale, elle nous intéresse aussi par sa nature de *structure*. Là, nous voyons se dissiper le mirage d'une anthropologie théorique, en même temps que se dissipe le mirage d'un espace homogène de phénomènes économiques *donnés*. Non seulement l'économique est une région structurée qui occupe une place propre dans la structure globale du tout social, mais en son lieu même, dans

son autonomie (relative) régionale, elle fonctionne comme une *structure* régionale déterminant comme telle ses éléments. Nous retrouvons ici les résultats des autres études de cet ouvrage : à savoir que la structure des rapports de production détermine des *places* et des *fonctions* qui sont occupées et assumées par des agents de la production, qui ne sont jamais que les occupants de ces places, dans la mesure où ils sont les « porteurs » (Träger) de ces fonctions. Les vrais « sujets » (au sens de sujets constituants du procès) ne sont donc pas ces occupants ni ces fonctionnaires, ne sont donc pas, contrairement à toutes les apparences, les « évidences » du « donné » de l'anthropologie naïve, les « individus concrets », les « hommes réels », — mais *la définition et la distribution de ces places et de ces fonctions. Les vrais « sujets » sont donc ces définisseurs et ces distributeurs : les rapports de production* (et les rapports sociaux politiques et idéologiques). Mais, comme ce sont des « rapports », on ne saurait les penser sous la catégorie de *sujet*. Et si d'aventure, on s'avisait de vouloir réduire ces rapports de production à des rapports entre les hommes, c'est-à-dire à des « *rapports humains* », on ferait injure à la pensée de Marx, qui montre avec la plus grande profondeur, à condition d'appliquer à quelques-unes de ses rares formules ambiguës une lecture vraiment critique, que les *rapports* de production (tout comme les rapports sociaux politiques et idéologiques) sont irréductibles à toute intersubjectivité anthropologique. — puisqu'ils ne combinent des agents et objets qu'en une structure spécifique de distribution de rapports, de places et de fonctions, occupées et « portées » par des objets et des agents de la production.

On peut comprendre alors, une nouvelle fois, en quoi le *concept* de son objet distingue radicalement Marx de ses prédécesseurs et pourquoi ses critiques l'ont manqué. Penser le concept de la production, c'est penser le concept de l'unité de ses conditions : le mode de production. Penser le mode de production, c'est penser non seulement les conditions matérielles, mais aussi les conditions sociales de la production. Dans chaque cas c'est produire le concept qui commande la définition des concepts économiquement « opératoires » (j'emploie à dessein ce terme, qui est d'usage courant chez les économistes) à partir du concept de leur objet. Nous savons quel est, dans le mode de production capitaliste, le concept qui exprime, dans la

réalité économique même, le fait des rapports de production capitaliste : c'est le *concept de plus-value*. L'unité des conditions matérielles et des conditions sociales de la production capitaliste est exprimée dans le rapport direct existant entre le capital variable et la production de la plus-value. Que la plus-value ne soit pas une réalité mesurable tient à ce qu'elle n'est pas une chose, mais le concept d'un rapport, le concept d'une structure sociale de production, existant, d'une existence visible et mesurable *seulement dans ses « effets »*, au sens où nous les définissons sous peu. Qu'elle n'existe que dans ses effets ne signifie pas qu'elle puisse être tout entière saisie dans tel ou tel de ses effets déterminés : il faudrait pour cela qu'elle y fût *tout entière présente*, alors qu'elle n'y est présente, comme structure, que dans son absence *déterminée*. Elle n'est présente que dans la totalité, dans le mouvement total de ses effets, dans ce que Marx appelle la « totalité développée de ses formes d'existence », pour une raison qui tient à sa nature même : d'être un rapport de production existant entre les agents du procès de production et les moyens de production, c'est-à-dire la structure même qui domine le procès dans la totalité de son développement et de son existence. *L'objet* de la production, la terre, le minerai, le charbon, le coton, les *instruments de production*, un outil, une machine, etc., sont des « choses » ou des réalités visibles, assignables, mesurables : ce ne sont pas des structures. Les rapports de production sont des structures, — et l'économiste ordinaire a beau scruter les « faits » économiques, les prix, les échanges, le salaire, le profit, la rente, etc., tous ces faits « mesurables », il ne « verra » pas plus, à leur niveau, de structure que le « physicien » prénewtonien ne pouvait « voir » la loi de l'attraction dans la chute des corps ou le chimiste prélavoisierien l'oxygène dans l'air « déphlogistiqué ». Certes comme avant Newton on « voyait » choir les corps, on « voyait » avant Marx la masse des hommes « exploités » par une minorité. Mais le concept des « formes » économiques de cette exploitation, le concept de l'existence économique des rapports de production, de la domination et de la détermination de toute la sphère de l'économie politique par cette structure, n'avaient pas alors d'existence théorique. Supposé que Smith et Ricardo aient « produit » dans le « fait » de la rente et du profit, le « fait » de la plus-value, ils restaient dans la nuit, ne

sachant pas ce qu'ils avaient « produit », puisqu'ils ne savaient pas le penser dans son concept, ni en tirer les conséquences théoriques. Ils étaient à cent lieues de pouvoir le *penser*, n'ayant jamais conçu, pas plus que toute la culture de leur temps, qu'un « fait » pût être l'existence d'un *rapport* de « combinaison », d'un rapport de complexité, consubstantiel au mode de production tout entier, dominant son présent, ses crises, son avenir, déterminant comme loi de sa structure la réalité économique tout entière, jusque dans le détail visible des phénomènes empiriques — tout en demeurant *invisible* dans leur évidence aveuglante même.

IX. - L'immense révolution théorique de Marx.

Nous pouvons maintenant nous retourner vers le passé, pour prendre la mesure de la distance qui sépare Marx de ses prédécesseurs, — et son *objet* du leur.

Nous pouvons désormais abandonner le thème de l'anthropologie, qui, dans l'Economie Politique, avait pour fonction de fonder à la fois la nature *économique* des phénomènes économiques (par la théorie de l'homo oeconomicus), et leur existence dans *l'espace homogène d'un donné*. Oté le « donné » de l'anthropologie, reste cet espace, qui justement nous intéresse. Que lui advient-il, dans son être, de ne plus pouvoir se fonder sur une anthropologie, de quels effets l'affecte cette défaillance ?

L'Economie Politique pensait les phénomènes économiques relevant d'un espace plan, où régnait une causalité mécanique transitive, telle qu'un effet déterminé pût être rapporté à une cause-objet, un autre phénomène ; telle que la nécessité de son immanence y puisse être saisie tout entière dans la séquence d'un donné. L'homogénéité de cet espace, son caractère plan, sa propriété de donné, son type de causalité linéaire : autant de déterminations théoriques constituant dans leur système la structure d'une problématique théorique, c'est-à-dire d'une certaine façon de concevoir son objet, et en même temps de lui poser des questions définies (par cette problématique même) sur son être, tout en anticipant la forme de ses réponses (le schème de la mesure) : en somme une problématique empiriste. La théorie de Marx s'oppose radicalement à cette conception. Non qu'elle en soit le « renversement » : elle est autre, théoriquement sans rapport avec elle, donc en rupture avec elle. Parce qu'il définit l'économique *par son concept*, Marx nous présente, si nous voulons illustrer provisoirement sa pensée par la métaphore spatiale, les phénomènes économiques non dans l'infinité d'un espace plan homogène, mais dans *une région* déterminée par une structure régionale et inscrite elle-même en un lieu défini d'une structure globale : donc comme un espace complexe

et profond, inscrit lui-même dans un autre espace complexe et profond. Mais abandonnons cette métaphore spatiale, puisque ses vertus s'épuisent dans cette première opposition : tout tient en effet à la nature de cette profondeur, ou pour parler plus rigoureusement, de cette *complexité*. Définir les phénomènes économiques par leur concept, c'est les définir par le concept de cette complexité, c'est-à-dire par le concept de la *structure* (globale) du mode de production, en tant qu'elle détermine la *structure* (régionale) qui constitue en objets économiques, et détermine les phénomènes de cette région définie, située en un lieu défini de la structure du tout. Au niveau économique proprement dit, la structure constituant et déterminant les objets économiques, est la *structure suivante* : unité des forces productives/rapports de production. Le concept de cette dernière *structure* ne peut être défini en dehors du concept de la structure globale du mode de production.

Cette simple mise en place des concepts théoriques fondamentaux de Marx, leur simple position dans l'unité d'un discours théorique, emporte d'emblée un certain nombre de conséquences importantes.

La première : l'économique ne peut posséder la qualité d'un *donné* (de l'immédiatement visible, observable, etc.), puisque son identification requiert le concept de la structure de l'économique, qui requiert à son tour le concept de la structure du mode de production (ses différents niveaux, et leurs articulations spécifiques), — puisque son identification suppose donc la construction de son *concept*. Le concept de l'économique doit être construit *pour chaque mode de production*, tout comme le concept de chacun des autres « niveaux » appartenant au mode de production : le politique, l'idéologique, etc. Toute la science économique est donc suspendue comme tout autre science à la construction du concept de son objet. Sous cette condition, il n'est aucune contradiction entre la théorie de l'Économie et la théorie de l'Histoire : au contraire, la théorie de l'économie est une région subordonnée de la théorie de l'histoire, bien entendu au sens, non historiciste, non empiriste, où nous avons pu esquisser cette théorie de l'histoire⁴⁰. Et de la même manière que toute « histoire » qui n'élaborerait pas le concept de son objet, mais pré-

40. Cf. chapitre 3.

tendrait le « lire » immédiatement dans le visible du « champ » des phénomènes historiques, reste, qu'elle le veuille ou non, entachée d'empirisme, toute « économie politique », qui irait « aux choses mêmes », c'est-à-dire au « concret », au « donné », sans construire le concept de son objet, resterait, qu'elle le veuille ou non, prise dans les rets d'une idéologie empiriste, et sous la menace constante du resurgissement de ses vrais « objets », c'est-à-dire de ses objectifs (que ce soit l'idéal du libéralisme classique, ou même d'un « humanisme » du travail, voire socialiste).

La seconde : si le « champ » des phénomènes économiques n'a plus l'*homogénéité* d'un plan infini, ses objets ne sont plus, de plein droit, en tous lieux homogènes entre eux, donc uniformément susceptibles de comparaisons et de *mesure*. La possibilité de la mesure, et de l'intervention de l'instrument mathématique, de ses modalités propres, etc., n'est pas pour autant exclue de l'économie, mais elle est désormais soumise au préalable de la définition conceptuelle des lieux et limites du mesurable, comme des lieux et limites auxquels peuvent s'appliquer d'autres ressources de la science mathématique (par ex. des instruments de l'économétrie, ou d'autres procédés de formalisation). La formalisation mathématique ne peut être que subordonnée au regard de la formalisation conceptuelle. Là encore, la limite qui sépare l'économie politique de l'empirisme, même formaliste, passe par la frontière qui sépare le concept de l'objet (théorique) de l'objet « concret », et des protocoles, même mathématiques, de sa manipulation.

Les conséquences pratiques de ce principe sont manifestes : par exemple dans la solution des problèmes « techniques » de la planification : où l'on prend volontiers pour des problèmes vraiment « techniques » des « problèmes » qui naissent tout simplement de l'absence du concept de l'objet, c'est-à-dire de l'empirisme économique. La « technocratie » intellectuelle se nourrit de ce genre de confusions, et y trouve de quoi s'y employer à plein temps : rien n'étant plus long à résoudre qu'un problème qui n'existe pas ou qui est mal posé.

La troisième : si le champ des phénomènes économiques n'est plus cet espace plan, mais un espace profond et complexe, si les phénomènes économiques sont déterminés par leur *complexité* (c'est-à-dire leur structure), on ne peut plus leur appliquer, comme naguère, le concept de cau-

salité linéaire. Il faut un autre concept pour rendre compte de la nouvelle forme de causalité requise par la nouvelle définition de l'objet de l'Economie Politique, par sa « complexité », c'est-à-dire par sa détermination propre : *la détermination par une structure.*

Cette troisième conséquence mérite toute notre attention, car elle nous introduit dans un domaine théorique absolument nouveau. Qu'un objet ne puisse être défini par son apparence immédiatement visible ou sensible, qu'il faille passer par le détour de son concept pour le saisir (begreifen : saisir ; Begriff : concept), voilà une thèse qui résonne à nos oreilles comme quelque chose de déjà connu : c'est du moins la leçon de toute l'histoire de la science moderne, plus ou moins réfléchie dans la philosophie classique, même si cette réflexion s'est opérée dans l'élément d'un empirisme transcendant (comme chez Descartes), ou transcendantal (Kant et Husserl) ou idéaliste-« objectif » (Hegel). Qu'il faille de grands efforts théoriques pour en finir avec toutes les formes de cet empirisme sublimé dans la « théorie de la connaissance » qui domine la philosophie occidentale, pour rompre avec sa problématique du sujet (le cogito) et de l'objet, — et toutes leurs variations — c'est certain. Mais du moins toutes ces idéologies philosophiques font néanmoins « allusion » à une nécessité réelle, imposée, contre cet empirisme tenace, par la pratique théorique des sciences réelles : savoir que la connaissance d'un objet réel passe non pas par le contact immédiat avec le « concret » mais par la production du *concept* de cet objet (au sens d'objet de connaissance), comme par sa condition de possibilité *théorique* absolue. *Formellement*, la tâche que Marx nous impose, lorsqu'il nous contraint de produire le concept de l'économique pour pouvoir constituer une théorie de l'économie politique, lorsqu'il nous oblige à définir *par son concept* le domaine, les limites et les conditions de validité d'une mathématisation de cet objet, si elle rompt bien avec toute la tradition idéaliste-empiriste de la philosophie critique occidentale, n'est en aucune manière en rupture avec la pratique scientifique effective. Tout au contraire, les exigences de Marx reprennent dans un nouveau domaine, des exigences qui se sont de longue date imposées à la pratique des sciences parvenues à leur autonomie. Si ces exigences heurtent souvent les pratiques profondément imprégnées d'idéologie empiriste, qui régnaient et règnent encore dans la science

économique, c'est sans doute à cause de la jeunesse de cette « science », et aussi parce que la « science économique » est particulièrement exposée aux pressions de l'idéologie : les sciences de la société n'ont pas la sérénité des sciences mathématiques. Hobbes le disait déjà : la géométrie unit les hommes, la science sociale les divise. La « science économique » est l'arène et l'enjeu des grands combats politiques de l'histoire.

Il en va tout autrement de notre troisième conclusion, et de l'exigence qu'elle nous impose de penser les phénomènes économiques *déterminés par une structure* (régionale), elle-même déterminée par la *structure* (globale) du mode de production. Cette exigence pose à Marx un problème, qui n'est pas seulement un problème *scientifique*, c'est-à-dire relevant de la pratique théorique d'une science définie (l'Economie Politique ou l'Histoire), mais un problème théorique, ou philosophique, puisqu'il concerne très précisément la production d'un concept ou d'un ensemble de concepts affectant nécessairement les formes mêmes de la scientificité ou de la rationalité (théorique) existante, les formes qui définissent, à un moment donné, le *Théorique* comme tel, c'est-à-dire l'objet de la philosophie⁴¹. Ce problème concerne bel et bien en effet la production d'un concept théorique (philosophique), absolument indispensable pour constituer le discours rigoureux de la théorie de l'histoire et de la théorie de l'Economie politique : la production d'un concept philosophique indispensable, *qui n'existe pas dans la forme du concept*.

Il est peut-être trop tôt pour avancer que la naissance de toute science nouvelle pose inévitablement des problèmes théoriques (philosophiques) de cet ordre : Engels le pensait, — et nous avons tout lieu de le croire, si nous examinons ce qui s'est passé lors de la naissance des mathématiques en Grèce, de la constitution de la physique galiléenne, du calcul infinitésimal, de la fondation de la chimie, et de la biologie, etc. Dans plusieurs de ces conjonctures, nous assistons à ce phénomène remarquable : la « reprise » d'une découverte scientifique fondamentale par la réflexion philosophique, et la production, par la philosophie, d'une *forme de rationalité nouvelle* (Platon après les découvertes des mathématiciens des IV^e et V^e siècles. Descartes après

41. Cf. Tome I. chapitre I, paragraphe 14.

Galilée, Leibniz avec le calcul de l'infini, etc.). Cette « reprise » philosophique, cette production par la philosophie de nouveaux concepts théoriques qui résolvent les *problèmes théoriques*, sinon posés explicitement, du moins contenus « à l'état pratique » dans les grandes découvertes scientifiques en question, marquent les grandes coupures de l'histoire du Théorique, c'est-à-dire de l'histoire de la philosophie. Il semble toutefois que certaines disciplines scientifiques aient pu se fonder ou même *se croire fondées*, par simple extension d'une forme de rationalité existante (la psycho-physiologie, la psychologie, etc.), ce qui tendrait à suggérer que ce n'est pas *n'importe quelle* fondation scientifique qui provoque *ipso facto* une révolution dans le Théorique, mais, du moins peut-on le présumer, une fondation scientifique telle qu'elle soit dans l'obligation de remanier *pratiquement* la problématique existant dans le Théorique pour pouvoir penser son objet : la philosophie capable de réfléchir dans le Théorique, par la mise à jour d'une nouvelle forme de rationalité (scientificité, apodicticité, etc.), ce bouleversement provoqué par le surgissement d'une telle science, marquerait alors de son existence une scansion décisive, une révolution dans l'histoire du Théorique.

Il semble, si l'on veut bien retenir ce qui a été dit en une autre occasion du délai nécessaire à la production philosophique de cette nouvelle rationalité, voire des refoulements historiques dont certaines révolutions théoriques peuvent être l'objet, que Marx nous offre précisément un exemple de cette importance. Le problème épistémologique posé par la modification radicale de l'objet de l'Economie Politique par Marx peut être formulé ainsi : *par le moyen de quel concept peut-on penser le type de détermination nouveau, qui vient d'être identifié comme la détermination des phénomènes d'une région donnée par la structure de cette région ? D'une manière plus générale, au moyen de quel concept, ou de quel ensemble de concepts, peut-on penser la détermination des éléments d'une structure, et les rapports structuraux existant entre ces éléments, et tous les effets de ces rapports, par l'efficace de cette structure ? Et a fortiori, au moyen de quel concept, ou de quel ensemble de concepts peut-on penser la détermination d'une structure subordonnée par une structure dominante ? Autement dit comment définir le concept d'une causalité structurale ?*

Cette simple question théorique résume en elle-même la prodigieuse découverte scientifique de Marx : celle de la théorie de l'histoire et de l'économie politique, celle du *Capital*. Mais elle la résume comme une prodigieuse question théorique *contenue* « à l'état pratique » dans la découverte scientifique de Marx, la question que Marx a « pratiquée » dans son œuvre, à laquelle il a donné pour réponse son œuvre scientifique même, sans en produire *le concept* dans une œuvre philosophique de même rigueur.

Cette simple question était à ce point nouvelle et imprévue, qu'elle contenait de quoi faire éclater toutes les théories classiques de la causalité, — ou de quoi se faire méconnaître, passer inaperçue, et se faire enterrer avant même de naître.

Très schématiquement, on peut dire que la philosophie classique (le Théorique existant) disposait en tout et pour tout de deux systèmes de concepts pour penser l'efficace. Le système mécaniste d'origine cartésienne, qui réduisait la causalité à une efficace *transitive* et analytique : elle ne pouvait convenir, sinon au prix d'extraordinaires distorsions (comme on le voit dans la « psychologie » ou la biologie de Descartes), à penser l'efficace d'un tout sur ses éléments. On disposait pourtant d'un second système, conçu précisément pour rendre compte de l'efficace d'un tout sur ses éléments : le concept leibnizien de l'*expression*. C'est ce modèle qui domine toute la pensée de Hegel. Mais il suppose dans son principe que le tout, dont il est question, soit réductible à un principe d'intériorité unique, c'est-à-dire à une *essence intérieure*, dont les éléments du tout ne sont alors que des formes d'expression phénoménales, le principe interne de l'essence étant présent en chaque point du tout, de sorte qu'à chaque instant on puisse écrire l'équation, immédiatement adéquate : *tel élément* (économique, politique, juridique, littéraire, religieux, etc. chez Hegel) = *l'essence intérieure du tout*. On avait bien là un modèle permettant de penser l'efficace du tout sur chacun de ses éléments, mais cette catégorie essence-intérieure/phénomène extérieur, pour être en tous lieux et à tout instant applicable à chacun des phénomènes relevant de la totalité en question, *supposait une certaine nature du tout, précisément cette nature d'un tout « spirituel », où chaque élément est expressif de la totalité entière, comme « pars totalis »*. En d'autres termes, on avait bien chez Leibniz et Hegel une catégorie de l'efficace du tout

sur ses éléments ou ses parties, mais à la condition absolue que le tout ne fût pas une structure.

Si le tout est posé comme *structuré*, c'est-à-dire comme possédant un type d'unité tout différent du type d'unité du tout spirituel, il n'en va plus de même : il devient impossible, non seulement de penser la détermination des éléments par la structure sous la catégorie de la causalité analytique et transitive, mais encore il devient *impossible de la penser sous la catégorie de la causalité expressive globale d'une essence intérieure univoque immanente à ses phénomènes*. Se proposer de penser la détermination des éléments d'un tout par la structure du tout, c'était se poser un problème absolument nouveau dans le plus grand embarras théorique car on ne disposait d'aucun concept philosophique élaboré pour le résoudre. Le seul théoricien qui ait eu l'audace inouïe de poser ce problème et d'en esquisser une première solution, c'est Spinoza. Mais l'histoire l'avait, nous le savons, enseveli sous des épaisseurs de nuit. C'est à travers Marx seulement, qui pourtant le connaissait mal, que nous commençons seulement à peine à deviner les traits de ce visage piétiné.

Je ne fais ici que reprendre, sous sa forme la plus générale, un problème théorique fondamental et dramatique, dont les exposés précédents nous ont donné une idée précise. Je dis que c'est là un problème fondamental, car il est clair que, par d'autres voies, la théorie contemporaine en psychanalyse comme en linguistique et dans d'autres disciplines, comme la biologie, et peut-être même en physique, en est venue à l'affronter, sans se douter que Marx, bien avant elle, l'avait, au sens propre, « produit ». Je dis que c'est là un problème théorique *dramatique*, parce que Marx, qui a « produit » ce problème, ne l'a pas posé en tant que problème, mais s'est employé à le résoudre pratiquement, sans disposer de son concept, avec une extraordinaire ingéniosité, mais sans pouvoir tout à fait éviter de retomber dans des schémas antérieurs, nécessairement inadéquats à la position et à la solution de ce problème. C'est ce problème que Marx tente de cerner dans ces expressions, à la recherche d'elles-mêmes, que l'on peut lire dans l'Introduction :

« Dans toutes les formes de société, c'est une production déterminée et les rapports engendrés par elle, qui assignent à toutes les autres productions et

aux rapports engendrés par celles-ci leur rang et leur importance. C'est un éclairage (Beleuchtung) général où sont plongées toutes les couleurs, et qui en modifie les tonalités particulières. C'est un éther particulier qui détermine le poids spécifique de toutes les formes d'existence qui ressortent en lui. » (170-71).

Il s'agit dans ce texte de la détermination de certaines structures de production subordonnées par une structure de production dominante, donc de la détermination d'une structure par une autre structure, et des éléments d'une structure subordonnée par la structure dominante, donc déterminante. J'ai tenté naguère de rendre compte de ce phénomène par le concept de *surdétermination*, emprunté à la psychanalyse, et on peut supposer que ce transfert d'un concept analytique à la théorie marxiste n'était pas un emprunt arbitraire, mais nécessaire, *puisque dans les deux cas ce qui est en cause, c'est le même problème théorique : avec quel concept penser la détermination soit d'un élément, soit d'une structure, par une structure ?* C'est ce même problème que Marx a en vue, et qu'il essaie encore de cerner en introduisant la métaphore d'une variation de *l'éclairage général*, de *l'éther* où baignent les corps, et des modifications subséquentes produites par la domination d'une structure particulière sur la localisation, la fonction, et les rapports (ce sont ses expressions : les rapports, leur rang et leur importance), sur la couleur originare et sur le poids spécifique des objets. C'est ce même problème dont les exposés précédents nous ont montré, par une analyse rigoureuse de ses expressions et de ses formes de raisonnement, la présence constante et réelle, chez Marx, et qu'on peut tout entier résumer dans le concept de la « *Darstellung* », le concept épistémologique-clé de toute la théorie marxiste de la valeur, et qui a précisément pour objet de désigner ce mode de *présence* de la structure dans ses *effets*, donc la causalité structurale elle-même.

Si nous avons identifié ce concept de la « *Darstellung* », ce n'est pas qu'il soit le seul, dont se serve Marx, pour penser l'efficace par la structure : il suffit de lire les 30 premières pages du *Capital* pour voir qu'il emploie une bonne douzaine d'expressions différentes de caractère métaphorique pour rendre compte de cette réalité spécifique, *impensée jusqu'à lui*. Si nous l'avons retenu, c'est que ce terme est à la fois le moins métaphorique et en même

temps le plus proche du concept visé par Marx lorsqu'il veut désigner à la fois l'absence et la présence, c'est-à-dire *l'existence de la structure dans ses effets*.

Ce point est extrêmement important, pour éviter de retomber, fût-ce le moins du monde, et en quelque sorte par inadvertance, dans les travers de la *conception classique de l'objet économique*, pour éviter de dire que la conception marxiste de l'objet économique serait, chez Marx, déterminée du dehors par une *structure non économique*. La structure n'est pas une essence *extérieure* aux phénomènes économiques qui viendrait en modifier l'aspect et les formes et les rapports, et qui serait efficace sur eux comme cause absente, *absente parce qu'extérieure à eux*. *L'absence de la cause dans la « causalité métonymique »⁴² de la structure sur ses effets n'est pas le résultat de l'extériorité de la structure par rapport aux phénomènes économiques ; c'est au contraire la forme même de l'intériorité de la structure, comme structure, dans ses effets*. Cela implique alors que les effets ne soient pas extérieurs à la structure, ne soient pas un objet, ou un élément, un espace préexistants sur lesquels la structure viendrait *imprimer sa marque* : tout au contraire, cela implique que la structure soit immanente à ses effets, cause immanente à ses effets au sens spinoziste du terme, que *toute l'existence de la structure consiste dans ses effets*, bref que la structure qui n'est qu'une combinaison spécifique de ses propres éléments, ne soit rien en dehors de ses effets.

Cette précision est très importante, pour rendre compte de la forme parfois étrange que prennent aussi chez Marx, la découverte et les recherches d'expression de cette réalité. Pour comprendre cette forme étrange il faut noter que l'extériorité de la structure par rapport à ses effets peut être conçue soit comme une pure extériorité, soit comme une *intériorité* à la seule condition que cette extériorité ou cette intériorité soient posées comme *distinctes de leurs effets*. Cette distinction prend souvent chez Marx la forme classique de la distinction entre le dedans et le dehors, entre « l'essence intime » des choses et leur « surface » phénoménale, entre les rapports « intimes », le « lien intime » des choses, et les rapports et les liens extérieurs des mêmes choses. Et l'on sait que cette opposition, qui

42. Expression de J. A. Miller pour caractériser une forme de la causalité structurale repérée par J. Lacan dans Freud.

revient dans son principe à la distinction classique de l'essence et du phénomène, c'est-à-dire à une distinction qui situe *dans l'être même, dans la réalité elle-même le lieu intérieur de son concept*, opposé alors à la « surface » des apparences concrètes ; qui donc transpose comme différence de niveau ou de parties *dans l'objet réel lui-même* une distinction qui n'appartient pas à cet objet réel, puisqu'il s'agit de la distinction qui sépare le concept ou connaissance de ce réel, de ce réel comme objet existant ; — on sait que cette opposition peut aboutir, chez Marx, à cette lapalissade désarmante : *si l'essence n'était pas différente des phénomènes, si l'intérieur essentiel n'était pas différent de l'extérieur inessentiel ou phénoménal, on n'aurait pas besoin de la science*⁴³. On sait également que cette singulière formule peut se nourrir de tous les arguments de Marx qui nous présentent le développement du concept comme le passage de *l'abstrait au concret*, passage entendu alors comme *le passage de l'intériorité essentielle, abstraite dans son principe, aux déterminations concrètes extérieures, visibles et sensibles*, passage qui résumerait en somme le passage du I^{er} Livre au III^e Livre. Toute argumentation équivoque repose encore une fois sur la confusion entre le concret-de-pensée, pourtant parfaitement isolé par Marx dans l'Introduction du concret réel, avec ce même concret réel, — alors qu'en réalité le concret du III^e Livre, c'est-à-dire la *connaissance* de la rente foncière, du profit et de l'intérêt, est, comme toute connaissance, *non pas le concret empirique, mais le concept*, donc encore et toujours une abstraction : ce que j'ai pu et dû appeler un « *Généralité III* », pour bien marquer que c'était encore un produit du penser, *connaissance* d'une existence empirique et non *cette existence* empirique même. Il faut alors en tirer rigoureusement la conclusion, et dire que *le passage du I^{er} Livre au III^e Livre du Capital n'a rien à voir avec le passage de l'abstrait-de-pensée au concret-réel, avec le passage des abstractions de la pensée nécessaires pour le connaître, au concret empirique*. Du I^{er} Livre au III^e Livre, nous ne sortons jamais de l'abstraction, c'est-à-dire de la connaissance, des « produits du penser et du

43. *Capital*, VIII, 196. « Toute science serait superflue si l'apparence et l'essence des choses se confondaient. » Reprise en écho du vieux rêve qui hante toute la réflexion politique classique : toute politique serait superflue si la passion et la raison des hommes se confondaient.

concevoir » : *nous ne sortons jamais du concept*. Nous passons seulement, à l'intérieur de l'abstraction de la connaissance, du concept de la structure et des effets les plus généraux de la structure, aux concepts des effets particuliers de la structure, — nous n'enjambons jamais, à aucun instant, la frontière absolument infranchissable qui sépare le « développement » ou spécification du concept, du développement et de la particularité des choses, — et pour une bonne raison : *cette frontière est en droit infranchissable parce qu'elle n'est la frontière de rien, parce qu'elle ne peut être une frontière, parce qu'il n'est pas d'espace homogène commun (esprit ou réel) entre l'abstrait du concept d'une chose et le concret empirique de cette chose qui puisse autoriser l'usage du concept de frontière*.

Si j'insiste à ce point sur cette équivoque, c'est pour bien montrer devant quelle difficulté Marx s'est trouvé, lorsqu'il lui fallut penser, dans un concept vraiment réfléchi, le problème épistémologique qu'il avait pourtant produit : *comment rendre compte théoriquement de l'efficace d'une structure sur ses éléments ?* Cette difficulté n'a pas été sans conséquences. Je signalais que la réflexion théorique antérieure à Marx avait fourni en tout et pour tout deux modèles d'une efficace pensée : le modèle d'une causalité transitive d'origine galiléenne et cartésienne, et le modèle d'une causalité expressive d'origine leibnizienne, reprise par Hegel. Ces deux modèles toutefois pouvaient assez facilement, en jouant sur l'équivoque des deux concepts, se découvrir un fond commun dans l'opposition classique du couple *essence-phénomène*. L'équivoque de ces concepts est en effet évidente : l'*essence* renvoie en effet à phénomène, mais en même temps, en sourdine à l'*inessentiel*. Le phénomène renvoie en effet à l'essence, dont il peut être la manifestation et l'expression, mais il renvoie en même temps, et en sourdine, à ce qui apparaît à un sujet empirique, à la perception, donc à l'affection empirique d'un sujet empirique possible. Il est tout simple alors d'accumuler dans la réalité elle-même ces déterminations équivoques, et de *localiser dans le réel même* une distinction qui n'a pourtant de sens qu'en fonction d'une distinction *extérieure au réel*, puisqu'elle met en jeu une distinction entre le réel et sa connaissance. Marx, à la recherche d'un concept pour penser la singulière réalité de l'efficace d'une structure sur ses éléments a souvent et versé dans l'usage, à vrai dire à peu près inévitable, *du couple classique de l'essence*

et du phénomène, en assumant par force et non par vertu, ses ambiguïtés, et en transposant dans la réalité, sous la forme de « l'intérieur et de l'extérieur » du réel du « mouvement réel et du mouvement apparent », de « l'essence intime » et des déterminations concrètes, phénoménales, perçues et manipulées par des sujets, la différence épistémologique entre la connaissance d'une réalité et cette réalité elle-même. Cela n'a pas été, on s'en doute, sans conséquences sur sa conception de la science, comme on a pu s'en apercevoir lorsqu'il s'agissait pour Marx de fournir le concept de ce que ses prédécesseurs avaient soit trouvé, soit manqué — ou le concept de la différence qui le distinguait d'eux.

Mais cette équivoque n'a pas été non plus sans conséquences sur l'interprétation du phénomène qu'il a baptisé du nom de « fétichisme ». On a bien montré que le fétichisme n'était pas un phénomène subjectif, tenant soit aux illusions, soit à la perception des agents du processus économique, qu'on ne pouvait donc le réduire aux effets subjectifs produits dans les sujets économiques par leur place, dans le processus, leur lieu dans la structure. Pourtant, combien de textes de Marx nous présentent le fétichisme comme une « apparence », une « illusion » relevant uniquement de la « conscience », nous montrent le mouvement réel, interne, du processus, « apparaissant » sous une forme fétichisée à la « conscience » des mêmes sujets, sous la forme du mouvement apparent ! Et pourtant combien d'autres textes de Marx nous assurent que cette apparence n'a rien de subjectif, mais est au contraire de part en part objective, l'« illusion » des « consciences » et des perceptions étant elle-même seconde, et décalée par la structure de cette première « illusion » purement objective ! C'est sans doute là que nous voyons le plus clairement Marx se débattre avec des concepts de référence inadéquats à leur objet, tantôt les accepter et tantôt les refuser, dans un mouvement nécessairement contradictoire.

Pourtant, et en vertu même de ces hésitations contradictoires, Marx prend souvent le parti de ce qu'il dit effectivement : et il produit alors des concepts adéquats à leur objet, mais tout se passe comme si, les produisant dans le geste d'un éclair, il n'avait pas rassemblé et affronté théoriquement cette production, ne l'avait pas réfléchi pour l'imposer au champ total de ses analyses. Par exemple, traitant du taux de profit, Marx écrit :

« ce rapport $p/c+v$ //taux de profit// conçu d'une manière adéquate à sa dépendance conceptuelle, intérieure (seinem begrifflichen, innern Zusammenhang entsprechend gefasst), et à la nature de la plus-value, exprime le degré de mise en valeur de tout le capital avancé. » (*Capital*, VI, 64.)

Dans ce passage comme en plusieurs autres, Marx « pratique » sans aucune équivoque cette vérité que l'intériorité n'est rien d'autre que le « concept », qu'elle n'est pas « l'intérieur » réel du phénomène, mais sa connaissance. S'il en est ainsi, la réalité que Marx étudie ne peut plus se présenter comme une réalité à deux niveaux, l'intérieur et l'extérieur, l'intérieur étant identifié à l'essence pure et l'extérieur à un phénomène, tantôt purement subjectif, l'affection d'une « conscience », tantôt impur, car étranger à l'essence ou inessentiel. Si « l'intérieur » est le concept, « l'extérieur » ne peut être que la spécification du concept, exactement comme les effets de la structure du tout ne peuvent être que l'existence même de la structure. Voici par exemple ce que dit Marx, de la rente foncière :

« Il est important pour l'analyse scientifique de la rente foncière, c'est-à-dire de la forme économique, spécifique et autonome, que revêt la propriété foncière sur la base du mode capitaliste de production, de l'examiner dans sa forme pure, dépouillée de tout complément qui la falsifierait et en brouillerait la nature ; mais il est tout aussi important par ailleurs de connaître les éléments qui sont à la source de ces confusions, afin de bien comprendre les effets pratiques de la propriété foncière, et même de parvenir à la connaissance théorique d'une masse de faits, qui tout en étant en contradiction avec le concept et la nature de la rente foncière, apparaissent cependant comme des modes d'existence de celle-ci. » (*Capital*, VII, 16).

On voit ici sur le fait le double statut que Marx attribue à son analyse. Il analyse une forme pure, qui n'est rien d'autre que le concept de la rente foncière capitaliste. Cette pureté, il la pense à la fois comme la modalité et la définition même du concept, et en même temps il la pense comme ce qu'il distingue de l'impureté empirique.

Cette même impureté empirique, il la pense pourtant aussitôt, dans un second mouvement de rectification, comme « *les modes d'existence* », c'est-à-dire comme des déterminations théoriques du concept de rente foncière elle-même. Dans cette dernière conception, nous sortons de la distinction empiriste de l'essence pure et des phénomènes impurs, nous abandonnons l'idée empiriste d'une pureté qui n'est alors que le résultat d'une *épuration* empirique (puisqu'épuration de l'empirique) — nous pensons réellement la pureté comme *pureté du concept*, pureté de la connaissance adéquate à son objet, et les déterminations de ce concept comme la connaissance effective des modes d'existence de la rente foncière. Il est clair que ce langage révoque de lui-même la distinction de l'intérieur et de l'extérieur, pour lui substituer la distinction du concept et du réel, ou de l'objet (de connaissance) et de l'objet réel. Mais si nous prenons au sérieux cette indispensable substitution, elle nous oriente vers une conception de la pratique scientifique et de son objet qui n'a plus rien de commun avec l'empirisme.

Cette tout autre conception de la pratique scientifique, Marx nous en donne sans équivoque les principes dans l'*Introduction de 57*. Mais une chose est de développer cette conception, autre chose est de la mettre en œuvre à l'occasion du problème théorique inouï de la production du concept de l'efficace d'une structure sur ses éléments. Ce concept, que nous avons vu Marx *pratiquer* dans l'usage qu'il fait de la « *Darstellung* », et tenter de cerner dans les images de la modification de l'éclairage ou du poids spécifique des objets par l'éther dans lequel ils baignent, affleure parfois en personne, dans l'analyse de Marx, dans les passages où il s'exprime en un langage inédit, mais extrêmement précis : le langage de métaphores qui sont pourtant déjà *des concepts presque parfaits*, et à qui il ne manque peut-être que d'avoir été *saisis*, donc retenus et développés comme des concepts. Il en va ainsi chaque fois que Marx nous donne le système capitaliste comme un *mécanisme*, une *mécanique*, une *machinerie*, une *machine*, un *montage* (Triebwerk, Mechanismus, Getriebe... Cf. VIII, 255 ; III, 887 ; VIII, 256 ; IV, 200 ; V, 73 ; V, 154) ; ou comme la complexité d'un « *métabolisme social* » (VIII, 191). Dans tous les cas, les distinctions courantes du dehors et du

dedans disparaissent, tout comme la liaison « intime » des phénomènes opposée à leur désordre visible : nous sommes en face d'une autre image, d'un quasi-concept nouveau, définitivement libérés des antinomies empiristes de la subjectivité phénoménale et de l'intériorité essentielle, en face d'un système objectif réglé, en ses déterminations les plus concrètes, par les lois de son *montage* et de sa *machinerie*, par les spécifications de son concept. C'est alors que nous pouvons nous souvenir de ce terme hautement symptomatique de la « *Darstellung* », le rapprocher de cette « *machinerie* », et le prendre au mot, comme l'existence même de cette machinerie en ses effets : le mode d'existence de cette *mise en scène*, de ce théâtre qui est à la fois sa propre scène, son propre texte, ses propres acteurs, ce théâtre dont les spectateurs ne peuvent en être, d'occasion, spectateurs, que parce qu'ils en sont d'abord les acteurs forcés, pris dans les contraintes d'un texte et de rôles dont ils ne peuvent en être les auteurs, puisque c'est, par essence, *un théâtre sans auteur*.

Faut-il ajouter encore un mot ? Les efforts répétés de Marx pour rompre les limites objectives du Théorique existant, pour forger de quoi penser la question que sa découverte scientifique posait à la philosophie, ses échecs, ses rechutes même, font partie du drame théorique qu'il a vécu, dans une solitude absolue, bien avant nous, qui commençons seulement de soupçonner, aux signes de notre ciel, *que sa question est la nôtre*, et pour longtemps, et qu'elle commande tout notre avenir. Seul, Marx a cherché autour de soi des alliés et des soutiens : qui peut lui tenir rigueur de s'être appuyé sur Hegel ? Pour notre propre compte, nous devons à Marx de ne pas être seuls : notre solitude n'a tenu qu'en notre ignorance de ce qu'il avait dit. C'est elle qu'il faut accuser, en nous, et en tous ceux qui pensent l'avoir devancé, et je ne parle que des meilleurs, — alors qu'ils ne sont qu'au seuil de la terre qu'il nous a découverte et ouverte. Nous lui devons même de voir en lui ses défaillances, ses lacunes, ses omissions : elles concourent à sa grandeur puisque nous ne faisons jamais, en les reprenant, que reprendre aux commencements un discours interrompu par la mort. On sait comment se termine le troisième Livre du *Capital*. Un titre : *les classes sociales*. Vingt lignes, puis le silence.

Appendice : sur la « moyenne idéale » et les formes de transition.

Un mot seulement sur deux problèmes théoriques importants, qui sont en rapport direct avec la découverte de Marx, et les formes de son expression : le problème de la définition de l'objet du *Capital* comme « la moyenne idéale » du capitalisme réel, — et le problème des formes de transition d'un mode de production à un autre.

« Nous supposerons toujours, écrit Marx, dans cet examen général, que les rapports économiques réels correspondent bien à leur *concept*, ou, ce qui revient au même, les rapports réels ne seront exposés ici que dans la mesure où ils traduisent leur propre *type général* (allgemeinen Typus)... » (VI, 160.)

Ce type général, Marx le définit à plusieurs reprises comme « moyenne idéale » (idealer Durchschnitt) du mode de production capitaliste. Cette dénomination, où la moyenne et l'idéalité sont combinées du côté du concept, tout en étant référées à un certain réel existant, pose une nouvelle fois la question de la problématique philosophique qui soutient cette terminologie : n'est-elle pas entachée d'empirisme ? C'est bien ce que nous donnerait à penser un passage de la Préface de la première édition allemande du *Capital* :

« Le physicien, pour se rendre compte des procédés de la nature, ou bien étudie les phénomènes lorsqu'ils se présentent sous la forme la plus accusée, et la moins obscurcie par des influences perturbatrices, ou bien il expérimente dans des conditions qui assurent autant que possible la régularité de leur marche. J'étudie dans cet ouvrage le mode de production capitaliste, et les rapports de production et d'échange qui lui correspondent. L'Angleterre est le lieu classique de cette production. Voilà pourquoi j'emprunte à ce pays les faits et les exemples principaux qui servent d'illustration au développement de mes théories. » (I, 18.)

Marx choisit donc l'exemple anglais. Pourtant il soumet cet exemple lui-même à une remarquable « purification » puisque, de son propre aveu, il l'analyse sous la condition de supposer que son objet ne comprend jamais que deux classes en présence (situation sans aucun exemple au monde) et que le marché mondial est tout entier soumis au monde de production capitaliste, ce qui est également hors de la réalité. Marx n'étudie donc *même pas l'exemple anglais*, pourtant classique et pur, mais un exemple inexistant, ce qu'il appelle justement la « moyenne idéale » du mode de production capitaliste. Lénine a relevé cette difficulté apparente dans les *Nouvelles remarques sur la théorie de la réalisation de 1899* (*Œuvres*, éd. fr., tome IV, pp. 87-88) :

« Arrêtons-nous encore un instant sur un problème qui retient depuis longtemps l'attention de Strouvé : quelle est la valeur scientifique véritable de la réalisation ?

Exactement la même que celle de toutes les autres thèses de *la théorie abstraite de Marx*. Si Strouvé se sent troublé du fait que « la réalisation absolue est l'idéal de la production capitaliste, mais nullement sa réalité », nous lui rappellerons que toutes les autres lois du capitalisme découvertes par Marx se traduisent exactement de la même façon que *l'idéal du capitalisme et nullement sa réalité*. « Notre but, écrivait Marx, est de représenter l'organisation interne du mode de production capitaliste seulement, pour ainsi dire dans sa moyenne idéale ». La théorie du capital suppose que l'ouvrier reçoit la valeur intégrale de sa force de travail. C'est là l'idéal du capitalisme, mais nullement sa réalité. La théorie de la rente suppose que la population agricole tout entière se trouve scindée en propriétaires fonciers, en capitalistes et en ouvriers salariés. C'est là l'idéal du capitalisme et nullement sa réalité. La théorie de la réalisation suppose une répartition proportionnelle de la production. C'est là l'idéal du capitalisme, et nullement sa réalité. »

Lénine ne fait que reprendre le langage de Marx, opposant, à partir du terme « idéal » dans l'expression « moyenne idéale », l'idéalité de l'objet de Marx à la réalité histo-

rique effective. Il ne faudrait pas pousser trop loin cette opposition pour retomber dans les pièges de l'empirisme, surtout si l'on retient que Lénine désigne la théorie de Marx comme une théorie « abstraite », qui semble ainsi s'opposer naturellement au caractère concret-historique de la réalité des formes effectives du capitalisme. Mais là encore, nous pouvons ressaisir la véritable intention de Marx, en concevant cette *idéalité* comme une *idéellité*, c'est-à-dire comme la simple conceptualité de son objet, et la « moyenne » comme le contenu du concept de son objet — et non comme le résultat d'une abstraction empirique. L'objet de Marx n'est pas un objet *idéal* opposé à un objet réel, et, de cette opposition, distincte de lui, comme le devoir être de l'être, la norme du fait, — l'objet de sa théorie est *idéel*, c'est-à-dire défini en termes de connaissance, dans l'abstraction du concept. Marx le dit lui-même, lorsqu'il écrit que la « *différence spécifique du système capitaliste se manifeste (sich darstellt) dans sa structure du noyau tout entière (in ihrer panzen Kerngestalt)* » (VI, 257). C'est cette « Kerngestalt » et ses déterminations qui constituent l'objet de l'analyse de Marx, en tant que cette différence spécifique définit le *mode* de production capitaliste comme mode de production *capitaliste*. Ce qui, à des économistes vulgaires, comme Strouvé, semble en contradiction avec la réalité, constitue pour Marx *la réalité même, celle de son objet théorique*. Il suffit, pour bien l'entendre, de nous souvenir de ce qui a été dit de l'objet de la théorie de l'histoire, et donc de la théorie de l'économie politique : elle étudie les formes d'unité fondamentales de l'existence historique, que sont les *modes de production*. C'est d'ailleurs ce que Marx nous dit, si nous consentons à prendre ses expressions à la lettre, dans la préface à la première édition allemande, où il parle de l'Angleterre :

« J'étudie dans cet ouvrage le mode de production capitaliste et les rapports de production et d'échange qui lui correspondent. » (I, 18.)

Quant à l'Angleterre, à lire de près le texte de Marx, elle intervient simplement comme *source d'illustration* et *d'exemples*, nullement comme objet d'étude théorique :

« L'Angleterre est le lieu classique de cette production. Voilà pourquoi j'emprunte à ce pays les

faits et les exemples principaux qui servent d'*illustration* au développement de mes théories » (*ibid.*).

Cette déclaration sans équivoque remet dans sa juste perspective la phrase initiale, où l'exemple de la physique était invoqué, en des termes qui pouvaient donner à entendre que Marx était à la recherche d'un objet « pur » « *non obscurci par des influences perturbatrices* ». L'Angleterre est donc elle aussi, sous ce rapport un objet impur et perturbé, mais ces « impuretés » et « perturbations » ne sont d'aucune gêne théorique, *puisque ce n'est pas l'Angleterre qui est l'objet théorique de Marx, mais le mode de production capitaliste dans sa « Kerngestalt » et les déterminations de cette « Kerngestalt »*. Lorsque Marx nous dit qu'il étudie une « moyenne idéale », il faut donc comprendre que cette idéalité est la connotation non pas du non-réel, ou de la norme idéale, mais du *concept* du réel ; et que cette « moyenne » n'est pas une moyenne empiriste, donc la connotation du non-singulier, mais au contraire la connotation du concept de la différence spécifique du mode de production considéré.

Allons plus loin. Car, si nous en revenons à l'exemple anglais, et si nous lui comparons l'objet apparemment purifié et simplifié de Marx, ce mode de production capitaliste à deux classes, nous ne pouvons faire que nous n'ayons en face de nous *un résidu réel* : précisément, pour nous limiter à ce point pertinent l'existence réelle des *autres classes* (propriétaires terriens, des artisans, des petits exploitants agricoles). Nous ne pouvons honnêtement supprimer ce résidu réel, en invoquant purement et simplement le fait que Marx ne se propose pour tout objet que le concept de la différence spécifique du mode de production capitaliste, et en invoquant la différence entre le réel et sa connaissance !

Pourtant c'est en cette difficulté apparemment péremptoire, et qui est l'argument majeur de l'interprétation empiriste de la théorie du *Capital*, que ce qui a été dit du statut de la théorie de l'histoire peut prendre tout son sens. Car Marx ne peut étudier la différence spécifique du mode de production capitaliste que sous la condition d'étudier en même temps *les autres modes de production*, non seulement les autres modes de production, comme types d'unité spécifique de *Verbindung* entre les facteurs de la production, mais aussi *les rapports de différents*

modes de production entre eux dans le processus de constitution des modes de production. L'impureté du capitalisme anglais est un objet réel et défini que Marx ne s'est pas proposé d'étudier dans *Le Capital*, mais qui relève pourtant de la théorie marxiste : cette impureté est, sous sa forme immédiate, ce que nous pouvons provisoirement appeler les « *survivances* », au sein du mode de production capitaliste, dominant en Grande-Bretagne, de formes de modes de production subordonnés et non encore éliminés par le mode de production capitaliste. Cette prétendue « impureté » constitue donc un objet relevant de la théorie des modes de production : tout particulièrement de la *théorie de la transition d'un mode de production à un autre*, ce qui fait un avec la *théorie du processus de constitution d'un mode de production déterminé*, puisque aucun mode de production ne se constitue qu'à partir des formes existantes d'un mode de production antérieur. Cet objet appartient de plein droit à la théorie marxiste, et si nous savons reconnaître les titres de droit de cet objet, nous ne pouvons reprocher à Marx de ne pas nous en avoir fourni la théorie. Tous les textes de Marx sur l'accumulation primitive du capital constituent au moins la matière, sinon déjà l'esquisse de cette théorie, en ce qui concerne le processus de constitution du mode de production capitaliste, — c'est-à-dire la transition du mode de production féodal au mode de production capitaliste. Nous devons donc reconnaître ce que Marx nous a effectivement donné, et ce qu'il nous permet de nous procurer, n'ayant pu nous le donner. Tout comme nous pouvons dire que nous possédons seulement l'esquisse d'une théorie marxiste des modes de production antérieurs au mode de production capitaliste, — nous pouvons dire, et même, puisque l'existence de ce problème et surtout la nécessité de le poser dans sa forme théorique propre ne sont pas généralement reconnues, — nous devons dire que *Marx ne nous a pas donné de théorie de la transition d'un mode de production à un autre, c'est-à-dire de la constitution d'un mode de production*. Nous savons que cette théorie est indispensable, tout simplement pour pouvoir venir à bout de ce qu'on appelle la construction du socialisme, où est en cause la transition du mode de production capitaliste au mode de production socialiste, ou encore pour résoudre les problèmes posés par le soi-disant « *sous-développement* » des pays du tiers-monde. Je ne puis entrer

dans le détail des problèmes théoriques posés par cet objet neuf, mais nous pouvons tenir pour assuré que la position et la solution de ces problèmes de brûlante actualité, sont au premier plan de la recherche marxiste. Non seulement le problème de la période du « culte de la personnalité », mais aussi tous les problèmes actuels énoncés sous la forme des « voies nationales vers le socialisme », des « voies pacifiques » ou non, etc., relèvent directement de ces recherches théoriques.

Là non plus, — et même si certaines de ses formulations nous portent sur le bord d'une équivoque, Marx ne nous a pas laissés sans indications, ni ressources. Si nous pouvons poser comme un problème théorique la question de la transition d'un mode de production à un autre, et donc non seulement rendre compte des transitions passées, mais encore anticiper l'avenir, et « sauter par-dessus notre temps » (ce que ne pouvait faire l'historicisme hégélien), c'est non en fonction d'une prétendue « structure expérimentale » de l'histoire, mais en fonction de la théorie marxiste de l'histoire comme théorie des modes de production, de la définition des éléments constitutifs des différents modes de production, et du fait que les problèmes théoriques posés par le processus de constitution d'un mode de production (autrement dit les problèmes de la transformation d'un mode de production en un autre) sont directement fonction de la théorie des modes de production considérés⁴⁴. Voilà pourquoi nous pouvons dire que Marx nous a donné de quoi penser ce problème, théoriquement et pratiquement décisif : c'est à partir de la connaissance des modes de production concernés que peuvent être posés et résolus les problèmes de la transition. C'est pour cette raison que nous pouvons anticiper l'avenir, et faire la théorie non seulement de cet avenir, mais aussi et surtout des voies et moyens qui nous en assureront la réalité.

La théorie marxiste de l'histoire, entendue comme on vient de la définir, nous assure ce droit, sous la réserve que nous sachions définir très exactement ses conditions et ses limites. Mais en même temps elle nous donne à mesurer ce qui nous reste à faire, — et qui est immense, pour définir avec toute la rigueur désirable ces voies et ces

44. Cf. l'exposé de Ballbar.

moyens. S'il est vrai, à condition de ne pas donner à cette formule de résonance historiciste, que l'humanité ne se propose que des tâches qu'elle est en état d'accomplir, encore faut-il qu'elle prenne une exacte conscience du rapport existant entre ces tâches et ses capacités, qu'elle accepte de passer par la connaissance de ces termes et de leur rapport, donc par la mise en question de ces tâches et de ces capacités, pour définir les moyens propres à produire et dominer son avenir. Faute de quoi, et jusque dans la « transparence » de ses nouveaux rapports économiques, elle risquerait, comme elle en a déjà fait l'expérience dans les silences de la terreur, — et comme elle peut le faire une nouvelle fois dans les vœux de l'humanisme, elle risquerait d'entrer, la conscience pure, dans un avenir encore chargé de périls et d'ombres.

Étienne Balibar : Sur les concepts fondamentaux du matérialisme historique

Les précédents exposés ont déjà formulé l'idée qu'on trouve chez Marx une théorie scientifique générale de l'histoire. Ils ont notamment montré que, dans la formation de cette théorie, la construction par Marx du concept central de « mode de production » possède une fonction de coupure épistémologique par rapport à toute la tradition de la philosophie de l'histoire. C'est que, dans sa généralité, étant parfaitement incompatible avec les principes de l'idéalisme, tant dogmatique qu'empiriste, il bouleverse de proche en proche toute la problématique de la société et de l'histoire.

S'il en est ainsi, nous le savons, c'est que le « matérialisme historique » de Marx ne nous donne pas seulement des *éléments* de connaissance historique scientifique (par exemple limités à l'histoire de la société « bourgeoise », dans ses aspects économiques et politiques), mais, dans son principe, une vraie science théorique, donc une science abstraite. Le concept de « mode de production » et ceux qui lui sont immédiatement liés apparaissent ainsi comme les premiers concepts abstraits dont la validité n'est pas, comme telle, limitée à telle période ou à tel type de société, mais dont dépend, inversement, leur connaissance concrète. D'où l'importance de les définir, au niveau de généralité qu'ils comportent, c'est-à-dire, en fait, de poser quelques problèmes auxquels, depuis Marx, la science de l'histoire est suspendue.

Cependant, dans son exposé, Althusser nous a montré que la formulation explicite (donc la reconnaissance) d'une théorie abstraite de l'histoire s'entoure de difficultés et d'ambiguïtés. Il en a montré les raisons historiques et philosophiques. La théorie de Marx peut réaliser ce paradoxe d'avoir pour constant objet l'histoire même dont elle inaugure la connaissance scientifique, et de n'offrir nulle part le concept adéquat de cette histoire, réfléchi pour lui-même. Je voudrais d'abord ajouter sur ce point quelques précisions,

qui introduiront directement à notre problème particulier.

Il n'est pas tout à fait exact de dire que cette formulation théorique soit absente : plusieurs textes l'esquissent remarquablement, par exemple la première partie de l'*Idéologie Allemande* (qui contient déjà toute une définition nouvelle de la « production »), divers brouillons préparatoires au *Capital*, rassemblés dans les *Grundrisse der Kritik der politischen Oekonomie*¹, mais surtout la Préface de la *Contribution à la critique de l'économie politique*, dont les termes sont constamment commentés par la tradition marxiste. Ce sont des textes très généraux, prospectifs ou résumés ; des textes où la netteté des divisions, le péremptoire des affirmations n'ont d'égal que la brièveté des justifications, l'ellipse des définitions. Par un malencontreux hasard, qui est en réalité une vraie nécessité historique, les seuls exposés des principes de la théorie de l'histoire, comme les principaux exposés de méthode (l'*Introduction* de 1857), sont de ce type, pour la plupart en outre restés volontairement à l'état de manuscrits inachevés, non publiés. Aussi n'est-ce pas, malgré les sournoises intentions critiques qui les animaient, sans une certaine justesse que des lecteurs de Marx ont pu se demander « où Marx au juste nous avait exposé sa conception de l'histoire ».

On connaît la réponse du jeune Lénine dans *Ce que sont les amis du peuple*² : cette théorie est partout, mais sous deux formes ; la Préface de la *Contribution* présente « l'hypothèse du matérialisme historique » ; le *Capital* est la mise en œuvre de l'hypothèse et sa *vérification* sur l'exemple de la formation sociale capitaliste. Ce sont ces concepts qui permettent à Lénine de formuler un commentaire pour nous décisif : dans l'expression « matérialisme historique », « matérialisme » ne signifie rien d'autre que *science*, et l'expression est rigoureusement synonyme de « science de l'histoire ». Mais ces concepts appartiennent en même temps organiquement à la théorie

1. *Grundrisse der Kritik der politischen Oekonomie* (Rohentwurf 1857-1858), Dietz Verlag Berlin 1953. Parmi ces manuscrits, voir notamment : *Formen, die der kapitalistischen Produktion vorhergehen*, cité ici sous le titre abrégé : *Formes antérieures*, dans la pagination allemande (pages 375-413).

2. Lénine, *Ce que sont les amis du peuple et comment ils luttent contre les social-démocrates* in *Œuvres Complètes*, traduction française, Paris-Moscou 1958, tome 1.

empiriste, voire pragmatiste, de la science, dont ce texte de Lénine est tout entier l'application (Hypothèse/vérification). Essayons cependant d'en reprendre le mouvement en d'autres termes.

En réalité cette Préface à la *Contribution*, si on la lit attentivement, ne nous présente pas la forme d'une hypothèse, mais explicitement celle d'une réponse, dont il faut tenter de reconstituer la question.

Prenons par exemple un texte bien connu, l'un de ces textes-programmes dont on a ici déjà montré l'intérêt, où Marx énonce ce *qu'il a démontré de nouveau*, la lettre du 5 mars 1852 à Weydemeyer :

« Ce n'est pas à moi que revient le mérite d'avoir découvert l'existence des classes dans la société moderne, pas plus que la lutte qu'elles s'y livrent. Des historiens bourgeois avaient exposé bien avant moi l'évolution historique de cette lutte des classes et des économistes bourgeois en avaient décrit l'anatomie économique. Ce que j'ai apporté de nouveau, c'est premièrement de démontrer que l'existence des classes n'est liée qu'à des phases historiques déterminées du développement de la production... »

Nous retrouvons ici une démarche caractéristique chez Marx quand il veut penser sa « nouveauté », c'est-à-dire sa rupture, sa scientificité : la délimitation d'un *classicisme*. De même qu'il y a un classicisme économique (anglais), il y a un classicisme historique dont les représentants sont les historiens français (Thierry, Guizot) et allemands (Niebuhr) du début du XIX^e siècle. *Voici donc le point de départ de Marx : c'est leur point d'aboutissement.* La connaissance historique, dans sa forme la plus achevée, montre la succession des « civilisations », des « régimes politiques », des « événements », des « cultures », organisée, rationalisée par une série de *luttres de classes*, leur forme générale dont on peut énumérer les figures : esclaves et citoyens libres, patriciens et plébéiens, serfs et propriétaires féodaux, maîtres et compagnons, propriétaires fonciers et bourgeois, bourgeois et prolétaires, etc. A cet héritage, à ce *fait*, proposé par l'histoire, mais qui est lui-même déjà le résultat d'un travail de connaissance, correspond la fameuse ouverture du *Manifeste* : « L'his-

toire de toute la société jusqu'à nos jours n'a été que l'histoire de luttes de classes ». Cette phrase n'est pas le premier mot de la théorie de Marx, elle la précède, elle résume la matière première de son travail de transformation.

Ce point est très important car il nous permet de formuler plus précisément la *question* de Marx, celle qui est enveloppée dans la Préface de la *Contribution : à quelles conditions l'affirmation que l'histoire est histoire de luttes de classes peut-elle être un énoncé scientifique?* Autrement dit : quelles sont ces classes ? qu'est-ce que des classes ? qu'est-ce que leur lutte ?

Si nous passons au texte même de la Préface, nous trouvons en effet l'exposé d'un rapport entre la « formation sociale » (Gesellschaftsformation) et sa « base économique », ou sa « structure (Struktur) économique », dont l'étude du *mode de production* constitue l'anatomie. La formation sociale, c'est le lieu d'une première « contradiction », entre les classes, que Marx désigne par les termes de lutte, guerre, opposition, qui peut être « tantôt ouverte, tantôt dissimulée », dont les termes sont « en un mot oppresseurs et opprimés » (formules du *Manifeste*). Elle se trouve ici rapportée comme à son essence à une seconde forme de « contradiction », que Marx prend toujours bien soin de ne pas confondre avec la première, jusque dans la terminologie : il la dénomme « antagonisme » « non pas dans le sens individuel » (nicht im individuellen Sinn), c'est-à-dire non pas lutte entre les hommes, mais structure antagonique ; elle est *intérieure à la base* économique, typique d'un mode de production déterminé, et ses termes sont dénommés « niveau des forces productives », « rapports de production ». C'est l'effet de rupture révolutionnaire de l'antagonisme entre les forces productives et les rapports de production qui détermine le passage d'un mode de production à un autre (« époques progressives de la formation sociale économique »), et par là la transformation de l'ensemble de la formation sociale. Marx va, pour sa part, restreindre son étude au niveau de la sphère, ou de la scène, relativement autonome de cet « antagonisme » intérieur à la structure économique.

Or cette sphère reste pour nous rigoureusement impossible à localiser puisque les termes qui la définissent n'ont pas encore de sens. Il serait en effet parfaitement faux, sous prétexte de l'allure descriptive de quelques-uns ou

de la simplicité directe avec laquelle Marx nous les présente, de les croire *donnés* dans une expérience immédiate et de signification évidente. Ils sont au contraire *produits* par Marx (qui prend soin de nous rappeler — notamment par l'emploi du terme de « société civile » — que toute une partie de la matière première de cette production est constituée par la tradition philosophique et économique), et si peu évidents que leur usage dans des analyses sociologiques effectives, sans la maîtrise des définitions que Marx en a données par ailleurs, présente les plus grandes difficultés. C'est pourquoi on les désigne volontiers, du point de vue de la sociologie empirique bourgeoise, comme paradoxaux, hétéroclites, incohérents, ou bien on les assimile sans autre forme de procès à d'autres : technique, économie, institutions, relations humaines, etc.

Allant plus loin dans la lecture du texte, nous pouvons en dégager les deux principes qui fondent la transformation de l'histoire en science : ce sont ceux de la *périodisation* et de l'*articulation des pratiques* différentes dans la structure sociale. Un principe diachronique, semble-t-il, et un principe synchronique. Le principe d'articulation des pratiques tient dans la construction (Bau) ou le mécanisme de « correspondance » où la formation sociale se présente comme constituée de différents niveaux (nous dirons encore instances, pratiques). Marx en énumère *trois* : base économique, superstructures juridiques et politiques, formes de la conscience sociale. Quant à la périodisation, elle distribue l'histoire d'après les *époques* de sa structure économique. Ces deux principes introduisent une double *réduction* de la continuité temporelle. Si on laisse de côté le problème des sociétés primitives (c'est-à-dire de la façon dont Marx pense l'origine de la société : il n'y fait pas ici, plus que dans le *Manifeste*, allusion), il y a d'abord une réduction à l'absolument invariant des éléments qui appartiennent à *toute structure* sociale (une base économique, des formes juridiques et politiques, des formes idéologiques) ; il y a ensuite un découpage en périodes qui remplace la continuité historique par une discontinuité, une succession *d'états de la structure* momentanément invariants et qui se modifient par mutation brusque (« révolution ») : l'antagonisme qui provoque la mutation ne peut être défini que par cette invariance même, c'est-à-dire par la permanence des termes qu'il oppose.

Ces états de la structure sont *les modes de production*, et l'histoire de la société est réductible à une succession discontinue de modes de production.

Il est indispensable que nous posions maintenant la question du statut théorique de ces concepts. Sont-ils tous des concepts *positifs*, le texte tout entier a-t-il un contenu homogène de connaissance théorique, au niveau d'abstraction scientifique dont je parlais tout à l'heure, comme le pense par exemple Gramsci, pour qui il s'agit de l'exposé le plus précis de la « philosophie de la praxis » ?

Je pense au contraire que ce texte possède, au sein de la pratique théorique elle-même, le statut de ce qu'on a appelé un ensemble de concepts *pratiques*¹. Autrement dit ce texte nous présente des concepts qui sont encore dépendants, dans leur *formulation*, d'une problématique qu'il s'agit justement de remplacer ; en même temps ils indiquent sans pouvoir le penser dans son concept *le lieu où il faut aller* pour poser autrement, et du même coup résoudre, un problème nouveau surgi au sein de la problématique ancienne.

Pour mettre ce caractère en évidence, je prendrai comme exemple principal le concept de *périodisation*. Ce concept appartient de part en part à la conception traditionnelle de l'histoire, dont Marx formule ici la question. C'est le concept de la discontinuité dans la continuité, celui qui fragmente la ligne du temps et découvre du même coup la possibilité de comprendre les phénomènes historiques dans le cadre d'une totalité autonome (sous cette forme générale, le problème est inchangé selon qu'on cherche des « civilisations », ou encore des « structures » opposées à des « conjonctures »). Ainsi le concept de périodisation donne sa forme théorique à un problème que les historiens ne peuvent jamais esquiver dans leur pratique, sans que pourtant il leur apporte lui-même une solution théorique, une *méthodologie* théorique précise, pour des raisons de fond que la suite de cet exposé fera apparaître. Un problème qui manifestement hante aussi ces textes de Marx : le problème de la « bonne coupure ». Si on trouve la ou les bonnes coupures, l'histoire, sans cesser de se dérouler dans le flux linéaire du temps, de-

1. Louis Althusser, Note complémentaire sur « l'humanisme réel », in *Pour Marx*, Maspero éd., 1965, pp. 253-258.

vient intelligible comme le rapport d'une permanence essentielle à un mouvement subordonné. Les questions que cette problématique enveloppe nécessairement ne sont pas en leur essence différentes selon qu'on cherche à distinguer des structures économiques ou bien des *siècles* (le « siècle de Louix XIV »). Cette dernière formulation a même l'avantage de rappeler sans cesse que ces problèmes sont contraints de respecter les conditions que leur impose la linéarité du temps : autrement dit à transposer toutes les discontinuités sur le plan de discontinuités temporelles. Ainsi, dans l'histoire économique moderne, a pu apparaître comme instrument principal de la conceptualisation historique une distinction de *la longue durée* et de *la courte durée*, c'est-à-dire une distinction tout entière « rabattue » sur la linéarité du temps. On cherchera à distinguer les phénomènes de longue durée des phénomènes de courte durée, à montrer comment les seconds *s'insèrent* dans le cours des premiers et dans leur déterminisme. En même temps on perpétuera ainsi deux ordres de difficultés : celles qui tiennent à la notion d'événement historique, ramené à l'unique critère de la *brièveté* (de la soudaineté), donc presque nécessairement cantonné dans la sphère des événements politiques : celles qui tiennent à l'impossibilité de faire des coupures *nettes*.

Marx semble donc prendre les choses exactement de la même façon ; proposant simplement un nouveau critère de périodisation, un moyen d'effectuer la bonne coupure, qui livre les meilleures périodes, celles dont on ne doit pas dire qu'elles sont *artificielles* sans être *arbitraires*, mais celles qui correspondent à la nature même de la réalité sociale historique¹. En fait, s'il faut prendre au sérieux l'idée d'une rupture épistémologique, on devrait dire que la nature même du critère choisi (les époques de la structure économique) implique une transformation complète de la manière de poser le problème. Marx nous

1. « Artificielles sans être arbitraires. » Je reprends ici les termes mêmes d'Auguste Comte dans le *Cours de philosophie positive* (première leçon, tome 1, p. 24) à propos de la division de la science en plusieurs branches. Le problème de la « coupure » entre les différents états d'une science est de même nature : « Il est impossible d'assigner l'origine précise de cette révolution... elle s'est accomplie constamment et de plus en plus... Cependant... il convient de fixer une époque pour empêcher la divagation des idées » (id., p. 10). Bacon, Descartes, Gallée

dirait : pour périodiser l'histoire de l'humanité, *plutôt que* du côté de l'art, de la politique, de la science ou du droit, il faut aller du côté de la science économique. Mais on voit bien alors que l'essentiel théorique de ce concept, ce qu'il apporte de nouveau, *ce qui le définit différentiellement*, ne peut résider dans sa forme générale, commune à toutes les périodisations, mais dans la réponse particulière à la question.

Or il nous faut penser dans toute sa singularité épistémologique cette forme dans laquelle Marx nous propose ici sa théorie : la spécificité théorique du concept de périodisation propre à Marx réside *uniquement* dans le fait qu'il est une *réponse particulière* à une question qui, elle, appartient à une problématique ancienne, une question qui n'est pas décisive dans la constitution de la science. Une telle situation implique, enveloppe nécessairement que Marx ne puisse *justifier* à ce niveau sa réponse particulière — elle y est en effet injustifiable —, et c'est pourquoi peut-être le texte dont nous parlons a cette brièveté dogmatique ; et que Marx ne puisse pas non plus formuler le véritable concept théorique de cette périodisation, puisque ce serait le concept de la seule façon de périodiser qui fasse disparaître la problématique antérieure de la périodisation fondée sur la conception linéaire du temps et aux prises avec elle.

Ce qui vaut du concept de périodisation vaut aussi nécessairement des concepts qui désignent dans la Préface les différentes instances de la structure sociale autres que la *base économique* (qui, on l'a vu, est désignée par des concepts nouveaux, spécifiques, encore que non définis : forces productives, rapports de production, mode de production). Ces concepts, ainsi que tous les termes qui désignent l'articulation propre de leurs objets (« *correspondre* », « *s'élever sur* »), remarquables par leur vague, et qui ont néanmoins nourri toute la réflexion marxiste sur

déterminent ainsi le passage de la physique à la positivité, et du même coup le début de la prépondérance générale de l'état positif. Dans la double articulation de la classification des sciences et de la loi des trois états, Comte est jusqu'à maintenant le penseur le plus rigoureux de ce problème théorique général : comment des pratiques distinctes constituant une « *division du travail* » s'articulent les unes sur les autres et comment cette articulation varie avec les mutations de ces pratiques (« *cou-pures* »).

le problème des idéologies et des superstructures, n'ont d'autre fonction que d'*indiquer* où Marx, cette fois, *ne va pas aller* provisoirement ; ils ne constituent donc pas une connaissance de ces niveaux et de leur rapport réciproque, mais un simple *repérage* pratique (au sens de la pratique théorique évidemment) qui dégage le niveau de la structure économique, dont Marx va maintenant entreprendre l'étude, dans son autonomie relative. Néanmoins, pour que ce repérage soit possible, il faut que soient admises certaines conditions théoriques, qui en constituent donc le véritable sens : que la structure économique, sous la condition d'une nouvelle définition de son concept, possède bien cette autonomie relative, qui permet de la délimiter comme un champ indépendant de recherche ; que la *pluralité* des instances soit d'essence une propriété de toute structure sociale (mais on considérera comme sujets à révision leur nombre, leur nom, et les termes qui désignent leur articulation) ; que le problème de la science de la société est précisément celui *des formes de la variation de leur articulation*¹.

Les mêmes remarques valent enfin pour le concept d' « hommes » : ces « hommes » qui supportent tout le processus. Disons-le sans détour, toute la suite de cet exposé est commandée par un principe de lecture *critique*, que peut-être on m'accordera : nous nous interdirons de préjuger du sens d'une tel terme (« hommes ») avant d'avoir élucidé sa fonction conceptuelle dans la structure théorique qui le contient — puisque son sens théorique dépend tout entier de cette fonction. L' « évidence », la

1. Notons ici une difficulté sérieuse de lecture, qui concerne non seulement la *Contribution*, mais le *Capital* : le terme de « formation sociale », employé par Marx, peut être soit un concept empirique, désignant l'objet d'une analyse concrète, c'est-à-dire une *existence* ; l'Angleterre de 1860, la France de 1870, la Russie de 1917, etc., soit un concept abstrait, remplaçant la notion idéologique de « société », et désignant l'objet de la science de l'histoire en tant qu'il est une totalité d'instances articulées sur la base d'un mode de production déterminé. Cette ambiguïté recouvre d'abord les problèmes *philosophiques* non explicitement résolus d'une théorie de la science et du concept, et la tendance empiriste à penser l'objet théorique d'une science abstraite comme simple « modèle » des réalités existantes (voir sur ce point l'exposé précédent d'Althusser). Mais deuxièmement aussi un *manque* objectif du matérialisme historique lui-même, qui n'est imputable qu'au caractère inévitablement progressif de son développement ; dans le *Capital* où s'expose la théorie abstraite du mode de production capitaliste, n'est pas abordé

« transparence » du mot « hommes » (ici chargée de toute l'épaisseur de la chair), son apparence anodine sont les pièges les plus dangereux auxquels on tentera d'échapper. On ne se tiendra satisfait que de l'avoir soit situé et *fondé* dans la nécessité du système théorique auquel il appartient, soit *éliminé* comme un corps étranger et, dans ce cas, remplacé par un autre. Il faut rapprocher les formules de cette préface (« Dans la production sociale de leur existence, *les hommes entrent* en des rapports déterminés... *leurs forces* productives matérielles... Ce n'est pas la conscience *des hommes* qui détermine *leur être*... les formes idéologiques dans lesquelles *les hommes* prennent conscience... ») de nombreuses autres dans *l'Idéologie allemande*, dans *Misère de la Philosophie*, dans la correspondance (notamment de la lettre d'Engels à Bloch : « Nous (= les hommes) faisons notre histoire nous-mêmes, mais d'emblée avec des prémisses et dans des conditions très déterminées... »). Toutes ces formules sont les matrices de l'idée que *ce sont les hommes qui font l'histoire sur la base des conditions antérieures*. Or qui sont ces « hommes » ? Il apparaît, à première lecture de notre Préface, à lecture « naïve », qu'ils sont *premièrement* les agents du procès de transformation historique de la structure sociale par la médiation de l'activité de production économique. Il faut entendre que les hommes *produisent* leurs moyens matériels de subsistance, et en même temps les rapports sociaux dans lesquels ils produisent, qui sont maintenus ou transformés. Ils sont ensuite, *deuxièmement*, les supports réels (concrets) des différentes pratiques qui s'articulent dans la structure sociale : cette articulation n'est justement donnée que *par les hommes*

l'analyse de formations sociales concrètes qui comportent généralement *plusieurs* modes de production différents, dont on doit alors étudier les lois de coexistence et de hiérarchie. Le problème est seulement implicitement et partiellement contenu dans l'analyse de la *rente foncière* (livre III), pratiquement présent dans les œuvres historiques et politiques de Marx (*Le 18 Brumaire*, etc.) ; seul Lénine, dans le *Développement du capitalisme en Russie* et les œuvres de la période de transition au socialisme en amorce le traitement théorique.

Notons encore que l'insuffisante élaboration, en cette première ébauche, des concepts qui désignent *l'articulation* des instances de la formation sociale, est par elle-même la cause (négative) d'une confusion constante dans la littérature marxiste entre la *formation sociale* et son infrastructure économique (laquelle est elle-même rapportée souvent à un mode de production). Bien des discussions actuelles sur les modes de production non capitalistes ou précapitalistes en témoigneraient.

qui participent à la fois du procès de production, qui sont sujets juridiques, et consciences. L'importance de ce concept peut ainsi se mesurer à la fonction de cohésion structurale qu'il remplit dans la théorie. Mais son ambiguïté se découvre dans l'appartenance simultanée à plusieurs systèmes de concepts incompatibles : théoriques et non théoriques, scientifiques et idéologiques. Le concept d' « hommes » constitue ainsi un véritable point de fuite de l'énoncé vers les régions de l'idéologie philosophique ou vulgaire. La tâche de l'épistémologie est ici d'arrêter la fuite de l'énoncé en fixant le sens du concept.

Si tel est bien le statut ambigu de ces concepts, concepts pratiques, concepts-signaux au sein d'une problématique encore déséquilibrée (périodisation, correspondance — articulation des pratiques, hommes), alors une tâche devient nécessaire. Je me propose d'en amorcer ici le travail, un travail explicite de *transformation* de ces concepts « pratiques » en concepts *théoriques* de la théorie marxiste de l'histoire, un travail qui les dépouille de leur forme théorique actuelle pour les rendre théoriquement adéquats à leur contenu pratique. Du même coup disparaîtront complètement les concepts qui ne sont que l'expression des exigences de l'ancienne problématique idéologique. Du même coup aussi apparaîtront les points de manque et d'ouverture qui exigent, dans la région même explorée par Marx, la production de nouveaux concepts théoriques, et la rendent possible. Car l'inachèvement fécond de l'œuvre de Marx, au niveau *le plus abstrait*, est l'effet nécessaire de son caractère de science.

Les concepts théoriques de la Préface à la *Contribution* ayant ce statut composé d'anticipations et de résumés (ou de « résultats »), d'une analyse, le texte du *Capital* n'en constitue donc pas la simple « vérification », ou application. Le texte du *Capital*, selon son nécessaire ordre d'exposition, est le processus de production, de construction et de définition de ces concepts théoriques, ou du moins de certains d'entre eux. Si nous prenons le « mode de production » comme principal objet d'analyse, c'est donc parce que Marx lui-même désigne *dans* cette exposition même l'objet théorique du *Capital* comme *le concept du mode de production capitaliste*.

I. - De la périodisation aux modes de production.

Pour reconstituer le concept de *mode de production*, je partirai des déterminations les plus extérieures en apparence, les plus formelles, et je tenterai de les enrichir progressivement. J'en reviens donc à la question première de la théorie de l'histoire, celle des coupures, de la bonne coupure. Marx nous livre au fil des textes une série de remarques qui ont une forme commune : elles commencent toutes ainsi : « Ce qui définit une époque historique de la production, c'est... », ou encore : « Ce qui définit un mode historique de production, c'est la façon spécifique de... » ; suivent alors plusieurs formules dont la confrontation risque d'être tout à fait instructive, puisqu'elles sont toutes en droit *équivalentes*, sans que leur équivalence soit pour autant tautologique. Autrement dit, nous pouvons essayer d'extraire de ces réponses équivalentes à une même question, qui en son principe dépend d'une méthode de comparaison, la détermination des *critères* d'identification d'un « mode de production » (pour le moment ce terme n'est toujours pour nous qu'un nom, celui de l'unité de périodisation propre à Marx), la détermination des *différences pertinentes* qui permettent la définition du concept de chaque mode de production. Si nous mettons en évidence de telles différences pertinentes, nous rencontrerons une deuxième tâche, qui consistera à caractériser les *ensembles* au sein desquels jouent ces différences ¹.

1. La périodisation, pensée comme celle des modes de production eux-mêmes, dans leur pureté, donne d'abord forme à la théorie de l'histoire. Aussi la plupart des indications dans lesquelles Marx rassemble les éléments de sa définition sont-elles des indications *comparatives*. Mais derrière cette terminologie descriptive (les hommes ne produisent pas de la même façon dans des modes de production historiques différents, le capitalisme ne recèle pas la nature universelle des rapports économiques) il y a l'indication de ce qui rend les *comparaisons possibles au niveau des structures*, la recherche des *déterminations invariantes* (des « caractères communs ») de la « production en général », qui n'existe pas historiquement, mais dont tous les modes de production historiques représentent les *variations* (cf. l'Introduction de 1857 à la C. E. P.).

1. - MODE DE PRODUCTION : MANIÈRE DE PRODUIRE

Dans le terme allemand (Produktionsweise) plus encore que dans son équivalent français, tout souvenir n'est pas perdu du sens simple et premier du terme Weise, mode, c'est-à-dire *manière*, façon de faire (le doublet allemand, qui constitue une expression toute faite, est : « Art und Weise »). Cette remarque nous avertit d'entrée du type d'analyse auquel nous avons affaire : une analyse *descriptive*, qui isole des formes ou des qualités. Ainsi le mode « de la production » existe d'abord au même plan que beaucoup d'autres *modes* que nous rencontrons au cours de l'analyse du *Capital*. Par exemple :

modes d'échange : « Dans les catégories économie monétaire et économie de crédit, ce n'est pas l'économie c'est-à-dire le mode de production lui-même que l'on souligne, que l'on détache comme trait distinctif : c'est le mode d'échange établi entre les divers agents de la production, les divers producteurs. » (Verkehrsweise) (*Capital*, IV, 107).

modes de circulation : « La détermination qui donne le caractère de capital fixe à une partie de la valeur-capital, avancée sous forme de moyens de production, réside exclusivement dans le mode original de circulation de cette valeur. Ce mode de circulation particulier (diese eigene Weise der Zirkulation) résulte du mode particulier suivant lequel le moyen de travail cède sa valeur au produit, se comporte comme facteur de valeur pendant le procès de production (sich... verhält). Et cette dernière particularité résulte à son tour de la façon spéciale dont les moyens de travail fonctionnent dans le procès de travail (aus der besondern Art der Funktion der Arbeitsmittel). » (*Capital*, IV, 147).

modes de consommation : « Le nombre même des prétendus besoins naturels aussi bien que le mode de les satisfaire (die Art ihrer Befriedigung) est un produit historique. » (*Capital*, I, 174).

On pourrait donner encore d'autres exemples, empruntés à la sphère « économique » ou non.

De son caractère descriptif et comparatif, il résulte que l'expression de « mode de production » n'enveloppe pas

d'abord de référence à l'étendue de son application autrement que sous la forme d'une tendance à la généralité : on verra le mode de production capitaliste, pris au sens restreint de mode de production industriel, d'utilisation des machines, gagner peu à peu les diverses branches industrielles :

« Dès qu'il s'agit de gagner de la plus-value par la transformation du travail nécessaire en surtravail, il ne suffit plus que le capital, tout en laissant intacts les procédés traditionnels du travail, se contente d'en prolonger simplement la durée. Alors il lui faut, au contraire, transformer les conditions techniques et sociales, c'est-à-dire le mode de la production. Alors seulement, il pourra augmenter la productivité du travail, abaisser ainsi la valeur de la force de travail et abréger par cela même le temps exigé pour la reproduire. » (*Capital*, II, 9).

Ce texte est précédé de la définition suivante : « une révolution dans les conditions de la production », c'est-à-dire « un changement dans ses *instruments* ou dans ses *méthodes de travail*, ou dans les deux à la fois ».

Description de procédés, de manières, de méthodes, de formes, autant d'expressions qui n'ont de sens que par *ce qu'elles excluent*. D'abord des mesures de *quantités*. Ainsi la *productivité* du travail, qui détermine relativement la grandeur nécessaire à la satisfaction des besoins du producteur et celle du surtravail, n'intervient ici que pour autant qu'elle dépend à chaque époque historique d'une certaine *forme* du procès de travail, c'est-à-dire du rapport que certains instruments (moyens de travail) entretiennent avec des formes d'organisation du travail (qui peut être une non-organisation, comme lorsque le producteur individuel met seul en œuvre les instruments qui permettent d'obtenir un produit d'usage effectif). Ensuite, elles excluent la considération de la *nature* matérielle des objets qui produisent une transformation ou la subissent, en tant qu'elle renvoie aux caractères particuliers des branches de la *division sociale de la production*, qui produisent des valeurs d'usage particulières, avec des caractéristiques technologiques propres. En ce sens, Marx écrivait déjà dans *l'Introduction* de 1857 que « l'économie politique n'est pas la techno-

logie », au sens que ce terme avait acquis au début du XIX^e siècle, et dont il montre l'origine historique dans le chapitre du livre I sur la Grande Industrie. Ces deux déterminations négatives sont contenues dans le texte du chapitre sur le *procès de travail* :

« Les débris des anciens moyens de travail ont pour l'étude des formes économiques des sociétés disparues la même importance qu'à la structure des os fossiles pour la connaissance de l'organisation des races éteintes. Ce qui distingue une époque économique d'une autre, c'est moins ce que l'on fabrique que la manière de le fabriquer (Nicht was... sondern wie...), les moyens de travail par lesquels on fabrique. Les moyens de travail sont les gradimètres du développement du travailleur, et les exposants des rapports sociaux dans lesquels il travaille (Nicht nur Gradmesser der Entwicklung der menschlichen Arbeitskraft, sondern auch Anzeiger der gesellschaftlichen Verhältnisse, worin gearbeitet wird). » (*Capital*, I, 182).

Pour que des moyens de travail puissent être les « exposants » de rapports sociaux, il faut évidemment qu'ils soient justiciables d'un type d'analyse différent de la mesure de leur efficacité ou de la description technologique de leurs éléments. Sinon on retombe dans l'erreur de Proudhon qui prenait les machines pour des rapports sociaux (voir *Misère de la Philosophie*, Editions sociales, p. 140).

Nous pouvons définir cette analyse comme la *détermination différentielle de formes*, et définir un « mode » comme un système de formes qui représente un *état de la variation* de l'ensemble des éléments qui entrent nécessairement dans le *procès considéré*. Cette définition, que je vais mettre à l'épreuve, vaut pour tous les modes, et requiert chaque fois deux choses : l'énumération des *places* (ou fonctions) présentées par le *procès considéré*, et la *détermination des critères pertinents* qui permettent de distinguer les formes occupant ces places. Ainsi, si nous reprenons l'exemple cité plus haut du mode de circulation (*Capital*, IV, 147), nous voyons que ce critère consiste dans le fait de transmettre sa valeur au produit en totalité ou seulement par parties réparties sur plusieurs périodes

de production. Nous y relevons en même temps les concepts par lesquels Marx désigne l'existence comme élément du procès : fonction, facteur. Mais nous sommes renvoyés, pour l'énumération de ces places, à un autre « mode », le « mode de production » lui-même. nous n'avons pas affaire à un procès relativement autonome, possédant sa consistance propre. A propos du mode de production lui-même il en est autrement, et nous trouvons cette consistance.

2. - LES ÉLÉMENTS DU SYSTÈME DES FORMES.

Reste donc à identifier, dans le cas du *mode de production* (entendu au sens strict), ces éléments. Il nous sera ici nécessaire de rapprocher plusieurs textes de Marx qui se complètent, voire d'en proposer des interprétations dont le bien-fondé se révélera, espérons-le, par la suite.

Nous trouvons un premier texte extrêmement clair dans *Le Capital*, livre II :

« Quelles que soient les formes sociales de la production, les travailleurs et les moyens de production en restent toujours les *facteurs* (Faktoren). Mais les uns et les autres ne le sont qu'à l'état virtuel (der Möglichkeit nach) tant qu'ils restent séparés. Pour une production quelconque, il faut leur *combinaison* (Verbindung). C'est la manière spéciale d'opérer cette combinaison qui distingue les différentes époques économiques par lesquelles la structure sociale est passée. » (*Capital*, IV, 38-39).

Des éléments que nous cherchons, deux sont ici indiqués :

1. *le travailleur* (la force de travail) ;
2. *les moyens de production*.

Le texte se poursuit ainsi :

« Dans le cas qui nous occupe, le point de départ est donné par la séparation de l'ouvrier libre d'avec ses moyens de production. Nous avons vu comment, et dans quelles conditions, ces éléments se réunissent entre les mains du capitaliste : en qualité de mode d'existence productif de son capital. »

Nous trouvons ici d'abord un troisième élément qui, comme les deux premiers, peut mériter le nom de « facteur » :

3. *non travailleur, s'appropriant le surtravail*. Marx le désigne ailleurs comme le représentant de la « classe propriétaire » (Grossbesitzerklasse) (*Capital*, II, 185). Il s'agit ici du capitaliste. Nous trouvons en outre un élément de nature différente que nous pourrions appeler une *relation* entre les éléments précédents : elle peut prendre deux valeurs exclusives : séparation (Trennung)/propriété.

En confrontant les résultats de l'analyse de ce texte avec une série d'autres textes, dont les principaux sont contenus dans le brouillon inédit de Marx (déjà cité), *Formes antérieures à la production capitaliste*, et dans le chapitre du *Capital*, livre III, *Genèse de la rente foncière capitaliste*, nous retrouvons les mêmes éléments, et toute une description de leurs combinaisons. *Le travailleur* y est précisé comme le *producteur direct* ; le rapport de propriété se spécifie lui-même selon plusieurs formes complexes, notamment la dualité d'une « possession » (usage, jouissance) et d'une « propriété » (propriété éminente).

Mais l'intérêt essentiel de ces textes est de nous obliger à introduire dans la structure une *seconde relation distincte de la première*, un second rapport entre les « facteurs » de la combinaison. Ce point est d'une très grande importance car il commande toute l'intelligence de la structure. Il nous faut donc essayer de définir très clairement, à partir des textes de Marx eux-mêmes, la nature de cette seconde relation. Elle correspond à ce que Marx désigne de termes variés comme *l'appropriation réelle, matérielle, des moyens de production par le producteur dans le procès de travail* (Aneignung, Appropriation, wirkliche Aneignung), ou encore simplement comme l'appropriation de la nature par l'homme. Deux points doivent être nettement établis :

- 1) cette relation est distincte de la précédente ;
- 2) il s'agit bien, aussi, d'une relation, d'un rapport entre les éléments précédemment énumérés.

La démonstration du premier point est gênée par le relatif flottement du vocabulaire de Marx sur ce point dans les textes que j'ai mentionnés (surtout les *Formes antérieures...*), où Marx use de toute une série de termes pra-

tiquement équivalents (*Aneignung*, Appropriation ; *Besitz*, *Benutzung*, etc.) pour désigner toutes les relations du producteur à ses moyens de production. Ce flottement repose en réalité sur la difficulté que Marx éprouve à penser nettement la distinction des deux relations, difficulté dont je rendrai compte. Prenons néanmoins le texte du *Capital*, livre I, sur *la plus-value absolue et la plus-value relative* (II, 183 sq.) ; nous y rencontrons, à une page d'intervalle, deux emplois du même terme *Aneignung* (appropriation), qui n'ont manifestement pas le même sens, et qui correspondent à chacune des deux relations dont je parle :

« in der individuellen Aneignung von Naturgegenständen kontrolliert er sich selbst. Später wird er kontrolliert » (Dans l'appropriation individuelle d'objets de la nature, le travailleur se contrôle d'abord lui-même ; plus tard, son travail est contrôlé par autrui) ;

« die Aneignung dieser Mehrarbeit durch das Kapital » (l'appropriation de ce surtravail par le capital).

Le second « *Aneignung* » désigne un rapport de propriété, celui que nous avons d'abord rencontré. Il désigne ce présupposé du mode de production capitaliste : le capital est propriétaire de tous les moyens de production *et* du travail, donc il est propriétaire du produit tout entier.

Mais le premier ne désigne pas un rapport de propriété : il appartient à l'analyse de ce que Marx appelle le « *procès de travail* », ou plutôt il situe l'analyse de ce *procès de travail* comme une partie de l'analyse du mode de production. Il ne fait nullement intervenir le capitaliste *en tant que propriétaire*, mais seulement le travailleur, le moyen de travail, l'objet de travail.

A la lumière de cette distinction, nous pouvons maintenant relire par exemple le texte du chapitre sur le *procès de travail* (I, 186-187) ; Marx y écrit :

« Le *procès de travail*, en tant que consommation de la force de travail par le capitaliste, ne montre que deux phénomènes particuliers.

L'ouvrier travaille sous le contrôle du capitaliste...

En second lieu, le produit est la propriété du capitaliste et non du producteur immédiat, du travailleur... » (*Capital*, I, 187).

En ces « deux phénomènes » particuliers au mode de production capitaliste, nous retrouvons précisément ces deux relations, sous la forme spécifique qu'elles revêtent dans le mode de production capitaliste.

Le procès de travail est, du point de vue de la propriété, une opération entre choses que le capitaliste a achetées. « Le produit de cette opération lui appartient donc au même titre que le produit de la fermentation dans son cellier. »

Le procès de travail est tel, dans le mode de production capitaliste, que le travail individuel ne met pas en œuvre les moyens de production de la société, qui sont les seuls moyens de production pouvant fonctionner comme tels. Sans le « contrôle » du capitaliste, qui est un moment techniquement indispensable du procès de travail, le travail ne possède pas l'*adéquation* (*Zweckmässigkeit*) indispensable pour qu'il soit du travail social, c'est-à-dire du travail utilisé par la société et reconnu par elle. L'*adéquation* propre au mode de production capitaliste implique la coopération et la division des fonctions de contrôle et d'exécution. Elle est une forme de la seconde relation dont je parle, et qui peut maintenant être définie comme la *capacité pour le producteur direct de mettre en œuvre les moyens de production sociaux*. Dans les textes du *Capital*, Marx définit plusieurs formes de cette relation : l'*autonomie* du producteur direct (*Selbständigkeit*), et les formes de *dépendance* mutuelle des producteurs (coopération, etc.).

Nous voyons déjà que la reconnaissance de cette *seconde* relation dans son indépendance conceptuelle, dans sa différence d'avec la relation A de « propriété », est la clé de plusieurs thèses très importantes du *Capital*. Notamment la *double fonction* du capitaliste comme exploiteur de la force de travail (« propriété ») et comme organisateur de la production (« appropriation réelle »); double fonction qui est exposée par Marx dans les chapitres sur la coopération, la manufacture et la grande industrie (livre I). Cette double fonction est l'indice de ce qu'on appellera la double nature de la *division du travail* dans la production (division « technique » du travail, division « sociale » du travail); elle est en même temps l'indice de l'*interdé-*

pendance ou de l'entrecroisement de ces deux divisions, qui réfléchit elle-même l'appartenance des deux relations que j'ai distinguées à une seule « *Verbindung* », à une seule combinaison, c'est-à-dire à la structure d'un seul mode de production.

C'est pourquoi la distinction de ces deux relations nous permet enfin de comprendre en quoi consiste la *complexité* de la combinaison, la complexité qui caractérise la totalité marxiste par opposition à la totalité hégélienne. Quand ce concept de complexité structurale a été introduit¹, il s'agissait de la complexité de la structure sociale tout entière, en tant que plusieurs niveaux relativement autonomes s'y articulent. Nous découvrons maintenant que la *production* elle-même est une totalité complexe, c'est-à-dire qu'il n'y a nulle part de totalité simple, et nous pouvons donner un sens précis à cette complexité : elle consiste en ce que les éléments de la totalité ne sont pas liés une fois, mais deux, par deux relations distinctes. Ce que Marx a appelé la *combinaison* n'est donc pas un simple rapport des « *facteurs* » de toute production entre eux, mais le rapport de ces deux relations et leur interdépendance.

Nous pouvons donc finalement dresser ainsi le tableau des éléments de tout mode de production, des invariants de l'analyse des formes :

1. travailleur ;
2. moyens de production ;
 - 1. objet de travail ;
 - 2. moyen de travail ;
3. non-travailleur ;
 - A. — relation de propriété ;
 - B. — relation d'appropriation réelle ou matérielle.

La difficulté de Marx à penser la distinction des deux relations dans certains textes de rétrospective historique, s'éclaire par la forme particulière qu'elles revêtent dans le mode de production capitaliste. L'une et l'autre peuvent en effet y être caractérisées par une « *séparation* » : le travailleur est « *séparé* » de tous les moyens de production, il est dénué de toute propriété (sauf celle de sa force de travail) ; mais en même temps le travailleur comme individu

1. L. Althusser, « Sur la dialectique matérialiste », *Pour Marx*.

humain est « séparé » de toute capacité de mettre en œuvre les instruments du travail social à lui seul ; il a perdu son habileté de métier, qui ne correspond plus à la nature des moyens de travail ; le travail n'est plus, comme le dit Marx, « sa propriété ». Dans le mode de production capitaliste proprement dit, ces deux « séparations », ces deux dénuements se recouvrent et coïncident, dans la figure de l'opposition du travailleur « libre » aux moyens de production constitués en capital, jusqu'à ce que le travailleur devienne lui-même élément du capital : c'est pourquoi Marx les confond constamment dans un seul concept, celui de *la séparation du travailleur et des conditions du travail*. Or dans toutes les enquêtes historiques qui remontent à travers les modes de production antérieurs l'histoire de la constitution des éléments du mode de production capitaliste, Marx prend ce concept comme fil directeur. C'est ce qui explique sa difficulté, patente dans les hésitations du vocabulaire des « *Formes antérieures...* », à isoler les deux relations ; car l'homologie des deux relations, le recouvrement de leurs formes, qui caractérise la structure capitaliste, ne caractérise pas ces modes de production antérieurs. Marx ne la retrouve que dans l'hypothétique « communauté naturelle » qui inaugure l'histoire : alors chacune des deux relations a au contraire la forme de *l'union, de l'appartenance réciproque* du travailleur et du moyen de production : d'un côté la propriété collective, quasi biologique, de la terre, et de l'autre la naturalité biologique du travail (la terre, « laboratoire de l'homme », indistinctement objet et moyen de travail).

Mais toute difficulté cesse, et tout flottement dans la terminologie de Marx, dès que nous avons affaire dans l'analyse aux *effets* de cette double articulation du mode de production, c'est-à-dire à la *double nature* du « procès de production immédiat » comme procès de travail et (sous la forme capitaliste) comme procès de mise en valeur (*Verwertung*) de la valeur (leur distinction constitue l'objet du chapitre VII du livre I).

Par combinaison variée de ces éléments entre eux selon les deux relations qui appartiennent à la structure de tout mode de production, nous pouvons donc reconstituer les divers modes de production. C'est-à-dire que nous pouvons énoncer les « pré-supposés » de leur connaissance théorique, qui sont tout simplement les concepts de leurs conditions d'existence historique. Nous pouvons même,

dans une certaine mesure, engendrer de cette façon des modes de production qui n'ont jamais existé sous forme *indépendante*, qui n'appartiennent donc pas à proprement parler à la « périodisation », — comme ce que Marx appelle le « mode de production marchand » (réunion de petits producteurs individuels propriétaires de leurs moyens de production et les mettant en œuvre sans coopération) ; ou encore des modes de production dont on peut seulement *prévoir* les conditions générales, comme le mode de production socialiste. On aboutirait finalement à un *tableau comparatif des formes* des différents modes de production qui combinent tous les mêmes « facteurs ».

Il ne s'agit pas pour autant d'une *combinatoire* au sens strict, c'est-à-dire d'une forme de combinaison dans laquelle seuls changent la place des facteurs et leur rapport, mais non leur nature. Avant de le montrer dans une seconde partie, il est néanmoins possible de tirer de ce qui a déjà été établi quelques conclusions concernant la nature de la « détermination en dernière instance » de la structure sociale par la forme du procès de production. Ce qui revient à justifier ce que j'annonçais, en citant la Préface de la Contribution : que le nouveau principe de périodisation proposé par Marx enveloppait une transformation complète de la problématique des historiens.

3. - LA DÉTERMINATION EN DERNIÈRE INSTANCE

Par une double nécessité, le mode de production capitaliste est à la fois celui dans lequel l'économie est reconnue le plus aisément comme le « moteur » de l'histoire, et celui dans lequel l'essence de cette « économie » est par principe méconnue (dans ce que Marx appelle le « fétichisme »). C'est pourquoi les premières explications que nous rencontrons chez Marx sur ce problème de la « détermination en dernière instance par l'économie » sont simultanément liées au problème du fétichisme. Elles apparaissent dans les textes du *Capital* sur le « fétichisme de la marchandise » (I, 88, 90), sur la « genèse de la rente foncière capitaliste » (VIII, 164-192) et sur la « formule trinitaire » (VIII, 193-209), où Marx substitue à la fausse conception de cette « économie » comme rapport entre les choses sa véritable définition comme système de rapports sociaux. Il y présente en même temps l'idée que le

mode de production capitaliste est le seul dans l'exploitation (l'extorsion du surtravail), c'est-à-dire la spécifique du rapport social qui relie les classes dans la production, soit « mystifiée », « fétichisée » sous la forme d'un rapport entre les choses elles-mêmes. Cette thèse est la conséquence directe de la démonstration qui porte sur la *marchandise* : le rapport social qui en constitue la réalité, dont la connaissance permet de mesurer le fétichisme, est très précisément le rapport marchand devenu rapport de production, c'est-à-dire le rapport marchand tel que le mode de production capitaliste le généralise. Ce n'est donc pas sous n'importe quelle « chose » que l'on découvre un rapport social (« humain »), mais sous la chose de ce rapport capitaliste¹.

A ce moment se situe la réfutation d'une objection opposée à la thèse générale de la Préface à la *Contribution*, qui introduit en général l'idée de la détermination en dernière instance. Cette réfutation n'est intelligible pour nous que si nous y pensons constamment « l'économie » comme cette structure de *rappports* qui a été définie :

Suivant ces objections, « mon opinion que le mode de production de la vie matérielle domine en général le développement de la vie sociale, politique et intellectuelle... est juste pour le monde moderne, dominé par les intérêts matériels, mais non pour le Moyen Age où régnait le catholicisme, ni pour Athènes et Rome où régnait la politique. Tout d'abord il est étrange qu'il plaise à certaines gens de supposer que quelqu'un ignore ces manières de parler vieilles et usées sur le Moyen Age et sur l'Antiquité. Ce qui est clair, c'est que ni le premier ne pouvait vivre du catholicisme, ni la seconde de la politique. *Les conditions économiques d'alors expliquent au contraire pourquoi là le catholicisme et ici la politique jouaient le rôle principal.* La moindre connaissance de l'histoire de la République romaine par exemple, fait voir que le secret de cette histoire, c'est l'histoire de la propriété foncière. D'un autre côté, personne

1. Je n'entends pas ici faire une théorie du « fétichisme », c'est-à-dire des effets idéologiques impliqués dans la structure économique directement, ni même examiner en détail ce que Marx nous livre de cette théorie, mais seulement retenir et utiliser l'indice qu'il nous présente en liant explicitement le problème du fétichisme à celui de la place de l'économie dans la structure de diverses formations sociales.

n'ignore que déjà Don Quichotte a eu à se repentir pour avoir cru que la chevalerie errante était compatible avec toutes les formes économiques de la société. » (*Capital*, I, 93 note).

Nous pouvons donc donner d'abord une précision, qui rejoint ce que les précédents exposés ont avancé à propos du fétichisme : la thèse de Marx ne signifie pas que dans ces modes de production, différents du capitalisme, la structure des rapports sociaux soit *transparente aux agents*. Le « fétichisme » n'y est pas absent, mais *déplacé* (sur le catholicisme, la politique, etc.). En réalité certaines des formulations de Marx ne laissent pas de doute sur ce point. Par exemple, au début du texte sur les *Formes antérieures...*, Marx écrit à propos de la communauté dite « primitive » :

« La terre est le grand laboratoire, l'arsenal qui fournit aussi bien les moyens de travail que la matière du travail, que le siège, la base de la collectivité. Les membres de la communauté se rapportent à la terre *naïvement* comme à la propriété de la collectivité, de la collectivité qui se produit et se reproduit dans le travail vivant. Chaque particulier ne se comporte que comme membre de cette collectivité, comme propriétaire ou possesseur. L'appropriation réelle par le procès de travail a lieu sur la base de ces présupposés, qui eux-mêmes ne sont pas le produit du travail, mais qui apparaissent comme ses présupposés *naturels ou divins*. »

Autrement dit, la contrepartie de la transparence qui, dans les modes de production non marchands, caractérise le rapport du producteur direct à son produit, c'est cette forme spécifique de « naïveté » où l'existence d'une *communauté*, c'est-à-dire certains rapports de parenté et certaines formes d'organisation politique, peuvent apparaître comme « naturels ou divins », et non pas impliqués dans la structure d'un mode de production particulier.

Or ce point, sur lequel Marx est un peu rapide (faute de matériel historique), est, dans son principe, très clairement lié au problème de la détermination en dernière instance. En effet il apparaît que la « mystification » porte précisément, non sur l'économie (le mode de pro-

duction matérielle) en tant que telle, mais sur celle des instances de la structure sociale qui, selon la nature du mode de production, est déterminée à occuper la place de la détermination, la place de la dernière instance.

Nous comprenons alors que des causes *analogues* puissent produire ici des effets analogues : en l'occurrence il est possible de donner à cette formule un sens précis ; c'est dire que toutes les fois que la place de la détermination sera occupée par une même instance, on verra se produire dans le rapport des agents des phénomènes analogues de « fétichisme ». Ce n'est peut-être pas faire trop dire à ce passage du texte des *Formes antérieures...*, qui concerne le mode de production « asiatique » :

« Dans la plupart des formes fondamentales asiatiques, *l'unité* (Einheit) qui les rassemble siégeant au-dessus de toutes ces petites communautés, apparaît comme le propriétaire suprême, ou comme le seul propriétaire, et les communautés réelles seulement comme possesseurs héréditaires. Comme *l'unité* est le propriétaire réel et la présupposition réelle de la propriété collective, elle peut apparaître elle-même comme un être particulier au-dessus des nombreuses communautés particulières réelles, et par suite l'individu séparé est en fait sans propriété, ou la propriété... apparaît pour lui médiée par la cession de l'unité d'ensemble (qui se réalise dans le despote, père des différentes collectivités) aux individus par l'intermédiaire des communautés particulières. *Le surproduit* — qui d'ailleurs est légalement déterminé à la suite de l'appropriation réelle par le travail — *appartient ainsi de lui-même (von sich selbst) à cette unité supérieure... »*

Il faut prendre ce « *de lui-même* » au sens fort, et remarquer que dans d'autres modes de production, par exemple le mode de production féodal, le surproduit n'appartient pas « *de lui-même* » aux représentants de la classe dominante. On va voir qu'il y faut au contraire explicitement quelque chose de plus : un rapport politique, soit sous la forme de la violence « pure », soit sous les formes aménagées et améliorées du droit. Dans ces deux modes de production au contraire, le mode de production « asiatique » et le mode de production capitaliste, qui sont aussi

éloignés que possible chronologiquement, géographiquement, etc., et bien que les agents qui entrent dans le rapport soient par ailleurs différents (ici capitaliste et ouvriers salariés, là Etat et communautés), une même détermination *directe* par les fonctions du procès de production produit les mêmes effets de fétichisme : le produit appartient « de lui-même » à l'« unité » supérieure parce qu'il apparaît comme l'*œuvre* de cette unité. Voici ce que Marx écrit un peu plus loin dans le même texte :

« *Les conditions collectives de l'appropriation réelle par le travail*, l'irrigation, très importante chez les peuples asiatiques, les voies de communication, etc., *apparaissent alors comme l'œuvre de l'unité supérieure* — du gouvernement despotique planant au-dessus des petites communautés. »

Cette explication est reprise dans le chapitre du *Capital* sur la *coopération*, où Marx compare systématiquement les formes du despotisme asiatique aux formes du « despotisme » capitaliste, c'est-à-dire la réunion entre les mêmes mains de la fonction de contrôle et de direction, indispensable à l'accomplissement du procès de travail (à l'appropriation réelle de l'objet de travail), et de la fonction de propriété des moyens de production.

« Parce que la force sociale du travail ne coûte rien au capital, et que, d'un autre côté, le salarié ne la développe que lorsque son travail appartient au capital, elle semble être une force dont le capital est doué *par nature*, une force productive qui lui est immanente. L'effet de la coopération simple éclate d'une façon merveilleuse dans les œuvres gigantesques des anciens Asiatiques, des Egyptiens, des Etrusques, etc. Cette puissance des rois d'Asie et d'Egypte, des théocrates étrusques, etc., est, dans la société moderne, échue au capitaliste isolé ou associé... » (*Capital*, II, 26).

On pourrait donc légitimement chercher, à propos du despotisme asiatique l'analogue des formes d'apparition qui font que dans le mode de production capitaliste « toutes les facultés du travail se projettent comme facultés du

capital, de même que toutes les formes de valeur de la marchandise se projettent comme formes de l'argent. » (*Capital*, III, 47). On se fonderait en effet sur l'analogie du rapport entre les deux relations internes à la « combinaison » dans ces deux modes de production, c'est-à-dire sur l'analogie de l'articulation de la double division du travail (voir précédemment).

Mais surtout, ces textes impliquent que tous les niveaux de la structure sociale possèdent la structure d'un « mode », au sens où j'ai analysé le mode de production strict. Autrement dit, ils se présentent eux-mêmes sous la forme de *combinaisons* (Verbindungen) complexes spécifiques. Ils impliquent donc des *rappports sociaux* spécifiques, qui, pas plus que les rapports sociaux de production, ne sont les figures de l'intersubjectivité des agents, mais qui dépendent des fonctions du procès considéré ; en ce sens on parlera rigoureusement de rapports sociaux politiques ou de *rappports sociaux idéologiques*. Dans l'analyse de chacun de ces modes de combinaison, on fera appel à des critères de pertinence à chaque fois spécifiques.

Le problème que nous voulons approcher est donc le suivant : comment est déterminée dans la structure sociale l'instance déterminante à une époque donnée, c'est-à-dire : comment un mode spécifique de *combinaison* des éléments qui constituent la structure du mode de production détermine-t-il dans la structure sociale la place de la détermination en dernière instance, c'est-à-dire : comment un mode spécifique de production détermine-t-il les rapports qu'entretiennent entre elles les diverses instances de la structure, c'est-à-dire finalement l'*articulation* de cette structure ? (Ce qu'Althusser a appelé le rôle de *matrice* du mode de production).

Pour donner au moins le principe d'une réponse à cette question, j'envisagerai un cas, non pas idéal, mais *réduit* : celui d'une structure sociale réduite à l'articulation de *deux* instances différentes, une instance « économique », et une instance « politique », ce qui me permettra de suivre de près certains textes de Marx comparant le mode de production féodal et le mode de production capitaliste à propos de la *rente foncière*.

Marx écrit, à propos de la forme la plus simple de la rente foncière féodale, la rente en travail (la corvée) :

« Dans toutes les formes où le travailleur immédiat reste le « possesseur » des moyens de production et des moyens de travail nécessaires pour produire ses propres moyens de subsistance, le rapport de propriété doit fatalement se manifester simultanément *comme un rapport de maître à serviteur* (als unmittelbares Herrschafts- und Knechtschaftsverhältnis) ; le producteur immédiat n'est donc pas libre ; mais cette servitude (Unfreiheit) peut s'amenuiser depuis le servage avec obligation de corvée jusqu'au paiement d'une simple redevance. Nous supposons que le producteur direct possède ici ses propres moyens de production, les moyens matériels nécessaires pour réaliser son travail et produire ses moyens de subsistance. Il pratique de façon autonome la culture de son champ et l'industrie rurale domestique qui s'y rattache...

Dans ces conditions, *il faut des raisons extra-économiques*, de quelque nature qu'elles soient, pour les obliger à effectuer du travail pour le compte du propriétaire foncier en titre... Il faut donc nécessairement des rapports personnels de dépendance, une privation de liberté personnelle, quel que soit le degré de cette dépendance ; il faut que l'homme soit lié à la glèbe, n'en soit qu'un simple accessoire (Zubehör), bref il faut le servage dans toute l'acception du mot...

La forme économique spécifique dans laquelle du surtravail non payé est extorqué aux producteurs directs, détermine le rapport de dépendance, tel qu'il découle directement de la production elle-même, et réagit à son tour de façon déterminante sur celle-ci. C'est la base de toute forme de communauté économique, issue directement des rapports de production *et en même temps la base de sa forme politique spécifique. C'est toujours dans le rapport immédiat entre le propriétaire des moyens de production et le producteur direct qu'il faut chercher le secret le plus profond, le fondement caché de l'édifice social, et par conséquent de la forme politique que prend le rapport de souveraineté et de dépendance* (Souveränitäts- und Abhängigkeitsverhältnis), bref, la base de la forme spécifique que revêt l'Etat à une période donnée...

En ce qui concerne la plus simple et la plus primitive des formes de rente, la rente en travail, il est clair qu'elle est ici la forme primitive de la plus-value et qu'elle coïncide avec elle. De plus, la coïncidence de la plus-value avec le travail non payé d'autrui ne nécessite aucune analyse, puisqu'elle est encore concrètement visible, *le travail que le producteur direct effectue pour lui-même étant encore séparé, dans l'espace et dans le temps, de celui qu'il fournit au propriétaire foncier* : ce dernier travail apparaît directement sous la forme brutale de travail forcé pour le compte d'un tiers. » (*Capital*, VIII, 171-172).

Ce texte contient (je les prends dans un autre ordre) quatre points principaux :

— une nouvelle formulation du principe de la périodisation : « Ce qui distingue une époque historique d'une autre... » Ici, c'est le mode de dépendance de la structure sociale par rapport au mode de production, c'est-à-dire le mode d'articulation de la structure sociale, qui nous est donné par Marx comme équivalent, du point de vue de son concept, aux précédentes déterminations.

— la différence spécifique dans le rapport du travail au surtravail, qu'implique la différence des rapports sociaux dans le mode de production féodal et dans le mode de production capitaliste (propriété/possession des moyens de production) : dans un cas il y a coïncidence « dans l'espace et dans le temps », simultanété du travail et du surtravail, dans l'autre non.

— la non-coïncidence des deux procès de travail et de surtravail impose l'intervention de « raisons extra-économiques » pour que le surtravail soit effectivement accompli.

— ces raisons extra-économiques prennent la forme du rapport féodal de maîtrise/servitude.

Il me semble que nous pouvons en tirer plusieurs conclusions.

D'abord, Marx nous dit que, dans ce mode de production, la plus-value est *concrètement visible* (in sichtbarer, handgreiflicher Form existiert), et pourtant la plus-value

ne peut être reconnue dans son essence que dans le mode de production capitaliste où elle est cachée, où il faut donc une « analyse ». La plus-value est par excellence une catégorie du mode de production capitaliste qui prend son sens dans l'analyse du « procès de mise en valeur » (Verwertungsprozess), c'est-à-dire d'un procès de production qui a pour but l'accroissement de la valeur d'échange (celle-ci étant, du même coup, généralisée comme forme de la valeur).

Le fondement de cette déclaration, c'est que la plus-value n'est pas une « forme » au même titre que profit, rente, intérêt ; la plus-value n'est ni plus ni moins que le surtravail. Le mode spécifique d'exploitation de ce surtravail dans la production capitaliste, c'est-à-dire finalement le mode de constitution des revenus (le mode de répartition), et donc des classes, c'est la constitution du profit, de l'intérêt et de la rente capitaliste, c'est-à-dire de ce que Marx appelle les « formes transformées » de la plus-value. Dans le mode de production capitaliste, les formes de la lutte des classes sont d'abord inscrites dans les formes du procès de production en général, elles se présentent comme un affrontement de forces à l'intérieur de certaines limites qui sont directement déterminées dans le procès de production et analysables en lui (limites de la journée de travail, du salaire, du profit et de ses subdivisions).

Autrement dit, si nous nous interrogeons sur la structure du rapport des classes dans une société donnée, dont nous avons précédemment dit qu'elle se distinguait par un certain mode d'extraction du surtravail, nous nous interrogeons d'abord sur les « formes transformées » propres à cette société¹.

Or ce n'est pas un hasard si le point sur lequel porte dans ce texte la différence caractéristique entre le mode de production féodal et le mode de production capitaliste — la coïncidence ou la non-coïncidence du travail nécessaire et du surtravail — est aussi le point essentiel de toute l'analyse de Marx dans *Le Capital*, à propos du mode de production capitaliste seul : cette coïncidence est une autre façon d'exprimer la coïncidence terme à terme

1. D'abord, puisqu'il faut toujours, dans l'ordre théorique, commencer par ce qui est déterminant « en dernière instance ». On en voit ici la raison : le nom même des problèmes en dépend.

du procès de travail et du procès de mise en valeur. La distinction du capital constant et du capital variable, qui définit le procès de mise en valeur, peut toujours être mise en correspondance avec la distinction, propre au procès de travail, de la force de travail et des moyens de production. On pourrait montrer sur de nombreux exemples dans *Le Capital* comment l'analyse exige la référence à cette correspondance (notamment dans toute l'analyse de la rotation). C'est le travail de l'ouvrier qui transforme matériellement les matières premières en produit, en mettant en œuvre les moyens de production ; c'est le même travail qui transfère au produit la valeur des moyens de production et des matières consommées, et qui produit une nouvelle valeur dont une partie — mais une partie seulement — équivaut à celle de la force de travail. Le caractère double du procès de production, qui exprime cette coïncidence, renvoie donc en dernière analyse au double caractère du travail « vivant ».

Il est aisé de voir que, dans le cas décrit ici par Marx, celui d'une forme de production féodale, cette coïncidence n'existe sous aucune des deux formes : non seulement le travail et le surtravail sont distincts « dans le temps et l'espace », mais, même en projetant rétrospectivement la catégorie de valeur, aucun des deux ne peut être dit à proprement parler procès de mise en valeur.

Autrement dit :

— dans le mode de production capitaliste, il y a coïncidence « dans le temps et dans l'espace » des deux procès, *ce qui est un caractère intrinsèque du mode de production* (de l'instance économique) ; cette coïncidence est elle-même l'effet de la forme de *combinaison* entre les facteurs du procès de production propre au mode de production capitaliste, c'est-à-dire de la forme des deux rapports de propriété et d'appropriation réelle. Alors les « formes transformées » correspondantes dans cette structure sociale, c'est-à-dire les formes du rapport entre les classes, sont *des formes directement économiques* (profit, rente, salaire, intérêt), ce qui implique notamment que, à ce niveau, *l'Etat n'y intervient pas*.

— dans le mode de production féodal, il y a *disjonction* « dans le temps et dans l'espace », des deux procès, ce qui est toujours un caractère intrinsèque du mode de production (de l'instance économique) et un effet de

la forme de combinaison qui lui est propre (le rapport de propriété y apparaît sous la forme double de la « possession » — « propriété »). Alors le surtravail ne serait pas extorqué sans raisons « extra-économiques », c'est-à-dire sans « Herrschafts-und Knechtschaftsverhältnis ». Nous pouvons en conclure, avant même de les avoir analysées pour elles-mêmes, que les « formes transformées » dans le mode de production féodal seront, non des formes transformées de la base économique seule, mais du « Herrschafts-und Knechtschaftsverhältnis ». *Non pas directement économiques, mais directement politiques et économiques, indissolublement* ¹. Ce qui signifie finalement que des modes de production différents ne combinent pas des éléments *homogènes*, et n'autorisent pas des découpages et des définitions différentielles semblables de l'« économique », du « juridique », du « politique ». C'est la découverte, souvent théoriquement aveugle, de cet effet qu'attestent aujourd'hui souvent historiens et ethnologues.

Nous pouvons aussi peut-être comprendre pourquoi cette politique n'est pas consciente comme telle, pourquoi elle ne pense pas son autonomie relative, au moment même où elle occupe la place de la détermination, soit sous la forme de la violence « pure », soit sous les formes d'un droit, puisqu'elle apparaît comme un des présupposés du mode de production lui-même. On sait en effet que la pensée de cette autonomie relative de la politique est tardive : elle est proprement une pensée « bourgeoise ».

Je pense qu'on peut ainsi tirer de ce texte, l'un des plus détaillés, le principe, explicitement présent chez Marx, d'une définition de la détermination en dernière instance par l'économie. Dans des structures différentes, *l'économie est déterminante en ce qu'elle détermine celle des instances de la structure sociale qui occupe la place déterminante*. Non pas rapport simple, mais rapport de rapports ; non pas causalité transitive, mais causalité structurale. Dans le mode de production capitaliste, il se trouve

1. P. Vilar écrit, à propos du mode de production féodal : « Pour l'ensemble, la croissance semble reposer sur une réoccupation de terres en friche, sur un investissement en travail plus qu'en capital, et le prélèvement des classes possédantes sur la production y est juridique, non économique. » (1^{re} Conférence internationale d'histoire économique, Stockholm 1960, p. 36). Il faut rattacher à ce point la remarque généralement faite qu'il est difficile de trouver des crises spécifiquement économiques en dehors du capitalisme.

que cette place est occupée par l'économie elle-même ; mais dans chaque mode de production, il faut faire l'analyse de la « transformation ». Je suggère simplement ici que l'on pourrait essayer de relire dans cette optique les premières pages de *l'Origine de la famille*, où Engels exprime cette idée, qu'il présente comme une simple « correction » des formules générales de Marx :

« Selon la conception matérialiste, le facteur déterminant, en dernier ressort, dans l'histoire, c'est la production et la reproduction de la vie immédiate. *Mais, à son tour, cette production a une double nature.* D'une part la production de moyens d'existence, d'objets servant à la nourriture, à l'habillement, au logement, et des outils qu'ils nécessitent ; *d'autre part la production des hommes mêmes, la propagation de l'espèce.* Les institutions sociales sous lesquelles vivent les hommes d'une certaine époque historique et d'un certain pays sont déterminées par ces deux sortes de production : par le stade de développement où se trouvent *d'une part le travail et d'autre part la famille.* Moins le travail est développé... plus aussi l'influence prédominante des liens du sang semble dominer l'ordre social. » (Engels, *Origine de la famille...*, p. 16).

Texte surprenant, qui non seulement joue impudemment sur le terme de *production*, mais oblige à appliquer aux formes de la parenté, présentées comme des rapports sociaux de procréation, le modèle technologique du progrès des forces productives ! Peut-être vaudrait-il mieux, et plusieurs anthropologues marxistes s'y essaient, montrer comment le mode de production dans certaines sociétés « primitives » ou « d'auto-subsistance » détermine une certaine articulation de la structure sociale où les rapports de parenté déterminent jusqu'aux formes de transformation de la base économique¹.

1. Sur ce point on se reportera notamment aux travaux de Cl. Meillassoux :

— *Essai d'interprétation des phénomènes économiques dans les sociétés d'auto-subsistance*, in Cahiers d'Etudes Africaines, 1960, n° 4.

— *Anthropologie économique des Gouro de Côte d'Ivoire*, Mouton, 1964.

II. - Les éléments de la structure et leur histoire.

La définition de tout mode de production comme une *combinaison* d'éléments (toujours les mêmes) qui ne sont que virtuels en dehors de leur mise en rapport selon un mode déterminé, la possibilité d'opérer sur cette base la périodisation des modes de production selon un principe de *variation* des combinaisons méritent à elles seules de retenir l'attention. Elles traduisent en effet le caractère radicalement *antiévolutionniste* de la théorie marxiste de l'histoire de la production (et, par suite, de la société). Rien n'est moins conforme à l'idéologie dominante de ce XIX^e siècle, le siècle de l'histoire et de l'évolution, auquel Marx appartient lui aussi, si nous en croyons la chronologie. C'est que, nous le verrons mieux par la suite, les concepts de Marx ne sont pas destinés à refléter, reproduire et *mimer* l'histoire, mais à en produire la connaissance : ils sont les concepts des structures dont dépendent les effets historiques.

Ici, par conséquent, ni *mouvement de différenciation* progressive des formes, ni même *ligne de progrès* dont la « logique » s'apparenterait à un destin. Marx nous dit bien que tous les modes de production sont des *moments historiques*, il ne nous dit pas que ces moments s'engendrent les uns les autres : le mode de définition de ses concepts fondamentaux exclut au contraire cette solution de facilité. « Certaines déterminations, écrit-il dans l'*Introduction* de 1857 déjà citée, apparaîtront communes à l'époque la plus moderne comme à la plus ancienne » (par exemple, la coopération et certaines formes de direction, de *comptabilité*, qui sont communes aux modes de production « asiatiques » et au mode de production capitaliste par-delà tous les autres). Ainsi se trouve rompue l'identité de la *chronologie* et d'une loi de développement interne des formes, qui est à la racine de l'évolutionnisme comme de tout historicisme du « dépass-

sement ». Il s'agissait, pour Marx, de montrer que la distinction des différents modes se fonde de façon nécessaire et *suffisante* sur la variation des relations entre un petit nombre d'éléments toujours les mêmes. Or l'énoncé de ces relations, et des termes sur lesquels elles portent, constitue l'exposition des premiers concepts théoriques du matérialisme historique, des quelques concepts généraux qui, formant le commencement de droit de son exposé, caractérisent la méthode scientifique du *Capital* et confèrent à sa théorie sa forme démonstrative ; c'est-à-dire que l'énoncé d'une forme déterminée de cette variation, sous la dépendance directe des concepts de force de travail, moyens de production, propriété, etc., est un présupposé constamment nécessaire des démonstrations « économiques » du *Capital*.

S'agit-il pour autant d'un « structuralisme », comme, au risque d'induire une confusion avec des idéologies actuelles fort peu scientifiques, on peut être tenté de le suggérer pour redresser la lecture, traditionnellement infléchie vers l'évolutionnisme et l'historicisme ? Certes, la « combinaison » analysée par Marx est bien un système de relations « synchroniques » obtenu par variation. Toutefois cette science des combinaisons n'est pas une *combinatoire*, dans laquelle seule change la place des facteurs et leur rapport, mais non leur nature, qui est ainsi non seulement *subordonnée* au système d'ensemble, mais aussi *indifférente* : on peut donc en faire abstraction, et procéder *directement* à la formalisation des systèmes. On suggère alors la possibilité d'une science *à priori* des modes de production, d'une science des modes de production *possibles*, réalisés ou pas dans l'histoire réelle-concrète, par l'effet d'un coup de dés ou l'efficace d'un principe du meilleur. Or si le matérialisme historique autorise la prévision, voire la reconstitution de modes de production « virtuels » (comme on pourrait appeler le « mode de production marchand simple ») qui, n'ayant jamais été dominants dans l'histoire, n'ont jamais existé que déformés, c'est d'une autre façon dont on rendra compte plus loin sur la base des modifications d'un mode de production existant. Cela supposerait que les « facteurs » de la combinaison sont les concepts mêmes que j'ai énumérés, que ces concepts désignent *directement* les éléments d'une construction, les atomes d'une histoire. En réalité, comme je l'ai dit très généralement, ces concepts

désignent seulement médiatement les éléments de la construction : il faut passer par ce que j'ai appelé « l'analyse différentielle des formes » pour déterminer les formes historiques que prennent la force de travail, la propriété, l'« appropriation réelle », etc. Ces concepts désignent seulement ce qu'on pourrait appeler les *pertinences* de l'analyse historique. C'est ce caractère de la « combinatoire », donc une pseudo-combinatoire, qui explique pourquoi il y a des concepts généraux de la science de l'histoire sans qu'il puisse jamais y avoir d'histoire en général.

Pour montrer comment joue cette pertinence, je vais maintenant revenir un peu plus en détail sur quelques problèmes de définition à propos des deux « relations » distinguées, les deux articulations de la « combinaison » étant prises séparément pour qu'apparaissent leurs propres effets sur la définition des *éléments* (« facteurs »). Ces précisions sont indispensables pour qu'apparaisse le bien-fondé de Marx à parler de *structure* du procès de production, pour que la combinaison des facteurs ne soit pas simple juxtaposition descriptive, mais rende effectivement compte d'une unité de fonctionnement.

1. QU'EST-CE QUE LA « PROPRIÉTÉ » ?

La première relation que nous avons inscrite dans la « combinaison » d'un mode de production a été désignée comme relation de « propriété » ou d'appropriation du surtravail ; on voit en effet constamment Marx définir les « rapports de production » caractéristiques d'un mode de production historique (et notamment du capitalisme) par le *type de propriété* des moyens de production, et par suite le mode d'appropriation du produit social qui en dépend. Dans son principe, cette définition est bien connue. Quelques précisions sont cependant nécessaires pour en faire apparaître l'exacte fonction structurale.

Dans le chapitre précédent, je me suis surtout attaché à montrer la différence entre deux concepts d'*appropriation*, dont chacun renvoie à un aspect du *double* procès de production que comporte tout mode de production, et par suite définit une des deux relations qui constituent la combinaison des « facteurs » de la production. Mais il n'importe pas moins, reprenant de nombreuses indications de Marx, de distinguer les *rapports de production* eux-mêmes, auxquels seuls nous devons avoir ici

affaire, de leur « *expression juridique* », qui n'appartient pas à la structure de la production, considérée dans son autonomie relative. En l'occurrence, il s'agit de distinguer nettement la relation que nous avons désignée comme « propriété » du *droit de propriété*. Cette analyse a une importance fondamentale pour caractériser le degré d'autonomie relative de la structure économique par rapport à la structure, également « régionale », des « formes juridiques et politiques », donc pour amorcer l'analyse de l'articulation des structures régionales, ou instances, au sein de la formation sociale.

Du point de vue de l'histoire des concepts théoriques, nous touchons également ici un point d'importance décisive : Althusser a déjà rappelé en quoi la conception marxiste des « rapports sociaux », en tant qu'ils ne représentent pas des formes d'*intersubjectivité*, mais des rapports qui assignent une fonction nécessaire aussi bien aux hommes qu'aux *choses*, marque une coupure par rapport à toute la philosophie classique et notamment à Hegel. Ajoutons que le concept hégélien de « société civile », repris des économistes classiques, et désigné par Marx comme le premier *lieu* de ses découvertes, c'est-à-dire de ses transformations théoriques, enveloppe à la fois le *système économique* de la division du travail et des échanges, et la *sphère du droit privé*. Il y a donc identité immédiate de l'appropriation, au sens « économique », et de la propriété juridique, et par suite, si la seconde peut être désignée comme « expression » de la première, il s'agit d'une expression nécessairement *adéquante*, ou d'un redoublement.

Il est particulièrement intéressant de remarquer que certains textes, les plus clairs, consacrés par Marx à distinguer les rapports sociaux de production de leur expression juridique, concernent justement la possibilité d'un *décalage* entre la base et la superstructure, qui, en dehors de cette distinction, resterait évidemment incompréhensible. Par exemple, dans l'analyse de la *Genèse de la rente foncière capitaliste*, où il écrit :

« Certains historiens ont exprimé leur étonnement sur le point suivant : étant donné que (dans le mode de production féodal) le producteur direct n'est pas propriétaire mais seulement possesseur et qu'en effet tout son surtravail appartient *de jure*

au propriétaire foncier, peut-il se produire pour le paysan astreint à la corvée ou le serf, dans ces conditions, un développement de ses propres biens et une création de richesse pour lui, au sens relatif du mot ? Il est cependant évident que dans les conditions primitives et peu développées qui sont à la base de ce rapport social de production et du mode de production correspondant, la *tradition* joue nécessairement un rôle prépondérant. Il est non moins évident qu'ici comme partout la fraction dirigeante de la société a tout intérêt à *donner le sceau de la loi à l'état de choses existant* et à fixer légalement les barrières que l'usage et la tradition ont tracées. En dehors de cette autre considération, cela se produit d'ailleurs tout seul, dès que la base de l'état existant et les rapports qui sont à son origine se reproduisent sans cesse, prenant ainsi avec le temps une forme réglée et bien ordonnée ; cette règle et cette ordonnance sont elles-mêmes un facteur indispensable de chaque mode de production qui doit prendre la forme d'une société solide, indépendante du simple hasard ou de l'arbitraire (cette règle, c'est précisément la forme de la consolidation sociale du mode de production, son émancipation relative du simple hasard et du simple arbitraire). Cette forme il l'atteint *par sa propre reproduction* toujours recommencée... »

(*Capital*, VIII, 173-174.)

Un tel écart ou discordance entre *le droit* et une « *tradition* » qui a pu apparaître comme un sous-droit ou un droit dégradé, exprime donc en réalité un écart ou une discordance entre le droit et un rapport économique (la disposition nécessaire par le producteur individuel de sa parcelle), caractéristique des périodes de formation d'un mode de production, c'est-à-dire de transition d'un mode de production à un autre. Une illustration remarquable du même effet figure aussi dans l'analyse de la *législation de fabrique*, datant de la première période de l'histoire du capitalisme industriel, et codifiant les conditions de l'exploitation « normale » de la force de travail salariée (voir *Capital*, II, 159 et suiv.).

Puisque de tels écarts sont possibles, ou plus précisément des contradictions induites, à l'intérieur du droit

lui-même, par sa *non-correspondance* avec les rapports de production, c'est que le droit est distinct, et dans l'ordre de l'analyse, *second*, par rapport aux rapports de production. Nous en trouverons encore la confirmation en confrontant les textes où Marx met en évidence la spécificité de la propriété « bourgeoise », par exemple :

« A chaque époque historique la propriété s'est développée différemment et dans une série de rapports sociaux entièrement différents. Ainsi définir la propriété bourgeoise n'est autre chose que faire l'exposé de tous les rapports sociaux de la production bourgeoise. Vouloir donner une définition de la propriété, comme d'un rapport indépendant, d'une catégorie à part, d'une idée abstraite et éternelle, ce ne peut être qu'une illusion de métaphysique ou de jurisprudence. » (*Misère de la Philosophie*, p. 160.)

et ceux qui rappellent l'*antériorité* chronologique, la précession des formes juridiques du droit de propriété (« romain ») sur le mode de production capitaliste, qui seul généralise la propriété privée des moyens de production. Sur ce point, on se reportera au texte des « *Formes antérieures* », déjà cité (qui est un texte très juridique, dans son objet et sa terminologie), ou encore à une lettre d'Engels à Kautsky :

« Le droit romain, droit achevé de la production marchande simple, donc de la production précapitaliste, *mais qui inclut aussi, la plupart du temps, les rapports juridiques de la période capitaliste.* Très précisément ce dont les bourgeois de nos cités avaient besoin pour leur essor et qu'ils ne trouvaient pas dans le droit coutumier local. » (26 juin 1884.)

Cette confrontation éclaire rétrospectivement le texte de la *Genèse de la rente* que je citais plus haut. Elle montre que ce problème de l'écart entre une « tradition » et un « droit » ne doit pas être interprété comme une théorie de la genèse du droit à partir des rapports économiques : car il y a bien dans l'histoire passage d'une coutume à un droit, mais ce n'est pas une continuité, c'est au contraire une rupture, un changement de droit, mieux : un changement *dans la nature du droit*, qui

s'opère par réactivation d'un droit ancien (« romain ») déjà une fois dépassé. La *répétition* qui apparaît ici jouer un rôle essentiel dans l'articulation du droit sur le rapport économique n'est donc pas non plus un élément de cette genèse, qui, par la vertu de sa durée, expliquerait la formation d'une superstructure codifiée : sa fonction est nécessairement autre, et nous renvoie à l'analyse théorique des fonctions de la *reproduction* qui appartient à tout mode de production, et dont nous parlerons plus loin. Ce que la reproduction des rapports économiques peut nous montrer, c'est la fonction nécessaire du droit par rapport au système des rapports économiques lui-même, et les conditions structurales auxquelles, de ce fait, il se trouve subordonné, non pas un engendrement de l'*instance* même du droit dans la formation sociale.

Difficulté de distinguer d'abord nettement les rapports de production de leur « expression juridique », difficulté de ce concept même d'expression, dès lors qu'il ne signifie plus simple redoublement mais articulation de deux instances hétérogènes, difficulté enfin issue du décalage possible entre les rapports économiques et les formes juridiques : tous ces préalables ne sont pas de hasard, mais expliquent la méthode d'investigation qui doit nécessairement être suivie ici (et dont Marx lui-même, notamment dans les textes concernant les modes de production pré-capitalistes, qui sont plus près de l'investigation que de l'exposition systématique, montre la voie). Cette méthode consiste à rechercher les rapports de production *derrière* les formes du droit, ou mieux : derrière l'unité seconde de la production et du droit, qui doit être désintriquée. Seule cette méthode permet éventuellement de tracer la séparation théorique, tout en rendant compte de la fonction ambivalente que Marx assigne aux formes juridiques : nécessaires et cependant « irrationnelles » *exprimant et codifiant* dans le même mouvement qu'elles *masquent* la réalité « économique » que chaque mode de production définit à sa façon. On s'engagera donc dans une démarche régressive, cherchant à déterminer ici encore, mais cette fois au sein d'un système tout entier contemporain à soi (un mode de production bien déterminé : ici le mode de production capitaliste), des *écarts* ou des différences, qui s'exprimeront négativement à partir des formes du droit. D'où d'ailleurs un difficile problème de *terminologie*, puisque les concepts dans lesquels s'ex-

priment les rapports de production sont justement les concepts de l'indistinction de l'économique et du juridique, à commencer par celui de *propriété*. Qu'est-ce que la « propriété » en tant qu'elle forme système au sein de la structure relativement autonome de la production, et qu'elle précède logiquement le droit de propriété propre à la société considérée, tel est le problème qu'il faut aborder *aussi* à propos du capitalisme.

L'analyse des rapports entre la structure économique du mode de production capitaliste et le droit qui lui correspond, qui se trouve ainsi engagée, exigerait à elle seule une étude complète : c'est pourquoi je me contenterai ici de quelques indications destinées à servir de points de repère. On peut résumer ainsi la marche d'une démonstration :

1°) l'ensemble de la structure économique du mode de production capitaliste, depuis le procès de production immédiat jusqu'à la circulation et à la répartition du produit social suppose l'existence d'un *système juridique* ; dont les éléments fondamentaux sont le *droit de propriété* et le droit du *contrat*. Chacun des éléments de la structure économique reçoit dans le cadre de ce système une qualification juridique, notamment les divers éléments du procès de production immédiat : propriétaire des moyens de production, moyens de production (« capital »), travailleur « libre », et ce procès lui-même, caractérisé juridiquement comme un contrat.

2°) le propre du système juridique auquel nous avons ici affaire (et non pas, bien entendu, de tout système juridique historique) est son caractère *universaliste abstrait* : on entend par là que ce système répartit simplement les êtres concrets qui peuvent en supporter les fonctions en deux catégories au sein desquelles, du point de vue juridique, il n'y a pas de différenciation pertinente : celle des *personnes humaines* et celle des *choses*. Le rapport de propriété s'établit exclusivement des personnes humaines aux choses (ou de ce qui est réputé personne à ce qui est réputé chose) ; le rapport de contrat s'établit exclusivement entre personnes. De même qu'il n'y a, en droit, aucune diversité des personnes, qui sont ou peuvent être toutes propriétaires et contractantes, de même il n'y a aucune diversité des choses, qui sont ou peuvent être toutes propriétés, qu'elles soient moyens de travail ou

de consommation, et quel que soit l'usage que cette propriété recouvre.

3°) Cette universalité du système juridique en *reflète*, au sens strict, une autre, qui appartient à la structure économique : c'est *l'universalité de l'échange marchand*, dont nous savons qu'elle se trouve réalisée seulement sur la base du mode de production capitaliste (alors que *l'existence* de l'échange marchand et des formes qu'il implique lui est bien antérieure) ; c'est seulement sur la base du mode de production capitaliste que l'ensemble des éléments de la structure économique se répartit intégralement en marchandises (y compris la force de travail) et en échangistes (y compris le producteur direct). Ces deux catégories sont alors en correspondance adéquate avec celles que définit le système juridique (personnes et choses).

Aussi le problème général du rapport entre le mode de production capitaliste et le système juridique que son fonctionnement suppose dépend-il, historiquement et théoriquement, d'un autre problème : celui du rapport entre la structure *économique* du procès de production immédiat, et la structure *économique* de la circulation des marchandises. C'est la présence nécessaire des « catégories marchandes » dans l'analyse du procès de production qui explique la présence nécessaire des catégories juridiques correspondantes.

4°) *Les rapports sociaux de production* qui appartiennent à la structure du mode de production capitaliste peuvent être caractérisés à partir de leur expression juridique, par comparaison, en décelant entre eux une suite de *décalages*.

Premièrement, alors que le « droit de propriété » se caractérise comme universaliste, n'introduisant aucune différence entre les choses possédées et leurs usages, la seule propriété significative du point de vue de la structure du procès de production est celle des *moyens de production*, dans la mesure où, comme le répète constamment Marx, ils fonctionnent comme tels, c'est-à-dire sont consommés productivement, combinés avec le travail « vivant », et non pas thésaurisés ou consommés improductivement. Alors que la propriété juridique est un droit de consommation *quelconque* (en général : le droit « d'user et d'abuser »,

c'est-à-dire de consommer individuellement, productivement, ou d'aliéner (échanger), ou de « dilapider » (*Capital*, VIII, 203), la propriété économique des moyens de production n'est pas tant le « droit » sur eux que le pouvoir de les consommer productivement, dépendant de leur nature matérielle, de leur adéquation aux conditions du procès de travail, en tant que moyen de s'approprier le surtravail. Ce pouvoir ne renvoie pas à un droit, mais, comme l'a déjà indiqué Althusser, à une répartition des moyens de production (notamment une *concentration* convenable en quantité et en qualité). Le rapport économique ne se fonde pas sur l'indifférenciation des « choses » (et celle, corrélative, des *marchandises*), mais sur leur différence, qu'on peut analyser selon deux lignes d'opposition :

éléments de la consommation individuelle
éléments de la consommation productive

et :

force de travail / Moyens de production

(on sait que ce système de différences se retrouve dans l'analyse des secteurs de la reproduction sociale d'ensemble). On peut ainsi caractériser l'écart entre le rapport social de production et le droit de propriété comme un mouvement *d'extension* ou de prolongement, comme une abolition des divisions qui sont requises par la structure de la production : de la « propriété des moyens de production » à la propriété « en général ».

Deuxièmement, le rapport qui s'établit entre le propriétaire des moyens de production (capitaliste) et le travailleur salarié est, juridiquement, un contrat d'une forme particulière : un contrat de *travail*. Il s'établit à la condition que le travail soit juridiquement réputé un échange, donc que la force de travail soit juridiquement réputée une « marchandise » ou une *chose*. Remarquons que, dans son concept, cette transformation de la force de travail en marchandise, et l'établissement du contrat de travail, sont totalement indépendants de la *nature du travail* dans lequel la force de travail est consommée. C'est pourquoi la forme juridique du *salariat* est, de même que tout à l'heure, une forme universelle qui recouvre aussi bien le *travail productif*, travail de transformation producteur de plus-value, que tous les autres travaux qui peuvent être généralement désignés sous le terme de « services ». Or

seul le travail « productif » détermine un *rapport de production*, et le travail productif ne peut être défini en général par le rapport de l'employeur au salarié, rapport entre « personnes » : il suppose que soit prise en considération la *sphère* économique où il se situe (sphère de la production immédiate, où la plus-value trouve sa source), donc la nature matérielle du travail et de ses objets, donc la nature des moyens de travail auxquels il se combine. De même que tout à l'heure la propriété des moyens de production nous est apparue, dans la forme d'un rapport juridique de personne à chose, comme un pouvoir sur le travail « vivant » par la disposition des moyens de production (seuls à conférer ce pouvoir), de même le travail salarié, en tant que rapport *intérieur à la structure* de production, nous apparaît, dans la forme juridique d'un contrat de service salarié, comme un pouvoir sur les moyens de production par la disposition du travail productif (seul à conférer ce pouvoir, c'est-à-dire à déterminer une consommation adéquate, et non pas quelconque). On peut ainsi caractériser l'écart entre le travail salarié comme rapport social de production et le droit du travail comme un mouvement *d'extension* ou de prolongement formellement semblable au précédent.

D'où deux conclusions de première importance :

— Alors que, du point de vue du droit (du droit impliqué dans le mode de production *capitaliste*, bien entendu), le rapport de propriété, rapport de « personne » à « chose », et le rapport de contrat, rapport « de personne à personne », sont deux formes *distinctes* (même si elles se fondent sur un même système de catégories), il n'en est pas de même du point de vue de la structure économique : la propriété des moyens de production et le travail salarié productif définissent *une seule relation, un seul rapport de production*, comme il ressort immédiatement des deux analyses esquissées à l'instant.

— Ce rapport social, n'étant pas de nature juridique, bien que, pour des raisons qui tiennent à la nature même du mode de production capitaliste, nous soyons obligés (et Marx tout le premier) de le mettre en évidence à partir de catégories juridiques exprimées dans leur terminologie propre, ne peut être supporté par les mêmes êtres concrets. Les rapports juridiques sont universalistes et abstraits : ils s'établissent entre « personnes » et « choses » en général ;

c'est la structure systématique du droit qui définit ses supports comme individus (personnes) opposés à des choses. De même, c'est par leur fonction dans le procès de production que les moyens de production sont supports d'une relation de la structure économique, et cette relation (contrairement à la propriété ou au contrat) ne peut être définie pour des individus, mais seulement pour des *classes sociales* ou des représentants de classes sociales. Ce n'est donc pas la définition de la classe capitaliste ou de la classe des prolétaires qui précède celle du rapport social de production, mais *inversement*, c'est la définition du rapport social de production qui implique une fonction de « support » définie comme une classe.

Or une classe ne peut pas être *sujet* de la propriété au sens où — juridiquement — l'individu est sujet de sa propriété, ni *partenaire*, « autrui », d'un contrat. Nous n'avons pas affaire ici à l'inhérence de l'objet à son sujet, ou à la reconnaissance mutuelle des sujets, mais au mécanisme de constante répartition des moyens de production, donc du capital entier, et par suite du produit social entier (comme le montre Marx dans l'avant-dernier chapitre du *Capital*, au livre III : « rapports de production et rapports de distribution »). Les classes n'en sont pas le sujet mais le support, et les caractéristiques concrètes de ces classes (leurs types de revenus, leurs *fractionnements* internes, leur rapport aux différents niveaux de la structure sociale) en sont les *effets*. Le rapport économique de production apparaît donc comme un rapport entre trois termes définis fonctionnellement : classe propriétaire / moyens de production / classe des producteurs exploités. On en trouvera la confirmation en particulier dans les analyses du livre I, 7^e section (*L'accumulation du capital*) où Marx montre comment le mécanisme de la production capitaliste, en consommant productivement les Moyens de production et la Force de travail ouvrière produit l'appartenance du travailleur au capital, et fait du capitaliste l'instrument de l'accumulation, le fonctionnaire du capital. Cette relation n'a rien d'individuel, elle n'est pas par conséquent un contrat, mais un « fil invisible » qui attache l'un à l'autre le travailleur à la classe capitaliste, le capitaliste à la classe ouvrière (*Capital*, III, p. 16, p. 20). Le rapport social que détermine la répartition de moyens de production se trouve donc institué comme rapport nécessaire entre chaque individu d'une classe et l'ensemble de la classe opposée.

2. - FORCES PRODUCTIVES (MÉTIER ET MACHINISME)

Parmi les concepts généraux dont j'ai rappelé, en analysant le texte de la Préface à la *Contribution...*, l'articulation systématique chez Marx, aucun dans sa simplicité apparente ne fait peut-être plus de difficulté que celui de *forces productives*, ou plus exactement de *niveau* des forces productives (ou degré de développement). En effet l'énoncé même du concept suggère immédiatement deux conséquences, qui sont la source de contresens fondamentaux sur la théorie de Marx, mais dont il faut bien dire qu'ils ne sont pas faciles à éviter : d'abord en parlant de « forces productives, de « forces » de production, on suggère aussitôt la possibilité d'une *énumération* : « les forces productives sont la population, les machines, la science, etc. » ; du même coup on suggère que le « progrès » des forces productives peut revêtir l'aspect d'un progrès cumulatif, d'une addition de nouvelles forces productives, ou du remplacement de *certaines* d'entre elles par d'autres plus « puissantes » (l'outil de l'artisan par la machine). On se trouve alors amené à une interprétation du « niveau » ou du « degré de développement » d'autant plus tentante qu'elle semble impliquée dans les mots eux-mêmes : il s'agit bien d'un *développement* linéaire et cumulatif, d'une continuité quasi biologique. Comment rendre compte alors des discontinuités historiques contenues expressément dans la théorie générale, sinon par une théorie du « changement qualitatif », du « passage de la quantité à la qualité », c'est-à-dire une théorie descriptive de *l'allure* du mouvement qui ne supprime pas sa structure générale ? Comment échapper à une théorie mécaniste du mouvement historique où la « dialectique » n'est que l'autre nom d'un *décalage*, d'un *retard* périodique, et périodiquement comblé, réajusté, des autres instances par rapport à ce développement qui est leur mesure ?

Un tel dénombrement se heurte pourtant très vite à des difficultés remarquables : elles tiennent toutes à l'hétérogénéité des « éléments » qu'il faut additionner, si l'on veut faire coïncider directement le concept de Marx avec une description de « faits ». Les critiques bourgeois de Marx ne manquent pas de faire remarquer que les « forces productives » incluent finalement, non seulement des instruments techniques, mais l'application des connaissances scientifiques au perfectionnement et au remplacement de

ces instruments, et finalement la science elle-même ; non seulement une population de forces ouvrières, mais les habitudes techniques et culturelles de cette population, dont l'histoire (pour les modes de production anciens), et la psycho-sociologie industrielle, montrent de plus en plus l'« épaisseur » et la complexité historique et sociologique ; non seulement des techniques, mais une certaine organisation du travail, voire une organisation sociale et politique (la « planification » en est un exemple éminent), etc. Ces difficultés ne sont pas arbitraires : elles reflètent l'impossibilité de faire coïncider le concept de Marx avec les catégories d'une sociologie qui procède, elle, par dénombrement et addition de niveaux : le technologique, l'économique, le juridique, le social, le psychologique, le politique, etc., et qui fonde sur ces dénombrements ses propres classifications historiques (les sociétés traditionnelles et les sociétés industrielles, les sociétés libérales et les sociétés centralisées-totalitaires, etc.). Bien plus, ces difficultés sont, pour nous, l'indice d'une différence essentielle *de forme*, entre le concept de Marx et des catégories de ce genre : l'indice de ce que le concept des forces productives n'a rien à voir avec un dénombrement de ce type. Il nous faut donc partir à la recherche de sa vraie figure.

Nous sommes d'abord retenus par la formulation même de Marx : ce « niveau » ou ce « degré », qui expriment, certes, la possibilité d'une mesure au moins virtuelle, et de mesure d'une croissance, sont censés caractériser l'essence des forces productives, et par conséquent les définir dans la spécificité d'un mode historique de production. Or c'est un lieu commun de remarquer que la *productivité* du travail, c'est-à-dire la « mesure » de ce développement, a davantage augmenté en quelques dizaines d'années de capitalisme industriel qu'en des siècles dans les modes de production antérieurs, cependant que les « rapports de production », les formes juridiques et politiques conservaient un rythme de changement comparable ; il en est de même pour la transformation des moyens de travail (de l'outillage), que Marx appelle « Gradmesser der Entwicklung der menschlichen Arbeitskraft ». Marx dit d'ailleurs, beaucoup mieux, et toutes les fois que ce niveau joue un rôle direct dans l'analyse économique : *la force productive du travail*, la productivité de *la* force de travail (Produktivkraft).

C'est qu'en réalité les « forces productives » ne sont pas des *choses*, on va le voir. Si elles étaient des choses, le problème de leur transport, de leur importation, se trouverait paradoxalement plus facile à résoudre pour la sociologie bourgeoise (à quelques problèmes « psychologiques » d'adaptation culturelle près) que pour Marx, — puisque sa théorie se donne comme relation nécessaire, corrélation entre certaines forces productives et un certain type de société (définie par ses rapports sociaux). Dépassant l'illusion verbale créée par le terme, on dira déjà que l'aspect le plus intéressant des « forces productives » n'est plus leur dénombrement ou leur composition, mais le *rythme* ou l'*allure* de leur développement, car ce rythme est directement lié à la nature des rapports de production et à la structure du mode de production. Ce que Marx a démontré, notamment, dans le *Capital*, et à quoi font allusion de célèbres phrases du *Manifeste*, ce n'est pas que le capitalisme a libéré le développement des forces productives pour la première fois et pour toujours, c'est que le capitalisme a imposé aux forces productives *un type de développement* déterminé dont le rythme, l'allure *lui sont propres*, dictés par la forme du procès d'accumulation capitaliste. C'est cette allure qui caractérise le mieux, descriptivement, un mode de production, plutôt que le niveau atteint à un instant quelconque. (« Pour le capital, la loi de l'augmentation de la force productive du travail ne s'applique *pas de façon absolue*. Pour le capital, cette productivité est augmentée non quand on peut réaliser une économie sur le travail vivant en général, mais seulement quand on peut réaliser sur la fraction *payée* du travail vivant une économie plus importante qu'il n'est ajouté de travail passé... » (*Capital*, VI, 274).

Mais du point de vue théorique, les « forces productives » sont elles aussi une relation d'un certain type à l'intérieur du mode de production, autrement dit elles sont aussi *un rapport de production* : précisément celui que j'ai tenté d'indiquer en introduisant parmi les relations constitutives de la structure de la « combinaison », outre une relation de « propriété », une relation B d'« appropriation réelle », entre les mêmes éléments : moyens de production, producteurs directs, voire « non-travailleurs », c'est-à-dire, dans le cadre du mode de production capitaliste, *non-salariés*. Je voudrais montrer maintenant qu'il s'agit bien d'une *relation*, disons plus rigou-

reusement d'un rapport de production, en suivant l'analyse présente dans les chapitres du *Capital* consacrés aux méthodes de formation de la plus-value relative ; du même coup on verra mieux en quoi consiste l'analyse différentielle des formes.

L'analyse de Marx s'étend sur trois chapitres du *Capital* (livre I, chap. 13-14-15 de la trad. fse) consacrés aux formes de la coopération dans la manufacture et la grande industrie, et au passage de l'une à l'autre qui constitue la « révolution industrielle ». Mais ce développement est inintelligible si nous ne le référons, d'une part à la définition du *procès de travail* (livre I, ch. 7) d'autre part au chapitre 16 du livre I (« la plus-value absolue et la plus-value relative ») qui en constitue la conclusion.

Le passage de la manufacture à la grande industrie inaugure ce que Marx appelle « le mode de production spécifique » du capitalisme, ou encore la « subsumption réelle » du travail sous le capital. Autrement dit, la grande industrie constitue la forme de notre relation qui appartient organiquement au mode de production capitaliste.

« Le capital s'empare d'abord du travail dans les conditions techniques données par le développement historique. Il ne modifie pas immédiatement le mode de production. La production de plus-value, sous la forme considérée précédemment, par simple prolongation de la journée, s'est donc présentée indépendamment de tout changement dans le mode de produire. » (*Capital*, I, 303.)

« La production de la plus-value relative révolutionne de part en part les procédés techniques du travail et les formes de groupement social (die gesellschaftlichen Gruppierungen). Elle suppose donc un mode de production spécifiquement capitaliste, avec ses méthodes, ses moyens et ses conditions propres. Ce mode de production ne se forme naturellement et ne se perfectionne que sur la base de la subsumption formelle du travail sous le capital. La *subsumption réelle du travail sous le capital* remplace alors la subsumption formelle. » (Retraduit sur l'édition allemande, tome I, p. 535.)

Les considérations suivantes pourraient n'être que le commentaire de ces textes.

Par cette différence entre la subsumption formelle et la subsumption « réelle », nous constatons d'abord l'existence d'un *décalage* chronologique dans la formation des différents éléments de la structure : le capital comme « rapport social », c'est-à-dire la propriété capitaliste des moyens de production, existe avant et indépendamment de la subsumption « réelle », c'est-à-dire de la forme spécifique de notre relation (d'appropriation réelle) correspondant au mode de production capitaliste. L'explication de ce décalage et de la possibilité de tels décalages en général nous renvoie à une théorie des *formes de passage* d'un mode de production à un autre, que je laisse provisoirement de côté. J'en retiens simplement ceci : le décalage simple, purement chronologique, est indifférent à la théorie que nous étudions ; la « synchronie » dans laquelle est donné *le concept* d'un mode de production supprime purement et simplement cet aspect de la temporalité, et donc exclut de la théorie de l'histoire toute forme de pensée mécanique du temps (suivant laquelle appartient au même temps ce qui figure au même rang dans un tableau chronologique de concordance). Non seulement il y a un décalage entre l'apparition de la propriété capitaliste des moyens de production et la « révolution industrielle », mais la révolution industrielle est *elle-même décalée* d'une branche à l'autre de la production. Ce second décalage est également *supprimé* par la théorie. Enfin, à l'intérieur d'une même branche, elle se *poursuit* par des remplacements successifs du travail manuel par le travail « mécanique », dont le rythme obéit à des nécessités économiques structurelles et conjoncturelles ; si bien que ce « passage » que nous prenons ici pour objet, apparaît comme une *tendance* au sens strict donné par Marx à ce terme, c'est-à-dire comme une propriété structurelle du mode de production capitaliste : l'essence des « forces productives » dans le mode de production capitaliste, c'est d'être constamment *en train de passer* du travail de main-d'œuvre au travail mécanique.

Rappelons en quoi consiste ce passage de la manufacture à la grande industrie.

L'une et l'autre apparaissent comme des formes de la *coopération* entre les travailleurs (les producteurs directs), et cette coopération n'est possible que par leur soumission au capital qui les emploie tous simultanément. L'une et l'autre constituent donc ce qu'on pourrait appeler des organismes de production, instituent un « travailleur collectif » : le procès de travail qui se définit par la livraison d'un *produit d'usage fini* (que cet usage soit d'ailleurs une consommation productive ou une consommation individuelle) requiert l'intervention de plusieurs travailleurs selon une forme d'organisation spécifique. La manufacture et la grande industrie s'opposent ainsi également au métier individuel. *Pourtant la vraie coupure n'est pas là.*

Les formes de toute coopération peuvent être, soit simples, soit complexes : dans la coopération simple, on a affaire à une juxtaposition de travailleurs et d'opérations. « Les ouvriers, se complétant mutuellement, font la même besogne ou des besognes semblables. » Cette forme de coopération se rencontre encore surtout dans l'agriculture. Dans l'atelier du maître de corporation, le travail des compagnons se présente comme une coopération simple, le plus souvent. De même dans les formes primitives de manufacture qui sont simplement le rassemblement des artisans dans un unique lieu de travail. La coopération complexe est au contraire une *imbrication*, un entrelacement du travail. Les opérations effectuées par chaque ouvrier, successives ou simultanées, sont complémentaires, et seul leur ensemble donne naissance à un produit achevé. Cette forme de coopération (qui dans certaines branches, par exemple la métallurgie, se rencontre très anciennement) constitue l'essence de la *division manufacturière du travail* : un *même* travail se trouve divisé entre les ouvriers (ce que, jusqu'au XVIII^e siècle, on appelait une même « œuvre », un même « ouvrage »).

Naturellement cette division peut avoir différentes origines. Elle peut soit provenir d'une véritable « division », les opérations complexes d'un même métier ayant été réparties entre des travailleurs différents qui sont alors spécialisés dans un travail parcellaire ; soit provenir de la réunion de plusieurs métiers différents, subordonnés à la production d'un seul produit d'usage à laquelle ils concourent tous, et ces métiers sont ainsi transformés après coup en travaux parcellaires. Les deux exemples sont analysés par Marx (manufacture d'épingles, manufacture

de carrosses), et dépendent des propriétés physiques du produit, mais ce processus de formation a de toute façon disparu dans le résultat, qui est une division du travail de même forme. Le principe fondamental, dont nous verrons l'importance, en est *la possibilité pour les opérations parcellaires d'être exécutées comme main-d'œuvre*¹. Tous les avantages de la division manufacturière du travail proviennent de la rationalisation que permet, pour chaque opération partielle, son isolement et la spécialisation de l'ouvrier : amélioration des gestes et des outils, rapidité accrue, etc., il faut donc que cette spécialisation soit effectivement possible, que chaque opération aussi simple que possible soit individualisée. Au lieu d'une coupure, nous découvrons donc une continuité entre le métier et la manufacture : la division manufacturière du travail apparaît comme le prolongement d'un mouvement analytique de spécialisation propre au métier, qui porte simultanément sur le perfectionnement des opérations techniques et sur les caractères psycho-physiques de la force de travail ouvrière. Ce ne sont que deux aspects, deux faces d'un même développement.

En effet la manufacture ne fait que radicaliser à l'extrême le caractère distinctif du métier artisanal qui est *l'unité de la force de travail et du moyen de travail*. D'un côté, le moyen de travail (l'outil) doit être adapté à l'organisme humain ; de l'autre, un outil cesse d'être un instrument technique entre les mains de qui ne sait pas l'utiliser : son usage effectif requiert de l'ouvrier un ensemble de qualités physiques et intellectuelles, une somme d'habitudes culturelles (la connaissance empirique des matériaux, des tours de main qui peuvent aller jusqu'au secret de métier, etc.). C'est pourquoi le métier est indissolublement lié à l'apprentissage. « *Une technique* », avant la révolution industrielle, *c'est l'ensemble* indissociable d'un moyen de travail, ou d'un outil, *et d'un ouvrier*, formé à son utilisation par apprentissage et habitude. La technique est essentiellement individuelle, même si l'organisation du tra-

1. Il faut ici évidemment user d'un concept général de « main-d'œuvre » en ne se limitant pas à l'action de la *main*, encore qu'elle soit l'organe dominant, mais en l'étendant au travail de l'organisme psycho-physiologique entier. De même, il ne faut pas prendre « machine » au sens restreint des machines qui sont des mécanismes.

vail est collective. La manufacture conserve ces propriétés et les pousse à l'extrême : les inconvénients dénoncés dès l'origine du travail parcellaire proviennent justement de ce qu'elle maintient rigoureuse la coïncidence du *processus technique*, qui donne naissance à des opérations de plus en plus différenciées, adaptées à des matériaux et à des produits de plus en plus nombreux et distincts, donc à des instruments de travail de plus en plus individualisés (de moins en moins polyvalents) et du *processus anthropologique*, qui rend les capacités individuelles de plus en plus spécialisées. L'outil et l'ouvrier réfléchissent un seul et même mouvement.

La principale conséquence de cette unité immédiate est ce que Marx appelle « la main-d'œuvre comme principe régulateur de la production sociale ». Ce qui signifie que la coopération dans la manufacture met en rapport des ouvriers, et seulement par leur intermédiaire des moyens de production. Ce fait apparaît nettement si on considère par exemple les contraintes auxquelles doit obéir la constitution des « organismes de production » en ce qui concerne la proportion des ouvriers employés aux différentes tâches : elles sont dictées par les caractères de la force de travail. On doit établir empiriquement le nombre d'opérations manuelles entre lesquelles il est plus avantageux de diviser le travail, et le nombre d'ouvriers attachés à chaque tâche parcellaire de façon que tous aient toujours « de l'ouvrage » en continuité. On fixe ainsi la composition d'un groupe-unité qui se trouve paralysé dès qu'il lui manque un seul de ses membres, exactement comme un artisan serait paralysé dans la continuité de son procès de travail si pour une raison quelconque il ne pouvait effectuer l'une des opérations requises à la fabrication de son produit (voir dans *Le Capital*, II, 37).

En remplaçant la force humaine dans la fonction de *porteur d'outils*, c'est-à-dire en supprimant son contact direct avec l'objet de travail, le machinisme provoque une transformation complète de la relation entre le travailleur et les moyens de production. Désormais *l'information* de l'objet de travail ne dépend plus des caractères culturellement acquis de la force de travail, mais se trouve prédéterminée dans la forme des instruments de production, et dans le mécanisme de leur fonctionnement. Le principe fondamental de l'organisation du travail devient *la nécessité de remplacer aussi complètement que possible les*

opérations de main-d'œuvre par des opérations de machines. La machine-outil rend l'organisation de la production complètement indépendante des caractères de la force humaine de travail : du même coup, le moyen de travail et le travailleur, complètement séparés, acquièrent des formes d'évolution différentes. Le rapport précédent se trouve inversé : au lieu que les instruments doivent nécessairement être adaptés à l'organisme humain, c'est l'organisme qui doit s'adapter à l'instrument.

Cette séparation rend possible la constitution d'une unité d'un type complètement différent, *l'unité du moyen de travail et de l'objet de travail*. La machine-outil, dit Marx, permet la constitution d'un « squelette matériel indépendant des ouvriers eux-mêmes » (*Capital*, II, 56). Un organisme de production n'est plus maintenant la réunion d'un certain nombre d'ouvriers, c'est un ensemble de machines fixes prêtes à recevoir n'importe quels ouvriers. « *Une technique* », c'est dorénavant l'ensemble de certains matériaux et des instruments de travail, reliés par la connaissance de leurs propriétés physiques à l'un et à l'autre, et des propriétés de leur système. Le processus de production est considéré isolément comme un procès *naturel* de travail ; il constitue à l'intérieur des éléments du procès de travail un sous-ensemble relativement autonome. Cette unité s'exprime dans l'apparition de la technologie, c'est-à-dire de l'application des sciences de la nature aux techniques de la production. Mais cette application n'est possible que sur la base existante de l'unité objective des *moyens de production* (moyen et objet de travail) dans le procès de travail.

Le travailleur collectif acquiert alors la détermination de ce que Marx appelle « *le travail socialisé* ». Il est impossible de rendre compte de la totalité des conditions qu'un procès de travail particulier (aboutissant à un produit d'usage déterminé) *requiert effectivement*, sans le considérer comme un procès de travail partiel, élément de la production sociale dans son ensemble. Et notamment il faut faire intervenir dans son analyse (dans l'analyse de sa division technique) *le travail intellectuel* qui produit les connaissances dont un tel procès de travail particulier est l'application. Il y a des travailleurs dans la coopération, qui ne sont pas présents sur le lieu du travail. Que ce produit du travail intellectuel, la science, soit du point de vue du capitaliste un élément *gratuit* (ce n'est plus d'ailleurs

tout à fait le cas) et apparaisse comme un don de la société, est un autre problème qui n'intervient pas dans l'analyse du procès de travail. De même, l'ensemble des ateliers ou des usines où se trouve appliquée une même technique, indépendamment des répartitions de propriété, tend à devenir son champ d'application et d'expérience, constitue ce que Marx appelle « expérience pratique sur une grande échelle » :

« C'est seulement l'expérience de l'ouvrier collectif qui découvre et montre... comment appliquer de la façon la plus simple les découvertes déjà faites, quelles difficultés pratiques il faut surmonter dans la mise en œuvre de la théorie, dans son utilisation dans le procès de production, etc. » (*Capital*, VI, 121).

Nous nous apercevons alors que la transformation du rapport entre les éléments de la combinaison a pour conséquence une transformation de la nature de ces éléments eux-mêmes. Cet « ouvrier collectif » qui est en rapport avec l'unité des moyens de production est maintenant un *individu* complètement différent de celui qui formait avec d'autres moyens de travail l'unité caractéristique du travail artisanal-manufacturier ; de même la détermination du « travailleur productif » a changé de support :

« A partir du moment... où le produit individuel est transformé en produit social, en produit d'un travailleur collectif dont les différents membres participent au maniement de la matière à des degrés très divers, de près ou de loin, ou même pas du tout, les déterminations de *travail productif*, de *travailleur productif*, s'élargissent nécessairement. Pour être productif, il n'est plus nécessaire de mettre soi-même la main à l'œuvre ; il suffit d'être un organe du travailleur collectif ou d'en remplir une fonction quelconque. La détermination primitive du travail productif, née de la nature même de la production matérielle, reste toujours vraie par rapport au travailleur collectif considéré comme une seule personne,

mais elle ne s'applique plus à chacun de ses membres pris à part. »¹ (*Capital*, II, 183-184).

Dans notre pseudo-combinatoire, ce ne sont donc pas en réalité *les mêmes éléments* « concrets » que nous retrouvons d'une variation à une autre. Leur particularité n'est pas non plus définie par une simple place, *mais comme un effet, à chaque fois différent, de la structure*, c'est-à-dire de la combinaison qui constitue le mode de production. J'ai pris pour exemple cette relation, parce que l'analyse du *Capital* en déroule tout le fil, mais il est clair qu'une analyse du même type pourrait être menée sur les formes de la *propriété*, non pas au sens juridique du terme, mais au sens des *rapports de production* que les formes juridiques supposent et formalisent. Marx en esquisse l'indication dans les textes rétrospectifs de la *Genèse de la rente foncière capitaliste* (*Capital*, livre III) et des *Formes antérieures...* (Grundrisse), usant notamment d'une distinction de forme entre la « propriété » et la « possession ». Ses indications suffisent à montrer qu'on trouverait des formes aussi complexes que celles qu'il met en évidence à propos de l'appropriation réelle².

1. Cette détermination est suivie, dans le texte du *Capital*, d'une seconde, marquant que la qualification de « travailleur productif » est simultanément restreinte, dans le mode de production capitaliste, au *travailleur salarié*, celui qui correspond pour un capitaliste à une avance de capital variable. Ces deux mouvements inverses (extension-limitation) *ne s'excluent ou ne se contredisent pas*. Ils correspondent chacun à l'une des deux relations internes du mode de production, plus exactement à la détermination d'un élément — le travailleur direct — par rapport à chacune des deux relations selon la forme spécifique qu'elle revêt dans le mode de production capitaliste. Dans celle que nous avons prise comme objet d'étude, l'élément (le travailleur) qui possède la capacité de mettre en œuvre effectivement les moyens de production sociaux est donc constitué non seulement de travailleurs salariés et non salariés (travailleurs intellectuels), mais des capitalistes eux-mêmes dans la mesure où ils assument la fonction technique du contrôle et de l'organisation. On retrouvera ce double mouvement (extension-limitation) dans la suite de cet exposé, au moment où on analysera le type spécifique de développement des forces productives dans le mode de production capitaliste et la *tendance historique du mode de production*.

2. La fonction de propriété des moyens de production peut être remplie par des particuliers, des collectivités, des représentants réels ou imaginaires de la collectivité, etc. ; elle peut se présenter sous une forme unique ou au contraire se dédoubler — « propriété » et « possession », etc.

3. - DÉVELOPPEMENT ET DÉPLACEMENT

Avant d'énoncer les conséquences ultérieures que nous pouvons tirer de cette analyse, il est nécessaire de montrer comment elle dépend tout entière des critères de différenciation des formes qui sont contenus dans la définition du *procès de travail*.

« Voici les éléments simples (die einfachen Momente) dans lesquels le procès de travail se décompose : 1. activité personnelle de l'homme, ou travail proprement dit (zweckmässige Tätigkeit) ; 2. objet sur lequel le travail agit (Gegenstand) ; 3. moyen par lequel il agit (Mittel). » (*Capital*, I, 181).

On retient généralement de l'analyse de Marx sur la révolution industrielle ce qui la distingue d'autres explications du même « phénomène » : avoir attribué l'origine des bouleversements techniques et sociaux à l'introduction de la *machine-outil*, au remplacement de l'homme comme porteur d'outils, au lieu de l'attribuer à l'introduction de *nouvelles sources d'énergie* (à la machine à vapeur), au remplacement de l'homme comme moteur. Pourtant on ne s'arrête pas souvent à l'expression théorique de cette originalité, qui est contenue dans la définition du *procès de travail*. La révolution industrielle (passage de la manufacture à la grande industrie) peut se définir tout entière à l'aide de ces concepts *comme la transformation de leur rapport* à la suite du remplacement du moyen de travail. Reprenant ce que j'ai dit plus haut, en résumant Marx, de cette transformation, on pourrait la figurer ainsi, comme succession de deux « formes d'existence matérielle » du *procès de travail*¹ :

- unité du moyen de travail et de la force de travail,
- unité du moyen de travail et de l'objet de travail ;

1. « Le moyen de travail acquiert dans le machinisme une *forme d'existence matérielle* (matérielle Existenzweise) dont dépend le remplacement de la force de l'homme par des forces naturelles et de la routine empirique par l'application consciente de la science. » *Capital*, II, 71 (traduction refaite).

dans chaque cas la figure du rapport entre les trois éléments est complètement caractérisée par la désignation du sous-ensemble qui possède une unité et une autonomie relative.

— objet de travail	}	unité du machinisme, <i>technologie</i>
— moyen de travail		
— force de travail (« activité »)	}	unité du métier (et de la manufacture), <i>artisanat</i>

Il apparaît du même coup que les trois concepts de la définition du procès de travail n'ont rien à voir avec l'abstraction d'une description empirique (sujet, objet, « médiation ») qu'on pourrait toujours mener autrement, en distinguant d'autres éléments. Par rapport à l'analyse des deux formes successives de la relation, ils ne sont pas dérivés, ils la rendent possible.

Le mouvement d'une forme à l'autre peut ainsi s'analyser complètement : *non pas comme la simple dissolution d'une structure* (séparation du travailleur et du moyen de travail), *mais comme la transformation d'une structure en une autre*. Non pas, non plus, comme la constitution *ex nihilo* d'une structure pourtant originale (l'unité de l'objet et du moyen de travail dans un seul système d'interactions physiques) (ou comme la formation accidentelle de cette structure par la convergence de ces deux abstractions, « la science », « la technique ») : car *ce sont les formes du procès de travail qui ont changé*. Le nouveau système des forces productives, dont la grande industrie mécanique capitaliste est le premier exemple, n'est ni une fin ni une origine absolue, mais cependant une réorganisation du système tout entier, du rapport d'appropriation réelle de la nature, des « forces productives ».

Mais en même temps il est apparu nettement que ce changement de forme ne pouvait d'aucune façon s'analyser comme le mouvement linéaire d'un développement, comme une *filiation*. Une telle filiation existe entre le métier et la manufacture, puisque, nous l'avons vu, la manufacture peut être considérée, du point de vue qui nous intéresse, comme la poursuite d'un mouvement propre au métier, et qui en conserve tous les caractères. Mais la machine qui remplace l'ensemble de l'outil et de la force de travail

éduquée, spécialisée, n'est en rien le produit de l'évolution de cet ensemble. Elle occupe simplement *la même place*. Elle remplace le système précédent par un autre système : la continuité n'est pas entre des éléments ou des individus, mais entre des fonctions. On pourrait désigner ce type de transformation par le terme général de *déplacement*.

Je voudrais faire ici une digression qui n'est pas de hasard, en rapprochant ce type de raisonnement de la méthode très intéressante et très surprenante suivie par Freud dans les textes portant sur *l'histoire de la libido* (notamment les *Trois essais* sur la théorie de la sexualité). L'analogie est suffisamment précise pour y inciter, et ce rapprochement paraîtra peut-être encore plus justifié si l'on songe à la parenté des situations idéologiques dans lesquelles, contre lesquelles, Marx et Freud doivent construire leur théorie, quelquefois dans les concepts mêmes de ces idéologies. Le règne de *l'évolutionnisme* est aussi puissant dans la science de l'histoire que dans la « psychologie ». Les termes que Freud utilise dans les *Trois essais* renvoient à un évolutionnisme psychologique, exactement comme les termes de Marx : « niveau », « degré de développement » des forces productives, renvoient à un évolutionnisme historique (dans la Préface à la *Contribution*, Marx parle du remplacement des rapports sociaux existants par des rapports « nouveaux et supérieurs »). Je ne m'intéresse donc pas ici (qu'il n'y ait aucune ambiguïté) à l'*articulation* des objets de la psychanalyse et du matérialisme historique, mais à la possibilité de déceler entre l'œuvre théorique de Marx et celle de Freud des *analogies épistémologiques*.

D'un côté en effet nous trouvons dans ces textes de Freud toute une théorie biologique ou quasi biologique des *stades de développement* de la libido (pulsion sexuelle), une problématique de la constitution congénitale et de l'acquis, des « germes » dont le développement constituera les stades successifs. Nous trouvons une théorie du développement et de ses degrés intermédiaires, qui autorise en même temps une théorie du pathologique comme fixation à un stade du développement ou régression à ce stade (mais une régression n'est jamais que la révélation d'une fixation), etc.

Mais par rapport à ce que serait une véritable théorie évolutionniste, et pourtant dans ses termes mêmes, nous

trouvons d'un autre côté quelque chose de complètement différent.

Par exemple dans un texte comme celui-ci :

« Une question difficile et inéluctable, à savoir quel est le critère à quoi l'on peut reconnaître les manifestations sexuelles chez l'enfant. Il me semble que *l'enchaînement des phénomènes*, qu'éclaire la psychanalyse, nous permet de dire que le suçotement est un acte sexuel, et d'étudier en lui les traits essentiels de la sexualité infantile. » (*Trois essais*, p. 73)¹.

Nous trouvons ici l'une des expressions d'un raisonnement que Freud généralise dans cette étude, et qui consiste à faire d'une série d'organisations de la recherche du plaisir les formes successives d'une même pulsion sexuelle. « Ce développement aboutit à la vie sexuelle que nous sommes accoutumés d'appeler normale chez l'adulte » (dans l'exposé de *l'Introduction à la psychanalyse*, la chaîne est plus complexe, puisque Freud utilise simultanément, dans sa définition, la sexualité infantile et la sexualité adulte « anormale » : le développement aboutit ainsi, soit à la sexualité « normale », soit à la perversion et à la névrose, qui occupent chez « l'anormal » la même place). Paradoxalement, les origines du développement sont les stades qui possèdent le moins évidemment le caractère « sexuel ». En réalité ils ne le reçoivent que de ce que l'analyse leur découvre *une même fonction*. Bien mieux que comme une continuité, leur succession peut s'analyser comme une série de *déplacements* : déplacement des zones érogènes, c'est-à-dire des parties du corps qui sont investies d'une « valeur » sexuelle dans une organisation libidinale donnée (Freud nous dit qu'il n'est à peu près aucune partie du corps qui ne puisse être ainsi investie) ; déplacement des fonctions biologiques sur lesquelles la pulsion sexuelle est initialement « étayée » ; déplacement des objets de la pulsion, depuis ce que Freud appelle absence d'objet, mais c'en est une modalité particulière, jusqu'à l'objet d'amour génital. Chacun de ces déplacements correspond à une variation des rapports entre ce que Freud appelle les « pulsions partielles », c'est-à-dire *les composantes de la pulsion sexuelle complexe*.

1. Les *Trois essais sur la théorie de la sexualité* sont cités dans la traduction française de la collection *Idées*, Gallimard, 1962.

« Nous avons observé ensuite qu'un certain nombre de perversions étudiées jusqu'ici ne peuvent être comparées qu'en supposant l'action connexe de plusieurs facteurs. Si elles admettent l'analyse, elles sont de nature complexe. Cela nous donnerait à penser que la pulsion sexuelle en elle-même n'est pas une donnée simple, mais qu'elle est formée de diverses composantes, lesquelles se dissocient dans les cas de perversions. L'observation clinique fait aussi connaître des fusions nouvelles... » (*Trois essais*, p. 49).

Chacune de ces variations est un système d'organisation de la pulsion sexuelle complexe, impliquant un rapport de dominance ou de hiérarchie entre les « pulsions partielles » (organisations pré-génitales ou génitales — primat de la zone érogène génitale) (voir les *Trois essais*, p. 94 sq.).

Les raisonnements de Freud dans ces pages mettent ainsi en œuvre une série de concepts qui n'ont rien à voir profondément avec une théorie de l'évolution de l'individu, ni avec son modèle biologique. Ce sont des raisonnements qui doivent répondre *simultanément* à deux questions : quelle est la forme du développement, et quel en est le sujet, qu'est-ce qui se développe ?¹. Ils apparaissent insé-

1. En réalité, ces questions sont nécessairement posées à toute théorie du développement, notamment dans son domaine d'origine, qui est biologique (qu'il s'agisse de l'individu ou de l'espèce). La révolution darwinienne peut être située dans une histoire des théories du développement comme une nouvelle forme de leur position, qui introduit une réponse nouvelle (l'« évolution », réservée aux espèces, et distincte du développement individuel). On a pu écrire sur ce point : « D'abord un tel développement s'entend d'un individu unique et qualifié. Sans doute discerne-t-on mal, vers le milieu du (xix^e) siècle, le sujet du développement (ce qui se développe). Cet invariant des transformations embryologiques ne peut être assimilé à la surface et au volume (comme dans un déploiement), ni à la structure adulte (comme dans un agrandissement)... En dehors (d'une) pseudo-unité dans l'instantané (écologique, etc.), il ne subsiste pour l'univers de Darwin, qu'une unité dans le successif réduite presque au minimum : celle d'une filiation continue, à la fois au sens généalogique (toutes les espèces dérivent de la même souche) et en un sens quasi mathématique (petites variations élémentaires). Par elle s'explique la relative persistance des types et plans d'organisation : elle n'est pas le substrat ou le fondement de l'histoire ; elle n'en est que la conséquence. » (G. Canguilhem, G. Lapassade, J. Piquemal, J. Ulmann : *Du développement à l'évolution au XIX^e siècle*, THALES, tome 11, 1962). Dans le pseudo-développement freudien (et marxiste), nous ne rencontrons même pas un tel minimum, nous avons affaire à l'absence radicale d'unité préexistante, c'est-à-dire de germe ou d'origine.

parables d'une nouvelle définition de cette « sexualité » qui est l'objet de l'analyse (Freud est constamment aux prises avec des objections qui portent sur cette « extension » de la notion de sexualité et la confondent avec la prolongation de l'activité sexuelle « génitale » en deçà de la puberté). *Finally il apparaît que la sexualité se définit tout simplement par la succession des formes entre lesquelles on peut analyser de tels « déplacements ».* Est sexuel ce qui est élément d'une organisation des pulsions partielles dont la variation aboutit finalement à l'organisation génitale.

Or ce qui rend possible l'analyse des déplacements, c'est un ensemble de concepts théoriques qui joue un rôle analogue à celui des concepts de la définition du procès de travail dans l'analyse des formes de la relation d'appropriation réelle (« forces productives ») : activité/objet/moyen de travail. Ces concepts, chez Freud, sont utilisés systématiquement dans les *Trois essais* et systématiquement présentés dans l'article sur *les pulsions et leur destin* (Métapsychologie) : ce sont les concepts de source (Quelle), poussée (Drang), objet (Objekt) et but (Ziel) de la pulsion. Il ne s'agit pas, bien entendu, d'une correspondance entre les concepts de Freud et ceux de Marx ; mais d'un même type d'analyse, donc d'une identité de fonction de ces concepts dans la méthode.

Nous pourrions peut-être alors éclairer en retour les problèmes que pose le texte de Marx. Notamment la difficulté que rencontre Marx à isoler la relation dont j'ai parlé, ou ce qui revient au même, à penser le « niveau des forces productives » comme une relation à l'intérieur de la combinaison, c'est-à-dire comme un *rapport de production* au même titre que les formes de la propriété des moyens de production¹.

Cette difficulté va de pair avec la tentation d'énumérer les forces productives, et par exemple de les répartir entre la nature et l'homme. De même, on rencontre, dans ces textes de Freud, des formulations qui tentent de situer la pulsion sexuelle, telle que la décrit l'analyse, par rapport

1. Althusser propose le terme de « rapports techniques de production », qui marque bien la distinction. Qu'on se souvienne seulement que « rapports » implique par soi-même le caractère social.

aux domaines de la biologie et de la psychologie ; Freud finit par définir la pulsion comme une *limite* entre le biologique et le psychologique, et il localise même cette ambiguïté au niveau de la « source » de la pulsion (voir dans la Métapsychologie, trad. fse p. 35 : « On entend par *source* de la pulsion le processus somatique qui se joue dans un organe ou dans une partie du corps dont l'excitation est représentée, dans la vie psychique, par la pulsion. On ignore si ce processus est toujours de nature chimique... l'étude des sources pulsionnelles n'appartient plus au domaine de la psychologie ; bien que l'origine et la source somatique de la pulsion soient pour celle-ci un élément tout bonnement décisif, elle ne nous est connue, dans la vie psychique, que par ses buts. ») Dans l'analyse des formes, le biologique est donc toujours, comme tel, absent. La « limite » cherchée est, de ce fait, rigoureusement introuvable. Mais il faut ajouter que le psychologique est aussi, en un autre sens, absent : dans sa conception traditionnelle, il se définit aussi par son opposition et son rapport au biologique. Celui-ci disparaissant comme tel, le psychologique se trouve transformé en autre chose que lui-même : précisément ce que Freud appelle le « psychique ». On a donc affaire à *une série de remaniements, de déplacements des domaines* dont Freud a lui-même très clairement pensé le lien. Dans l'*Introduction à la psychanalyse*, Freud écrit :

« Alors que la plupart confondent le « conscient » avec le « psychique » nous avons été obligés *d'élargir* la notion de « psychique » et de reconnaître l'existence d'un psychique qui n'est pas conscient. Il en est de même de l'identité que certains établissent entre le « sexuel » et « ce qui se rapporte à la procréation » ou, pour abrégé, le « génital », alors que nous ne pouvons faire autrement que d'admettre l'existence d'un « sexuel » qui n'est pas « génital », qui n'a rien à voir avec la procréation. L'identité dont on nous parle n'est que formelle et manque de raisons profondes. » (Ed. fse, Payot, 1962, p. 301).

On ajoutera simplement que cet « élargissement » est en fait une définition complètement nouvelle, par son contenu aussi bien que par la nature du discours théorique qui l'autorise.

De même, la « nature » dans l'analyse des forces productives. Car si Marx écrit que « le travail est d'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 », il serait peut-être tout aussi juste de dire que la nature joue le rôle d'un élément social. En ce sens aussi, la « nature » est, comme telle, absente.

L'analyse marxiste des « forces productives », dans la mesure où elle est systématiquement inscrite dans la définition d'un mode de production, c'est-à-dire dans la mesure où elle n'est pas une simple énumération ou description des aspects « techniques » de la production ou de ses « ressources », mais la définition d'une forme de variation des rapports sociaux « techniques » de production, opère donc par rapport à la division traditionnelle du travail théorique le même effet de déplacement et de rupture que nous avons rencontré chez Freud. Cet effet de rupture est caractéristique de la fondation d'une science nouvelle qui constitue son objet et lui définit un domaine que des disciplines variées occupaient, et par conséquent ignoraient complètement. Dans le domaine du matérialisme historique, comme discipline théorique scientifique, l'analyse des forces productives n'apparaît pas comme un *préalable* technique ou géographique, exposant les *conditions* ou les bases sur lesquelles peut s'édifier une structure « sociale » d'institutions et de pratiques humaines, comme une limitation essentielle, mais extérieure, imposée à l'histoire : elle est au contraire *intérieure* à la définition de la structure sociale d'un mode de production (aucune définition de « mode de production » ne peut être considérée comme satisfaisante qui n'enveloppe la définition des forces productives qui en sont typiques) ; elle transforme donc complètement le sens du « social ».

Mais, nous l'avons vu, l'analogie va plus loin : elle s'étend aussi *au type d'objet* et d'histoire que Marx et Freud définissent. De même que le « sexuel » dont nous parle Freud n'est pas le sujet du développement que jalonnent les organisations de pulsions, de même que les organisations de pulsions ne s'engendrent pas à proprement parler les unes les autres, *nous n'avons affaire dans l'analyse de Marx qu'à la combinaison elle-même et à ses formes*. Ainsi, dans le cas de Marx aussi, nous pouvons dire que *le sujet du développement n'est rien d'autre que ce qui se définit par la succession des formes d'organisation du tra-*

vail et les déplacements qu'elle opère. Ce qui réfléchit exactement le caractère théorique, et non empirique, de constitution de son objet.

4. L'HISTOIRE ET LES HISTOIRES.

DES FORMES DE L'INDIVIDUALITÉ HISTORIQUE

Cette analyse a des conséquences très importantes pour la théorie de l'histoire. Demandons-nous en effet ce qui a été exactement fait au cours de cette analyse de deux formes successives : posons-nous la question de savoir si cela peut être appelé « une histoire ». Cette définition n'aurait manifestement de sens que si nous pouvions simultanément désigner l'objet de cette histoire. Quel que soit le mode de cette désignation, par un concept ou par une simple dénomination, on ne fait jamais de l'histoire en général, mais toujours *l'histoire de quelque chose*.

Or il est à remarquer que les historiens ont généralement, jusqu'à une époque tout à fait récente, éludé la nécessité de donner une réponse théorique à ce problème de *l'objet*. Si on prend par exemple les considérations de Marc Bloch sur la « science de l'histoire », on voit que tout son effort porte seulement sur la constitution d'une *méthodologie*. La tentative de définir l'objet des travaux d'historiens se révèle en effet aporétique, à partir du moment où on a démontré que cet objet ne peut pas être « le passé », ni finalement aucune détermination pure et simple du temps : « l'idée même que le passé, en tant que tel, puisse être objet de science, est absurde » (*Apologie pour l'histoire*, p. 2). Après cette conclusion négative, et parfaitement probante (encore que les conséquences n'en soient pas toujours — par les philosophes — tirées), les tentatives comme celle de Bloch en restent pourtant à une définition *incomplète* de leur science, qui rejette le problème de *l'objet* dans l'indéfini d'une totalité : « l'homme, ou mieux les hommes », et caractérise la connaissance uniquement comme un certain ensemble de *méthodes*. Ce n'est pas ici le lieu d'analyser l'empirisme qui découle finalement de cette définition incomplète, mais on doit remarquer que le problème éludé théoriquement est nécessairement résolu pratiquement à chaque instant. C'est ainsi que nous avons des histoires politiques, des histoires des

institutions, des histoires des idées, des histoires des sciences, des histoires économiques, etc.

Dans cette perspective, nous pourrions sans doute définir l'objet sur lequel a porté l'analyse précédente comme « le travail », et dire qu'il s'agissait d'une *histoire du travail*, ou d'un moment de cette histoire.

Mais nous voyons en même temps que, par rapport à ce qui se dit communément « histoire du travail » ou « histoire des techniques », l'analyse de Marx se présente dans une situation polémique essentielle. De telles histoires existent, et elles reçoivent, sans les constituer, des objets qui, à travers leurs changements, sont censés persévérer dans une certaine identité de nature. A ces histoires il faut un « sujet » qui les unifie, et elles le trouvent dans la technique considérée comme un « fait » (voire un « fait de civilisation »), ou dans le travail considéré comme une « conduite » culturelle. Dire qu'elles *reçoivent* ces objets, c'est dire tout simplement que le moment de leur constitution est extérieur à la pratique théorique des historiens elle-même, mais appartient à d'autres pratiques, théoriques ou non. Du point de vue de la pratique théorique, la constitution de l'objet se présente donc comme une *désignation*, comme une *référence* à une autre pratique ; elle n'est donc possible que du point de vue de l'identité personnelle des hommes qui sont impliqués à la fois dans toutes ces pratiques, dans une pratique théorique d'historien, et dans des pratiques politiques, économiques, idéologiques. La référence n'est donc possible que comme un effet de l'*unité historique* complexe, et de l'articulation historique de ces différentes pratiques, mais telle qu'elle se donne, telle qu'elle se réfléchit de façon non critique en un lieu privilégié qui est l'idéologie d'un temps. Mais en même temps, parce qu'elles sont ce paradoxe d'un discours (qui se veut critique par excellence) suspendu, dans la constitution de son objet, à une opération non critique, ces histoires rencontrent, dans leur conceptualisation et dans la nature de leurs explications, le problème insoluble des *limites* réciproques de ces objets reçus, et finalement du rapport de cette histoire partielle à d'autres histoires, à une histoire de la totalité. Elles sont renvoyées, comme le dit Vilar à propos de l'histoire économique, de la description du changement, du mouvement de leur objet propre, à l'insertion de ce mouvement dans une réalité plus

large que leur objet considéré dans sa « pureté » (l'économie « pure », la technique « pure », etc.), qui est la totalité des rapports humains et explique ce changement (voir *Contributions à la première Conférence Internationale d'Histoire Economique*, Stockholm 1960, p. 38). Elles découvrent que leur objet change, que leur objet a une histoire parce que ce qui n'est pas lui change aussi. Il apparaît ainsi que le problème constitutif de toute histoire est celui du rapport de son objet avec l'histoire en général, c'est-à-dire avec les autres objets historiques, et elles le résolvent, quand elles veulent dépasser l'empirisme, tantôt par l'énoncé d'un rapport global et indifférencié, ce qui aboutit finalement à une théorie de « l'esprit du temps », à une « psychologie historique » (voir par exemple les travaux de Francastel sur l'histoire des arts plastiques et les théories d'I. Meyerson), tantôt par la réduction complète d'une structure à une autre, qui apparaît ainsi comme la référence absolue, le texte original de plusieurs traductions (voir par exemple les travaux de Lukacs et de son disciple Goldmann sur l'histoire littéraire).

Quand je dis que l'analyse de Marx se présente, par rapport à cette pratique historique, dans une situation polémique, ce n'est pas dire qu'elle supprime ce problème du rapport entre l'histoire partielle et l'histoire générale, qui doit nécessairement être résolu pour qu'on puisse parler rigoureusement d'« une histoire ». Au contraire, elle montre que ce problème ne peut être résolu que si l'histoire *constitue* véritablement son objet, au lieu de le *recevoir*. En ce sens, le terme d'*analyse* employé par Marx a exactement la même signification que chez Freud, quand celui-ci parle d'« analyse d'une histoire individuelle » : de même que l'analyse de Freud produit une nouvelle définition de son objet (la sexualité, la libido), c'est-à-dire le constitue véritablement en montrant la variation de ses *formations* qui est la réalité d'une histoire, de même l'analyse de Marx constitue son objet (les « forces productives »), en faisant l'histoire de ses formes successives, c'est-à-dire des formes qui occupent une place déterminée dans la structure du mode de production.

Dans la détermination de l'objet d'une histoire partielle, la méthode de Marx fait ainsi complètement *disparaître* le problème de la « référence », de la désignation empi-

rique de l'objet d'une connaissance théorique, ou de la désignation idéologique de l'objet d'une connaissance scientifique. En effet cette détermination est maintenant tout entière dépendante des concepts théoriques qui permettent d'analyser de façon différentielle les formes successives d'une relation, et la structure du mode de production auquel cette relation appartient. Le « travail » se présente comme une relation entre les éléments du mode de production, et par conséquent sa constitution, comme objet d'histoire, dépend tout entière de la reconnaissance de la structure du mode de production. Nous pouvons généraliser cette remarque, et dire que chacun des éléments de la *combinaison* (Verbindung) possède sans doute une manière d'« histoire », mais *une histoire dont le sujet est introuvable* : le véritable sujet de toute histoire partielle est la *combinaison* sous la dépendance de laquelle sont les éléments et leur rapport, c'est-à-dire *quelque chose qui n'est pas un sujet*. En ce sens on peut dire que le premier problème d'une histoire comme science, d'une histoire théorique, c'est la détermination de la combinaison dont dépendent les éléments qu'on veut analyser, c'est-à-dire de déterminer la structure d'une sphère d'autonomie relative, comme ce que Marx appelle le procès de production et ses modes.

En effet, cette détermination préalable fournit d'un même mouvement la détermination de l'objet partiel et de son articulation sur d'autres. Ce qui est dire encore que la connaissance d'une instance de la formation sociale par sa structure, inclut la possibilité théorique de connaître *son articulation* sur d'autres instances. Ce problème se présente alors comme celui du mode *d'intervention* des autres instances dans l'histoire de celle qu'on analyse. Sur ce point encore, l'analyse précédente nous fournit un excellent exemple : celui de l'application de la science à la production, c'est-à-dire de l'articulation de la production (économique) sur une autre pratique : la pratique théorique des sciences de la nature. Marx écrit, étudiant les moyens d'économiser le capital constant pour élever le taux de profit :

« Le développement de la force productive du travail dans *une* branche de production, celle du fer, du charbon, des machines, du bâtiment, etc. par exemple, qui, pour une part peut à son tour dépen-

dre de progrès sur le plan de la production intellectuelle, en particulier sur le plan des sciences de la nature et de leurs applications, etc. »

Un texte de ce genre n'implique absolument pas que la « production intellectuelle » soit une branche de production au sens économique du terme. Mais il signifie que la production intellectuelle intervient dans l'histoire du mode de production (au sens strict) *par ses produits*, qui sont susceptibles d'une importation (les connaissances). Et c'est l'analyse que j'ai reproduite plus haut du déplacement des éléments à l'intérieur du mode de production qui seule permet d'expliquer pourquoi et sous quelle forme cette intervention a lieu. Cette analyse rend caduques toutes les questions qu'on s'est posées sur la « routine » technologique de l'Antiquité et du Moyen Age, puisque l'application de la science à la production n'est pas déterminée par les « possibilités » de cette science, mais par la transformation du procès de travail qui appartient organiquement à la combinaison d'un mode de production déterminé. Elle est déterminée par la constitution de ce système que j'ai appelé l'unité du moyen de travail et de l'objet de travail. Non seulement donc on doit chercher dans l'analyse du mode de production lui-même les conditions qui expliquent son rapport à d'autres pratiques, mais la définition de ce rapport dépend des mêmes concepts théoriques qui désignent la structure du mode de production lui-même, où la forme spécifique des autres pratiques est comme telle absente. Elles y interviennent par leurs produits spécifiques dans des conditions, ou plus précisément comme le dit Marx dans des *limites*, qui expriment l'essence actuelle du mode de production (on le verra de façon plus détaillée à propos de l'articulation de la pratique politique de la lutte des classes sur la structure économique). Tel est aussi l'un des sens du concept de « méthodes » que Marx emploie à propos de la production de la plus-value relative (voir le texte déjà cité, *Capital*, éd. allemande, I, p. 535) comme à propos des « méthodes » (politiques) d'accumulation primitive ; on pourrait peut-être dire que chez Marx ce concept désigne toujours l'intervention d'une pratique dans les conditions déterminées par une autre, l'articulation de deux pratiques.

Sur ce modèle, nous pouvons formuler l'exigence d'*autres histoires* que celles des modes de production, des histoires

dont les objets sont encore à constituer. Toutes les histoires ne sont pas possibles : la recherche historique, à travers les controverses sur l'histoire économique, l'histoire des idées, les mentalités, etc., commence à le pressentir sans avoir pourtant posé explicitement le problème de cette constitution. La détermination des objets de ces histoires est suspendue à celle des instances relativement autonomes de la formation sociale, et à la production des concepts qui, à chaque fois, les définissent par la structure d'une *combinaison*, de la même façon que le mode de production. Il est à prévoir que cette définition sera toujours elle aussi une définition *polémique*, c'est-à-dire qu'elle ne pourra constituer son objet qu'en détruisant des classifications ou des découpages idéologiques, qui bénéficient de l'évidence du « fait ». Des tentatives comme celle de Foucault nous en donnent assez bien l'exemple ¹. On peut suggérer — mais nous entrons ici dans le domaine des conjectures — que l'histoire des idéologies, et notamment l'histoire de la philosophie n'est peut-être pas une histoire des systèmes, mais une histoire des *concepts organisés en problématiques*, dont il est possible de reconstituer la combinaison synchronique. Je renvoie ici aux travaux d'Althusser sur la problématique anthropologique à laquelle appartiennent Feuerbach et le jeune Marx, et sur l'histoire de la philosophie en général. De même l'histoire de la littérature n'est peut-être pas celle des « œuvres » mais celle d'un autre objet, spécifique, qui est un certain rapport à l'idéologique (elle-même déjà un rapport social). Dans ce cas aussi, comme l'a proposé Pierre Macherey (Lénine, critique de Tolstoï, in *La Pensée*, n° 121, juin 1965), on aurait affaire à un objet défini par une combinaison complexe, dont il faudra analyser les formes. Ce ne sont ici évidemment que des indications programmatiques.

Si telle est bien la théorie de l'histoire qu'implique la méthode d'analyse de Marx, nous pouvons produire un nouveau concept qui appartient à cette théorie : je l'appellerai le concept des *formes différentielles de l'individualité historique*. Dans l'exemple analysé par Marx, nous voyons que les deux formes successives de la relation « forces productives » impliquent deux *formes différentes d'individualité historique*. Dans l'exemple analysé par Marx, nous

1. Surtout dans sa *Naissance de la Clinique* (P. U. F.).

voyons que les deux formes successives de la relation « forces productives » impliquent deux formes différentes d'individualité du « travailleur », qui est l'un des éléments de la relation (de même d'ailleurs deux formes différentes des moyens de production) : dans le premier cas, la capacité de mettre en œuvre les moyens de production appartient à l'individu (au sens habituel), elle est une maîtrise individuelle de ces moyens de production ; dans le second cas, la même capacité n'appartient qu'à un « travailleur collectif », elle est ce que Marx appelle une maîtrise « sociale » des moyens de production. Les forces productives développées par le capitalisme instituent ainsi une norme qui ne vaut pour aucun individu. D'autre part cette différence historique est strictement relative à la combinaison considérée, c'est-à-dire qu'elle ne concerne que la pratique de production. Nous pouvons dire que chaque pratique relativement autonome engendre ainsi des formes d'individualité historique qui lui sont propres. Cette constatation a pour résultat de transformer complètement le sens du terme « hommes » dont nous avons vu que la Préface à la *Contribution* faisait le support de toute sa construction. Nous pouvons dire maintenant que ces « hommes », dans leur statut théorique, ce ne sont pas les hommes concrets, ceux dont de célèbres formules nous disent, sans plus, qu'ils « font l'histoire ». Ce sont, pour chaque pratique, et pour chaque transformation de cette pratique, les formes différentes d'individualité, qui peuvent être définies à partir de sa structure de combinaison. De même qu'il y a, comme le disait Althusser, dans la structure sociale, des temps différents, dont aucun n'est le reflet d'un temps fondamental commun, et pour la même raison, c'est-à-dire ce qu'on a appelé la complexité de la totalité marxiste, il y a aussi, dans la structure sociale, des formes différentes d'individualité politique, économique, idéologique, qui ne sont pas supportées par les mêmes individus, et qui ont leur histoire propre relativement autonome.

Marx a d'ailleurs formulé le concept même de la dépendance des formes d'individualité par rapport à la structure du procès ou du « mode » de production. Il a marqué, dans la terminologie même, ce fait épistémologique, que dans l'analyse de la « combinaison » nous n'avons pas affaire aux hommes concrets, mais seulement aux hommes

en tant qu'ils remplissent certaines fonctions déterminées dans la structure : — *porteurs* de force de travail (à propos du procès de travail, dans l'énoncé des concepts théoriques qui définissent l'analyse, Marx ne dit pas, on l'a vu, « homme » ou « sujet », mais « zweckmässige Tätigkeit », activité conforme aux normes du mode de production) ; — *représentants* du capital.

Il a systématiquement utilisé pour désigner ces individus le terme de *Träger*, qu'on a rendu en français le plus souvent par le terme de *support*. Les hommes n'apparaissent dans la théorie que sous la forme de supports des relations impliquées dans la structure, et les formes de leur individualité comme des effets déterminés de la structure.

On pourrait peut-être importer, pour désigner ce caractère de la théorie marxiste, le terme de *pertinence*, et dire que chaque pratique relativement autonome de la structure sociale doit s'analyser selon une pertinence propre, dont dépend l'identification des éléments qu'elle combine. Or il n'y a aucune raison pour que les éléments, déterminés ainsi de façon différente, *coïncident* dans l'unité d'individus concrets, qui apparaîtraient alors comme la reproduction locale, en petit, de toute l'articulation sociale. La supposition d'un tel support commun est au contraire le produit de l'idéologie psychologiste, exactement de la même façon que le temps linéaire est le produit de l'idéologie historique. C'est cette idéologie qui supporte toute la problématique des *médiations*, c'est-à-dire la tentative de retrouver les individus concrets, les *sujets* de l'idéologie psychologique, comme les centres, ou les « intersections » de plusieurs systèmes de détermination de plus en plus extérieurs, jusqu'à la structure des rapports économiques, systèmes qui constituent une série de niveaux hiérarchisés. Nous y retrouvons sous une forme moderne, ce que Leibniz déjà avait parfaitement exprimé en disant de chaque substance singulière à quelque degré, et notamment des esprits, qu'ils expriment tout l'univers d'une façon spécifique :

« Les esprits... expriment et concentrent *en quelque manière* le tout en eux-mêmes, si bien qu'on pourrait dire qu'ils sont des parties totales. » (*De rerum originatione radicali*, trad. fse, Vrin 1962, p. 91).

De même les hommes, s'ils étaient les supports communs des fonctions déterminées dans la structure de chaque pratique sociale, « exprimeraient et concentreraient en quelque manière » la structure sociale tout entière en eux-mêmes, c'est-à-dire qu'ils seraient les *centres* à partir desquels il serait possible de connaître l'articulation de ces pratiques dans la structure du tout. Du même coup chacune de ces pratiques serait effectivement *centrée* sur les hommes-sujets de l'idéologie, c'est-à-dire sur des consciences. Ainsi les « rapports sociaux », au lieu d'exprimer la structure de ces pratiques, dont les individus sont seulement les effets seraient engendrés à partir de la multiplicité de ces centres, c'est-à-dire qu'ils posséderaient la structure d'une intersubjectivité pratique.

Toute l'analyse de Marx, on l'a vu, exclut qu'il en soit ainsi. Elle nous oblige à penser, non la multiplicité des centres, mais l'absence radicale de centre. Les pratiques spécifiques qui s'articulent dans la structure sociale sont définies par les rapports de leur combinaison, avant de déterminer elles-mêmes les formes de l'individualité historique, qui leur sont strictement relatives.

III. - De la reproduction.

Dans tout ce qui précède, je n'ai fait que *définir* un unique concept : « mode de production », à partir de l'usage que Marx en fait dans l'analyse du mode de production capitaliste. J'ai esquissé ce qu'on pourrait appeler les premiers effets théoriques propres à ce concept : tous les termes dont j'ai essayé de cerner la fonction dans l'exposé de Marx, n'ont pris leur sens que par référence à cette première définition ; leur intervention dans une démonstration apparaît ainsi comme l'efficace prolongé des « présupposés » qu'implique la définition d'un mode de production ; les transformations que ces termes portent en eux dans la façon de penser l'histoire, transformations qui ont en même temps le sens d'un passage de l'idéologie à la science, sont simplement *les effets de ce seul événement théorique* : l'introduction du concept de *mode de production* dans la problématique traditionnelle de la périodisation.

Mais si nous en restons là, nous rencontrons une difficulté à laquelle il a déjà été fait allusion plus haut, quand j'ai parlé des « histoires partielles » dans la pratique courante des historiens : j'ai signalé comme le point d'achoppement de ces histoires qui ne constituent pas leur objet à partir d'une définition théorique, mais le reçoivent déjà constitué, le problème de la *localisation* de cet objet dans une totalité d'objets historiques. Cette localisation est toujours déjà acquise pour le discours théorique (dans le discours qui se veut théorique), acquise par une opération *non théorique* qui se réfère à l'évidence plus ou moins immédiate dans laquelle cet objet propose son existence et sa consistance ; elle se présente ainsi en dernière analyse comme un recours au *geste*, au geste qui *montre* les objets d'un monde, dont on se propose *ensuite* de traiter les représentants conceptuels au sein d'un discours théorique. Mais nous savons aussi que ce geste n'est qu'apparemment innocent, qu'il est en réalité habité par une idéologie qui commande d'un même mouvement le découpage du monde en objets et leur « perception », ce qu'on a désigné ailleurs comme la nature *allusive* de l'idéologie.

Nous le savons à partir du moment où une science découpe et constitue d'autres objets, en rupture polémique avec les précédents.

C'est une difficulté analogue que nous allons rencontrer maintenant, et les exemples ne manqueront pas pour nous persuader qu'elle n'est pas forgée de toutes pièces. Nous possédons le concept théorique du mode de production, et plus précisément nous le possédons sous la forme de la connaissance d'un mode de production particulier puisque, nous l'avons vu, le concept n'existe que spécifié. Il semble cependant que nous avons encore besoin de savoir autre chose, *de savoir quand et où le concept « s'applique »*, de savoir quelles sociétés, à quel moment de leur histoire, possèdent un mode de production capitaliste. A vrai dire tout le problème de la périodisation semble s'être concentré en ce point : il ne suffit pas, en effet, de disposer de l'analyse théorique des effets qui dépendent de la structure de chaque mode de production, à partir du moment où on en a formulé les « présupposés », — encore faut-il construire avec eux une histoire effective, tout simplement *l'histoire réelle, notre histoire*, qui présente successivement, ici ou là, ces différents modes de production. Nous savons d'une véritable connaissance, c'est-à-dire théoriquement, ce qu'est le mode de production capitaliste, mais nous voulons aussi savoir si cette connaissance est bien celle de l'Angleterre de 1840, celle de la France de 1965, etc. C'est un problème *d'identification* ou de *jugement* : il semble que nous ayons besoin de *règles* pour déterminer, dans l'expérience, les objets qui tombent sous le concept du mode de production capitaliste. C'est de cette apparente nécessité que résulte l'interprétation empiriste de la pratique théorique comme pratique constituant des « modèles » : la théorie du *Capital* tout entière serait l'étude des propriétés d'un modèle, propriétés qui vaudront pour toute production qui soit un « exemple » ou un « exemplaire » de la structure. L'identification des exemplaires, la subsomption effective, est de toute façon dans cette idéologie du modèle, un processus pragmatique, un geste, quelles que soient les formes compliquées par où elle procède (je veux dire, même si cette identification n'est pas faite d'un coup, mais passe par une série d'identifications partielles, où l'on retrouve les éléments de la structure et ses effets particu-

liers). Comme tel, c'est en son essence un processus non théorique, qui dépend non de concepts, mais de propriétés de celui qui identifie, qu'on peut bien dire psychologiques, même s'il s'agit d'une conscience savante. Kant disait déjà que savoir bien juger est un don qui ne peut être appris, et le fondement du jugement un profond mystère (pour la théorie).

Cette voie qui subordonne dans son exercice même la pratique théorique à une faculté non théorique semble pourtant impliquée, au moins négativement, comme en creux, dans certains termes par lesquels Marx désigne son propre objet dans le *Capital*. Je ne rappellerai ici que quelques-uns de ces textes qui ont déjà été plusieurs fois commentés. Marx nous dit n'étudier le mode de production capitaliste que « dans sa moyenne idéale » (III, 3, 208). Ce qui ne signifie pas seulement qu'on fait abstraction des effets « particuliers », des circonstances « accidentelles » ou des traits « superficiels », pour étudier la structure générale elle-même, mais aussi qu'on étudie une structure qui n'est pas particulièrement de tel moment ou de tel lieu. Tel est aussi le sens de la célèbre référence à l'Angleterre :

« J'étudie dans cet ouvrage *le mode de production capitaliste et les rapports de production et d'échange* qui lui correspondent. L'Angleterre est le lieu classique de cette production. Voilà pourquoi j'emprunte à ce pays les faits et les exemples principaux qui servent d'illustration au développement de mes théories. Si le lecteur allemand se permettait un mouvement d'épaules pharisaïque... je serais obligé de lui crier : *de te fabula narratur*. » (*Capital*, préface de la première édition, I, 18.)

Il faut prendre ce texte au sens strict, et dire que l'objet de la théorie est lui-même un objet théorique d'un niveau d'abstraction déterminé. Le mode de production, les rapports de production et d'échange, voilà ce qui est connu dans le *Capital*, et non pas l'Angleterre ou l'Allemagne. (Il y aurait d'ailleurs toute une histoire à écrire du destin théorique de *l'exemple* anglais dans le marxisme, depuis cette fonction de paradigme jusqu'à celle d'*exception* que Lénine lui a conférée, sur la base de certains textes politiques de Marx lui-même — voir à ce sujet

Sur l'infantilisme de gauche, in Lénine, *Œuvres choisies*, T. II, p. 835-837, Moscou 1962. Certains textes de Marx nous permettent d'aller plus loin et de dire que l'analyse n'est pas seulement en son principe indépendante des exemples historiques nationaux qu'elle recouvre, mais indépendante de l'extension des relations qu'elle analyse ; elle est l'étude des propriétés de tout système économique possible, qui constitue un marché soumis à une structure de production capitaliste :

« On fait ici abstraction du commerce extérieur au moyen duquel une nation peut convertir des articles de luxe en moyens de production ou en substances de première nécessité, et vice versa. Pour débarrasser l'analyse générale d'incidents inutiles, il faut considérer le monde commerçant comme une seule nation, et supposer que la production capitaliste s'est établie partout et s'est emparée de toutes les branches d'industrie. » (*Capital*, III, 22 note.)

Il en est de même pour n'importe quel mode de production.

Dans le chapitre sur la *Genèse de la rente foncière* (livre III) où il analyse les formes successives de la propriété foncière dans différents modes de production Marx peut donc généraliser ces indications épistémologiques, et écrire :

« Une même base économique (la même, quand à ses conditions fondamentales), sous l'influence d'innombrables conditions empiriques différentes, de conditions naturelles, de rapports raciaux, d'influences historiques extérieures, etc., peut présenter des variations et des nuances infinies que seule une analyse de ces conditions empiriques pourra élucider. » (*Capital*, VIII, 172.)

Ce texte, comme de nombreux autres, exprime parfaitement le pragmatisme théorique dont je parlais. A le prendre rigoureusement, on serait en droit de réserver à l'étude des « conditions fondamentales », qui coïncident avec la structure du mode de production, le statut d'étude théorique, et de dire que l'analyse des conditions empiriques est elle-même une analyse empirique.

Or ce que Marx réfléchit ici, c'est tout simplement l'opération dont j'ai voulu rendre compte au commencement, lorsque j'ai dit que le premier mouvement d'une science de l'histoire était de réduire la *continuité* de l'histoire, sur laquelle se fonde l'impossibilité des « coupures » nettes, et de constituer l'histoire comme science de modes de production discontinus, comme science d'une variation. Il réfléchit ce mouvement en rétablissant la continuité comme une référence réelle, une référence à la réalité de l'histoire, et en faisant de la discontinuité une propriété du concept en général. Ainsi le problème de la *localisation* de l'objet dont la science du mode de production est science ne se pose pas à l'intérieur de la théorie elle-même : elle n'est que production de modèles ; il se pose à la frontière de la théorie, ou plus exactement il oblige à supposer que la théorie a une frontière, sur laquelle se tient un sujet de la connaissance. « Hic Rhodus, hic salta » : il lui faut abandonner l'analyse théorique et la compléter par l'analyse « empirique » c'est-à-dire par la désignation des objets réels qui obéissent effectivement aux lois énoncées. C'est bien alors un seul et même problème de rassembler les exemples qui réalisent le modèle à « d'infinies nuances » près, et de désigner les passages d'un mode de production à un autre : de dire où s'applique le concept d'un même mode de production, et de dire où il faut appliquer successivement les concepts de deux modes de production. Dans l'un et l'autre cas il subsiste un résidu qui se donne comme empirique irréductible (en dernière analyse l'évidence d'une constatation : le mode de production capitaliste, c'est d'une part, quant à la définition théorique, un certain système de rapports entre travailleur, moyens de production, etc., et c'est d'autre part, quant à sa localisation, « le nôtre »). Mais si nous nous efforçons de rester dans le discours théorique, de ne pas sauter, alors ce résidu se présente en réalité comme *lacune*, comme quelque chose qui *doit être pensé*, et qui est pourtant strictement *impensable* à l'aide du concept théorique *unique* de « mode de production ».

Je suis allé volontairement à cette conclusion extrême et aux textes qui peuvent l'appuyer, en laissant de côté tout ce qui, dans le *Capital* lui-même, peut nous apparaître comme une analyse du passage d'un mode de production à un autre, c'est-à-dire comme une solution au problème

de la localisation, nommément une analyse de la *formation* du mode de production capitaliste, et une analyse de sa *dissolution*. Je l'ai fait pour souligner d'avance que nous avons effectivement besoin d'un *second concept* de même niveau théorique que celui de mode de production, tout aussi « abstrait » si l'on veut, pour constituer une théorie de l'histoire comme succession de modes de production. Nous en avons besoin, parce que le concept, tel qu'il a été jusqu'à présent développé, a précisément mis entre parenthèses la *succession*. Nous n'avons pu définir ce qu'est un mode de production qu'en mettant en évidence la singularité de ses formes, la *combinaison* spécifique qui relie ces éléments de toute combinaison : travailleur, moyens de production, non-travailleurs, etc. Disons, pour ne pas préjuger de la suite, que le matérialisme historique, s'il était réduit à ce seul concept, se trouverait dans l'impossibilité de penser au même niveau théorique le *passage* d'une combinaison à une autre.

Nous devons par conséquent lire toutes les analyses de Marx concernant la formation et la dissolution d'un mode de production en y cherchant *ce second concept*, soit qu'il s'y trouve explicitement, soit qu'on puisse l'en dégager. Mais nous ne pouvons pas prendre ces analyses pour de pures et simples descriptions. Cependant, que Marx ait laissé subsister les ambiguïtés qui permettent de lire en certains de ses termes une théorie des « modèles », nous avertit que nous y trouverons plus de difficultés.

Si nous reprenons le *Capital* pour essayer d'y lire une théorie du passage d'un mode de production à un autre, nous y trouvons d'abord un concept qui apparaît comme le concept même de la *continuité* historique : c'est celui de *reproduction*. La théorie de la reproduction semble en effet assurer une triple liaison, ou une triple continuité :

— la liaison des différents sujets économiques, en l'occurrence des capitaux individuels, qui constituent en réalité un unique « entrelacement » ou un unique mouvement. L'étude de la reproduction du capital est celle de cet enchevêtrement, entrelacement :

« Cependant, les cycles des capitaux individuels s'entrelacent, se supposent et se conditionnent les uns les autres et c'est précisément cet enchevêtrement

(Verschlingung) qui constitue le mouvement de l'ensemble du capital social. » (*Capital*, V, 9.)

C'est donc seulement par abstraction qu'on a pu concevoir le mouvement d'un capital individuel, une abstraction déformante puisque le mouvement d'ensemble est plus complexe qu'une simple somme.

— la liaison des différents niveaux de la structure sociale, puisque la reproduction implique la permanence des conditions non économiques du procès de production, notamment les conditions juridiques : dans le chapitre du *Capital* sur la *Genèse de la rente foncière*, Marx montre, dans l'institution d'un droit correspondant aux rapports de production réels, un simple effet de la *répétition* du processus de production, de la reproduction : voir le texte cité ci-dessus, *Capital*, VIII, 174 :

« La fraction dirigeante de la société a tout intérêt à donner le sceau de la loi à l'état de choses existant et à fixer légalement les barrières que l'usage et la tradition ont tracées. En dehors de toute autre considération cela se produit d'ailleurs tout seul, dès que la base de l'état existant et les rapports qui sont à son fondement se reproduisent sans cesse, prenant ainsi *avec le temps* une forme réglée et bien ordonnée ; cette règle et cette ordonnance sont elles-mêmes un facteur indispensable de chaque mode de production qui doit prendre la forme d'une société solide, indépendante du simple hasard ou de l'arbitraire (cette règle, c'est précisément la forme de la consolidation sociale du mode de production, son émancipation relative du simple hasard et du simple arbitraire). Cette forme il l'atteint par sa propre reproduction toujours recommencée, si toutefois le procès de production et les rapports sociaux correspondants jouissent d'une certaine stabilité. Quand cette reproduction a duré un certain temps, elle se consolide, devient usage et tradition pour être en fin de compte sanctifiée expressément comme loi. »

— enfin la reproduction assure la continuité successive elle-même de la production, qui fonde tout le reste. La production ne peut pas s'arrêter, et sa continuité né-

cessaire est inscrite dans l'identité des éléments, tels qu'ils sortent d'un procès de production pour entrer dans un autre : moyens de production qui ont été eux-mêmes produits, travailleurs et non-travailleurs entre lesquels sont répartis d'une certaine façon les produits et les moyens de production. C'est la matérialité des éléments qui supporte la continuité, mais c'est le concept de la reproduction qui exprime sa forme spécifique, parce qu'il enveloppe les déterminations différentes (différentielles) de la matière. A travers chacun des aspects que j'évoque, le concept n'exprime qu'une seule et même prégnance de la structure qui présente une histoire « bien liée ». Au début de son livre sur *L'Accumulation du Capital*, Rosa Luxemburg écrit :

« La répétition régulière de la production est la base et la condition générale de la consommation régulière, et, par là, de l'existence culturelle de la société humaine, dans toutes ses formes historiques. En ce sens, la notion de reproduction contient un élément historique-culturel (ein kultur-geschichtliches Moment). » (*L'Accumulation du Capital*, trad. fse, p. 4.)

Ainsi l'analyse de la reproduction semble proprement mettre en mouvement ce qui n'avait été vu jusqu'à présent que dans une forme statique, articuler les uns sur les autres les niveaux qui avaient été isolés ; parce que la reproduction apparaît comme la forme générale de la permanence des conditions générales de la production, qui englobent en dernière analyse le tout de la structure sociale, il faut bien qu'elle soit aussi la forme de leur changement et de leur structuration nouvelle. C'est pour quoi je m'arrêterai ici à ce que ce concept implique de plus que les précédents.

I. - FONCTION DE LA REPRODUCTION « SIMPLE »

Dans les exposés successifs qui portent le titre de « reproduction » Marx a toujours fait précéder l'exposé de la reproduction propre au mode de production capitaliste, qui est l'*accumulation* capitaliste (la capitalisation de plus-

value), et de ses conditions propres, d'un premier exposé portant sur la « reproduction simple ». Marx appelle cette reproduction simple une « abstraction », ou mieux « une hypothèse étrange » (*Capital*, V, 48). On peut essayer d'en donner plusieurs explications.

On peut penser qu'il s'agit d'un *procédé d'exposition*, que la reproduction « simple » est seulement une *simplification*. Au niveau du livre II (schémas de reproduction) c'est-à-dire des conditions de la reproduction qui portent sur les échanges entre les différents secteurs de la production, l'intérêt d'une telle simplification semble assez évident. Elle permet de présenter la forme générale des relations sous forme d'équations, avant de la présenter sous forme d'*inéquations*. Le déséquilibre ou la disproportion qui constitue le moteur de l'accumulation du capital social total devient intelligible par rapport à une figure simple d'équilibre.

On peut encore penser que l'étude de la reproduction simple est celle d'un *cas particulier*, ce qui revient en partie au même, dans la mesure où ce cas particulier est plus simple que le cas général. Mais on n'aurait pas seulement là un procédé d'exposition : on aurait la connaissance du mouvement de reproduction de certains capitaux, qui se contentent de maintenir la production pendant certaines périodes, où l'accumulation est momentanément stoppée.

On peut enfin penser que l'étude de la reproduction simple est celle d'une *partie*, en tout état de cause nécessaire, de la reproduction élargie. Quelle que soit la part de plus-value capitalisée, elle vient s'ajouter en sus d'une capitalisation automatique, qui est simplement la conservation du capital existant. La grandeur de la plus-value capitalisée est variable, et dépend de l'initiative des capitalistes au moins en apparence ; la reproduction simple ne peut être modifiée, à partir du moment où l'on considère un capital de grandeur donnée, sans que dans l'exacte mesure de la diminution le capitaliste ne cesse d'être tel. C'est pourquoi il y a intérêt à étudier pour elle-même la reproduction simple (Marx écrit : « Du moment qu'il y a accumulation, la reproduction simple en forme toujours une partie ; elle peut donc être étudiée en elle-même et constitue un facteur réel de l'accumulation », *Capital*, V,

48), et l'accumulation ou reproduction élargie seulement ensuite, comme un *supplément* qui s'ajoute à la reproduction simple. Précisons que ce supplément ne peut s'ajouter à volonté : il doit obéir à des conditions de grandeur qui dépendent de la composition technique du capital ; il peut donc être intermittent dans sa mise en œuvre effective. La reproduction simple est, au contraire, autonome, continue et automatique.

Toutes ces explications ne sont pas fausses, ni d'ailleurs incompatibles. Elles laissent cependant place à une explication différente, d'un bien plus grand intérêt pour nous. Certes Marx dans le *Capital* nous présente d'emblée le concept de la reproduction à travers les formes de l'accumulation du capital, ou plus exactement, puisque nous voulons embrasser à la fois le « simple » et l'« élargi », les formes de la *capitalisation du produit*, et il nous installe d'emblée dans une problématique quantitative. Il s'agit d'analyser les conditions de réalisation de cet objectif pratique pour le capitaliste ou l'ensemble des capitalistes : augmenter l'échelle de la production, c'est-à-dire l'échelle de l'exploitation, c'est-à-dire la quantité de plus-value appropriée. Ce qui suppose, au moins en principe, la possibilité d'un *choix* pratique entre une simple reproduction et un accroissement. Mais en réalité, nous savons, nous allons découvrir, que ce choix est illusoire, truqué, qu'il devient, si nous considérons l'ensemble du capital, un choix fictif. Il n'y a pas d'alternative, et il n'existe que des conditions réelles de la reproduction élargie. *L'hypothèse de la reproduction simple*, nous dit Marx, *est incompatible avec la production capitaliste, « ce qui d'ailleurs n'exclut pas que dans un cycle industriel de dix à onze années telle ou telle année puisse comporter une production totale moindre que la précédente, qu'il n'y ait donc même pas simple reproduction, par rapport à l'année précédente »* (*Capital*, V, 165). Ce qui revient à dire très clairement ceci : la distinction conceptuelle entre la reproduction simple et l'accumulation ne recouvre pas les variations quantitatives de l'accumulation, qui dépendent de circonstances diverses (Marx les analyse) et sont les effets de la loi générale de l'accumulation capitaliste.

« La reproduction simple, à la même échelle, apparaît ainsi comme une abstraction, en ce sens que, d'une part, en système capitaliste, l'absence d'accu-

mulation ou de reproduction à une échelle élargie est une hypothèse étrange, d'autre part les conditions dans lesquelles s'effectue la production ne restent pas absolument identiques (*et c'est pourtant ce que l'on a supposé*) d'une année à l'autre... la valeur du produit annuel peut diminuer et la somme des valeurs d'usage rester la même; la valeur peut rester la même, et la somme des valeurs d'usage diminuer; la somme des valeurs et la somme des valeurs d'usage reproduites peuvent diminuer simultanément. Tout cela revient à dire que la reproduction a lieu soit dans des conditions plus favorables que précédemment, soit dans des conditions plus difficiles qui peuvent avoir pour résultat une reproduction imparfaite, défectueuse. *Toutes ces circonstances n'intéressent que le côté quantitatif des différents éléments de la reproduction, mais non le rôle qu'ils jouent dans le procès d'ensemble en tant que capital reproducteur ou que revenu reproduit.* » (*Capital*, V, 48.)

Quand, dans le cours de l'accumulation, se rencontre une reproduction « simple » telle que $I(v + pl) = IIc$ (ce qui d'ailleurs n'est pas l'expression, au point de vue économique, d'un état d'équilibre, mais d'une crise), cette rencontre n'a précisément que le sens d'une rencontre, d'une coïncidence, c'est-à-dire n'a aucune signification théorique particulière. Il en est de même si nous considérons la reproduction d'un capital individuel, qui peut être élargie, simple ou moins que simple, qui peut posséder un rythme d'accumulation supérieur, égal ou inférieur à celui du capital social dans son ensemble, etc. Ces variations n'introduisent aucune différence conceptuelle, exactement de la même façon, et pour la même raison que les variations du prix des marchandises ne sont jamais que des prix : il pourrait arriver qu'une marchandise soit effectivement vendue « à sa valeur » sans qu'il y ait là autre chose qu'une coïncidence. Coïncidence d'ailleurs impossible à repérer en règle générale, c'est-à-dire à mesurer : seuls les prix sont estimés dans l'échange des marchandises et non pas les valeurs. Dans l'un et l'autre cas, Marx nous présente sous la forme bénigne d'une « supposition provisoire » destinée à être levée (« les prix des marchandises coïncident avec leurs valeurs », « les conditions de la reproduction restent identiques ») une distinction

conceptuelle importante, entre deux niveaux de la structure, ou mieux entre la structure et ses effets. *L'hypothèse des « conditions invariantes » n'est pas l'analyse des effets, mais des conditions elles-mêmes.*

Nous sommes ainsi amenés à chercher une autre explication à ce dédoublement de l'analyse de la reproduction, et nous la trouvons dans une série d'indications de Marx telles que celle-ci :

« L'exemple du capital fixe, qui vient d'être étudié dans une reproduction à échelle constante, est frappant. Un des arguments favoris des économistes pour expliquer les crises est le déséquilibre dans la production du capital fixe et du capital circulant. Ils ne comprennent pas qu'un tel déséquilibre peut et doit se produire par le simple *maintien* du capital fixe ; qu'il peut et doit se produire *dans l'hypothèse d'une production normale idéale, lorsqu'il y a reproduction simple du capital social déjà en fonction* » (bei Voraussetzung einer idealen Normalproduktion). (*Capital*, V, 117.)

Cette production « normale » idéale, c'est évidemment la production *dans son concept*, la production telle que Marx l'étudie dans le *Capital* et dont il nous dit prendre « la norme » ou la « moyenne idéale ». Avant d'être une simplification d'exposé, ou l'étude d'un cas particulier dont nous venons de voir qu'il est sans signification théorique, avant même de permettre l'analyse quantitative de la valeur capitalisée et de l'origine de ses différentes parties, la « reproduction simple » est donc l'analyse des *conditions générales de forme de toute reproduction*. Et avant même d'être l'exposition de la forme générale des relations entre les différents secteurs de la production, au sens mathématique du terme, elle est celle de la « forme » du procès de reproduction au sens où on a plus haut analysé la « forme capitaliste » d'un mode de production.

Tel est en effet le sens du premier exposé de la « reproduction simple » (livre I, chap. XXIII du *Capital*). Marx part de la définition de la reproduction comme simple *répétition* du procès de production immédiat tel qu'il vient d'être analysé, et il écrit :

« Le procès de production, périodiquement recommencé, passera toujours par les mêmes phases dans un temps donné, mais il se répétera toujours sur la même échelle. Néanmoins cette répétition ou continuité lui imprime certains caractères nouveaux ou pour mieux dire (oder vielmehr), fait disparaître les caractères apparents qu'il présentait comme acte isolé (die Scheincharaktere seines nur vereinzelt Vorgangs). » (*Capital*, III, 10.)

L'essentiel de la reproduction simple n'est donc pas que toute la plus-value soit consommée improductivement au lieu d'être capitalisée en partie, c'est cette révélation de l'essence par la levée des illusions, cette vertu de la répétition qui éclaire rétrospectivement la nature du « premier » procès de production (Marx écrit encore, dans le manuscrit *Formes antérieures...* : « la véritable nature du capital ne se présente qu'à la fin du second cycle »).

Le point de vue de la répétition implique pourtant lui-même la possibilité d'une illusion, qui peut faire manquer l'orientation de la réflexion de Marx sur ce point. C'est de vouloir suivre dans ses « actes » successifs le capital, de vouloir comprendre ce qui se passe quand, après un « premier » cycle de production, le capital entreprend de parcourir un « second » cycle. Ainsi, au lieu d'apparaître comme la connaissance des déterminations du procès de production lui-même, la reproduction apparaît comme une suite de la production, un supplément à l'analyse de la production. L'analyse du capital semble ainsi suivre à la trace le destin d'un objet qui serait le capital : au moment de la reproduction, ce capital en rencontre d'autres sur le marché, sa liberté de mouvements est supprimée (il ne peut pas s'agrandir dans des proportions arbitraires, parce qu'il est concurrencé par d'autres capitaux), et il apparaît que le mouvement du capital social n'est pas la somme des mouvements des capitaux individuels, mais un mouvement propre complexe qu'on a appelé un « entrelacement ». Tel est par exemple le chemin qu'incite à suivre le début de l'*Accumulation du capital*, de Rosa Luxemburg, partant de la lettre de Marx (« Littéralement, reproduction signifie simplement répétition... »), et cherchant quelles nouvelles conditions la reproduction implique par rapport à la production. Le passage de Marx que j'ai cité nous montre qu'il s'agit au contraire des mêmes

conditions, d'abord implicites (transposées et déformées aux yeux des agents de la production en « caractères apparents » ; et présentes dans l'exposé de Marx sur le procès de production « immédiat » sous forme d' « hypothèses » ou de « présupposés » admis).

Il s'agit en réalité d'une opération plus complexe qu'une simple répétition. Dans le texte de Marx, la reproduction simple est d'entrée de jeu identifiée à la considération de *l'ensemble de la production sociale*. Le mouvement qui fait tomber l'apparence née de l'étude du procès de production immédiat, apparence qui est aussi ce que le capitaliste et l'ouvrier « se figurent » (*Capital*, III, 13 : « die Vorstellung des Kapitalisten »), est en même temps une « répétition » et le passage au capital comme totalité :

« Néanmoins *les faits changent d'aspect* si l'on envisage non le capitaliste et l'ouvrier individuels, mais la classe capitaliste et la classe ouvrière, *non des actes de production isolés*, mais la production capitaliste dans l'ensemble de sa rénovation continue et dans son extension sociale. » (*Capital*, III, 14-15.)

L'analyse du livre II montrera évidemment, de façon détaillée, comment l'analyse de la répétition (de la succession des cycles de production), et celle du capital, comme forme de l'ensemble de la production, dépendent l'une de l'autre. Mais cette unité est déjà présente ici. « L'acte de production isolé » est caractérisé deux fois négativement : comme ce qui ne se répète pas, et comme ce qui est le fait d'un individu. Disons mieux : « acte isolé » est une façon de dire deux fois la même chose. A partir du moment où on supprime l'isolement on n'a plus affaire à un *acte*, c'est-à-dire qu'on n'a plus affaire à un sujet, à une structure intentionnelle de moyens et de fins, s'il est vrai, comme le dit Marx dans *l'Introduction* de 1857 que « considérer la société comme un sujet unique, c'est... la considérer d'un point de vue faux — spéculatif » (p. 159). Il n'est pas question donc dans cette analyse de *suivre* le procès de la reproduction, de tenter effectivement — et fictivement — de « renouveler » le procès de production.

Cette opération d'analyse est dans son principe celle que *l'Introduction* de 1857 à la *Critique de l'économie*

politique installait en parallèle avec l'analyse comparative des modes de production. Il ne s'agit plus, alors, d'identifier à partir d'un matériel historique les variations de la « combinaison » des « rapports de production » et des « forces productives », mais d'examiner, comme le dit Marx, « les déterminations générales de la production à un stade social donné », c'est-à-dire le rapport entre la *totalité* de la production sociale et ses formes (branches) particulières dans une *synchronie donnée*. Comme ce terme s'éclaire pour nous, dès maintenant, puisque l'analyse de la « répétition » de la production, de la continuité de la production dans une série de cycles, dépend de l'analyse de la production dans son ensemble, de la production comme totalité (Totalität). Or il n'y a de totalisation que dans l'actualité de la division du travail social à un moment donné, et non pas dans l'aventure individuelle des capitaux. C'est ce que Marx exprime en disant que l'analyse de la reproduction envisage la production sociale dans son *résultat* exclusivement (« Si nous considérons dans son résultat la fonction annuelle du capital social... » *Capital*, V, 46). Ce résultat est, on le sait, la production d'ensemble et sa répartition en différents secteurs : l'opération qui le met en évidence n'est donc pas une coupe dans le mouvement des différentes branches de production, des différents capitaux, à un moment choisi par référence à un temps extérieur commun, donc dépendante en son principe et dans sa réalisation effective de ce mouvement ; c'est une opération dans laquelle le mouvement propre des capitaux, le mouvement de la production en chacune de ses divisions est complètement mis de côté, supprimé sans être en aucune façon conservé. Marx fonde toute analyse de reproduction, depuis le premier exposé très général de la reproduction simple (Livre I) jusqu'au système des schémas de reproduction (Livre II) sur cette transformation de la succession en synchronie, en « simultanéité » (selon son propre terme : Gleichzeitigkeit). Paradoxalement, la continuité du mouvement de la production trouve son concept dans l'analyse d'un système de dépendances synchroniques : la succession des cycles des capitaux individuels et leur entrelacement en dépendent. Dans ce « résultat », le mouvement qui l'a produit est nécessairement oublié, l'origine est « effacée » (die Herkunft ist aufgelöscht) (*Capital*, IV, 102).

Passer de l'acte isolé, du procès de production immé-

diat, à la répétition, à l'ensemble du capital social, au résultat du procès de production, c'est donc venir s'installer dans une contemporanéité fictive de tous les mouvements, il serait encore plus exact de dire, pour reprendre une métaphore théorique de Marx, dans un espace plan fictif où tous les mouvements sont supprimés, où tous les moments du procès de production apparaissent projetés côte à côte avec leurs relations de dépendance. C'est le mouvement de ce passage que Marx décrit une première fois dans le chapitre du livre I sur la « reproduction simple ».

2. - LA REPRODUCTION DES RAPPORTS SOCIAUX

Nous pouvons énumérer ainsi les « apparences » (Scheincharaktere) qui se dissipent dans cette opération :

D'abord l'apparence de séparation et d'indépendance relative des différents « moments » de la production en général : séparation de la production proprement dite et de la circulation, de la production et de la consommation individuelle, de la production et de la répartition des moyens de production et des moyens de consommation. Si nous considérons un « acte isolé » de production, ou même une pluralité de tels « actes », tous ces moments semblent appartenir à une autre sphère que la production (c'est le terme que Marx emploie souvent). La circulation appartient au marché sur lequel se présentent les marchandises au « sortir » de la production, sans aucune certitude d'être effectivement vendues ; la consommation individuelle est un acte privé qui se situe au-delà de la sphère de la circulation elle-même :

« La consommation productive et la consommation individuelle du travailleur sont donc parfaitement distinctes. Dans la première il agit comme force motrice du capital et appartient au capitaliste, dans la seconde il s'appartient lui-même et accomplit des fonctions vitales en dehors du procès de production. Le résultat de l'une, c'est la vie du capital ; le résultat de l'autre, c'est la vie de l'ouvrier lui-même. » (*Capital*, III, 14.)

La distribution des moyens de production et des moyens

de consommation apparaît soit comme origine contingente de la production, soit comme revenu (et elle passe alors dans la sphère de la consommation).

« *L'opération introductive* (der einleitende Akt), acte de la circulation : achat et vente de la force de travail, est fondée elle-même sur une distribution des *éléments* de production qui précède la distribution des *produits* sociaux et qu'elle suppose : à savoir la séparation de la force de travail, marchandise du travailleur, des moyens de production, propriété des non-travailleurs. » (*Capital*, V, 39.)

L'analyse de la reproduction montre que ces moments ne possèdent pas d'autonomie relative, pas de lois propres, mais qu'ils sont déterminés par celles de la production. Si on considère l'ensemble du capital social dans son *résultat*, la sphère de la circulation disparaît en tant que « sphère », puisque tous les échanges sont prédéterminés dans la division des secteurs de la production et dans la nature matérielle de leur production. La consommation individuelle de l'ouvrier et du capitaliste est elle aussi prédéterminée dans la nature et la quantité des moyens de consommation produits par le capital social total : tandis qu'une partie du produit annuel est « destinée dès son origine à la consommation productive » (III, 9), une autre est dès son origine (von Haus aus) destinée à la consommation individuelle. Les *limites* entre lesquelles peut osciller la consommation individuelle dépendent de la composition interne du capital et sont fixées à chaque moment.

« La consommation individuelle de l'ouvrier, qu'elle ait lieu au dedans ou au dehors de l'atelier, forme donc un élément (Moment) de la reproduction du capital, de même que le nettoyage des machines qu'il ait lieu pendant le procès de travail ou dans les intervalles d'interruption. » (*Capital*, III, 15.)

Enfin la distribution des moyens de production et de consommation, ou répartition des différents éléments, cesse d'apparaître comme un état de fait contingent : une fois consommé l'équivalent de son salaire, l'ouvrier sort du

procès de production comme il y est entré, dénué de propriété, et le capitaliste comme il y est entré : propriétaire des produits du travail qui comprennent de nouveaux moyens de production. La production détermine sans cesse la même distribution.

Il apparaît ainsi que le mode de production capitaliste détermine le mode de circulation, de consommation et de distribution. Plus généralement l'analyse de la reproduction montre que *tout mode de production détermine des modes de circulation, de distribution et de consommation comme autant de moments de son unité.*

Ensuite l'analyse de la reproduction fait disparaître l'apparence qui porte sur le « commencement » du procès de production ; l'apparence du contrat « libre » renouvelé chaque fois entre l'ouvrier et le capitaliste, l'apparence qui fait du capital variable une « avance » du capitaliste au travailleur (à valoir sur le produit, c'est-à-dire sur le « terme » du procès de production). Toutes les apparences en un mot qui semblent remettre au *hasard* la rencontre de l'ouvrier et du capitaliste, l'un en face de l'autre, sur le marché, comme vendeur et acheteur de force de travail. La reproduction fait apparaître les « fils invisibles » qui enchaînent le salarié à la classe capitaliste.

« Le procès de production capitaliste reproduit... les conditions qui forcent l'ouvrier à se vendre pour vivre, et mettent le capitaliste en état de l'acheter pour s'enrichir. Ce n'est plus le hasard qui les place en face l'un de l'autre sur le marché comme vendeur et acheteur. C'est le double moulinet (die Zwickmühle) du procès lui-même, qui rejette toujours le premier sur le marché comme vendeur de sa force de travail et transforme son produit toujours en moyen d'achat pour le second. Le travailleur appartient en fait à la classe capitaliste, avant de se vendre à un capitaliste individuel. » (*Capital*, III, 19-20.)

Du même coup la reproduction fait disparaître l'apparence selon laquelle la production capitaliste ne fait qu'appliquer les lois de la production marchande, c'est-à-dire *l'échange d'équivalents*. Chaque achat-vente de force de travail est une transaction de cette forme, mais le mouve-

ment d'ensemble de la production capitaliste apparaît comme le mouvement par lequel la classe capitaliste s'approprié continuellement sans équivalent une partie du produit créé par la classe ouvrière. A ce mouvement, il n'y a plus ni commencement ni terme (découpage que venait redoubler et désigner la structure juridique du contrat, précisément un contrat « à terme »), c'est-à-dire qu'il n'y a plus de structure isolée de la rencontre des éléments de la production. Les éléments de la production n'ont plus besoin, dans leur concept que nous donne l'analyse de la reproduction, de se rencontrer parce qu'ils sont *toujours déjà* rassemblés.

C'est ainsi que la reproduction simple fait disparaître l'apparence même *d'acte isolé* que possédait le processus de production : un acte dont les agents seraient des individus, transformant les choses dans des conditions déterminées qui les obligent ensuite à faire de ces choses des marchandises et de la plus-value pour le capitaliste. Dans cette apparence, les individus conserveraient leur identité, de même que le capital semblait une somme de valeur qui se conserve à travers tous les actes de production successifs¹.

Et réciproquement ces éléments matériels, dans la spécificité de leur nature matérielle, et dans la répartition différentielle de ces propriétés naturelles à travers toutes les branches de production et tous les capitaux qui les composent, expriment maintenant les conditions du procès de reproduction social. Ainsi la reproduction révèle que les choses entre les mains des agents de la production se transmutent sans qu'ils s'en aperçoivent, sans qu'il soit possible de s'en apercevoir si on prend le procès de production pour l'acte d'individus. De même ces individus changent

1. « Le capitaliste se figure sans doute qu'il a consommé la plus-value et conservé la valeur-capital, mais sa manière de voir ne change rien au fait qu'après une certaine période, la valeur-capital qui lui appartenait égale la somme de plus-value qu'il a acquise gratuitement pendant la même période, et que la somme de valeur qu'il a consommée égale celle qu'il a avancée. De l'ancien capital, qu'il a avancé de son propre fonds, il ne reste donc plus un seul atome de valeur. Il est vrai qu'il tient toujours en main un capital dont la grandeur n'a pas changé et dont une partie, bâtiments, machines, etc., était déjà là lorsqu'il mit son entreprise en train. Mais il s'agit ici de la valeur du capital et non de ses éléments matériels. » (*Capital*, III, 12-13.)

et ne sont en réalité que les *représentants de classes*. Or ces classes ne sont évidemment pas des sommes d'individus, ce qui n'aurait rien changé : on ne fera aucune classe en additionnant des individus aussi loin qu'on aille. Ce sont *des fonctions du procès d'ensemble de la production*. Elles n'en sont pas le sujet, elles sont au contraire déterminées par sa forme.

C'est précisément dans les chapitres du livre I sur la reproduction que nous trouvons toutes les images par lesquelles Marx veut nous faire saisir le mode d'existence des *supports* (Träger) de la structure, des agents du procès de production. Sur cette scène de la reproduction, où les choses se révèlent « au jour » (III, 26), changent radicalement d'aspect (ganz anders aussehen), les individus précisément *s'avancent masqués* (« Le caractère économique de capitaliste — die ökonomische Charaktermaske des Kapitalisten — ne s'attache donc à un homme qu'autant que son argent fonctionne constamment comme capital » III, 9) : *ils ne sont que des masques*.

Ces analyses sont donc celles dans lesquelles Marx nous montre le mouvement de passage (*mais ce passage est une rupture*, une innovation radicale) d'un concept de la production comme acte, objectivation d'un ou plusieurs sujets, à un concept de la production sans sujet, qui détermine en retour certaines classes comme ses fonctions propres. Ce mouvement, dont Marx fait hommage rétrospectif à Quesnay (chez qui « les innombrables actes individuels de la circulation sont immédiatement considérés en bloc dans leur mouvement de masse socialement caractéristique : circulation entre grandes classes sociales à fonctions économiques déterminées. » — *Capital*, V, 15), ce mouvement est exemplairement accompli à propos du mode de production capitaliste, mais il vaut en son principe pour tout mode de production. A l'inverse du mouvement de réduction, puis de constitution qui caractérise la tradition transcendantale de la philosophie classique, il accomplit d'emblée une extension qui exclut toute possibilité pour la production d'être l'acte de sujets, leur cogito pratique. Il enveloppe la possibilité, que je ne puis ici qu'indiquer, de formuler un nouveau concept philosophique de la production en général.

Nous pouvons résumer tout ce qui précède en disant que, d'un même mouvement, la reproduction remplace et transforme les choses, mais conserve indéfiniment les *rappports*. Ces rapports sont évidemment ceux que Marx appelle « rapports sociaux » ; ce sont ceux qui sont dessinés, « projetés » sur l'espace fictif dont j'ai parlé¹. Le terme est lui-même chez Marx :

« Cette faculté naturelle du travail (conserver les anciennes valeurs en en créant de nouvelles) apparaît comme la faculté, pour le capital auquel elle est incorporée, de s'entretenir lui-même, exactement comme les forces productives sociales apparaissent comme le propre du capital, et comme l'appropriation continuelle de la plus-value par le capitaliste apparaît comme continuelle autovalorisation du capital. Toutes les facultés du travail *se projettent* (projektieren sich) comme facultés du capital, de même que toutes les formes de valeur de la marchandise se projettent comme formes de l'argent. » (*Capital*, III, 47.)

Les rapports qui sont ainsi découverts s'impliquent tous réciproquement : notamment les rapports de propriété et

1. Ils sont définis par Marx, au livre I, dans leur concept (mais non pas dans tous leurs effets) par l'analyse de cet objet *abstrait* que Marx appelle une « fraction du capital social promue à l'autonomie » (*Capital*, V, 9). Par quoi il faut évidemment entendre, comme le remarque Establet, non pas une firme ou entreprise *réelle* de forme capitaliste, mais un capital fictif, nécessairement *productif*, et accomplissant cependant l'ensemble des fonctions qui sont historiquement assumées par des types de « capitaux » différents (marchands, porteurs d'intérêt, etc.). La division du capital social est une propriété d'essence : on peut donc représenter le capital par un capital.

De leur côté, les analyses de reproduction du livre II, 3^e section (reproduction et circulation de l'ensemble du capital social), qui donnent lieu à l'établissement des *schémas* de reproduction, et permettent ainsi la formalisation mathématique de l'analyse économique, expliquent seules par quel mécanisme la reproduction des rapports sociaux est assurée, en soumettant la composition qualitative et quantitative du produit social total à des conditions invariantes. Mais ces conditions structurelles ne sont pas *spécifiques* du mode de production capitaliste : dans leur forme théorique elles n'impliquent aucune référence à la forme sociale du procès de production, à la forme du produit (« valeur »), non plus qu'au type de circulation du produit social qu'il implique (« échange ») ni à l'espace concret qui supporte cette circulation (« marché »). Je renvoie notamment sur ce point aux différents travaux récents de Ch. Bettelheim, et à ses remarques critiques parues dans *Problèmes de planification*, n° 9 (Ecole pratique des Hautes Etudes). Note de 1967.

les rapports d'appropriation réelle (« forces productives ») dans leur unité complexe. Ils comprennent les « moments », auparavant disjoints (production, circulation, distribution, consommation), dans une unité nécessaire et complète. Et de même ils comprennent tout ce qui était apparu au cours de l'analyse du procès de production immédiat comme ses « présupposés », ses « conditions » nécessaires pour que ce procès puisse s'accomplir dans la forme qu'on a décrite : par exemple, dans la production capitaliste, l'autonomie de l'instance économique ou les formes juridiques correspondant aux formes de l'échange marchand, c'est-à-dire une certaine forme de *correspondance* entre les diverses instances de la structure sociale. C'est ce qu'on pourrait appeler la « consistance » de la structure telle qu'elle apparaît dans l'analyse de la reproduction. On pourrait dire aussi que le doublet conceptuel production-reproduction contient chez Marx la définition de la *structure* dont il s'agit dans l'analyse d'un mode de production.

Sur le plan qu'institue l'analyse de la reproduction, la production n'est pas production de choses, elle est production et conservation de rapports sociaux. Marx écrit à la fin du chapitre sur la reproduction simple :

« Le procès de production capitaliste considéré dans sa connexion (Zusammenhang) ou comme reproduction, ne produit donc pas seulement de la marchandise, ni seulement de la plus-value ; *il produit et éternise le rapport social entre capitaliste et salarié.* » (*Capital*, III, 20.)

Cette formulation est reprise à la fin de l'ouvrage, au moment où Marx met en place le rapport des classes aux différentes formes de revenus :

« Par ailleurs, le mode capitaliste de production, s'il suppose l'existence préalable de cette structure sociale définie des conditions de production, la reproduit sans cesse. Il ne produit pas seulement les produits matériels, mais reproduit constamment les rapports de production dans lesquels celle-ci s'opère ; il reproduit donc aussi les rapports de distribution correspondants. » (*Capital*, VIII, 253.)

Il en est de même pour n'importe quel mode de production. Chaque mode de production reproduit sans cesse les rapports sociaux de production que son fonctionnement présuppose. Dans le manuscrit des *Formes antérieures...*, Marx l'avait déjà exprimé en assignant pour unique résultat, cette fois (au lieu d'un « non seulement... »), à la production, la production et la reproduction des rapports sociaux correspondants :

« La propriété signifie donc dès l'origine, et ceci dans ses formes asiatiques, slaves, antiques, germaniques, le rapport du sujet travaillant — produisant ou se reproduisant — aux conditions de sa production ou reproduction en tant qu'elles sont siennes. Il y aura donc par là différentes formes selon les conditions de cette production. La production elle-même a pour but la reproduction du producteur dans et avec ses propres conditions objectives d'existence. » (*Grundrisse*, p. 395).

Que signifie cette double « production » ?

Remarquons d'abord qu'elle nous fournit la clé de quelques formules de Marx qui ont pu être prises, non sans précipitation, comme thèses fondamentales du matérialisme historique. Faute d'une définition complète des termes qui y figurent, elles ont autorisé des lectures assez différentes. Par exemple les formules de la Préface à la *Contribution* dont j'ai parlé pour commencer : « *Dans la production sociale de leur existence, les hommes entrent en des rapports déterminés, nécessaires, indépendants de leur volonté... c'est pourquoi l'humanité ne se propose jamais que des tâches qu'elle peut accomplir* » ; ou encore les formules de la lettre d'Engels à Bloch : « *nous faisons notre histoire nous-mêmes, mais d'emblée avec des prémisses et dans des conditions très déterminées...* ». Toute l'interprétation philosophique du matérialisme historique se joue en effet ici : si nous prenons cette double « production » au pied de la lettre, c'est-à-dire si nous pensons que les objets transformés et les rapports sociaux qu'ils supportent sont, au même titre, modifiés ou conservés par le procès de production, si nous les rassemblons par exemple sous un unique concept de « pratique » nous donnons un fondement rigoureux à l'idée que « les hommes font l'his-

toire ». C'est seulement à partir d'un tel concept unique, unifié, de la pratique-production, que cette formule peut avoir un sens théorique, qu'elle peut être une thèse immédiatement théorique. (Et non pas simplement un moment de la lutte idéologique contre un déterminisme matérialiste mécaniste.) Mais ce concept appartient en réalité à une conception anthropologique de la production et de la pratique, centrée précisément sur ces « hommes », qui sont les « individus concrets » (notamment sous la forme des masses) produisant, reproduisant ou transformant les conditions de leur production antérieure. Au regard de cette activité, la *nécessité* contraignante des rapports de production n'apparaît alors que comme une forme que posséderait déjà l'objet de leur activité, et qui limite les possibilités de créer une forme nouvelle. La nécessité des rapports sociaux est simplement l'œuvre de l'activité de production antérieure, qui lègue nécessairement à la suivante des conditions de production déterminées.

Mais l'analyse précédente de la reproduction nous montre que cette double « production » doit être prise *en deux sens différents* : prendre l'expression à la lettre de son unité, c'est précisément reproduire *l'apparence* qui fait du procès de production un acte isolé, enfermé dans les déterminations du *précédent* et du *suivant*. Un acte isolé, en tant que ses seules relations avec les autres actes de production sont supportées par la structure de la continuité temporelle linéaire, dans laquelle il ne *peut pas* y avoir d'interruption (alors que, dans l'analyse *conceptuelle* de la reproduction, ces relations sont, on l'a vu, supportées par la structure d'un *espace*). Seule la « production des choses » peut être pensée comme une activité de ce genre, elle en contient déjà presque le concept dans la détermination de la matière « première » et du produit « fini » ; mais la « production des rapports sociaux » est bien plutôt une production des choses et des individus *par les rapports sociaux*, une production dans laquelle les individus sont déterminés à produire et les choses à être produites dans une forme spécifique par les rapports sociaux. C'est-à-dire qu'elle est une détermination des fonctions du procès social de production, procès sans sujet. Ces fonctions ne sont pas plus des hommes que, sur le plan de la reproduction, les produits ne sont des choses. La (re) production, c'est-à-dire la production sociale dans son concept, ne produit donc

pas, au sens strict, les rapports sociaux, puisqu'elle n'est possible que sous la condition de ces rapports sociaux ; mais d'autre part elle ne produit pas non plus des marchandises au sens où elle produirait des choses qui, *ensuite*, reçoivent une certaine qualification sociale du système des rapports économiques qui les investit, des objets qui ensuite « entrent dans des rapports » avec d'autres choses et des hommes ; la production ne produit que des choses (*toujours déjà*) *qualifiées*, que des *indices de rapports*.

La formule de Marx (« le procès de production ne produit pas seulement des objets matériels mais aussi des rapports sociaux ») *n'est donc pas une conjonction mais une disjonction* : ou bien il s'agit de la production des choses, ou bien il s'agit de la (re)production des rapports sociaux de production. Ce sont *deux* concepts, celui de « l'apparence », et celui de l'efficacité de la structure du mode de production. Contrairement à la production des choses, la production des rapports sociaux n'est pas soumise à la détermination du précédent et du suivant, du « premier » et du « second ». Marx écrit que « tout procès de production social est en même temps procès de reproduction. Les conditions de la production sont aussi celles de la reproduction » ; et ce sont en même temps celles que la reproduction reproduit : en ce sens le « premier » procès de production (dans une forme déterminée) est *toujours-déjà* procès de reproduction. Il n'y a pas, pour la production prise dans son concept, de « premier » procès de production. Il faut donc transformer toutes les déterminations qui concernent la production des choses : dans la production des rapports sociaux, ce qui apparaissait comme les conditions de la première production détermine en réalité *identiquement toutes les autres productions*.

« Cette transaction — vente et achat de la force de travail — qui fait partie de la circulation *n'inaugure pas* seulement le procès de production, mais *détermine implicitement* son caractère spécifique. »
(*Capital*, V, 39.)

Le concept de la reproduction n'est ainsi pas seulement celui de la « consistance » de la structure, mais celui de la détermination nécessaire du mouvement de la produc-

tion par la permanence de cette structure ; c'est le concept de la permanence des éléments initiaux dans le fonctionnement même du système, donc le concept des conditions nécessaires de la production, et qui justement *ne sont pas créées par elle*. C'est ce que Marx appelle l'éternité du mode de production :

« Cette continuelle *reproduction ou éternisation* (Verewigung) du travailleur est la condition sine qua non du mode de production capitaliste. » (*Capital*, III, 13, retraduit sur le texte allemand.)

IV. - Éléments pour une théorie du passage.

Reprenons la question posée plus haut : celle du passage d'un mode de production à un autre. L'analyse de la reproduction semble n'avoir fait que dresser des obstacles devant sa solution théorique. En réalité, elle permet de poser le problème dans ses véritables termes, car elle soumet la théorie du passage à deux conditions.

D'abord, toute production sociale est une re-production, c'est-à-dire une production de rapports sociaux au sens qui a été indiqué. Toute production sociale est soumise à des rapports sociaux structurels. L'intelligence du passage ou de la « transition » d'un mode de production à un autre ne peut donc jamais apparaître comme un hiatus irrationnel entre deux « périodes » qui sont soumises au fonctionnement d'une structure, c'est-à-dire qui ont leur concept spécifié. La transition ne peut pas être un moment, si bref soit-il, de déstructuration. Elle est elle-même un mouvement soumis à une structure qu'il faut découvrir. Nous pouvons donc donner un sens fort à ces remarques de Marx (la reproduction exprime la continuité de la production parce qu'elle ne peut jamais s'arrêter), ces remarques qui sont souvent présentées par Marx comme des « évidences », comme « ce que même un enfant sait » (que le travailleur ne peut jamais avoir vécu « de l'air du temps », que « toute nation crèverait qui cesserait le travail, je ne veux pas dire pour un an, mais ne fût-ce que pour quelques semaines » — lettre à Kugelmann, 11 juillet 1868). Elles signifient que ne peut jamais disparaître la structure invariante de la reproduction, qui prend une forme particulière dans chaque mode de production (l'existence d'un fonds d'entretien du travail, c'est-à-dire la distinction entre travail nécessaire et surtravail ; la répartition du produit en moyens de production et en moyens de consommation, distinction que Marx appelle *originaires*, ou encore expression d'une loi naturelle, etc.). Elles signifient donc que les formes de passage sont elles-mêmes des « formes (parti-

culières) de manifestation » (Erscheinungsformen) de cette structure générale : elles sont donc elles-mêmes *des modes de production*. Elles impliquent donc les mêmes conditions que tout mode de production, et notamment une certaine forme de la complexité des rapports de production, de la correspondance entre les différents niveaux de la pratique sociale (je tenterai d'indiquer laquelle). L'analyse de la reproduction montre que, si nous pouvons formuler le concept des modes de production qui appartiennent aux périodes de transition entre deux modes de production, les modes de production du même coup cessent d'être suspendus en un temps (en un lieu) indéterminé : le problème de leur localisation est résolu si nous pouvons expliquer théoriquement comment ils se succèdent, c'est-à-dire si nous pouvons connaître dans leur concept les moments de leur succession.

Mais d'autre part (deuxième conséquence) le passage d'un mode de production à un autre, par exemple du capitalisme au socialisme, ne peut consister dans la transformation de la structure par son fonctionnement même, c'est-à-dire dans aucun passage de la quantité à la qualité. Cette conclusion résulte de ce que j'ai dit sur le double sens dans lequel il faut prendre le terme de « production », dans l'analyse de la reproduction (la production des choses, et la « production » des rapports sociaux). Dire que la structure peut se transformer dans son fonctionnement même, c'est identifier deux mouvements qui, manifestement, par rapport à elle, ne peuvent s'analyser de la même façon : d'un côté le fonctionnement même de la structure, qui dans le mode de production capitaliste, revêt la forme particulière de la loi d'accumulation ; ce mouvement est soumis à la structure, *il n'est possible qu'à la condition de sa permanence* ; dans le mode de production capitaliste, il coïncide avec la reproduction « éternelle » des rapports sociaux capitalistes. Au contraire, le mouvement de dissolution n'est pas soumis dans son concept aux mêmes « présupposés », c'est apparemment un mouvement d'un genre complètement différent puisqu'il *prend la structure pour objet de transformation*. Cette différence conceptuelle nous montre, là où une « logique dialectique » résoudre bien le problème, Marx s'en tenir obstinément à des principes logiques non dialectiques (non dialectiques hégéliens évidemment) : ce que nous avons reconnu par essence

distinct ne pourra pas devenir un même processus. Et disons plus généralement : *le concept du passage* (d'un mode de production à un autre) *ne pourra jamais être le passage du concept* (à un autre que soi par différenciation intérieure).

Nous possédons pourtant un texte où Marx présente la transformation des rapports de production comme un processus dialectique de négation de la négation. Ce texte est celui de la « Tendance historique de l'accumulation capitaliste » (livre I, ch. 32). Il rassemble dans un seul schéma les analyses de Marx portant sur l'origine du mode de production capitaliste (« accumulation primitive »), son mouvement propre d'accumulation, et sa fin que Marx appelle ici sa « tendance » dans le même sens qu'au livre III. Je serai obligé de reprendre séparément chacun de ces moments, d'après l'ensemble des analyses que Marx leur consacre dans le *Capital*. Mais je voudrais d'abord montrer la forme remarquable de ce texte, qui détermine déjà certaines conclusions.

En son principe, le raisonnement poursuivi par Marx dans ce texte implique que *les deux passages sont de même nature*. Premier passage : de la propriété privée individuelle des moyens de production fondée sur le travail personnel (« la propriété naine du grand nombre ») à la propriété privée capitaliste des moyens de production, fondée sur l'exploitation du travail d'autrui (« la propriété géante de quelques-uns »). Premier passage, première expropriation. Deuxième passage : de la propriété capitaliste à la propriété individuelle, fondée sur les acquêts de l'ère capitaliste, sur la coopération et la possession commune de tous les moyens de production, y compris le sol. Deuxième passage, deuxième expropriation.

Ces deux négations successives sont de même forme, ce qui implique que toutes les analyses de Marx consacrées à l'accumulation primitive d'une part (origine), à la tendance du mode de production capitaliste de l'autre, c'est-à-dire à son avenir historique, sont en leur principe semblables. Or, comme on le verra, elles présentent *en fait*, dans le *Capital*, une remarquable disparité : l'analyse de l'accumulation primitive apparaît relativement indépendante de l'analyse proprement dite du mode de production, voire comme une enclave d'histoire « descriptive » dans un ouvrage de théorie économique (sur cette opposition, je renvoie à l'exposé d'Althusser qui précède) ; au contraire l'analyse

de la tendance historique du mode de production apparaît comme un moment de l'analyse du mode de production capitaliste, comme le développement des effets intrinsèques de la structure. C'est cette dernière analyse qui suggère que le mode de production (capitaliste) se transforme « de lui-même », par le jeu de sa « contradiction » propre, c'est-à-dire de sa structure.

Dans le texte de la « Tendance historique du mode de production capitaliste », les deux transformations sont ramenées à ce second type, ce qui est d'autant plus surprenant que le texte constitue la conclusion de l'analyse des formes de l'accumulation primitive. Le mode de production capitaliste apparaît lui aussi à travers ces formules comme le résultat de l'évolution spontanée de la structure :

« Ce régime industriel de petits producteurs indépendants... engendre *de lui-même* les agents matériels de sa dissolution », qui sont contenus dans sa propre contradiction (il exclut le progrès de la production). » (*Capital*, III, 203-204.)

Le second mouvement, « cette expropriation s'accomplit par le jeu des lois immanentes de la production capitaliste, lesquelles aboutissent à la concentration des capitaux... la socialisation du travail et la concentration des moyens de production arrivent à un point où elles ne peuvent plus tenir dans leur enveloppe (Hülle) capitaliste... la production capitaliste engendre elle-même sa propre négation avec la fatalité qui préside aux métamorphoses de la nature. » (*Ibid.*, 204-205.)

En résumant les analyses de Marx consacrées à la formation et à la dissolution du mode de production capitaliste, ces formules prétendent ainsi donner le concept même du passage que nous cherchons. Il faut donc les confronter avec ces analyses elles-mêmes. Mais la disparité apparente de ces analyses ne doit pas prévaloir sur l'unité que postule le texte de la « Tendance historique » à travers les formes de la « négation de la négation » : elle doit au contraire être réduite pour que puisse être formulé le concept du passage. (Il ne s'agit évidemment pas de soutenir que toutes les transitions d'un mode de production à un autre ont le même concept : le concept est à chaque fois spécifié, comme celui du mode de production lui-même. Mais de

même que tous les modes de production historiques sont apparus comme des formes de combinaison de même nature, les transitions historiques doivent avoir des concepts *de même nature théorique*. C'est ce qu'implique rigoureusement le texte précédent, même s'il suggère en outre que cette nature est celle d'un dépassement dialectique interne). Reprenons donc les « passages » un à un.

1. - L'ACCUMULATION PRIMITIVE : UNE PRÉHISTOIRE

Les chapitres consacrés par Marx à « ce qu'on appelle l'accumulation primitive » (die sogenannte ursprüngliche Akkumulation) se présentent comme la solution d'un problème qui naît de l'étude de la reproduction (l'accumulation capitaliste) et qu'on a provisoirement laissé de côté. Le mouvement d'accumulation du capital n'est possible que parce qu'il existe une plus-value susceptible d'être capitalisée. Cette plus-value ne peut être elle-même que le résultat d'un procès de production antérieur, et ainsi de suite, semble-t-il, indéfiniment. Dans des conditions techniques données, cependant, la grandeur minimum de la somme de valeur destinée à fonctionner comme capital et sa division en capital variable et capital constant sont également données, et conditionnent toute extraction de plus-value. La production de ce capital originaire constitue donc un seuil, dont le franchissement ne peut être expliqué par le pur et simple jeu de la loi d'accumulation capitaliste.

Mais en réalité il ne s'agit pas seulement de la mesure d'une somme de valeurs. Le mouvement de reproduction n'est pas seulement l'origine continue d'une plus-value capitalisable, il implique la permanence des rapports sociaux capitalistes, et il n'est possible que sous leur condition. La question de l'accumulation primitive porte donc en même temps sur la formation des rapports sociaux capitalistes.

Ce qui caractérise le mythe de l'accumulation primitive dans l'économie classique, c'est la *projection rétrospective* des formes de la production capitaliste, et des formes de l'échange et du droit qui lui correspondent : en prétendant que le capital minimum originaire a été épargné par le futur capitaliste sur le produit de son travail avant d'être

avancé sous forme de salaires et de moyens de production, l'économie classique donne une validité rétroactive aux lois de l'échange entre équivalents, et de la propriété du produit fondée sur la disposition légitime de l'ensemble des facteurs de production. La projection rétrospective ne tient pas dans la distinction d'un travail nécessaire et d'un surtravail, puis d'un salaire et d'un profit, à propos d'une production individuelle supposée (car ces distinctions peuvent conventionnellement servir à distinguer plusieurs parties du produit même dans des modes de production non capitalistes, même dans des modes de production sans exploitation où ces parts ne constituent par les revenus de classes différentes : Marx utilise lui-même cette convention, par exemple dans le chapitre du livre III sur la *Genèse de la rente foncière*) ; la projection rétrospective tient précisément dans l'idée que la formation du capital et son développement appartiennent à un unique mouvement soumis à des lois générales communes. Le fond du mythe bourgeois de l'accumulation primitive, c'est donc, dans une réversibilité absolue de lecture, la formation du capital par le mouvement propre d'une production privée déjà capitaliste en puissance, et l'auto-engendrement du capital. Mais il serait encore plus exact de dire que le mouvement tout entier du capital (le mouvement d'accumulation) apparaît ainsi comme une *mémoire* : mémoire d'une période initiale dans laquelle, par son travail personnel et son épargne, le capitaliste a acquis la possibilité de s'approprier indéfiniment le produit du surtravail d'autrui. Cette mémoire est inscrite dans la forme du *droit de propriété* bourgeois qui fonde indéfiniment l'appropriation du produit du travail sur la propriété antérieure des moyens de production.

« A l'origine le droit de propriété nous apparaissait fondé sur le travail personnel. Du moins il fallait l'admettre, puisque seuls les propriétaires, égaux en droits, des marchandises, se font face, que le seul moyen de s'approprier une marchandise étrangère est d'aliéner sa marchandise propre, et que celle-ci ne peut être que le produit d'un travail. La propriété apparaît maintenant, du côté du capitaliste, comme le droit de s'approprier du travail d'autrui non payé ou son produit, du côté du travailleur comme l'impossibilité de s'approprier son propre produit. La

séparation entre propriété et travail devient la conséquence nécessaire d'une loi qui, apparemment, découlait de leur identité. » (*Capital*, livre I, traduit de l'allemand, I, 612).

Si nous adoptons le point de vue de l'économie classique, nous devons conserver à la fois les deux faces de cette « loi d'appropriation », le droit marchand égal pour tous (et l'hypothétique travail personnel qu'il suppose, qu'il induit par sa cohérence propre) d'un côté, et l'échange sans équivalence de l'autre, qui exprime l'essence du procès d'accumulation capitaliste. C'est dans l'espace constamment présent de ces deux formes que s'inscrit la mémoire du mode de production, la présence continuée d'une origine homogène au processus actuel.

Il s'agit, on le sait, d'un mythe : Marx s'emploie à démontrer que les choses ne se sont pas passées, historiquement, ainsi. Du même coup apparaît ce qu'il appelle la fonction « apologétique » du mythe, qui s'exprime dans la pérennité des catégories économiques du capitalisme. Je supposerai qu'on a cette étude présente à l'esprit, pour attirer l'attention sur sa forme très remarquable.

Dans l'étude de « l'accumulation primitive » (on a conservé le nom, mais il désigne maintenant un tout autre processus), il s'agit à la fois d'une *histoire* et d'une *préhistoire*. Il s'agit d'une *histoire* : on a découvert que la théorie bourgeoise du capital primitif n'était qu'un mythe, une construction rétrospective, et très précisément la projection d'une structure actuelle qui s'exprime dans la « loi d'appropriation » et qui repose sur la structure capitaliste de la production. Il est donc apparu que la « mémoire » inscrite dans cette loi d'appropriation était purement fictive : qu'elle exprimait sous la forme d'un passé une situation actuelle, et que le passé réel de cette situation possédait une autre forme, complètement différente, exigeant une analyse. L'étude de l'accumulation primitive est ce remplacement de la mémoire par l'histoire. Une *préhistoire* : cette étude nous découvre, à l'origine du capital, un autre monde. La connaissance des lois de développement du capital ne nous est ici d'aucune utilité, parce qu'il s'agit d'un processus complètement différent, non soumis aux mêmes conditions. Ainsi il apparaît une rupture complète, qui se reflète dans la théorie, entre l'histoire de la formation du capital

(des rapports sociaux capitalistes) et l'histoire du capital lui-même. Ainsi l'histoire réelle des origines du capitalisme n'est pas seulement différente du *mythe* des origines, elle est du même mouvement différente par ses conditions et ses principes d'explication de ce qui nous est apparu comme *l'histoire* du capital, elle est une préhistoire c'est-à-dire une histoire d'un autre âge.

Or ces déterminations à leur tour ne sont nullement vagues ou mystérieuses pour nous, puisque nous savons qu'un autre âge, c'est exactement *un autre mode de production*. Appelons-le mode de production féodal, pour suivre l'analyse historique de Marx, sans pour autant affirmer aucune loi de succession nécessaire et unique des modes de production, que rien dans le concept de « mode de production » ne nous permet d'affirmer immédiatement, si sa nature est bien celle d'une combinaison variée. Nous voyons que reconnaître dans l'histoire des origines du capital une préhistoire réelle, c'est du même coup poser le problème du rapport entre cette préhistoire et l'histoire du mode de production féodal, qui peut, de même que celle du mode de production capitaliste, être connue par le concept de sa structure. Autrement dit, nous devons nous demander si cette préhistoire est identique à l'histoire du mode de production féodal, ou simplement dépendante, voire distincte. L'ensemble des conditions de ce problème est ainsi résumé par Marx :

« Au fond du système capitaliste il y a donc la séparation radicale du producteur d'avec les moyens de production. Cette séparation se reproduit sur une échelle progressive dès que le système capitaliste s'est une fois établi ; mais comme celle-là forme la base de celui-ci, il ne saurait s'établir sans elle. Pour qu'il vienne au monde, il faut donc que, partiellement au moins, les moyens de production aient déjà été arrachés sans phrase aux producteurs, qui les employaient à réaliser leur propre travail, et qu'ils se trouvent déjà détenus par les producteurs marchands, qui eux les emploient à spéculer sur le travail d'autrui. *Le mouvement historique* qui fait divorcer le travail d'avec ses conditions extérieures, voilà donc le fin mot de l'accumulation appelée « primitive » parce qu'elle appartient à l'âge préhistorique du monde bourgeois.

L'ordre économique capitaliste est sorti des entrailles de l'ordre économique féodal. La dissolution de l'un a dégagé les éléments constitutifs de l'autre. » (*Capital*, III, 154-155).

Ce problème a été repris plusieurs fois par Marx, en des textes de même méthode, qu'il faut rassembler pour analyser leur contenu : dans *Le Capital*, outre la section VIII du livre I (« l'Accumulation primitive »), les chapitres du livre III consacrés à un *Aperçu historique sur le capital marchand*, à des *Notes sur la période précapitaliste*, à la *Genèse de la rente foncière capitaliste*. Nous verrons que cette dispersion n'est pas de hasard. La section VIII consacrée à l'accumulation primitive nommément est elle-même dite par Marx une « esquisse » (III, 156), mais nous pouvons nous reporter à divers manuscrits préparatoires sur le même sujet, et surtout au texte déjà cité des *Formes antérieures à la production capitaliste*.

Toutes ces études possèdent une forme commune de *rétrospection*. Mais en un sens qu'il faut préciser, puisqu'on vient de critiquer la forme de projection rétrospective du mythe bourgeois de l'accumulation primitive. Il est très clair dans le texte précédent que l'étude de l'accumulation primitive prend pour fil directeur les éléments mêmes qui ont été distingués par l'analyse de la structure capitaliste : ces éléments sont ici rassemblés sous le chef de la « séparation radicale du travailleur d'avec les moyens de production ». L'analyse est donc rétrospective, non pas en tant qu'elle projetterait en arrière la structure capitaliste elle-même, qu'elle présupposerait ce que justement il faut expliquer, mais en tant qu'elle dépend de la connaissance du *résultat* du mouvement. C'est à cette condition qu'elle échappe à l'empirisme, à l'énumération des événements qui, simplement, précèdent le développement du capitalisme : elle échappe à la description vulgaire en partant des relations essentielles à une structure, mais cette structure est la structure « actuelle » (je veux dire celle du système capitaliste dans l'actualité de sa jouissance. L'analyse de l'accumulation primitive n'est donc, au sens strict, que la *généalogie des éléments qui constituent la structure du mode de production capitaliste*. Ce mouvement est particulièrement net dans la construction du texte des *Formes antérieures*, qui dépend du jeu de deux concepts : celui des *présupposés* (Voraussetzungen) du mode de production

capitaliste, pensés à partir de sa structure, et celui des *conditions historiques* (historische Bedingungen) dans lesquelles ces présupposés se sont trouvés remplis. L'histoire esquissée des différents modes de production est dans ce texte, plutôt qu'une véritable histoire de leur succession et de leur transformation, un *sondage* historique des voies par lesquelles s'est accomplie la séparation du travailleur et de ses moyens de production, et la constitution du capital comme somme de valeur disponible.

L'analyse de l'accumulation primitive est de ce fait une analyse fragmentée : la généalogie ne se fait pas à partir d'un résultat global, mais distributivement, élément par élément. Et notamment elle envisage séparément la formation des *deux* éléments principaux qui entrent dans la structure capitaliste : le travailleur « libre » (histoire de la séparation du producteur et des moyens de production) et le capital (histoire de l'usure, du capital marchand, etc.). Dans ces conditions, l'analyse de l'accumulation primitive ne coïncide pas, et ne peut jamais coïncider avec l'histoire du ou des modes de production antérieurs connus par leur structure. L'unité indissociable que possèdent les deux éléments dans la structure capitaliste est supprimée dans l'analyse, et n'est pas remplacée par une unité semblable appartenant au mode de production antérieur. C'est pourquoi Marx écrit : « L'ordre économique capitaliste est sorti des entrailles de l'ordre économique féodal. *La dissolution de l'un a dégagé les éléments constitutifs de l'autre.* » La dissolution de l'un, c'est-à-dire l'évolution nécessaire de sa structure, n'est pas identique à la constitution de l'autre dans son concept : au lieu d'être pensé au niveau des structures, le passage est pensé au niveau des éléments. Cette forme explique pourquoi nous n'avons pas affaire à une véritable histoire au sens théorique (puisque, nous le savons, une telle histoire ne peut se faire qu'en pensant la dépendance des éléments par rapport à une structure), mais elle est aussi la condition qui nous permet de découvrir un fait très important : l'indépendance relative de la formation des différents éléments de la structure capitaliste, et la *diversité des voies historiques* de cette formation.

Les deux éléments nécessaires à la constitution de la structure de production capitaliste ont chacun leur histoire relativement indépendante. Dans le texte des *Formes*

antérieures..., après avoir parcouru l'histoire de la séparation du travailleur et des moyens de production, Marx écrit :

« *D'un côté*, tout ceci constitue des conditions historiques préalables pour que le travailleur soit trouvé comme travailleur libre, force de travail sans objectivité, purement subjective, en face des conditions objectives de la production qui prennent pour lui les formes de sa *non-propriété*, d'une propriété d'autrui, d'une valeur existant pour soi, d'un capital. Mais *d'un autre côté* la question se pose de savoir quelles conditions sont nécessaires pour qu'il trouve un *capital en face de lui*. » (*Grundrisse*, p. 397.)

Il faut même dire plus précisément : pour qu'il trouve un capital en face de lui sous la forme de capital-argent. Marx passe alors à l'histoire de la constitution du second élément : le capital sous la forme de capital-argent, et cette seconde généalogie sera reprise dans *Le Capital* à la suite des chapitres consacrés respectivement au capital marchand et au capital porteur d'intérêt, c'est-à-dire une fois analysés à l'intérieur de la structure capitaliste les éléments qui sont nécessaires à sa constitution. L'histoire de la séparation du travailleur et des moyens de production ne nous donne pas le capital-argent (« Nous ne savons pas encore d'où viennent, originairement, les capitalistes. Car il est clair que l'expropriation de la population des campagnes n'engendre directement que de grands propriétaires fonciers » *Capital*, III, 184); de son côté l'histoire du capital-argent ne nous donne pas le travailleur « libre » (Marx le remarque deux fois dans *Le Capital*, à propos du capital marchand (VI, 334-336) et du capital financier (VII, 256), et dans les *Formes antérieures...*, il écrit :

« La simple existence de la fortune en argent et même son accession à une sorte de « suprématie » ne suffisent nullement de leur côté pour qu'arrive cette dissolution en capital. Sinon l'ancienne Rome, Byzance auraient achevé leur histoire avec le travail libre et le capital, ou plutôt, avec eux commencé une histoire nouvelle. Là aussi, la dissolution des anciens rapports de propriété était liée au développement de la fortune en argent, du commerce, etc.

Mais au lieu de mener à l'industrie, cette dissolution menait « in fact » à la domination de la campagne sur la ville... La formation originaire (du capital) arrive simplement grâce au fait que la valeur existant en tant que fortune en argent est, par le procès historique de la dissolution des anciens modes de production, rendue capable, d'une part d'acheter les conditions objectives du travail, et d'autre part d'obtenir en échange, de la part des travailleurs devenu libres, contre de l'argent, le travail vivant lui-même. *Tous ces moments sont donnés ; leur séparation même est un procès historique, un procès de dissolution, et c'est celui-là qui permet à l'argent de se métamorphoser en capital.* » (Grundrisse, pp. 405-406.)

Autrement dit, les éléments que combine la structure capitaliste ont une origine différente et indépendante. Ce n'est pas un seul et même mouvement qui fait des travailleurs libres et des fortunes mobilières. Au contraire, dans les exemples analysés par Marx, la formation de travailleurs libres apparaît principalement sous la forme de transformations des structures agraires, tandis que la constitution des fortunes est le fait du capital marchand et du capital financier, dont le mouvement a lieu en dehors de ces structures, « marginalement » ou « dans les pores de la société ».

Ainsi l'unité que possède la structure capitaliste une fois constituée ne se retrouve pas en arrière d'elle. Lors même que l'étude de la préhistoire du mode de production prend la forme d'une généalogie, c'est-à-dire qu'elle se veut explicitement et rigoureusement dépendante, *dans la question qu'elle pose*, des éléments de la structure constituée, et de leur identification qui exige que la structure soit connue comme telle dans son unité complexe, alors même la préhistoire ne peut jamais être la pure et simple projection rétrospective de la structure. Il suffit pour cela que la rencontre se soit produite, et ait été rigoureusement pensée, entre ces éléments, qui sont identifiés à partir du résultat de leur conjonction, et le champ historique au sein duquel il faut penser leur histoire propre, qui lui n'a rien à voir *dans son concept* avec ce résultat, puisqu'il est défini par la structure d'un *autre* mode de production. Dans ce champ historique (constitué par le mode de pro-

duction antérieur), les éléments dont on fait la généalogie n'ont précisément qu'une situation « marginale », c'est-à-dire, *non déterminante*. Dire que les modes de production se constituent comme des *variations* de combinaison, c'est dire aussi qu'ils intervertissent les ordres de dépendance, qu'ils font passer dans la structure (qui est l'objet de la théorie) certains éléments d'une place de domination à une place de soumission historique. Je ne dis pas que, sous cette forme, la problématique soit complète, qu'elle nous amène jusqu'au seuil d'une solution : à tout le moins c'est ainsi que nous pouvons la dégager de la façon dont Marx pratique l'analyse de l'accumulation primitive, fermant explicitement au passage toutes les voies de l'idéologie.

Mais déjà à ce point nous pouvons introduire une autre conséquence : c'est que l'analyse de l'accumulation primitive, sous sa forme généalogique, est adéquate à un caractère fondamental du processus de formation de la structure : *la diversité des voies* historiques par lesquelles se constituent les éléments de la structure, par lesquelles ils sont menés jusqu'au point où ils peuvent se conjoindre pour constituer cette structure (d'un mode de production) en entrant sous sa dépendance, en *devenant ses effets* (ainsi les formes du capital marchand et du capital financier ne deviennent des formes de capital au sens strict que sur la « nouvelle base » du mode de production capitaliste — voir *Capital*, VI, 335-336 ; VII, 256). Ou encore, pour reprendre les termes qui ont été mentionnés plus haut : un même ensemble de *présupposés* correspond à plusieurs séries de *conditions historiques*. Nous touchons ici un point d'autant plus important que les analyses de Marx dans le livre I du *Capital* avaient pu le faire méconnaître, malgré toutes les précautions prises : ces analyses sont explicitement celles de *certaines* formes, de certaines « méthodes » parmi d'autres de l'accumulation primitive, rencontrées dans l'histoire de l'Europe occidentale et principalement de l'Angleterre. Marx s'est expliqué très clairement sur ce point dans sa lettre à Vera Zassoulitch du 8 mars 1881 (dont il faut lire les différents brouillons). Il y a donc une pluralité de processus de constitution de la structure qui aboutissent *tous au même résultat* : leur particularité dépend à chaque fois de la structure du champ historique dans lequel il sont situés, c'est-à-dire de la structure du mode de production existant. On doit mettre en rapport les « méthodes » d'accumu-

lation primitive décrites par Marx sur l'exemple anglais avec les caractères spécifiques du mode de production dominant en l'occurrence (le mode de production féodal), et notamment l'utilisation systématique d'un pouvoir extra-économique (juridique, politique, militaire) dont j'ai plus haut rappelé brièvement comment il se fondait dans la nature spécifique du mode de production féodal. Plus généralement l'issue du processus de transformation dépend de la nature du milieu historique, du mode de production existant : Marx le montre à propos du capital marchand (*Capital*, VI, 339-340). Dans un texte comme les *Formes antérieures...*, Marx décrit *trois formes* distinctes de constitution du travailleur libre (de séparation du producteur et de ses moyens de production), qui constituent des processus historiques différents, correspondent à des formes de propriété antérieure spécifiques, et sont désignées comme autant de « négations » de forme différente (*Grundrisse*, pp. 398-99). Plus loin, et cette énumération est reprise dans *Le Capital*, il décrit de même trois formes distinctes de constitution du capital-argent (qui n'ont évidemment aucune correspondance biunivoque avec les précédentes) :

« Il y a donc une triple transition : *premièrement*, le commerçant devient directement un industriel ; ceci se produit pour les métiers fondés sur le commerce, surtout les industries de luxe, que les commerçants introduisent de l'étranger, y compris matières premières et ouvriers, comme cela s'est fait au xv^e siècle en Italie à partir de Constantinople ; *deuxièmement*, le commerçant fait des petits patrons ses intermédiaires (middlemen) ou encore achète directement au producteur autonome ; il le laisse nominalement indépendant et ne touche pas à sa méthode de production ; *troisièmement*, l'industriel devient commerçant et produit directement en gros en vue de commercer. » (*Capital*, VI, 343-344.)

(Il faudrait ajouter encore les formes de l'usure qui constituent la préhistoire du capital porteur d'intérêt et l'un des procès de constitution du capital).

L'indépendance relative et la variété historique des processus de constitution du capital sont rassemblées par Marx

en un mot : la constitution de la structure est une « trouvaille » ; le mode de production capitaliste se constitue en « trouvant » (vorfinden) tout formés les éléments que combine sa structure (*Formes antérieures*). Cette trouvaille n'implique évidemment nul hasard : elle signifie que la formation du mode de production capitaliste est totalement indifférente à l'origine et à la genèse des éléments dont elle a besoin, qu'elle « trouve » et qu'elle « combine ». Ainsi le raisonnement dont j'ai retracé le mouvement est dans l'impossibilité d'être bouclé comme un cercle : la généalogie n'est pas l'envers d'une genèse. Au lieu de réunir la structure et l'histoire de sa formation, la généalogie *sépare* le résultat de sa préhistoire. Ce n'est pas la structure ancienne qui s'est elle-même d'elle-même transformée, elle s'est au contraire comme telle proprement « évanouie » (« En somme, le système corporatif, le maître et le compagnon s'évanouissent là où s'installent le capitaliste et le travailleur » *Grundrisse*, p. 405). L'analyse de l'accumulation primitive nous met ainsi en présence de *l'absence de mémoire* radicale qui caractérise l'histoire (la mémoire n'étant que la réflexion de l'histoire en certains lieux prédéterminés — l'idéologie, voire le droit — et comme telle, rien moins que fidèle).

2. - TENDANCE ET CONTRADICTION DU MODE DE PRODUCTION

Je laisse ici en suspens cette analyse de l'accumulation primitive, dont toutes les conséquences ne sont pas tirées, pour passer à l'étude du second moment, celui de la dissolution du mode de production capitaliste (qui nous sert ici de paradigme). Cette seconde analyse recouvre tout ce que nous donne Marx concernant la *tendance* historique du mode de production capitaliste, le mouvement propre de sa *contradiction*, le développement des *antagonismes* qui sont impliqués dans la nécessité de sa structure, et ce qui peut s'y découvrir de l'exigence d'une nouvelle organisation de la production sociale. S'il est vrai, comme je l'ai dit, que ces deux analyses ont *en droit* un objet de même nature (le passage d'un mode de production à un autre) — identité d'objet que le texte de la « Tendance historique du mode de production capitaliste » (*Capital*, III, 203-305) met parfaitement en évidence — il n'est pas moins évident qu'elles sont traitées différemment par Marx.

La différence n'est pas seulement dans la réalisation littéraire (d'un côté — pour l'accumulation primitive — une étude historique assez étendue et détaillée, mais disjointe du corps de l'exposé et apparemment moins systématique ; de l'autre — dissolution du capitalisme — de simples aperçus mais formulés en termes généraux et organiquement reliés à l'analyse du mode de production capitaliste), elle exprime deux situations théoriques complémentaires : d'un côté nous avons identifié les éléments dont il faut retracer la généalogie, mais nous ne possédons pas dans son concept la connaissance du champ historique qui en est le théâtre (la structure du mode de production antérieur) ; de l'autre, nous avons la connaissance de ce champ historique (qui est le mode de production capitaliste lui-même) et elle seule. Avant de formuler une problématique complète, il nous faut donc effectuer une seconde lecture préliminaire.

Nous pouvons, en premier lieu, établir une équivalence théorique stricte entre plusieurs « mouvements » analysés par Marx au niveau de l'ensemble du capital social : la concentration du capital (de la *propriété* des moyens de production), la socialisation des forces productives (par application de la science et développement de la coopération), l'extension des rapports sociaux capitalistes à l'ensemble des branches de production et la formation du marché mondial, la constitution d'une armée industrielle de réserve (la surpopulation relative), la baisse progressive du taux de profit moyen. La « tendance historique » de l'accumulation capitaliste est en son principe identique à la « loi tendancielle » analysée au livre III que Marx appelle la « tendance réelle de la production capitaliste », et à propos de laquelle il écrit :

« La tendance progressive à la baisse du taux de profit général est *tout simplement une façon, propre au mode de production capitaliste, d'exprimer le progrès de la productivité sociale du travail...* le progrès de la production capitaliste implique nécessairement que le taux général moyen de la plus-value se traduise par une baisse du taux de profit général : *c'est là une nécessité évidente découlant de l'essence du mode de production capitaliste.* » (*Capital*, VI, 227.)

De fait, la baisse tendancielle du taux de profit moyen n'est que l'effet immédiat de l'augmentation de la composition organique moyenne du capital, du capital constant dépensé en moyens de production par rapport au capital variable dépensé en force de travail, qui exprime le mouvement propre de l'accumulation. Dire que tous ces mouvements possèdent une équivalence théorique, c'est donc dire qu'ils sont différentes expressions d'une même tendance, disjointes et exposées séparément pour les seuls besoins de l'ordre d'exposition (de démonstration) du *Capital*. Mais leur séparation n'exprime aucune succession : du point de vue du système des concepts il s'agit d'un même moment de l'analyse de la structure.

Ce mouvement n'est autre que ce que Marx appelle le *développement de la contradiction* propre au mode de production capitaliste. Définie d'abord très généralement comme « contradiction » entre la socialisation des forces productives (qui définit leur développement dans le mode de production capitaliste) et le caractère des rapports de production (propriété privée des moyens de production), elle se trouve spécifiée dans les formes propres au mode de production capitaliste comme contradiction entre l'augmentation de la masse de valeurs produites, donc de profit, et la diminution du taux de profit. Or la recherche du profit est, dans le mode de production capitaliste, le seul moteur du développement de la production.

Mais de quel mouvement s'agit-il ? Il semble que nous puissions le définir comme une *dynamique* du système, tandis que l'analyse de la combinaison complexe qui constitue la structure du mode de production remplissait la fonction d'une *statique*. Ce couple de concepts permet en effet de rendre compte du mouvement en tant qu'il dépend uniquement des relations internes de la structure, qu'il est l'effet de cette structure, c'est-à-dire son existence dans le temps. La connaissance de ce mouvement n'implique aucun autre concept que celui de la production et de la reproduction dans la forme propre au mode historique de production considéré. Ainsi la « contradiction » n'est-elle pas autre chose que la structure elle-même, elle lui est bien, comme le dit Marx, « immanente » : mais inversement, la contradiction enveloppe par elle-même une dynamique : elle ne se donne comme contradiction, c'est-à-dire qu'elle ne produit des effets contradictoires que dans l'existence temporelle de la structure. Il est donc parfait-

tement exact de dire, comme le fait encore Marx, que la contradiction est « développée » dans le mouvement historique du capitalisme.

La question que nous devons examiner peut être alors formulée ainsi : est-ce que la dynamique de la structure est en même temps — dans un même « temps » — *son histoire* ? Autrement dit ce mouvement est-il en même temps mouvement *vers l'avenir historique* du capitalisme ? (et plus généralement : vers l'avenir du mode de production considéré, puisque chacun possède sa « contradiction » spécifique, c'est-à-dire sa « façon propre... d'exprimer le progrès de la productivité sociale du travail »). Et puisque le rapport de la statique à la dynamique nous autorise à faire du développement de la contradiction le mouvement même de production des effets de la structure, pouvons-nous dire aussi qu'il constitue le « moteur » de son dépassement ? L'identité — ou la différence — que nous cherchons entre cette dynamique et cette histoire est évidemment *celle des concepts*, et ne peut se satisfaire de la coïncidence que fournit *ipso facto* une simple temporalité empirique : si le développement de la contradiction s'inscrit dans la chronologie d'une succession, il est tout simplement cette histoire. Puisque nous voulons au contraire construire le rapport des deux concepts, le texte de Marx nous impose ici de partir du concept le plus explicite (la dynamique du développement de la structure) pour aller, ou pour tenter d'aller vers l'autre (son avenir historique).

Si nous cherchons à déterminer plus précisément ce que Marx entend par nature « contradictoire » et par « tendance » du mode de production, nous sommes placés par ses formulations répétées devant le problème du rapport de la structure et de ses effets. La « tendance » est définie par une restriction, une diminution, un ajournement ou un travestissement d'efficace. La tendance est une loi « dont la réalisation intégrale est arrêtée, affaiblie, ralentie par des causes qui la contrecarrent » (*entgegenwirkende Ursachen*) (VI, 247), ou même dont les effets (*Wirkung, Verwirklichung, Durchführung*) sont supprimés (*aufheben*) (VI, 245) par ces causes adverses. Le caractère de tendance apparaît ainsi d'abord comme un manque de la loi, mais un manque extrinsèque, causé par l'obstacle de circonstances extérieures qui ne dépendent

pas d'elle, et dont l'origine est (pour le moment) inexplicée. L'extériorité des causes adverses suffit à justifier que leur efficace propre soit purement négatif : le résultat de leur intervention n'étant pas de *modifier* celui de la loi elle-même, la nature de ses effets, mais seulement la chronologie de leur production ; on est ainsi amené à définir simplement la tendance comme ce qui ne se réalise qu'à *la longue*, et les causes de retard comme un ensemble de circonstances empiriques qui ne font que *masquer* l'essence du processus de développement. « C'est ainsi, écrit Marx, que la loi n'agit que sous forme de tendance dont l'effet n'apparaît d'une façon frappante que dans des circonstances déterminées et sur de longues périodes de temps. » (V, 251.)

Cette définition n'est cependant pas satisfaisante car, par son caractère empiriste et mécaniste, elle en revient précisément à ce que Marx critique chez les économistes, et notamment chez Ricardo : l'étude de « facteurs » soi-disant indépendants, parce qu'on est incapable de trouver leur origine commune dans l'unité d'une structure, étude qui appartient au côté « exotérique » ou « vulgaire » de l'économie politique. Elle méconnaît aussi l'usage systématique chez Marx du terme de tendance pour désigner *les lois elles-mêmes* de la production, ou encore les lois du mouvement de la production en tant qu'il dépend de sa structure. Dans la Préface à la première édition du *Capital*, Marx écrivait :

« Il ne s'agit point ici du développement plus ou moins complet des antagonismes sociaux qu'engendrent les lois naturelles de la production capitaliste, mais *de ces lois elles-mêmes, des tendances* qui se manifestent et se réalisent avec une nécessité de fer. » (*Capital*, I, 18.)

Et de même au livre I, pour formuler la loi de production de la plus-value relative :

« Ce résultat général, nous le traitons ici comme s'il était résultat immédiat et but direct. Quand un capitaliste, en accroissant la force productive du travail, fait baisser le prix des chemises, il n'a pas nécessairement l'intention de faire diminuer par là la valeur de la force de travail et d'abrèger ainsi la partie de la journée où l'ouvrier travaille pour lui-

même ; mais au bout du compte ce n'est qu'en contribuant à ce résultat qu'il contribue à l'élévation du taux général de la plus-value. *Les tendances* (Tendenzen) *générales et nécessaires* du capital sont à distinguer des formes sous lesquelles elles apparaissent (Erscheinungsformen).

Nous n'avons pas à examiner ici comment *les lois immanentes* de la production capitaliste (immanente Gesetze) apparaissent dans le mouvement extérieur des capitaux, se font valoir comme lois coercitives de la concurrence et, par cela même, s'imposent aux capitalistes comme mobiles de leurs opérations. » (*Capital*, II, 10).

Il apparaît ici que Marx désigne comme « tendance », non pas une restriction de la loi due à des circonstances extérieures, qui appartiennent nécessairement à la sphère des « apparences », des phénomènes de « surface », *mais la loi elle-même* indépendamment de toute circonstance extrinsèque. Si le vocabulaire de Marx est ici rigoureux, on peut penser que c'est seulement en première apparence que la loi de développement de la production (qui se traduit dans la baisse du taux de profit, etc.) est extérieurement limitée.

Mais si nous examinons une à une ces « causes » qui font obstacle à la réalisation de la tendance, nous voyons qu'elles sont toutes, *soit des effets* immédiats de la structure, *soit déterminées* par la structure qui fixe les limites (Grenzen) de variation de leurs effets. On rangera dans le premier cas l'augmentation de l'intensité de l'exploitation, la dépréciation du capital existant, la surpopulation relative et sa fixation dans des branches de production moins développées, l'élargissement de l'échelle de la production (et la création du marché extérieur) ; dans le second cas la réduction du salaire au-dessous de sa valeur. Or le propre de toutes les causes qui sont des effets immédiats de la structure est leur *ambivalence* : si bien que toutes les causes qui contrecarrent l'action de la loi sont en même temps les causes qui produisent ses effets :

« Puisque les mêmes causes qui élèvent le taux de la plus-value (la prolongation du temps de travail elle-même est un résultat de la grande industrie) tendent à réduire la force de travail employée par un capital donné, elles tendent à la fois à diminuer le

taux du profit et à ralentir le mouvement de cette baisse. » (*Capital*, VI, 247.)

De même, la dépréciation du capital existant se rattache à l'augmentation de la productivité du travail, qui fait baisser le prix des éléments du capital constant, et empêche ainsi que la valeur du capital constant ne s'accroisse dans la même proportion que son volume matériel, etc. D'une façon générale, si on considère l'ensemble du capital social, « les mêmes causes qui provoquent la baisse du taux de profit suscitent des effets contraires » (VI, 251). Ce point est capital, car il nous permet d'établir que la réduction de la loi de développement à l'état de *tendance* n'est pas une détermination extérieure à cette loi, influant seulement sur la chronologie de ses effets, mais *une détermination intrinsèque de la production de ses effets*. L'effet des causes adverses, c'est-à-dire de la loi elle-même, n'est pas le retard des effets historiques de la production capitaliste, mais la détermination d'un rythme spécifique de production de ces effets, qui n'apparaît *négativement* (comme « restriction », etc.) que par référence à l'absolu an-historique d'un accroissement « libre », « illimité » de la force productive du travail (entraînant l'augmentation de la composition organique du capital et la baisse du taux de profit). Une fois de plus, d'ailleurs, la définition du mode d'action propre à la structure, qui inclut la réduction de l'extériorité apparente des causes adverses, est liée à la considération du capital social en tant que *simple parcelle de la totalité du capital* » (VI, 233), qui est le support théorique du livre I et de la première moitié du livre II, c'est-à-dire à la considération du capital dans la « synchronie » théorique dont j'ai parlé à propos de la *reproduction*. Tout le raisonnement de Marx permettant d'établir l'existence et le niveau d'un taux de profit moyen général repose sur une telle synchronie (Marx dit simultanité) dans laquelle la sommation des capitaux partie par partie est par définition possible ; si l'on était obligé de se demander dans quelle proportion la baisse du prix des moyens de production un à un n'empêche pas que la valeur du capital constant n'augmente par rapport à celle du capital variable correspondant, il deviendrait impossible d'établir une telle loi. Le statut théorique impur des « causes qui contrecarrent » la baisse du taux général de profit ne fait que révéler, dans certaines formules (que j'ai citées), une

difficulté de Marx à penser explicitement cette « synchronie », dans la mesure où il s'agit d'une *loi de développement* de la structure. Mais le cercle n'en est pas moins bouclé par lui en fait, puisque *c'est la baisse tendancielle du taux de profit qui suscite la concurrence des capitaux, c'est-à-dire le mécanisme par lequel s'accomplit effectivement la péréquation des profits* et la formation du taux général de profit (*Capital*, VI, 269). (Du même coup se trouve précisée et limitée la place de la concurrence dont Marx exclut l'analyse du mécanisme de l'analyse du capital en général, puisqu'elle ne fait qu'assurer la péréquation sans déterminer le *niveau* auquel elle s'établit, de même que pour le prix de marché d'une marchandise particulière). Le développement de la structure selon une tendance, c'est-à-dire une loi qui n'inclut pas seulement (mécaniquement) la production d'effets, mais la production d'effets selon un rythme spécifique, signifie donc que *la définition de la temporalité spécifique interne* de la structure appartient à l'analyse de la structure elle-même.

Nous pouvons alors comprendre en quoi la tendance est « contradictoire », et éclairer le véritable statut de la contradiction chez Marx. Les *termes* entre lesquels il y a contradiction sont définis par Marx comme *effets contradictoires d'une même cause* :

« A mesure que progresse le mode de production capitaliste, un même développement de la productivité sociale du travail s'exprime d'un côté dans la tendance à une baisse progressive du taux de profit et de l'autre dans un accroissement constant de la masse absolue de la plus-value ou du profit que s'approprient les capitalistes ; de sorte qu'en somme à la baisse relative du capital variable et du profit correspond une hausse absolue de l'un et de l'autre. *Ce double effet* (doppelseitige Wirkung), nous l'avons montré, ne peut s'expliquer que par un accroissement du capital total dont la progression est plus rapide que celle de la baisse du taux de profit... Dire que la masse du profit est déterminée par deux facteurs, premièrement le taux de profit et deuxièmement la masse du capital employé à ce taux de profit, c'est *pure tautologie*. Par suite, prétendre que la masse du profit *peut* augmenter, bien que le taux de profit baisse simultanément, n'est qu'une forme de

cette tautologie, qui ne nous avance en rien... Mais si *les mêmes causes* qui font baisser le taux de profit favorisent l'accumulation, c'est-à-dire la constitution de capital additionnel et que tout capital additionnel mette en œuvre du travail supplémentaire et produise de la plus-value en plus, si par ailleurs la simple chute du taux de profit implique l'augmentation du capital constant et partant de tout l'ancien capital, alors tout ce procès cesse d'être mystérieux... » (*Capital*, VI, 236-238).

(C'est évidemment une même chose de dire que la baisse du taux de profit est ralentie par l'extension de l'échelle de la production, comme plus haut, ou de dire comme ici que la masse de l'accumulation est diminuée relativement par la baisse du taux de profit). Cette définition très importante enveloppe à la fois la réfutation d'une pensée empiriste de la contradiction (que Marx rattache au nom de Ricardo — *Capital*, VI, 261) et la limitation de son rôle. L'empirisme de l'économie classique ne découvre les termes contradictoires que dans une « coexistence paisible », c'est-à-dire dans l'autonomie relative de phénomènes distincts, par exemple des « phases » successives de développement inversement dominées par l'une ou l'autre des tendances contradictoires. Marx produit au contraire le concept théorique de l'unité des deux termes de contradictoires (qu'il appelle ici encore une « combinaison » : « la chute tendancielle du taux de profit est combinée — ist verbunden mit — avec une hausse tendancielle du taux de la plus-value, donc du degré d'exploitation du travail »), c'est-à-dire qu'il produit la connaissance du fondement de la contradiction dans la nature de la structure (de production capitaliste). L'économie classique raisonne à partir de « facteurs » indépendants dont l'interaction « peut » provoquer tel ou tel résultat : tout le problème est donc de mesurer ces variations et de les rapporter empiriquement à d'autres variations (il en est de même à propos des prix et de la valeur des marchandises, supposée dépendre de la variation de certains facteurs : salaires, profit moyen, etc.). Chez Marx la loi (ou la tendance) n'est pas *loi de la variation* de grandeur des effets, mais *loi de la production* des effets eux-mêmes : elle détermine ces effets à partir des *limites* entre lesquelles ils peuvent varier, et qui ne dépendent pas de cette variation (il en est

de même pour le salaire, la journée de travail, les prix, et les différentes fractions de la répartition de la plus-value) ; *ce sont ces limites seules qui sont déterminées comme effets de la structure, et par conséquent elles précèdent la variation au lieu d'en être la résultante moyenne.* C'est par la loi de sa production à partir d'une même cause que la contradiction nous est ici donnée, et non dans la variation de son résultat (niveau de l'accumulation).

Mais cette définition enveloppe aussi la limitation du rôle de la contradiction c'est-à-dire sa situation de *dépendance* par rapport à la cause (à la structure) : la contradiction n'est qu'entre les effets, mais la cause n'est pas en elle-même divisée, elle ne peut s'analyser en termes antagonistes. La contradiction n'est donc pas originaire, mais dérivée. Les effets sont organisés en une série de contradictions particulières, mais le processus de production de ces effets n'est en aucune façon contradictoire : l'augmentation de la *masse* du profit (donc la grandeur de l'accumulation) et la diminution de son *taux* (donc la vitesse propre de l'accumulation) sont l'expression d'un seul mouvement d'augmentation de la quantité des moyens de production mis en œuvre par le capital. C'est pourquoi, dans la connaissance de la cause, on ne découvre qu'une *apparence de contradiction* : « cette loi — dit Marx — je veux parler de cette connexion interne et nécessaire entre deux choses *qui ne se contredisent qu'en apparence* » ; la connexion interne et nécessaire qui définit la loi de production des effets de la structure exclut la contradiction logique. De ce point de vue, le « double effet » n'est ainsi qu'une « double face » (*zwieschlächtig*) (VI, 233) de la loi. Il est particulièrement remarquable de voir ici Marx reprendre, pour exprimer le caractère dérivé et dépendant de la contradiction de certains effets de la structure, le terme même qui désignait, au début du *Capital*, la fausse contradiction « in adjecto » de la marchandise (voir sur ce point l'exposé de P. Macherey). De leur côté, les effets présentent une contradiction *simple* (terme à terme : surpopulation relative et surproduction relative, etc.) et *distribuée* en plusieurs aspects contradictoires ou contradictions partielles qui ne constituent pas pour autant une surdétermination, mais ont simplement des effets inverses sur la grandeur de l'accumulation.

De même que la cause produisant la contradiction n'est pas elle-même contradictoire, le résultat de la contradic-

tion est toujours un certain *équilibre*, même quand cet équilibre est atteint par l'intermédiaire d'une *crise*. Il apparaît ainsi que la contradiction possède un statut analogue à la concurrence dans le mouvement de la structure : elle ne détermine ni sa tendance ni ses limites, mais elle est un phénomène local, et dérivé, dont les effets sont prédéterminés dans la structure elle-même :

« Ces diverses influences se font valoir tantôt simultanément dans l'espace, tantôt successivement dans le temps ; périodiquement le conflit des facteurs antagoniques se fait jour dans des crises. Les crises ne sont jamais que des solutions violentes et momentanées des contradictions existantes, de violentes éruptions qui rétablissent pour l'instant l'équilibre rompu... la dépréciation périodique du capital existant, qui est *un moyen immanent au mode de production* capitaliste d'arrêter la baisse du taux de profit et d'accélérer l'accumulation de valeur-capital par la formation de capital neuf, perturbe les conditions données, dans lesquelles s'accomplissent les procès de circulation et de reproduction du capital, et, par suite, s'accompagne de brusques interruptions et de crises du procès de production...

L'arrêt de la production ainsi survenu aurait préparé un élargissement ultérieur de la production dans les limites capitalistes. *Et ainsi la boucle serait de nouveau bouclée.* » (*Capital*, VI, 262-267).

Ainsi le seul résultat intrinsèque de la contradiction, tout entier immanent à la structure économique, ne tend pas au dépassement de la contradiction, mais à la perpétuation de ses conditions. Le seul résultat est *le cycle* du mode de production capitaliste. (La crise est cyclique parce que la reproduction de l'ensemble du capital dépend de la rotation du capital fixe — cf. *Capital*, IV, 171 — mais on peut dire métaphoriquement que la crise manifeste le cercle dans lequel se meut tout le mode de production d'un mouvement immobile).

Marx dit encore que la crise rend manifestes les *limites* (Schranken) du mode de production¹ :

1. Ces *limites* ne doivent pas être confondues avec les *limites de variation* (Grenzen) dont on a parlé plus haut.

« La production capitaliste tend sans cesse à dépasser ces limites qui lui sont immanentes (immanenten Schranken), mais elle n'y parvient qu'en employant des moyens qui, de nouveau, et à une échelle plus imposante, dressent devant elle les mêmes barrières.

La véritable barrière (die wahre Schranke) de la production capitaliste, c'est le capital lui-même... » (Capital, VI, 263).

Les « limites » vers lesquelles tend le mouvement du mode de production (sa dynamique) ne sont donc pas une question d'échelle, de *seuil* à atteindre. Si la tendance ne peut franchir ces limites, c'est qu'elles lui sont intérieures, et comme telles *jamais rencontrées* : dans son mouvement elle les porte avec soi, elles coïncident avec les causes qui font d'elle une « simple » tendance, c'est-à-dire qu'elles sont en même temps ses conditions de possibilité effectives. Dire que le mode de production capitaliste a des limites intérieures, c'est dire tout simplement que le mode de production n'est pas « mode de production en général » mais un mode de production *délimité, déterminé* :

« ... dans le développement des forces productives, le mode de production capitaliste trouve une limite qui n'a rien à voir avec la production de la richesse en soi ; et cette limitation bien particulière témoigne (bezeugt) du caractère limité (Beschränktheit) et purement historique, transitoire, du système de production capitaliste. Elle témoigne qu'il n'est pas un mode absolu de production de la richesse, qu'au contraire il entre en conflit avec le développement de celle-ci à un certain niveau (auf gewisser Stufe). » (*Capital*, VI, 255).

(Le terme de richesse doit être pris partout comme rigoureusement synonyme de valeur d'usage.)

Ces limites sont donc celles mêmes dont nous avons déjà rencontré l'effet dans la détermination de la tendance : il n'existe pas de mode de production de la richesse en soi, c'est-à-dire qu'il n'existe qu'un type déterminé de développement des forces productives dépendant de la nature du mode de production. L'augmentation de la productivité du travail est limitée par la nature des rapports

de production qui font d'elle un moyen de formation de la plus-value relative. De son côté l'extorsion de plus-value est limitée par la productivité du travail (à l'intérieur des limites de variation de la journée de travail, le rapport travail nécessaire — surtravail est à chaque moment donné par cette productivité). Nous retrouvons donc ici, non pas la contradiction, mais la *complexité* du mode de production qui a été définie au début de cet exposé comme double articulation du mode de production (« forces productives », rapports de propriété des moyens de production) : les limites intérieures du mode de production ne sont autres que la *limitation de chacune des deux relations par l'autre*, c'est-à-dire la forme de leur « correspondance » ou de la « subsomption réelle » des forces productives sous les rapports de production.

Mais si les limites du mode de production lui sont intérieures, elles ne déterminent que ce qu'elles affirment, et non pas ce qu'elles *nie*nt (c'est-à-dire, à travers l'idée d'un « mode de production absolu », d'un mode de production « de la richesse en soi », la possibilité de tous les autres modes de production, qui ont leur propre limitation intérieure). C'est seulement en ce sens qu'elles impliquent le passage à un autre mode de production (le caractère historique, transitoire du mode de production existant) : elles désignent la nécessité d'une issue et d'un autre mode de production dont elles ne contiennent absolument pas la délimitation ; et puisque les limites consistent dans la « correspondance » qui articule les deux relations à l'intérieur de la structure complexe du mode de production, le mouvement de suppression de ces limites implique la suppression de la correspondance.

Mais il apparaît aussi que la transformation des limites n'appartient pas simplement au temps de la dynamique. En effet, si les effets intérieurs à la structure de la production ne constituent par eux-mêmes aucune remise en cause des limites (par exemple la crise, qui est « le mécanisme (par lequel) la production capitaliste écarte spontanément les obstacles qu'il lui arrive parfois de créer », *Capital*, III, 6), ils peuvent être *l'une des conditions* (la « base matérielle ») d'un *autre résultat*, extérieur à la structure de la production : c'est cet autre résultat que Marx indique à la lisière de son exposé en montrant que le mouvement de la production produit, par la concentration de la production et l'aug-

mentation du prolétariat, l'une des conditions de la forme particulière que revêt la lutte des classes dans la société capitaliste. Mais l'analyse de cette lutte et des rapports sociaux politiques qu'elle implique ne fait pas partie de l'étude de la structure de production. L'analyse de la transformation des limites requiert donc une théorie des temps différents de la structure économique et de la lutte des classes et de leur articulation dans la structure sociale. Comprendre comment ils peuvent se nouer dans l'unité d'une *conjoncture* (par exemple comment la crise peut être, si d'autres conditions sont réunies, l'occasion d'une transformation — révolutionnaire — de la structure de production) en dépend, comme l'a montré Althusser dans une précédente étude (*Contradiction et surdétermination, in Pour Marx*).

3. - DYNAMIQUE ET HISTOIRE

Les analyses précédentes constituent des moments, encore disjoints, de la problématique au sein de laquelle il est possible de penser théoriquement le passage d'un mode de production à un autre. Il ne sera possible d'*articuler* effectivement cette problématique, c'est-à-dire de produire l'*unité* des questions auxquelles il faut répondre, que si l'on réussit à situer les uns par rapport aux autres les concepts qui ont été avancés jusqu'à présent (histoire, généalogie, synchronie — diachronie, dynamique, tendance) et à définir différentiellement leurs objets propres.

Tous ces concepts, qui sont encore largement descriptifs, aussi longtemps précisément qu'ils ne sont pas articulés, nous apparaissent comme autant de conceptualisations du *temps historique*. Au cours d'un précédent exposé, Althusser a montré que, dans toute théorie de l'histoire (soit scientifique, soit idéologique) il existait une corrélation rigoureuse et nécessaire entre la structure du *concept d'histoire* propre à cette théorie (structure elle-même dépendante de la structure du concept de la *totalité* sociale propre à cette théorie), d'une part et d'autre part le *concept de la temporalité* dans laquelle cette théorie de l'histoire pense les « changements », les « mouvements », les « événements » ou plus généralement les phénomènes qui appartiennent à son objet. Que cette *théorie* soit le plus souvent comme telle absente, qu'elle se réfléchisse sous la forme de la non-

théorie c'est-à-dire de l'*empirisme*, ne vient pas contredire une telle démonstration. La structure de la temporalité est alors tout simplement celle que fournit l'idéologie dominante, et elle n'est jamais réfléchie dans sa fonction de présumé. On a même vu que, chez Hegel, la structure de la temporalité historique, dépendante, du point de vue de l'articulation du système, de la structure de la totalité hégélienne simple — expressive, ne faisait que reprendre à son compte *la forme même* de la conception empiriste idéologique du temps, en lui donnant son concept et son fondement théorique.

On a vu de même que la forme de ce temps était non seulement la linéarité continue, mais, par voie de conséquence, *l'unicité* du temps. C'est parce que le temps est unique que son présent possède la structure de la contemporanéité, que tous les moments dont on peut constater la simultanéité chronologique doivent aussi nécessairement être déterminés comme les moments d'un même tout actuel, appartenir à une même histoire. Il faut ici remarquer que, dans cette conception idéologique, on va de la forme propre du temps à la détermination des objets historiques par rapport à lui : l'ordre et la durée de ce temps précèdent toujours toute détermination d'un phénomène comme « se déroulant dans le temps », et du même coup comme phénomène historique. L'estimation effective de l'ordre ou de la durée suppose toujours, certes, une relation ou une référence à la temporalité de certains objets, mais la forme de leur possibilité est toujours déjà donnée. En réalité, on se meut ainsi dans un cercle puisqu'on a admis la structure d'un temps qui n'est que l'effet, soit d'une perception, soit d'une conception idéologique de la totalité sociale. Mais ce mouvement de dépendance réelle, antérieur à la localisation des phénomènes « historiques » dans le temps, est comme tel non pensé dans la représentation du temps qui lui sert de prémisses, et on peut se donner le luxe de *trouver* (en réalité de retrouver) dans les déterminations de l'histoire la structure présumée de ce temps. C'est de ce mouvement que procède la détermination de l'objet historique comme *événement*, présente jusque dans sa remise en cause, dans l'idée qu'il n'y a *pas seulement* des événements, c'est-à-dire pas seulement des phénomènes de « courte » durée, mais aussi des non-événements, c'est-à-dire des *événements longs*, des *permanences de longue durée* (que l'on baptise à tort du nom de « structures »).

Si nous nous souvenons alors de la problématique au sein de laquelle, à l'origine, Marx pense son entreprise théorique, mais qui ne lui appartient pas en propre, la problématique de la *périodisation*, nous pouvons en tirer plusieurs conséquences. Si nous posons le problème du passage d'un mode de production à un autre uniquement dans le cadre de cette problématique, il nous est impossible d'échapper à la forme du temps linéaire unique : nous devons penser sur un pied d'égalité les effets de la structure de chaque mode de production et les phénomènes de passage en les situant dans le temps unique qui sert de *cadre* ou de *support commun* à toute détermination historique possible. Nous n'avons pas le droit d'établir des différences de principes ou de méthode, entre les analyses des effets d'un mode de production, et de la transition d'un mode à un autre, qui se succèdent ou coïncident dans le cadre de ce temps, et nous ne pouvons distinguer les mouvements que par des déterminations de la « structure » de ce temps : longue durée, courte durée, continuité, intermittence, etc. Le temps de la *périodisation* est donc un temps sans diversité véritable possible : les déterminations supplémentaires qui sont *insérées* dans le cours d'une séquence historique, par exemple dans l'intervalle des passages d'un mode de production à un autre, appartiennent au même temps qu'eux, et *le mouvement de leur production est commun*.

Une lecture superficielle de Marx risque bien, d'ailleurs, de ne pas dissiper les formes de cette illusion, si elle se contente de prendre les différents « temps » impliqués dans l'analyse du *Capital* pour *autant d'aspect descriptifs ou de déterminations subordonnées du temps en général*. On pourra alors tenter de pratiquer l'opération fondamentale dont la possibilité est impliquée dans la théorie idéologique du temps : *l'insertion des différents temps les uns dans les autres*. On pourra inscrire les temps segmentés (temps de travail, temps de production, temps de circulation) dans des *cycles* (procès cyclique du capital) ; ces cycles eux-mêmes seront nécessairement des cycles complexes, des cycles de cycles, à cause de l'inégale vitesse de rotation des différents éléments du capital, mais dans leur ensemble ils pourront à leur tour être insérés dans le mouvement général de la reproduction (accumulation) capitaliste, que Marx décrit à la suite de Sismondi comme une *spirale* ; et enfin cette « spirale » manifestera une *tendance* géné-

rale, une orientation qui est celle même du passage d'un mode de production à un autre, de la succession des modes de production et de la périodisation. Dans une telle lecture, le *raccordement* des différents « temps » et l'imbrication de leurs formes ne feront évidemment aucune difficulté de principe, sa *possibilité* étant déjà inscrite dans l'unicité du temps en général qui sert de support à tous ces mouvements. Les seules difficultés sont des difficultés *d'application*, dans l'identification des phases et dans la prévision des passages.

Le plus notable dans une telle lecture — qui n'est pas de ma part, on va le voir, pur artifice polémique d'exposition — est qu'elle implique nécessairement que chaque « moment » du temps soit simultanément pensé comme une *détermination* de tous les temps intermédiaires qui ont été ainsi insérés les uns dans les autres, — que cette détermination soit immédiate ou au contraire simplement médiata. Et pour aller tout de suite à l'extrême de cette conséquence, c'est en toute rigueur que, dans cette conception, on déterminera un temps donné pendant lequel l'ouvrier dépense sa force de travail comme une certaine *quantité de travail social*, un *moment du cycle* du procès de production (où le capital existe sous la forme de capital-productif), un *moment de la reproduction* du capital social (de l'accumulation capitaliste), et finalement un *moment de l'histoire* du mode de production capitaliste (qui tend à sa transformation, si éloignée soit-elle).

C'est sur la base d'une telle lecture idéologique qu'il est possible de caractériser la théorie marxiste de la structure économique tout entière comme une *dynamique*. Pour tenter d'opposer Marx à l'économie politique classique et moderne, tout en les situant sur le même terrain, en leur assignant un même objet « économique », on a pu reprendre ainsi ce concept, et faire de Marx l'un des introducteurs, et le principal peut-être, de la théorie « dynamique » en économie politique (voir par exemple Granger, *Méthodologie économique*). Ce faisant, on a pu montrer dans l'économie classique et néo-classique une pensée de l'*équilibre économique*, c'est-à-dire de la « statique » des relations de la structure économique ; au contraire, chez Marx, l'étude de l'équilibre ne serait jamais qu'un moment provisoire, de portée opératoire, une simplification d'exposition ; l'objet essentiel de l'analyse de Marx serait *le temps de*

l'évolution de la structure économique, analysé en composantes successives qui sont les différents « temps » du Capital :

« Quant à l'objet particulier de l'étude marxiste, la production capitaliste, il se présente nécessairement comme un processus dynamique. C'est l'*accumulation* capitaliste qui est l'objet du premier livre du *Capital*. La notion d'un équilibre statique est évidemment impropre, *a priori*, pour décrire ce phénomène. La « reproduction simple » du capital est *déjà un processus temporel* ; mais ce n'est guère qu'une première abstraction. Le système se caractérise précisément par la « reproduction sur une échelle progressive », l'accroissement et la métamorphose qualitative continue du capital, par accumulation de la plus-value. Les crises, sous leurs formes diverses, apparaissent comme une maladie chronique du système, et non pas comme des accidents. *Le tableau d'ensemble de la réalité économique se trouve donc totalement dynamisé.* » (G. G. Granger, *Méthodologie économique*, p. 98).

Dans une telle interprétation, la dynamique du système capitaliste apparaissant elle-même comme un moment, un aspect local de « l'affirmation du caractère relatif et évolutif des lois de l'économie », on retrouve bien la structure *d'insertion des temps* que j'ai esquissée plus haut. Les concepts d'*histoire* et de *dynamique* deviennent alors des doublets, l'un populaire (celui d'*histoire*) et l'autre savant (celui de *dynamique*), puisque le second exprimerait très exactement la détermination du mouvement historique à partir d'une structure. Il serait alors possible d'adjoindre à ces deux termes le troisième terme de *diachronie*, qui ne procurerait ici aucune connaissance nouvelle, exprimant simplement la forme de la temporalité linéaire unique qui est impliquée dans l'identification des deux précédents.

Mais en réalité, une telle lecture de Marx ignore complètement le mode de constitution des concepts de la temporalité et de l'*histoire* dans la théorie du *Capital*. Ces concepts ont pu être repris (ou sous-entendus) dans leur sens usuel, c'est-à-dire dans leur usage idéologique, dans un texte comme la Préface à la *Contribution*, dont nous

sommes partis : ils y ont simplement la fonction de *repérer* et de *désigner un champ théorique encore non pensé dans sa structure*. Mais dans les analyses du *Capital*, comme nous l'ont montré l'étude de l'*accumulation primitive* et celle de la *tendance* du mode de production, ils sont produits séparément et différentiellement : leur unité, au lieu d'être présumée dans une conception toujours déjà donnée du temps en général, doit être construite à partir d'une diversité initiale qui reflète la complexité du tout analysé. On peut sur ce point généraliser la façon dont Marx pose le problème de l'unité des différents cycles des capitaux individuels dans un cycle complexe du capital social : cette unité doit être construite comme un « entrelacement » dont la nature est d'abord problématique. Marx écrit à ce sujet :

« On voit ainsi que la question de savoir comment les divers éléments du capital social total, par rapport auquel les capitaux individuels ne sont que des composants à fonction autonome, se remplacent mutuellement dans le procès de circulation, — tant au point de vue du capital qu'à celui de la plus-value, — ne se *résout pas par l'étude des simples entrelacements de métamorphoses dans la circulation des marchandises* qui sont communs aux démarches de la circulation du capital et à toute autre circulation de marchandises : *il faut ici une autre méthode d'examen*. Jusqu'ici, on s'est contenté à cet égard de phrases qui, analysées de près, ne contiennent que des idées vagues empruntées tout bonnement aux entrelacements de métamorphoses qui sont le propre de n'importe quelle circulation de marchandises. » (*Capital*, IV, 106).

On sait que cette « *autre méthode d'examen* », qui constitue proprement l'analyse de la reproduction du capital social total, aboutit au résultat paradoxal d'une structure synchronique du rapport entre les différents secteurs de la production sociale, où la forme propre du cycle a complètement disparu. Elle seule permet pourtant de penser l'entrelacement des différents cycles de production individuels. De même, l'unité complexe des différents « temps » de l'analyse historique, ceux qui dépendent de la permanence

des rapports sociaux et ceux dans lesquels s'inscrit la transformation des rapports sociaux, est d'abord problématique : elle doit être construite par une « *autre méthode d'examen* ».

Le rapport de dépendance théorique entre les concepts du *temps* et de l'*histoire* se trouve ainsi *inversé* par rapport à la forme précédente, qui appartient à l'histoire empiriste, ou hégélienne, ou à une lecture du *Capital* qui réintroduit implicitement l'empirisme ou l'hégélianisme. Au lieu que les structures de l'histoire dépendent de celles du temps, ce sont les structures de la temporalité qui dépendent de celles de l'histoire. Les structures de la temporalité, et leurs différences spécifiques, sont *produites dans le procès de constitution du concept d'histoire*, comme autant de déterminations nécessaires de son objet. Ainsi la définition de la temporalité et de ses formes variées devient *explicitement* nécessaire ; de même, la nécessité de penser le rapport (le raccord) des différents mouvements et des différents temps devient, pour la théorie, une nécessité fondamentale.

Dans la théorie de Marx, un concept synthétique du temps ne peut donc jamais être un prédonné, mais seulement un *résultat*. Les analyses qui précèdent, dans cet exposé, nous permettent d'anticiper, dans une certaine mesure, sur ce résultat, et de proposer une définition différentielle des concepts qui ont été, ci-dessus, confondus. On a vu que l'analyse des rapports qui appartiennent à un *mode de production déterminé* et constituent sa structure doit être pensée comme la constitution d'une « synchronie » théorique : c'est ce que Marx réfléchit, à propos du mode de production capitaliste, dans le concept de *reproduction*. A cette synchronie appartient nécessairement l'analyse de tous les effets propres de la structure du mode de production. On réservera donc le concept de *diachronie* au temps du *passage* d'un mode de production à un autre, c'est-à-dire un temps déterminé par le remplacement et la transformation des rapports de production qui constituent la double articulation de la structure. Il apparaît ainsi que les « généalogies » contenues dans l'analyse de l'accumulation primitive sont *des éléments d'analyse diachronique* : et ainsi se trouve fondée, indépendamment de leur degré d'achèvement théorique, la *différence* de problématique et de méthodes entre les chapitres du *Capital* consacrés à l'accumulation primitive, et tous les autres, au-delà d'une simple différence d'allure ou de forme litté-

raire. Cette différence est une conséquence de la distinction rigoureuse entre la « synchronie » et la « diachronie », et on en a dans ce qui précède rencontré un autre exemple, sur lequel je vais revenir : au moment où j'ai analysé la forme des deux relations (propriété, « appropriation réelle ») propre au mode de production capitaliste et leur rapport, on a constaté un « décalage chronologique » dans la constitution de ces deux formes, la forme capitaliste de la propriété (« rapports capitalistes de production ») précédant chronologiquement la forme capitaliste de l'appropriation réelle (« forces productives du capitalisme ») ; ce décalage était réfléchi par Marx dans la distinction de la « subsomption formelle » du travail sous le capital et de sa « subsomption réelle ». J'ai remarqué alors que ce décalage chronologique était *comme tel supprimé* dans l'analyse synchronique de la structure du mode de production, qu'il était alors indifférent à la théorie. En effet ce décalage, qui disparaît alors purement et simplement, ne peut être pensé que dans une théorie de la diachronie, il constitue *un problème pertinent pour l'analyse diachronique* (il faut ici noter que les expressions « analyse diachronique », « théorie diachronique » ne sont pas parfaitement rigoureuses ; il vaut mieux dire « analyse (ou théorie) de la diachronie ». Car, si l'on prend les deux termes de synchronie et de diachronie au sens que je propose ici, l'expression de « théorie diachronique » ne possède à proprement parler aucun sens : toute théorie est synchronique dans la mesure où elle expose un ensemble systématique de déterminations conceptuelles. Dans un précédent exposé, Althusser a critiqué la distinction synchronie-diachronie dans la mesure où elle implique une *corrélation* d'objets ou d'aspects d'un même objet, montrant comment elle reprenait en fait la structure empiriste (et hégélienne) du temps, où le diachronique n'est que le devenir du présent (« synchronique »). Il apparaît immédiatement que, dans l'usage proposé ici, il ne peut en être ainsi, puisque la synchronie n'est pas *un présent réel* contemporain à soi, mais le présent de l'analyse théorique où toutes ses déterminations sont données. Cette définition *exclut donc toute corrélation* des deux concepts, dont l'un désigne la structure du procès de pensée, tandis que l'autre désigne un objet particulier, relativement autonome, de l'analyse, et par extension seulement sa connaissance.

De son côté, l'analyse synchronique du mode de production implique la mise en évidence de plusieurs concepts de « temps » différant fonctionnellement. Tous ces temps ne sont pas pour autant *directement, immédiatement historiques* : ce n'est pas en effet à partir du mouvement historique d'ensemble qu'ils sont construits, mais tout à fait indépendamment de lui, et indépendamment les uns des autres. Ainsi le *temps de travail social* (qui mesure la valeur produite) est construit à partir de la distinction du travail socialement nécessaire et du travail socialement non nécessaire, qui dépend à chaque moment de la productivité du travail et de la proportion dans laquelle le travail social est réparti entre les différentes branches de production (voir le *Capital*, I, 59 sq., et l'*Histoire des doctrines économiques*, traduction française, I, 292-294). Il ne coïncide ainsi nullement avec le temps empiriquement constatable pendant lequel un ouvrier travaille. De même le temps cyclique de la *rotation* du capital, avec ses différents moments (temps de production, temps de circulation) et ses effets propres (dégagement régulier de capital-argent, modification du taux de profit), est construit à partir des métamorphoses du capital et de la distinction entre capital fixe et capital circulant.

De même enfin, l'analyse de la *tendance* du mode de production capitaliste produit le concept de la dépendance du progrès des forces productives par rapport à l'accumulation du capital, donc le concept de la temporalité propre du développement des forces productives dans le mode de production capitaliste. Seul ce mouvement peut être appelé, comme je l'ai proposé, une *dynamique*, c'est-à-dire un mouvement de développement *intérieur* à la structure et suffisamment déterminé par elle (le mouvement d'accumulation), s'effectuant selon un *rythme* et une *vitesse* propres déterminés par la structure, possédant une *orientation* nécessaire irréversible, et conservant (reproduisant) indéfiniment à une autre échelle les propriétés de la structure. Le rythme propre de l'accumulation capitaliste s'inscrit dans le cycle des crises, tandis que sa vitesse propre exprime la « limitation » du développement des forces productives, simultanément, comme le dit Marx, accéléré et ralenti, c'est-à-dire la limitation réciproque des deux relations articulées dans la structure (« forces productives », rapports de production capitalistes). L'orienta-

tion nécessaire du mouvement consiste dans l'accroissement du capital constant par rapport au capital variable (de la production des moyens de production par rapport à la production des moyens de consommation). La conservation des propriétés de la structure est particulièrement mise en évidence dans le mouvement de l'extension du marché : l'un des moyens employés par le capitaliste ou un ensemble de capitalistes pour contrecarrer la baisse du taux de profit consistant à étendre l'aire de son marché (par le commerce « extérieur ») :

« Cette contradiction *interne* (de la production et de la consommation) cherche une solution dans l'extension du *champ extérieur* de la production. Mais plus la force productive se développe, plus elle entre en conflit avec la base étroite sur laquelle sont fondés les rapports de consommation... » (*Capital*, VI, 257-258).

Dans cette aventure « *extérieure* », la production capitaliste rencontre donc toujours sa propre limitation *interne*, c'est-à-dire qu'elle ne cesse pas d'être déterminée par sa structure propre.

C'est *seulement* dans le « temps » de cette dynamique que peut être déterminé l'« âge » de la production capitaliste, d'une de ses branches ou d'un ensemble de branches de production : cet âge se mesure précisément au niveau du rapport entre le capital constant et le capital variable, c'est-à-dire à la *composition organique interne* du capital :

« Il va de soi que, plus est avancé *l'âge de la production* capitaliste, plus est grande la masse de numéraire accumulée de toutes parts et plus est faible la proportion que la production nouvelle d'or ajoute tous les ans à cette masse, etc. » (*Capital*, V, 120).

Ce point est très important, car il montre que c'est seulement dans le « temps » de la dynamique — qui n'est pas, comme je l'ai dit, immédiatement le temps de l'histoire¹ — qu'il est possible de déterminer et d'estimer *des*

1. Pas même, bien entendu, le temps de *l'histoire économique*, si on entend par là l'histoire relativement autonome de la base

avances ou des retards de développement ; en effet c'est seulement dans ce temps intérieur orienté que peuvent être pensées des inégalités historiques de développement comme de simples décalages temporels :

« Ce qui s'applique à divers *stades de développement successifs* dans un pays peut s'appliquer aussi à des *stades de développement différents existant simultanément et parallèlement* dans des pays différents. Dans le *pays non développé* (unentwickelt) où la première composition du capital représente la moyenne, le taux de profit général serait de 66 2/3 %, tandis qu'il serait de 20 % dans le pays où la production est au stade bien plus élevé, le deuxième... il pourrait y avoir suppression et même renversement de l'écart qui sépare les deux taux de profit nationaux, si, dans le *pays moins développé*, le travail était moins productif : l'ouvrier devrait consacrer une plus grande partie de son temps à la reproduction de ses propres moyens de subsistance ou de leur valeur, il fournirait moins de surtravail. » (*Capital*, VI, 228).

Les conséquences de cette détermination différentielle du temps, et de la distinction du temps de la dynamique et du temps de l'histoire en général, sur la problématique actuelle du « sous-développement » (qui est un lieu

économique du mode de production. Et cela pour deux raisons principales : premièrement, une telle histoire, ayant affaire à des formations sociales réelles-concrètes, étudie toujours des structures économiques dominées par *plusieurs* modes de production. Elle n'a donc pas affaire aux « tendances » déterminées par l'analyse théorique de modes de production isolés, mais aux effets de composition de plusieurs tendances. Ce problème considérable n'entre pas dans le champ de l'analyse présente, et il n'est abordé dans le prochain paragraphe (sur les « phases de transition ») que d'une façon partielle. Deuxièmement, l'« âge » de la production dont nous parlons ici n'est pas, on le voit bien, un caractère de *chronologie*, n'indique pas une *ancienneté* de la production capitaliste : puisque c'est un âge comparé entre plusieurs aires (ou « marchés ») économiques soumises au mode de production capitaliste, dont l'importance vient des effets qu'entraîne d'une région à une autre, ou d'un secteur à un autre une inégalité de composition organique du capital. Selon la finesse de l'analyse, il s'agira d'une composition organique moyenne, ou d'une analyse différenciée de la composition organique du capital par branches de production : on aborde alors l'étude des effets de domination et de développement inégal qu'implique l'inégalité de composition organique entre des capitaux concurrentiels. Ce n'est évidemment pas notre objet ici. J'en indique la possibilité.

d'élection de toutes les confusions théoriques) ne peuvent être ici exposées ; du moins ce qui précède permet d'en pressentir l'importance critique.

De même que les précédents, ce « temps » de la dynamique (de la tendance) est déterminé dans l'analyse *synchronique* du mode de production. La distinction entre *dynamique* et *diachronie* est donc rigoureuse, et la première ne peut apparaître comme une détermination dans le champ de la seconde, où elle n'est pas pertinente sous la forme où Marx l'analyse. On peut mettre aisément en lumière cette distinction par un paradoxe emprunté à l'analyse des sociétés « sans histoire » (cette expression, qui n'a à proprement parler aucun sens, désignant des structures sociales dans lesquelles la dynamique apparaît sous la figure particulière d'un *non-développement*, comme les communautés indiennes dont Marx parle dans le *Capital*, II, 46-48) : l'événement que constitue la rencontre de ces sociétés et des sociétés « occidentales » en train de passer au capitalisme (dans la conquête, la colonisation ou les diverses formes de relation commerciale) appartient évidemment à la *diachronie* de ces sociétés, puisqu'il détermine — brutalement ou plus lentement — une transformation de leur mode de production : mais il n'appartient nullement à la *dynamique* de ces sociétés. Cet événement de leur histoire se produit *dans le temps de leur diachronie sans se produire dans le temps de leur dynamique*. Cas-limite qui met en évidence la différence conceptuelle des deux temps, et la nécessité de penser leur articulation.

Il faut donc situer enfin par rapport à ces différents concepts celui d'*histoire* : devons-nous par exemple l'assimiler au concept de la diachronie en souvenir de la problématique ancienne de la périodisation ? Pouvons-nous dire que « l'histoire » est cette diachronie dont le problème théorique fondamental est l'analyse des *modes de transition* d'une structure de production à une autre ? Non, sans doute, puisque cette problématique ancienne a été maintenant transformée. Elle ne se définit plus par la nécessité de « couper » le temps linéaire, ce qui suppose l'*a priori* de ce temps de référence. La question est maintenant de penser théoriquement l'*essence des périodes de transition* dans leurs formes spécifiques et la variation de ces formes. Le problème de la « périodisation » au

sens strict a donc été supprimé, ou plutôt il a cessé d'appartenir au moment de la démonstration scientifique, à ce que Marx appelle *l'ordre d'exposition* (seule l'exposition est la science) : la périodisation en tant que telle est tout au plus un moment de *l'investigation*, c'est-à-dire un moment de la critique préalable des matériaux théoriques et de leurs interprétations. Le concept d'histoire n'est donc identique à aucun des moments particuliers qui sont produits dans la théorie, pour penser les formes différentielles du temps. *Le concept d'histoire en général, non spécifié, est simplement la désignation d'un problème constitutif de la « théorie de l'histoire »* (du matérialisme historique) : il désigne cette théorie dans son ensemble comme *le lieu* du problème de l'articulation des temps historiques différents et des variations de cette articulation. Cette articulation n'a plus rien à voir avec le modèle simple de *l'insertion* des temps les uns dans les autres ; elle rencontre les *coïncidences* non pas comme des évidences, mais comme des problèmes : ainsi le passage d'un mode de production à un autre peut apparaître comme le moment d'une collision, ou d'une collusion, des temps de la structure économique, de la lutte politique des classes, de l'idéologie, etc. Il s'agit de découvrir comment chacun de ces temps, par exemple le temps de la « tendance » du mode de production, *devient* temps historique.

Mais si le concept général d'histoire a pour fonction propre de désigner un problème constitutif de la théorie de l'histoire, alors il n'appartient pas, à l'inverse des précédents, à cette théorie de l'histoire. *Et en effet, le concept d'histoire n'est pas plus un concept de la théorie de l'histoire que le concept de « vie » n'est un concept de la biologie.* Ces concepts n'appartiennent qu'à l'épistémologie de ces deux sciences, et, en tant que concepts « pratiques », à la pratique des savants pour désigner et jailler le champ de cette pratique.

4. - CARACTÉRISTIQUE DES PHASES DE TRANSITION

Je ne pourrai ici qu'esquisser quelques-uns des concepts qui appartiennent à la théorie de la « diachronie », et qui permettent de penser la nature des périodes de transition d'un mode de production à un autre. En effet, Marx est loin, comme on l'a vu, d'avoir consacré à ce second

moment de la théorie de l'histoire le même effort théorique qu'au premier. Sur ce point, je n'ai pas ici d'autre but que de dresser le constat de ce qui est acquis.

L'analyse de l'Accumulation primitive appartient bien au champ de l'étude diachronique, mais non pas, *en elle-même*, à la définition des périodes de transition (vers le capitalisme). En effet, l'analyse de l'accumulation primitive, de l'*origine* du mode de production capitaliste, procède à une généalogie élément par élément qui se poursuit dans la période de transition, mais qui remonte d'un même mouvement au sein du mode de production antérieur. Les esquisses de définition qu'on peut lui emprunter doivent donc se rapporter à une autre analyse, qui ne soit pas celle des *origines* mais celle des *commencements* du mode de production capitaliste, et qui par conséquent ne procède pas élément par élément, mais du point de vue de la structure entière. Nous possédons dans l'étude de la *manufacture* notamment un exemple de cette analyse des commencements. Les formes de passage sont en effet nécessairement elles-mêmes des modes de production.

Dans la première partie de cet exposé, étudiant la manufacture comme une certaine forme de la relation d'appropriation réelle, une certaine forme des « forces productives », j'ai laissé de côté le problème posé par le *décalage* chronologique dans la constitution de la structure de production capitaliste entre la formation de ses rapports de propriété et celle de ses « forces productives » spécifiques. Comme je l'ai montré, il n'appartient pas à l'étude de la structure du mode de production. Par contre, *ce décalage constitue l'essence de la manufacture comme forme de passage*. Les concepts que Marx emploie pour désigner ce décalage sont ceux de « subsomption réelle » et de « subsomption formelle » (du travail sous le capital). La « subsomption formelle », qui commence à la forme du travail à domicile pour le compte d'un capitaliste marchand, et se termine par la révolution industrielle, recouvre toute l'histoire de ce que Marx appelle « manufacture ».

Dans la « subsomption réelle » de la grande industrie, l'appartenance du travailleur au capital est doublement déterminée : d'une part il ne possède pas les moyens matériels de travailler à son compte (la propriété de moyens de production) ; d'autre part la forme des « forces productives » lui retire la capacité de mettre en œuvre seul,

en dehors d'un procès de travail coopératif organisé et contrôlé, les moyens de production sociaux. La double détermination met en évidence une *homologie* dans la forme des deux relations qui constituent la structure complexe du mode de production : elles peuvent toutes les deux être caractérisées comme « séparation » du travailleur et des moyens de production. Ce qui revient encore à dire qu'elles découpent de la même façon leurs « supports », qu'elles déterminent pour le travailleur, les moyens de production, et le non-travailleur, des formes d'individualité qui se recouvrent. Les travailleurs qui sont, dans le procès de production, dans un rapport de non-propriété absolue aux moyens de production, constituent un collectif qui recouvre le « travailleur collectif » capable de mettre en œuvre les moyens de production « socialisés » de la grande industrie et par là de s'approprier réellement la nature (les objets de travail). Nous retrouvons donc ici, sous le nom de « subsomption réelle », ce que Marx avait introduit dans la Préface à la *Contribution* comme « correspondance » entre les rapports de production et le niveau des forces productives. Nous pouvons donc préciser en quel sens il faut entendre le terme de « correspondance ». Puisque les deux relations entre lesquelles il y a homologie appartiennent toutes deux au même niveau, constituant la complexité de la structure de production, cette « correspondance » ne peut être un rapport de traduction ou de reproduction de l'une par l'autre (de la forme des forces productives par celle des rapports de production) : ce n'est pas l'une des deux qui est « subsumée » sous l'autre, c'est le travail qui est « subsumé » sous le capital, et cette subsomption est « réelle » quand elle est ainsi doublement déterminée. La correspondance tient donc tout entière dans le découpage unique des « supports » de la structure de production, et dans ce que j'ai appelé plus haut la *limitation réciproque* d'une relation par l'autre. Du même coup il apparaît que cette correspondance est en son essence complètement différente de toute « correspondance » entre *différents niveaux de la structure sociale* : elle s'établit dans la structure d'un niveau particulier (la production) et en dépend complètement.

Dans la « subsomption formelle » au contraire, l'appartenance du travailleur au capital n'est déterminée que par sa non-propriété absolue des moyens de production,

mais nullement par la forme des forces productives qui sont encore organisées selon les principes du métier. Le retour au métier, pour chaque travailleur, semble ne pas être exclu. C'est pourquoi Marx dit que l'appartenance du travailleur au capital est ici encore « accidentelle » :

« Aux débuts du capital, son commandement sur le travail a un caractère purement formel et presque accidentel. L'ouvrier ne travaille alors sous les ordres du capital que parce qu'il a vendu sa force ; il ne travaille pour lui que parce qu'il n'a pas les moyens matériels de travailler à son propre compte. » (*Capital*, II, 23).

Cependant, cette absence de propriété des moyens de production pour le travailleur direct n'est nullement, elle, « accidentelle » : elle est le résultat du processus historique de l'accumulation primitive. Dans ces conditions, il n'y a pas à proprement parler d'homologie entre les formes des deux relations : dans la manufacture, les moyens de production continuent d'être mis en œuvre par des individus au sens strict, même si leurs produits partiels doivent être assemblés pour constituer un objet d'usage sur le marché. On dira donc que la forme de la « complexité » du mode de production peut être, *soit la correspondance, soit la non-correspondance* des deux relations, des forces productives et des rapports de production. Dans la forme de la non-correspondance, qui est celle des phases de transition comme la manufacture, le rapport des deux relations ne prend plus la forme de la limitation réciproque, mais il devient *la transformation de l'une par l'effet de l'autre* : c'est ce que montre toute l'analyse de la manufacture et de la révolution industrielle, dans laquelle la nature capitaliste des rapports de production (la nécessité de créer de la plus-value sous forme de plus-value relative) détermine et règle le passage des forces productives à leur forme spécifiquement capitaliste (la révolution industrielle apparaît comme une méthode de formation de plus-value relative au-delà de toute limite quantitative fixée d'avance). La « reproduction » de cette complexité spécifique est la reproduction de cet effet d'une relation sur l'autre.

Il apparaît ainsi que, dans le cas de la correspondance ou dans celui de la non-correspondance, le rapport des

deux relations ne peut jamais s'analyser en termes de transposition, de traduction (même déformée) de l'une dans l'autre, *mais en termes d'efficace et de mode d'efficace*. Dans un cas on a affaire à la limitation réciproque de l'efficace des deux relations, dans l'autre à la transformation de l'une par l'efficace de l'autre :

« Une grandeur minimum de capital entre les mains de particuliers se présente maintenant à nous sous un tout autre aspect ; elle est la concentration de richesses nécessaire pour la transformation des travaux individuels en travail social et combiné ; elle devient la base matérielle des changements que le mode de production va subir » (il faut entendre ici « mode de production » au sens restreint de « forme des forces productives »). (*Capital*, II, 23).

Ce qu'on a appelé parfois « loi de correspondance » entre les forces productives et les rapports de production serait donc beaucoup mieux dénommé, comme le propose Ch. Bettelheim, « loi de correspondance ou de non-correspondance nécessaire entre les rapports de production et le caractère des forces productives » (in *Les cadres socio-économiques et l'organisation de la planification sociale*, « Problèmes de planification », V, Ecole des Hautes Etudes 1965). On exprimera ainsi que la « loi de correspondance » a pour objet propre la détermination d'effets à l'intérieur de la structure de production, et le mode varié de cette détermination, et non une relation d'expression qui n'est que l'envers d'une causalité mécanique.

C'est de la forme de cette correspondance interne de la structure de production que dépend à son tour le mode de « correspondance » entre les différents niveaux de la structure sociale, qu'on a appelé plus proprement un mode d'articulation de ces niveaux. Dans ce qui précède, on a rencontré déjà cette articulation sous deux formes : d'une part dans la détermination de la « dernière instance » déterminante dans la structure sociale, qui dépend de la combinaison propre au mode de production considéré ; d'autre part, à propos de la forme des forces productives propres au capital et du mode d'intervention de la science dans leur histoire, comme la détermination des limites dans lesquelles l'effet d'une pratique peut en modifier une autre dont elle est relativement autonome. Ainsi le

mode d'intervention de la science dans la pratique de production économique est déterminé par la nouvelle forme propre des « forces productives » (unité du moyen et de l'objet de travail). La forme particulière de la correspondance dépend de la structure des deux pratiques (pratique de production, pratique théorique) : elle revêt ici la forme de l'*application* de la science, dans les conditions déterminées par la structure économique.

Nous pouvons généraliser ce type de rapport entre deux instances relativement autonomes, qui se retrouve par exemple dans le rapport de la *pratique économique* et de la *pratique politique*, sous les formes de la lutte des classes, du droit et de l'Etat. Les indications de Marx sont ici beaucoup plus précises, encore que le *Capital* ne contienne pas, pour elle-même, de théorie de la lutte des classes, du droit ou de l'Etat. Ici aussi, la correspondance est analysée comme le mode d'intervention d'une pratique dans les limites déterminées par une autre. Il en est ainsi de l'intervention de la *lutte des classes* dans les limites déterminées par la structure économique : dans les chapitres sur la *journée de travail* et sur le *salaires*, Marx nous montre que ces grandeurs sont soumises à une variation qui n'est pas déterminée dans la structure, et dépend d'un pur et simple rapport de forces. Mais la variation n'a lieu que dans certaines limites (Grenzen) qui sont fixées dans la structure : elle possède ainsi une autonomie seulement relative. Il en est de même de l'intervention du droit et de l'Etat dans la pratique économique, que Marx analyse sur l'exemple de la *législation de fabrique* : l'intervention de l'Etat est doublement déterminée, par sa forme de généralité, qui dépend de la structure particulière du droit, et par ses effets qui sont dictés par les nécessités de la pratique économique elle-même (les lois sur la famille et l'éducation règlent le travail des enfants, etc.).

Nous ne trouvons donc pas non plus dans ce cas un rapport de transposition, de traduction ou d'expression simple entre les diverses instances de la structure sociale. Leur « correspondance » ne peut être pensée que sur la base de leur autonomie relative, de leur structure propre, comme le *système des interventions* de ce type d'une pratique dans une autre (je ne fais ici, évidemment, que désigner le lieu d'un problème théorique, et non produire une connaissance). Ces interventions sont du type de celles qui viennent d'être rappelées, et par conséquent en leur

principe *non réversibles* : les formes de l'intervention du droit dans la pratique économique ne sont pas identiques aux formes de l'intervention de la pratique économique dans la pratique juridique, c'est-à-dire aux *effets* que peut avoir, sur le système du droit, et en vertu de sa systé- maticité même (qui constitue elle aussi un système de « li- mites » internes) une transformation dictée par la pra- tique économique. Et de même, il est clair que la lutte des classes ne se réduit pas à la lutte pour le salaire et la journée de travail, qui en constitue seulement un mo- ment (l'autonomisation et la considération exclusive de ce moment, au sein de la pratique politique de la classe ou- vrière, est le propre de l'« économisme », qui précisément prétend réduire toutes les instances non économiques de la structure sociale à de purs et simples reflets, transposi- tions ou phénomènes de la base économique). La « corres- pondance » des niveaux est ainsi, non pas une relation simple, mais un ensemble complexe d'interventions.

Nous pouvons alors revenir aux problèmes de la tran- sition d'un mode de production à un autre, sur la base de *l'analyse différentielle* de l'intervention de l'Etat, du droit et de la force politique dans le mode de production consti- tué et dans la phase de transition. Cette analyse diffé- rentielle est implicitement contenue dans les analyses de la *législation de fabrique* (*Capital*, II, 159-178) et de la « *législation sanguinaire* » qui appartient à l'accumulation primitive (*Capital*, III, 175-183). Au lieu d'une interven- tion réglée par les limites du mode de production, l'accu- mulation primitive nous montre une intervention de la pratique politique, sous ses différentes formes, qui a pour résultat de *transformer* et de *fixer* les limites du mode de production :

« La bourgeoisie naissante ne saurait se passer de l'intervention constante de l'Etat ; elle s'en sert pour « régler » le salaire, c'est-à-dire pour le dé- primer au niveau convenable, pour prolonger la journée de travail et maintenir le travailleur lui- même au degré de dépendance voulu. C'est là un moment essentiel de l'accumulation primitive. » (III, 179.)

« Quelques-unes (des différentes méthodes d'ac- cumulation primitive que l'ère capitaliste fait éclore)

reposent sur l'emploi de la force brutale, mais toutes sans exception exploitent le pouvoir de l'Etat, la force concentrée et organisée de la société afin de précipiter violemment le passage de l'ordre économique féodal à l'ordre économique capitaliste et d'abréger les phases de transition. Et, en effet, la force est l'accoucheuse de toute vieille société en travail. La force est un agent économique. » (III, 193.)

Dans la période de transition, les formes du droit, de la politique de l'Etat ne sont pas, comme auparavant, adaptées (articulées sur les limites propres de la structure de production) mais *décalées* par rapport à la structure économique : les analyses de l'accumulation primitive montrent, en même temps que la force comme agent économique, la *précession du droit* et des formes de l'Etat sur les formes de la structure économique capitaliste. On traduira ce décalage en disant que, de nouveau, la correspondance se présente à nous ici sous la forme de la *non-correspondance* entre les différents niveaux. En période de transition, il y a « non-correspondance » parce que le mode d'intervention de la pratique politique, au lieu de conserver les limites et de produire ses effets sous leur détermination, les déplace et les transforme. Il n'y a donc pas une forme générale de la correspondance des niveaux mais une variation de formes, qui dépendent du degré d'autonomie d'une instance par rapport à une autre (et à l'instance économique) et du mode de leur intervention réciproque.

Je terminerai ces indications très schématiques en remarquant que la théorie des *décalages* (dans la structure économique, entre les instances) et des formes de la non-correspondance n'est jamais possible que par une *double référence* à la structure de deux modes de production, au sens qui a été défini au début de cet exposé. Dans le cas de la manufacture par exemple, la définition de la non-correspondance dépend de celles des formes d'individualité qui sont déterminées dans l'artisanat d'une part, et dans la propriété capitaliste des moyens de production de l'autre. De même l'intelligence de la précession du droit requiert la connaissance des structures de la pratique politique dans le mode de production antérieur aussi bien que des

éléments de la structure capitaliste. L'emploi de la violence et de ses formes aménagées (par l'intervention de l'Etat et du droit) dépend de la forme et de la fonction de l'instance politique dans la société féodale.

Les périodes de transition sont donc caractérisées, en même temps que par les formes de la non-correspondance, par la *coexistence* de plusieurs modes de production. Ainsi la manufacture n'est pas seulement en continuité, du point de vue de la nature de ses forces productives, avec le métier, mais elle suppose sa permanence dans certaines branches de production (II, 56) et même elle le développe à côté d'elle (II, 43 ; II, 57). La manufacture n'est donc jamais *un* mode de production, mais son unité est la coexistence et la hiérarchie de deux modes de production. Au contraire, la grande industrie se propage rapidement d'une branche de production dans toutes les autres (II, 69). Il apparaît ainsi que le *décalage* des relations et des instances dans les périodes de transition ne fait que réfléchir la *coexistence de deux modes de production* (ou plus) *dans une seule « simultanété »*, et la *dominance de l'un sur l'autre*. Il se confirme ainsi que les problèmes de la diachronie doivent eux aussi être pensés dans la problématique d'une « synchronie » théorique : les problèmes du passage et des formes de passage d'un mode de production à un autre sont les problèmes d'une synchronie plus générale que celle du mode de production lui-même, englobant plusieurs systèmes et leurs rapports (selon Lénine, il y avait en Russie au début de la période de transition au socialisme jusqu'à cinq modes de production coexistants, inégalement développés et organisés dans une hiérarchie à dominante). L'analyse de ces *rapports de domination* n'est qu'esquissée par Marx, et constitue l'un des principaux champs ouverts à l'investigation de ses successeurs.



Comme on le voit, notre exposé débouche sur des problèmes *ouverts*, et ne peut avoir d'autre prétention que de signaler ou de produire des problèmes ouverts, auxquels il n'est pas possible, sans de nouvelles recherches approfondies, de proposer de solution. Il ne peut en être autrement, si l'on veut bien considérer que *Le Capital*, sur

lequel nous réfléchissons, fonde bien une discipline scientifique nouvelle : c'est-à-dire *ouvre un champ nouveau* à la recherche scientifique. Contrairement à la clôture qui constitue la structure d'un domaine idéologique, cette *ouverture* est typique d'un champ scientifique. Si notre exposé a un sens, ce ne pouvait donc être que de définir, dans toute la mesure du possible, la problématique théorique qui instaure et ouvre ce champ, de reconnaître, d'identifier et de formuler les problèmes déjà posés et résolus par Marx, et enfin de découvrir dans cet acquis, dans les concepts et les formes d'analyse de Marx, tout ce qui peut nous permettre d'identifier et de poser les problèmes nouveaux qui se dessinent d'eux-mêmes dans l'analyse des problèmes déjà résolus, ou se profilent à l'horizon du champ déjà exploré par Marx. L'ouverture de ce champ fait un avec l'existence de ces problèmes *à résoudre*.

J'ajoute que ce n'est pas un hasard si certains de ces problèmes, que nous posons à partir de la seule lecture du *Capital*, donc d'un ouvrage centenaire, peuvent intéresser directement, aujourd'hui même, certaines questions de la pratique économique et politique contemporaine. Dans les problèmes de la pratique théorique, ne sont jamais en cause, sous la forme propre de problèmes théoriques, c'est-à-dire sous la forme de la production des concepts qui peuvent donner leur connaissance, que les problèmes et les tâches des autres pratiques.