

INTRODUCTION

Le travail présenté ici se propose de renouer avec la théorie critique de la société. Il constitue donc, plus précisément, une critique du capitalisme. Nous tenterons d'effectuer celle-ci à la lumière de ce qu'il est convenu d'appeler : la « théorie de la valeur ». Cette théorie fait son apparition dès le livre premier du « Capital » de Marx, pour ne se retrouver ultérieurement au cœur des préoccupations que seulement d'une minorité de théoriciens, et ceci jusqu'à nos jours. C'est à la faveur des travaux du groupe allemand « KRISIS » (anselm Jappe, robert Kurz, norbert Trenkle....) qui réactualise l'analyse de la théorie de la forme valeur depuis une quinzaine d'années dans sa revue homonyme, que le travail ci-après trouve son opportunité. Le nouveau millénaire a vu resurgir la contestation sociale. Eteinte depuis quelques lustres, elle s'est vue occupée de nouveau le devant de la scène, avec ce qu'il est désormais commun d'appeler le « mouvement altermondialiste ». La critique du capitalisme qui en émerge est majoritairement illustrée dans son option « anti-néolibérale » (Negri, ATTAC et le mouvement altermondialiste ainsi que la totalité de l'extrême-gauche) et croit en la possibilité de réformer ce système, d'y apporter des corrections politiques. Pour ce faire, elle use du conflit théorique ouvert (les travaux d'Antonio Negri) et de l'intervention sociale à un niveau international (manifestations contre le G8 et les forums économiques mondiaux, création des forums sociaux mondiaux). Il s'agirait principalement sous cette modalité de « libérer le travail » de la tyrannie du capital. De cette façon, il appert que cette critique ne sort pas du périmètre de ce que l'on pourrait appeler un « marxisme traditionnel ». En effet, pour toutes conceptions théoriques et sociales « alternatives », il n'est proposé que de déterminer une distribution autre des catégories universelles qui règlent les échanges entre les hommes (la marchandise, l'argent, le travail et la valeur), c'est-à-dire sans pour autant opérer de critique catégorielle à proprement parler. La théorie de l'exploitation semble éclipser l'analyse fétichiste. Ainsi, « la logique de la marchandise » n'est jamais nommée. De même que sa contradiction interne, qui, pour la théorie de la valeur, est à la base même de la dynamique capitaliste, se trouve tout simplement niée : il ne s'agirait simplement dans cette critique que de mettre en exergue la lutte du « travail honnête » et exploité contre une méchanceté subjective *capitaliste* dominatrice (patrons, multinationales ou autres spéculateurs, desquels il faudrait libérer le travail exploité). Ce faisant, elle semble manquer la véritable nature du capitalisme.

La critique opérée par la théorie de la forme valeur se veut « radicale » en ce sens qu'elle analyse de façon approfondie les catégories qui sont à la base de la socialisation capitaliste. En thématissant sur la structure même de la marchandise et sur le « travail abstrait », elle semble ainsi révéler ce qui fait le noyau « mystérieux¹ » du capitalisme : un système automate tautologique, où ce sont les marchandises qui règnent et où les hommes ne sont que les exécutants de sa logique. Point de conspiration des puissants ni de stratégies d'exploitation en ce cas (bien que celles-ci puissent se surajouter), mais un travail et un capital représentant deux moments successifs d'un même processus de valorisation

1 « L'homme non-cultivé aura l'impression que l'analyse de cette forme<la forme-valeur> se débat sans fin dans une succession de subtilités » (MEW 23/12, Cap.I, p4, préface de la première édition allemande)

impersonnel, autonomisé et abstrait. Sous cet angle, le conflit entre travail et capital, quel qu'important qu'il ait été historiquement serait un conflit *à l'intérieur* du capitalisme, cette opposition n'étant qu'un aspect dérivé de la véritable contradiction fondamentale : celle qui oppose la valeur et la vie sociale concrète. Ainsi, selon cette théorie, nous ne serions plus dans une société de domination (entendue comme la domination de certains sur d'autres), mais bien plutôt sous le règne d'une société fétichiste, sous l'emprise abstraite de la valeur en auto-mouvement, où c'est l'ensemble des hommes qui se trouvent assujettis. Plus justement, Les sujets ne sont alors plus les hommes mais leurs relations objectivées. En un mot, le vrai sujet c'est la valeur.

Partant, comment nous faut-il comprendre l'affirmation qui semble résonner comme une déclaration de guerre : « le monde n'est pas une marchandise ! » lancé par les mouvements à « coloration anticapitaliste » ? Convenons d'emblée qu'il ne s'agit manifestement pas là d'une critique catégorielle de la forme marchandise puisqu'une attention à ce discours révèle bien vite que ce qui doit être dénoncé, c'est que certaines choses, comme la culture, le corps humain, les ressources naturelles ne sont pas simplement à vendre ou à acheter, et ne doivent pas être soumises au seul pouvoir de l'argent. Ce sont là de bons sentiments qui ne peuvent tenir lieu d'analyse de la société. Cela s'inscrit dans un registre purement moral, lequel recommande simplement de ne pas tout soumettre à l'argent... « Où l'on ressent le désarroi théorique de la critique sociale depuis quelques décennies. » (A.JAPPE)

Nous voyons qu'il est nécessaire d'avoir une explication plus profonde. En effet, que signifie le fait qu'une société soit basée sur la marchandise ? De fait, nous constatons qu'il paraît inévitable de revenir à Marx qui a eu au sujet de la marchandise des considérations inédites, absentes avant lui. La théorie de la valeur et sa critique catégorielle n'est-elle pas plus à même de nous révéler ce qui fait véritablement l'essence du capitalisme ? En quelle manière dessine-t-elle une société fétichiste ? Cette intelligibilité renouvelée du capitalisme offre-t-elle une opportunité théorique à la critique sociale, ainsi qu'un nouvel horizon pour une théorie de l'émancipation sociale ?

La théorie de la forme valeur, dans laquelle il nous faudra entrer dans le détail, prend donc sa source dans l'œuvre de Marx. Nous pouvons en effet la rencontrer dans la version définitive du chapitre sur la marchandise de la deuxième édition du *Capital* (chapitre 1, section 1). Pourquoi revenir à ces pages inaugurales traitant de la double nature de la marchandise, du caractère non moins double du travail, de la « forme de la valeur » et de ce que Marx appelle le « fétichisme de la marchandise », ouvrant l'œuvre copieuse du *Capital* ? Et bien si la théorie Marxienne de la valeur a été l'objet de très peu d'études philologiques, voire même de trop peu d'attention au texte, Marx lui-même la tenait pour majeure : « ce qu'il y a de meilleur dans mon livre, c'est 1 (et c'est là dessus que repose toute la compréhension des faits) la mise en relief dès le *premier* chapitre, du *caractère double du travail*, selon qu'il s'exprime en valeur d'usage ou en valeur d'échange.² » écrivit-il à Engels le 24 août 1867, en parlant du *Capital* qu'il venait de terminer. Marx ne définit, en effet, pas moins la marchandise comme « la cellule germinale³ » de toute la société moderne. Et puisque sa doctrine a dû souffrir d'une accusation d'un « économisme », il est important de

2 (MEW 31/326, corr. IX, p12)

3 « Pour la société bourgeoise actuelle, la forme marchandise du produit du travail, ou la forme valeur de la marchandise, est la forme cellulaire économique » (MEW 23/12, Cap. I, p4, préface de la première édition allemande)

rappeler que Marx décrivait la société moderne et non pas toutes sociétés ayant existé.». Nous nous attarderons ainsi sur les travaux que Marx effectue sur la structure de la marchandise, sur le « travail abstrait » et sur l'argent et montrerons comment ces catégories sont à l'origine d'une aliénation du lien social et de la communauté.

A la société d'exploitation du XIX^e siècle succède une société d'abondance (dans les pays développés), c'est l'époque de l'« état providence » dans lequel l'état assure la protection sociale pour une large part. En se développant, le capitalisme a transformé le producteur en consommateur. Cette autre époque sera aussi un second temps dans notre critique de la valeur. Elle sera marquée par la théorie de Guy Debord, qui au sein des activités de l'internationale situationniste, comme dans son œuvre majeure « la société du spectacle » reprends le flambeau de la critique sociale. Debord reprend la théorie de la valeur, fortement influencé par Lukács, et thématise cette dernière comme « spectaculaire ». Nous tenterons donc de cerner au plus près ce concept de « spectacle » chez Debord, comme stade suprême de l'abstraction, comme développement ultérieur de la valeur. L'opposition entre vie humaine et économie étant encore plus forte chez Debord que chez Marx ; qu'advient-il donc ici de la communauté humaine ? Quid du sujet social ? Existe-t-il une classe-sujet antagonique au spectacle ?

Enfin, dans un troisième mouvement, avec le groupe Krisis, (dont la lecture fortuite d'articles est directement à l'origine de ce « travail ») la critique de la valeur prend acte d'une nouvelle phase du capitalisme, avec de nouvelles caractéristiques : mondialisation (capital transnational), néo-libéralisme (limitation de l'interventionnisme politique et étatique) et fin du « fordisme ». Dans le « Manifeste contre le travail⁴ », le groupe Krisis procède à une charge violente contre le travail en montrant que celui-ci, bien loin de s'opposer au capital, est plutôt une activité spécifique au capitalisme. Il demeure au cœur d'un système qui s'auto-reproduit sans fin, en faisant de l'homme sa « ressource humaine ». Continuateur de la critique de la valeur après Marx et Debord, Krisis pose qu'aucune critique du capitalisme ne serait désormais possible sans une critique du travail lui-même.

. . . Nous verrons donc comment ce groupe (fondé il ya 15 ans en Allemagne, en marge du monde universitaire et de la gauche traditionnel) articule son analyse du capitalisme et de sa contradiction interne. Comment la contestation anticapitaliste actuelle est d'une certaine façon aliénée et se transforme malgré elle en adversaire de toute émancipation sociale. Comment Krisis ne peut partager cette formule de Dominique Méda : « l'économie n'est pas l'au-delà du politique, elle est son autre. » puisque pour lui, la politique ne représente qu'un sous-système de la valeur. Comment, du fait de la troisième révolution industrielle (la micro-informatique), le capitalisme se heurte désormais à sa *limite historique absolue*...

4 Groupe Krisis : « Manifeste contre le travail » tr. O. Galtier, W. Kukulies et L. Mercier Paris, Ed. Leo Scheer, 2002

I MARX ET LE FETICHISME DE LA MARCHANDISE

A) LES ARCANES DE LA MARCHANDISE (valeur et travail)

Après la défaite de la révolution de 1848-1849 et son transfert à Londres en 1849, Marx repris ces études d'économie politique entamées en 1844. Il faudra attendre 1857 pour qu'il commence la rédaction des manuscrits plus connus sous le nom de *Grundrisse*. Avant de terminer ces derniers, Marx envoya à Engels un résumé de ces résultats relatifs à la théorie de la valeur.

C'est en 1859 que fut publié à Berlin *La contribution à la critique de l'économie politique* avec deux chapitres sur la marchandise et l'argent. Si initialement Marx semblait avoir l'intention de publier une série de cahiers, c'est le premier volume du *capital* qu'il remit à l'impression en 1867 ; lequel contenait dans son premier chapitre un résumé remanié de la *Contribution*. Conscient de la difficulté de sa théorie de la valeur, Marx ajouta au dernier moment un « supplément » contenant une version « popularisée » de l'analyse de la forme valeur.

Pour la seconde édition du *Capital* (1873) Marx remania de nouveau soigneusement le premier chapitre et en fit la première section, divisée en trois chapitres. Il existe donc cinq versions de la théorie de la valeur, auxquelles s'ajoute la traduction française du *capital* (1872-1875), revue par Marx lui-même sur la base de la deuxième édition allemande.

La double nature de la marchandise

Dans le livre I du *Capital* (lequel est d'une importance de premier ordre pour notre travail) Marx étudie la marchandise et sa structure, la valeur et l'argent. Contre toute attente, cette analyse de la marchandise ne se fait donc pas sous la forme d'une exposition historique, mais Marx procède plutôt à la description de la genèse logique de la marchandise. Cela ne tient à aucun préjugé méthodologique d'aucune sorte, mais parce que la nature même de l'objet l'impose : l'un des traits distinctifs de la société capitaliste « fétichiste » est d'avoir une nature conceptuelle, où l'abstraction (incarnée par l'argent) ne dérive pas du concret mais le domine. La genèse « historique » des catégories ne correspond donc pas à la genèse « logique » : la succession historique des catégories n'explique pas selon Marx leur origine. En effet, si historiquement le capital naît dans la sphère de la circulation, dans le capitalisme c'est exclusivement dans la sphère de la production qu'il émerge. Marx d'affirmer : « *il serait donc à la fois infaisable et erroné de ranger les catégories économiques dans l'ordre où elles ont été historiquement déterminante. Leur ordre est, au contraire, déterminé par les relations qui existent entre elles dans la société bourgeoise moderne et il est précisément à l'inverse de ce qui semble être leur ordre naturel ou correspondre à leur ordre de succession au cours de l'évolution historique*⁵ »

Marx démontrera ainsi que l'on peut développer le capitalisme entier à partir de la

5 MEW 42 / 41, Grund.I, p. 42

structure même de la marchandise. Il fait donc appel à ce qu'il faut identifier comme une « logique de la valeur » où l'analyse conceptuelle décrit de manière précise cette domination de la forme sur le contenu. De l'aveu même de Marx, cette analyse de la marchandise représentait pour lui la partie la plus fondamentale de ses recherches. Bien que réputée peu claire, voire absconse (en partie à cause de son langage hégélien), elle semble être la partie dont l'élaboration lui couta le plus d'effort. Il est alors conscient d'avoir fait là une découverte majeure de l'histoire humaine : « *la forme valeur qui a pour figure achevée la forme monnaie est à la fois très simple et dépourvue de contenu. Pourtant il y a plus de deux mille ans que l'esprit humain s'évertue à percer son secret* »⁶. Marx ne qualifiera la marchandise de pas moins que la « cellule germinale » de la société moderne.

Ainsi, « La société marchande » s'éclairerait par la logique dialectique de la marchandise, de la valeur. Nous l'avons dit, Marx a développé au niveau logique l'intégralité du capitalisme en partant de la forme marchandise la plus simple qui en représente le noyau : « Ce procès dialectique de formation n'est que l'expression idéale du mouvement réel au cours duquel le capital devient capital. Ses relations ultérieures doivent être considérées comme un développement à partir de ce noyau⁷ ». Dans cette logique de la marchandise l'on a à faire à un développement dialectique de formes où les contradictions de chacune d'elle donnent naissance à la forme supérieure qui les suit. Toutefois, il serait faux de penser que ceci implique une manière de téléologie universelle, un déterminisme implacable. Il faut plutôt comprendre que la structure conceptuelle de base du capitalisme produit nécessairement certains résultats dès lors que les conditions historiques empiriques s'y prêtent. La naissance du capitalisme n'était donc pas inévitable pour Marx, mais son propos est d'avancer que dès que celui-ci existe il est assujéti à une dynamique interne, elle même sujette à une tendance linéaire, et ceci beaucoup plus que dans les sociétés précédentes. S'il faut maintenir le constat d'un certain déterminisme c'est alors le déterminisme interne de la marchandise elle-même : l'« interprétation logique » n'est en rien une métaphysique de l'histoire, elle n'a vocation à expliquer que ce qui est contenu « de manière latente » dans le concept de marchandise et ce qui doit en dériver, une fois les conditions nécessaires réunies. Le capitalisme peut être considéré comme un accident dans l'histoire de l'humanité. Mais c'est un accident qui déploie un monde où la valeur devient souveraine...

Définir la marchandise semble de prime abord ne poser aucun problème particulier : elle désigne un objet qui est vendu ou bien acheté, et qui par conséquent change de main contre un paiement. Elle est cette forme particulière que prend une partie des objets dans certaines sociétés humaines. Sous la forme pure qu'elle prend dans la première section du *Capital*, la marchandise n'existe que lorsque la division du travail et l'échange marchand sont généralisés, c'est-à-dire quand les rapports capitalistes sont déjà dominants.

Mais la marchandise apparaît bien tôt comme un objet singulier moins facile à appréhender que l'on ne le croit spontanément. Elle est en effet d'une nature double : la marchandise est composée d'une part, d'une valeur d'usage, et de l'autre, d'une valeur d'échange. Aristote déjà avait discerné cette nature double de la marchandise : « *ainsi une*

6 MEW 23 / 11-12, *Cap.* I, p4, « préface à la première édition »

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

sandale peut servir de chaussure, mais aussi d'objet d'échange »⁸

D'une part, la marchandise est donc constituée d'une **valeur d'usage**, c'est-à-dire qu'elle possède des qualités concrètes qui permettent de satisfaire un besoin concret : une chaise par exemple trouve son utilité propre. Ici, les qualités déterminent la chose. Les qualités substantielles font, par exemple que cette chose est un pull. Ce pull tricoté par la grand-mère pour son petit fils possède ainsi toutes les qualités qui font de lui un pull. Mais ceci n'est pas suffisant pour en faire une marchandise. Il faut donc remarquer que la valeur d'usage en tant que telle ne représente pas une catégorie économique. Cependant, la marchandise est également constituée de ce que Marx appelle **une valeur d'échange**, qui, sous cet autre angle de la quantité, est indépendante des besoins concrets du producteur ou de l'acheteur. Elle n'est que pure quantité abstraite. Ceci dans la mesure où un objet est échangé en quantités déterminées avec d'autres objets. Dans ce cas, les marchandises ne sont affublées que de déterminations quantitatives et perdent leurs caractères concrets et qualitatifs. La valeur se réduit alors à la mesure, étant donné que ses déterminations particulières disparaissent complètement dans l'acte d'échange. Les relations dans lesquelles les marchandises s'échangent reposent donc sur leur « valeur d'échange ». En effet, cela se comprend, puisqu'en tant que valeurs d'usage, les marchandises sont absolument incommensurables, dans le sens précis où rien ne nous permet de les comparer, donc de les échanger. Nous l'avons observé, sous cet angle, la marchandise ne connaît que des déterminations concrètes. Hors, quoi de commun entre notre chaise et notre pull ci-avant ?

Ces deux choses sont proprement incomparables du point de vue de leur valeur d'usage. Il est donc nécessaire de trouver une « substance » commune à ces marchandises, une substance commune à leur valeur d'échange puisque c'est ce côté de la marchandise qui prédomine nécessairement dans une situation d'échange.

Le double caractère du travail

Marx montrera que ce qu'on en commun la pluralité des valeurs d'échange, c'est « leur **valeur** ». Bien que la valeur fût reconnue assez tôt comme le critère d'équivalence des valeurs d'échange par nombreux prédécesseurs de Marx, les conceptions de celle-ci n'en divergent pas moins :

On admit d'abord que la valeur des marchandises était proportionnelle aux besoins qu'elles étaient destinées à satisfaire. C'est ainsi qu'Aristote s'engagea dans la voie d'une théorie psychologique de la valeur, qui sera d'ailleurs reprise bien plus tard par des économistes modernes.

L'idée que **le travail humain** pourrait être l'élément déterminant de la valeur s'est dégagé lentement. Au XVIII^e siècle, les physiocrates, tel François Quesnay (1694-1774), virent dans le travail agricole la source de toute valeur. Ce sera Adam Smith (1723-1790) qui se chargera d'étendre cette notion à toute forme de travail. Quant à son successeur, David Ricardo (1772-1823), il le dépassera en précisant que la valeur d'une marchandise est fonction de la quantité du travail qui est nécessaire à sa production et non de la rétribution

⁸ Aristote, *Politique*, 1257a

plus ou moins élevée qui est payée pour effectuer ce travail.

Mais c'est à Marx que revient d'en élaborer la théorie la plus systématique : pour lui, c'est la force de travail de la société toute entière qui est créatrice de valeur. En effet, la valeur n'est pas le travail du producteur individuel « contenu » dans la marchandise mais une certaine manière d'exprimer le travail que dépense la société entière. Il s'agit du temps de travail moyen ou socialement nécessaire qui se trouve donc indexé sur le stade de la productivité (machines, technologies...). De cette façon, si une heure est suffisante pour coudre une robe dans des conditions moyennes (avec certaines technologies existantes), alors sa valeur est d'une heure. Et, dans ce cas Le tailleur ne disposant pas de la technologie requise et qui emploiera une heure et demie sera rémunéré seulement pour une heure de travail.

La valeur se trouve donc ainsi constituée par le travail humain qui crée la marchandise. Il représente en effet la seule chose qui soit commune à toutes les marchandises qui sont, par ailleurs, rappelons le, incommensurables. Mais plus précisément, Marx dira que c'est le travail abstrait qui constitue en propre la valeur. C'est-à-dire pour le dire simplement, le temps de travail en tant que pure quantité, mesurable par sa durée, et ceci sans qu'importe en quelle valeur d'usage ce travail se trouve réalisé.

Il faut donc constater ici qu'à l'instar de la marchandise qui possède une double nature (valeur d'usage et valeur d'échange) le travail se dédouble lui aussi, d'une part en travail concret, d'autre part en travail abstrait. Il faut bien comprendre que ce ne sont pas là deux types de travaux différents mais les deux versants d'une même activité (comme la valeur d'usage et la valeur d'échange sont les deux pôles d'une même marchandise). De cette manière, il est facilement concevable que le travail du menuisier et le travail du tailleur par exemple représente sur le versant concret des activités qualitativement très différentes (il s'agira pour l'un de raboter, scier, limer un matériau qui est le bois, quand le second utilisera le burin, le ciseau et la masse devant un bloc de pierre) que l'on serait bien en peine encore une fois de comparer entre eux. Ce sont indéniablement deux types d'activités hétérogènes si on veut bien les considérer sous cet angle de l'activité concrète. Pour autant, toutes les activités possèdent elles aussi quelque chose en commun : une dépense d'énergie se déroulant dans le temps, « *une dépense productive de matière cérébrale, de muscles, de nerfs, de mains, etc...* »⁹. Dans cette perspective le travail du tailleur et celui du menuisier se trouvent égalisés et leur différence ne réside que dans leur durée, donc dans leur quantité. Ainsi se définit donc le travail abstrait. Nous pouvons maintenant dissiper les définitions fausses de celui-ci qui demeurent encore aujourd'hui. Celles-ci reposent sur une interprétation du travail concret et du travail abstrait comme *types différents* de travail. Mais comme nous venons de le voir, ces catégories sont absolument étrangères au *contenu* du travail, de même qu'à l'organisation de celui-ci. S'en suivent logiquement deux définitions négatives : le travail abstrait n'est pas un moment du procès de travail, de même qu'il n'a aucun rapport avec la parcellisation du travail. Le travail abstrait n'est pas le travail à la chaîne ni le travail de l'informaticien (le travail immatériel). Retenons donc que pour Marx, dans la production marchande tout travail est en même temps abstrait et concret : « *il résulte de ce qui précède que s'il n'y a pas à proprement parler deux sortes de travaux dans la marchandise, le même travail y reçoit cependant des déterminations différentes et opposées entre elles, suivant qu'on le rapporte à la valeur d'usage de cette marchandise comme à son produit, ou à la valeur de celle-ci comme à sa pure expression objective*¹⁰ »

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

10 Cap., première édition, p. 45

La nature du travail est donc ambivalente mais dans la société capitaliste c'est son versant abstrait qui prévaut. En effet, cette dimension de dépense d'énergie humaine est l'élément majeur auquel est prêté considération au niveau social, car ce qui décide de la valeur des marchandises sur le marché capitaliste, c'est le travail qui a été dépensé, c'est-à-dire le travail abstrait. Un travail absolument indifférent à tout contenu, qui ne s'intéresse qu'à sa propre quantité. Il est fait totalement abstraction du versant concret, même si l'activité doit se réaliser, elle, dans quelque chose de concret, cela ne répond pas forcément à un besoin.

Par suite, il devient aisé de comprendre en quoi il est possible de parler de **travail aliéné**.

En effet comme nous pouvons le constater, dans la société marchande les travaux ne sont échangeables, donc sociaux qu'à la condition qu'ils soient abstraits. Pour le dire autrement, et de façon paradoxale, c'est la forme non-sociale, privée de qualité, du travail qui devient forme sociale. Le travail ainsi considéré ne possède son caractère social que comme quelque chose *d'extérieur* qu'il doit conquérir à travers l'échange. Ce qui n'est pas le cas dans une situation qui n'est pas réglée par l'échange de marchandises, puisque dans ce cas, le travail est distribué avant même sa réalisation, selon des critères de qualité, et au regard des besoins des producteurs. C'est à travers sa valeur d'usage que chaque produit se réfère aux autres valeurs d'usages. Il n'y a pas de travail abstrait, de valeur, de marché anonyme ou de concurrence. Ici encore, les travaux individuels ne sont pas privés mais au contraire immédiatement sociaux : « *Le paysan qui fauche l'herbe, le serf qui l'aide, et la grand-mère dont la tâche est d'empêcher les poulets de rentrer dans la maison ne confrontent pas leur travaux pour déterminer leur parties relatives. Leurs travaux ne sont pas privés, mais font partie dès le début, d'un travail social*¹¹ » Dans la production marchande, l'on produit pour une sphère anonyme de l'échange, et ce n'est seulement qu'après coup et indépendamment de toute action individuel consciente que le travail revêt un caractère social. Ainsi peut-on le qualifier d'aliéné.

L'aliénation du travail renvoie donc à cette dépossession qu'il opère en société capitaliste: le travail est extérieur au travailleur. Il ne représente qu'un moyen au service d'une fin abstraite et absolument étrangère au travailleur. A une *universalité concrète* (considérons là comme le résumé du concret, une unité du multiple qui ne commet pas de violence sur ce qu'elle rassemble se substitue ainsi une *universalité abstraite* qui efface le concret et n'est plus la somme des éléments unifiés mais la réduction à des sommes d'argent.

La marchandise : « une région nuageuse »

Dans les premières pages du sous-chapitre intitulé « le caractère fétiche de la marchandise et son secret », Marx mobilise toute une batterie de vocables et d'expressions pour désigner ce caractère énigmatique qu'il prête à la marchandise : « forme fantastique », « caractère mystique », « arguties théologiques », « subtilité métaphysique » ou bien encore cette magnifique formule de « région nuageuse ». Il semble que l'on ne peut difficilement mieux mettre en exergue la complexité qu'il ya à appréhender cet objet particulier qu'est la marchandise.

Nous avons vu précédemment que Marx procède à une analyse structurelle de la marchandise où nous avons rencontré les concepts de valeur et de travail (nous aborderons celui de l'argent un peu plus loin) et leurs déclinaisons. La marchandise, cette « *région*

¹¹ Anselme Jappe, *les aventures de la marchandise*, p 52 Paris, Ed. Denoël, 2003

nuageuse » est bien un objet faussement évident à comprendre. Il convient donc de s'attarder un instant sur cette nébuleuse conceptuelle de la valeur. En effet, il faut bien distinguer la valeur, la valeur d'usage et la valeur d'échange : « Je ne divise donc pas la valeur en valeur d'usage et en valeur d'échange en tant qu'antithèses, en lesquelles l'abstraction « valeur » se scinderait ; c'est la forme sociale concrète du produit du travail, la marchandise, qui est, d'une part, valeur d'usage, et, d'autre part, « valeur », non valeur d'échange, car la simple forme phénoménale ne peut être son propre contenu »¹². Ailleurs Marx de préciser : « Il est relativement facile de distinguer la valeur d'une marchandise de sa valeur d'usage, ou le travail formateur de valeur d'usage du même travail simplement considéré comme dépense de force de travail humaine [...] S'excluant l'un l'autre par elles-mêmes, ces déterminations opposées et abstraites sont faciles à distinguer. Il en va autrement de la forme valeur qui n'existe que dans le rapport de marchandise à marchandise »¹³. Ces distinctions étant capitales pour saisir le concept de « société fétichiste » thématiser plus loin.

Retenons donc que le contraire de la valeur d'usage ce n'est pas la valeur d'échange mais la valeur. Cette dernière est constituée par le temps de travail, c'est-à-dire le travail abstrait. Pour ce qui est de la valeur d'usage, elle correspond à la satisfaction réelle relativement au besoin ou à l'utilité de la marchandise. Enfin, la valeur d'échange, quant à elle, est l'expression visible de la valeur, à laquelle nous sommes confrontés dans une situation d'échange.

La valeur créée par le travail abstrait, nous l'avons vu est purement sociale, c'est une abstraction qui ne contient donc rien de concret ou d'empirique. Le travail concret du menuisier est visible mais le travail abstrait contenu dans celui-ci ne peut pas s'exprimer directement. La valeur qu'il crée n'est donc nulle part ailleurs que dans la tête des hommes : « On peut saisir empiriquement les travaux concrets et utiles et on peut saisir empiriquement la valeur d'échange et l'argent. Mais au milieu il y a une lacune qu'on ne peut pas saisir empiriquement et que Marx cherche à combler avec les catégories « insaisissables » du travail abstrait et de la valeur »¹⁴.

La valeur ne peut donc s'exprimer que de manière indirecte, c'est-à-dire dans son rapport avec les autres marchandises. En effet, seule, elle reste non-perceptible, abstraite. Elle a donc besoin de s'exprimer dans une valeur d'échange perceptible elle, c'est-à-dire la marchandise avec laquelle la première marchandise s'échange. Comme le dit Jappe : « l'être-valeur d'une marchandise trouve donc sa forme dans la forme **naturelle**, dans la valeur d'usage, d'une autre marchandise ». De ces deux marchandises, l'une sera présentée comme « valeur relative » et l'autre dans laquelle la première exprime sa » valeur, fonctionnera comme « équivalent ». Il s'agit là de la **forme simple de la valeur** (comparaison entre deux marchandises). Mais il semble évident qu'il existe plus de deux marchandises, la première marchandise doit donc pouvoir exprimer sa valeur dans toutes les autres (20m de toile = 1habit = 10livres de thé = 40 livres de café = 1/2 tonne de fer etc...). Cependant, l'incomplétude apparaît bien vite à cette **forme valeur totale ou développée** où la valeur devient indifférente à la forme de valeur d'usage sous laquelle elle apparaît. En effet il émerge toujours de nouvelles marchandises, et la chaîne des comparaisons ne peut se totaliser. Il existe dans ce cas de multiples valeurs relatives et tout autant d'équivalents. Marx renverse donc cette formule et obtient la **forme de valeur générale** : puisque la toile exprime sa valeur dans toutes les marchandises

12 MEW 19 / 369, Notes sur Wagner, pp. 1543-1544

13 Cap., première édition, pp. 57 et 59

14 Kurz, *Abstrakte Arbeit*, p 80

précitées alors ces dernières ont aussi toutes pour équivalent la toile. Ainsi « *les marchandises expriment maintenant leur valeur : de façon 1) simple, puisqu'elles le font dans une seule et unique marchandise et 2) unitaire, puisque c'est dans la même marchandise. Leur forme valeur est à la fois simple et collective ; elle est par conséquent générale*¹⁵ ». La toile est donc devenue équivalent général, c'est-à-dire immédiatement échangeable avec toutes les autres marchandises.

Nous le voyons, il est nécessaire pour faire naître un équivalent général que toutes les marchandises procèdent à l'exclusion de l'une d'entre elle de la forme valeur relative. C'est l'or qui jouera se rôle historique en devenant l'exclusion fixe et définitive, et deviendra ainsi l'équivalent général universel : **la forme argent**.

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

B) *L'avènement du capital*

La valeur est beaucoup plus ancienne que le capital, et dans son concept même Marx nous dit qu'est contenue toute son évolution, sans que l'on sache le moment, le lieu ou même tout simplement si elle trouvera effectivement les conditions historiques qui lui donneront réalité. La valeur précapitaliste ne constituait seulement qu'une médiation entre les valeurs d'usages.

Pour que la valeur devienne capital (argent ne cherchant que son propre accroissement) il faut que l'argent atteigne sa troisième détermination formelle (cf. **plus loin**), où celui-ci rentre dans un rapport autoréflexif et non plus de médiation. La valeur porte donc inévitablement à la plus-value. C'est la construction de la monnaie à partir de la formule simple de la valeur jusqu'à la forme équivalente générale qui introduit Marx au « caractère fétiche de la marchandise », et donnera aussi la formule de la circulation des marchandises. cf (1 B 3)

Abstraction et contradiction

Avant d'évoquer le capital et sa circulation, nous sommes maintenant à même de comprendre en quel sens la marchandise contient une **contradiction interne** : celle-ci *se révèle* dans son rapport d'échange avec une autre marchandise. En effet, sa valeur d'usage et sa valeur ne peuvent co-exister que de manière conflictuelle. Cette contradiction interne ne peut à son tour s'exprimer qu'en devenant une **contradiction externe**, c'est-à-dire un rapport entre deux marchandises où l'une ne compte que comme valeur d'usage et l'autre comme équivalent-valeur d'échange. Ainsi dans la simple mise en équivalence de deux marchandises est contenu déjà tout le « *secret* » du mode de production capitaliste. Et nous comprenons pourquoi la marchandise représente en elle-même, comme l'affirme Marx, *la cellule germinale* de la société moderne : la contradiction entre l'abstrait et le concret que contient la marchandise est récurrente à chaque stade de l'analyse (valeur d'usage / valeur ; travail concret / travail abstrait ; travail privé / travail social) qu'opère Marx. La quantité de la valeur est toujours une quantité déterminée, limitée, ce qui se trouve être en contradiction avec sa totalité qualitative : « *toutefois, si l'or et l'argent constituent la richesse générale, sous forme de quantités déterminées, il ne la représente qu'à un certain degré, donc d'une façon imparfaite*¹⁶ ». Nous verrons que cette contradiction se trouve à l'origine de l'impulsion du capital à s'accroître toujours davantage. Elle représente la contradiction fondamentale de la formation sociale capitaliste.

Comme nous l'avons vu ci-avant le caractère social des travaux ne se manifeste en société capitaliste qu'à travers l'échange. Et Marx de préciser : « *Ce caractère fétiche du monde des marchandises, notre précédente analyse vient de nous le montrer, provient du caractère social propre du travail qui produit des marchandises*¹⁷ ». La valeur est donc un fétiche, au sens où elle est une abstraction qui domine le concret. Lorsque Marx forge le « concept » de travail abstrait, l'abstraction qui est ici désigner n'est pas cette synthèse que la pensée opère pour faire ressortir ce qui est

16 Urtext, p. 180

17 MEW 23 / 87, Cap. I, p. 83

commun au divers, mais c'est une réalité sociale, une abstraction qui devient réalité. La valeur n'est donc pas une abstraction au sens d'un concept : *C'est comme si, à côté et en dehors des lions, des tigres, des lièvres et de tous les autres animaux réels qui constituent en groupe les différentes races, espèces, sous-espèces, familles, etc., du règne animal, existait en outre l'animal, l'incarnation individuel de tout le règne animal. Une telle réalité singulière qui comprend en soi-même toutes les espèces réellement existantes de la même chose, est une réalité, comme par exemple animal, Dieu etc¹⁸ ... »*

Dans « l'ultime métamorphose » de la forme valeur nous avons vu que c'est l'argent qui devient l'équivalent universel et représente la valeur, et ceci de façon abstraite. Ainsi, quand la circulation intégrale des biens est médiatisée par l'argent, l'abstraction est belle et bien devenue réelle. Arrêtons-nous un instant sur ce phénomène de l'argent.

L'argent et ses déterminations formelles

Il ne faut pas croire que l'argent soit strictement consubstantiel au travail abstrait. Il peut en effet avoir une existence dans les sociétés structurées par le travail concret, bien qu'en ce cas il n'ait qu'une fonction bien subordonnée : celle, exclusive, de médiatiser les échanges de marchandises. Il ne remplit ici pour ainsi dire qu'un rôle de facilitateur dans l'échange en le découplant : je voudrais le pantalon dont veut se débarrasser ce monsieur mais en échange il n'est pas intéressé par cette chaise que je lui propose, ici l'argent va découpler l'échange et le rendre possible. Avec cet argent, notre homme pourra se procurer l'outil de jardin qu'il désirait.

Marx a lui-même thématiquement les trois déterminations formelles de l'argent. Dans la première de celles-ci l'argent est tout bonnement le prix, c'est-à-dire qu'il est compris comme *la mesure la valeur*, ceci dans l'indifférence d'une situation d'échange réellement présente. Savoir que telle marchandise vaut tant.

La deuxième détermination s'illustre dans l'exemple pris ci-avant et incarne *le moyen de circulation*, c'est-à-dire cette médiation réelle et momentanée entre l'acte d'acheter et celui de vendre.

C'est le passage à la troisième détermination formelle qui pour ainsi dire renferme l'essence du capitalisme. Il s'agit de *l'argent en tant qu'argent*. Ce moment est déterminé par l'émergence de la « thésaurisation », à savoir par la décision de notre homme de ne pas dépenser l'argent qui l'a reçu contre sa marchandise dans l'acquisition d'une nouvelle marchandise. En bref, il épargne. Et dans ce cas la vente de marchandises n'est que l'opportunité pour pouvoir accumuler de l'argent. C'est ce que désignait déjà Aristote par le terme de chrématistique, en tant qu'orientation unique vers l'accumulation de l'argent (à noter tout de même qu'Aristote donnait une portée morale à ce terme : il y a une bonne chrématistique si le fait d'accroître les richesses est mis au service du bien de la cité).

Nous pouvons remarquer que la circulation simple de la seconde détermination formelle de l'argent ne contient pas en soi le principe de l'auto-conservation de la valeur, mais qu'au contraire elle disparaît dans l'échange. Ce qui ne sera pas le cas dans l'inversion de la formule de circulation opérée par la société marchande développée, où afin de se conserver la valeur doit développer une forme dans laquelle elle se trouve être supérieure au début de son procès.

De l'argent au capital

Si la construction de la monnaie permet de donner la formule de la circulation des marchandises et de la formaliser comme suit : M-A-M (marchandise-argent-marchandise), l'argent ne devient capital qu'« au prix » d'une inversion radicale : A-M-A (argent-marchandise-argent). Pour être plus exact, la formule doit s'écrire A-M-A', entendu que dès que l'argent circule comme capital, il doit augmenter sa valeur ($A < A'$) car la valeur ne se conserve qu'avec son accroissement. Dans la circulation simple (M-A-M) l'argent qui représente la valeur s'échange contre la marchandise en tant que valeur d'usage et disparaît dans sa consommation. La valeur est détruite. Il faut en créer une nouvelle afin que ce procès redémarre. Dans cette circulation la différence qualitative se trouve maintenue contrairement à son inversion où la seule chose recherchée est davantage d'argent.

L'on peut donc considérer que ce reversement de formule illustre parfaitement l'essence du capitalisme. Dans la société capitaliste, c'est-à-dire la société marchande pleinement développée, l'argent ou le travail abstrait est donc une fin en soi.

Chez l'usurier le cycle de la circulation peut être réduit à l'expression A-A' (*formule primitive et générale au capital condensée dans un raccourci vide de sens*) mais Marx démontrera que le capital commercial et l'usure sont des formes dérivées du capital producteur de plus-value, le cycle A-M-A' n'intégrant la marchandise que comme moyen pour réaliser une fin identique à celle de l'usurier : augmenter le capital.

Lorsque Marx qualifie la marchandise, la valeur et l'argent qui, développés de manière complexes, forme la société capitaliste, il ne parle ni de dysfonctionnement d'aucune sorte ni

n'envisage qu'ils puissent être injustes mais les qualifie simplement et catégoriquement de folles : « Lorsqu'elles [les déterminations] se comportent de manière autonome l'une par rapport à l'autre, et **de manière positive**, comme dans la marchandise qui devient objet de consommation, celle-ci cesse d'être un moment du procès économique, lorsque c'est **de manière négative**, comme dans l'argent, elle devient **folie** mais la folie comme déterminant la vie des peuples¹⁹ ». Il poursuit ailleurs : « La conscience des hommes se révolte particulièrement dans des structures sociales qu'un développement plus poussé des rapports de la valeur d'échange voue à la ruine, contre le pouvoir que prend vis-à-vis d'eux une matière, un objet, contre la domination, qui semble être une pure folie, de ce métal maudit. C'est d'abord dans l'argent, c'est-à-dire dans la forme la plus abstraite, d'où la plus dénuée de sens, la plus inconcevable- forme d'où toute médiation a disparu-, que l'on constate la transformation des relations sociales réciproques en un rapport social fixe, écrasant, qui subjugué les individus²⁰ ».

19 MEW 42 / 124, Grund. I, p. 209.

20 Urtext, p.236

C) L'inversion de la réalité

Il est bon de le rappeler : le *Capital* n'est en aucun cas une théorie générale des sociétés, ni la construction d'une science de l'histoire comme on pu le penser certains ; pas plus qu'une théorie strictement économique comme nous avons pu nous en rendre compte.

Le *Capital* a bien plutôt pour objet, l'étude de cette formation spécifique que Marx désigne sous le nom de *capitalisme*. Il est une critique radicale du centre de la modernité, où Marx va s'attacher à analyser dans les phénomènes économiques, les rapports sociaux, dont ils sont selon lui, la manifestation. C'est à cette analyse qu'il procède donc dans cette œuvre de maturité en se penchant, en tout début d'ouvrage, sur les catégories de base de la société capitaliste : la valeur, la marchandise, l'argent etc.... en démontrant que celle-ci [la valeur] « inverse » l'activité sociale, que cette forme « fantastique » fait apparaître les relations entre les hommes comme des relations entre les choses. En somme, la valeur, inversant le concret et l'abstrait, l'objet et le sujet, l'homme et le moyen, n'est autre qu'une **catégorie fétiche**.

L'aliénation de la socialité

Si la marchandise présente un caractère mystique c'est qu'elle n'est, à proprement dit, pas une chose mais un **rapport social**, lequel se présente effectivement sous la forme d'une chose : *« c'est ainsi que l'égalité des travaux humains leur apparaît comme la propriété d'être valeur que possèdent les fruits du travail ; que la mesure du travail par le temps de travail nécessaire leur apparaît comme la grandeur de valeur des produits du travail ; qu'enfin la mise en rapport social des producteurs par leurs travaux leur apparaît comme un rapport de valeur ou comme un rapport social de ces choses que sont les produits du travail. C'est précisément pour cela que les produits du travail leur apparaissent comme des marchandises, comme des choses sensibles suprasensibles, ou en d'autres termes, sociales²¹ »* Ces « choses sociales » ont donc une sorte de régime de double existence : elles ont bien une existence empirique comme tout produit de l'artifice humain, mais elles ont aussi une existence que Marx qualifie de suprasensible. Elles sont en ce cas une manière de représentations mentales.

En effet, il faut se rappeler que dans la forme valeur, la marchandise sert à exprimer *sensiblement* la valeur *abstraite* d'une autre marchandise. Bien que la valeur d'usage d'une marchandise incarne la qualité suprasensible d'une autre marchandise, les hommes attribuent à la marchandise même d'avoir telle ou telle valeur. C'est donc à leur insu que s'effectue l'inversion du concret en faveur de l'abstrait, déjà au niveau de la marchandise singulière. Le concret ne devient qu'un simple porteur de l'abstrait.

Nous l'avons vu, c'est parce que le travail qui se trouve être l'activité fondamentale de l'homme (ce qui le fait être membre de la société) est un travail aliéné (son caractère social est extérieur) qu'il inverse l'activité sociale. Son caractère social est indexé sur l'échange, ils ne règlent donc pas consciemment leurs rapports de production. C'est pourtant l'échange de leurs produits qui lie les hommes entre eux et constitue le propre de leur socialité.

21 Cap., Supplément, pp 139 et 141, tr. mod

L'argent, cette abstraction qui représente concrètement si l'on peut dire, la valeur, n'est donc pas comme on le pense généralement à l'origine de l'aliénation des relations sociales, il est bien plutôt cette expression de rapports déjà aliénés. C'est l'échange même qui **s'oppose à la communauté**, et comme le dit Dognin : « *Selon Marx, l'échange- et le travail privé qui le conditionne- sont incompatibles avec la communauté. Ils n'existaient pas dans la communauté primitive. Ils disparaîtront dans la communauté de l'avenir*²². » La valeur, comme nous l'avons vu est déterminée par la quantité de travail abstrait contenue dans la marchandise, annulant ainsi toutes les différences qualitatives, tant des travaux que des produits. Et c'est ce processus qui étend son effet d'abstractification à la vie sociale toute entière. **L'aliénation du lien social** procèdent donc de ce procès automatique de la valeur .De cette façon, le rapport social se trouve fatalement réduit à l'échange de quantité et est dépossédé de tout contenu concret : « *Leur [les marchandises] rapport social consiste donc uniquement en ceci : elles comptent les unes en face des autres comme des expressions de cette substance sociale qui est la leur, expressions dont la différence n'est que quantitative, nullement qualitative*²³ ». **La valeur est donc devenue une forme d'organisation sociale** et son mouvement automatique donne ses lois aux relations entre les hommes. Le véritable sujet c'est la valeur, comme l'argent lui-même est **la communauté**, que Marx ne dira en tolérer aucune qui lui soit supérieure. L'on peut ainsi affirmer avec Jappe « *Son pouvoir social, tout comme sa connexion avec la société, l'homme les porte sur lui, dans sa poche* ». L'argent matérialise donc le triomphe de la médiation sur ce qui est effectivement médiatisé. Cette médiation devenue souveraine et autonome est la marque de la valeur et de son procès automatique, reléguant les hommes à être de simples exécutants de sa loi.

Ainsi doit s'entendre la notion de **fétichisme** de Marx qui illustre la dépossession de la communauté des hommes à maîtriser consciemment son propre destin et la remet dans les mains spectrales d'une structure abstraite sur laquelle il n'exerce aucun pouvoir. La valeur est cette abstraction qui au niveau simple de la marchandise renverse les rapports du concret et de l'abstrait, comme au sein de la société marchande développée inverse l'activité sociale. Il s'agit bel et bien là de la description de ce que l'on peut nommer **une société fétichiste**.

La loi dispensée par la valeur se révèle être du fétichisme en faisant que la société dans son ensemble accorde aux objets une qualité imaginaire. Où l'on peut remarquer que Marx conçoit le fétichisme de la marchandise dans une continuité avec la critique de la religion, puisque se laisse aisément percevoir leurs analogie de structures, basées dans les deux cas sur **une inversion** : « *Il ne peut en être autrement dans un mode de production où le travailleur n'est là que pour les besoins de valorisation de valeurs déjà existantes, au lieu qu'à l'inverse ce soit la richesse matérielle qui existe pour les besoins du développement du travailleur. De la même façon que dans **la religion**, l'homme est dominé par une fabrication de son propre cerveau, dans la production **capitaliste**, il est dominé par une fabrication de sa propre main*²⁴ ».

22 Dognin, Sentiers, II, p. 15

23 Cap., première édition, pp.75 et 77

24 MEW 23/649 ? Cap. I, p. 696.

Des théories dérivées

Tout ce que nous avons étudié jusqu'ici, cette critique du capitalisme comme fétichisme moderne faite à la lumière de l'analyse de la structure de la marchandise demeure paradoxalement la partie (bien que Marx la tienne pour la plus importante) la moins considérée (voir même la plus déconsidérée) par le mouvement marxiste. Cela s'explique toutefois par son extrême complexité, mais aussi par le fait que beaucoup y ont vu là des résidus d'idéalisme hégéliens ; enfin, disons le aussi par l'attitude apparemment contradictoire de Marx à certains égards.

Il est en effet notoire que le mode de production capitaliste est tout entier fondé sur la production de la plus-value. En effet le procès de production produit des marchandises mais la véritable finalité de ce dernier est la **production de plus-value** en vue de l'accumulation du capital, comme nous avons pu le démontrer précédemment. Cette accumulation du capital est directement liée à l'extorsion de cette plus-value, matérialiser par l'effectuation par le travailleur d'une part de travail gratis.

Marx décrit ce mécanisme par lequel la force de travail (cette marchandise qui crée elle-même la valeur) qui produit la plus value est le mécanisme spécifique du capitalisme. Comme toute marchandise, la force de travail a une valeur qui est déterminé par le temps de travail nécessaire à sa reproduction. A savoir l'équivalent d'une somme déterminée de moyens de subsistance. Ainsi, dans la journée de travail de l'ouvrier, une partie de celui-ci reproduit la valeur équivalente à son prix. Quant à l'autre partie elle produit la dite plus-value qui représente ce travail non payé dans le salaire. Ainsi reconnaissons-nous là **la théorie bien connue de l'exploitation** de Marx. Il en découle cette autre théorie tout aussi célèbre de la lutte des classes : l'accroissement de la plus-value n'étant possible que par la pratique de deux méthodes, à savoir soit l'allongement de la durée de la journée de travail (plus-value absolue), soit la réduction du temps de travail nécessaire (plus-value relative), il s'ensuit naturellement une lutte. Cette lutte est conjointement celle des capitalistes pour prolonger cette journée de travail, et celle des ouvriers pour en obtenir la limitation légale. il s'agit là de ces intérêts absolument antagoniques que l'on fait entrer sous le nom de **lutte des classes**.

Mais si pour le marxisme orthodoxe la contradiction fondamentale se résume dans cette opposition entre le capital et le travail, pour la critique catégorielle opérée par Marx, elle n'est qu'un aspect dérivé comme nous pouvons maintenant le formulé d'une contradiction beaucoup plus fondamentale qui est celle de la valeur et de la socialité.

Comme nous l'avons vu, le développement logique induit par la contradiction interne de la marchandise fait apparaître un enchaînement de conséquences. L'existence des deux classes en sont deux déductions logiques : « *La marchandise ne peut aller d'elle-même au marché, elles ne peuvent s'échanger elles-mêmes*²⁵ » Nous avons vu que relativement à la marchandise, les hommes ne sont pas acteurs mais bien plutôt agis par elle. Pour Marx lui-même l'existence des classes ne valent que comme instruments de la logique du capital : « *Le capitaliste ne fonctionne uniquement que comme personnification du capital, capital-personne, de la même façon que l'ouvrier n'est que le travail personnifié [...] La domination du capitaliste sur l'ouvrier est, en conséquence, domination de la chose sur l'homme, du produit sur le producteur [...] un procès qui, sous un autre angle certes, nous montre à un pôle, le*

capitaliste tout autant asservi au capital que l'ouvrier, au pôle opposé²⁶ ». Il s'agit ici bel et bien de fétichisme comme le remarque Marx lui-même : « Nous retrouvons là l'inversion que nous avons déjà rencontré en étudiant l'argent et désigné par le terme de fétichisme. Le capitaliste lui-même n'est détenteur de puissance que comme personnification du capital²⁷ ».

Pour les tenants du marxisme orthodoxe, le fétichisme serait une représentation erronée et non une inversion de la réalité, de même que la valeur incarnerait pour ces derniers une dissimulation de la lutte des classes et des relations de propriété. Pour eux la valeur masque la plus-value, et ce serait là que se situerait le fétichisme. Ceci serait donc ramener à une théorie de l'exploitation et serait même la continuation moderne des formes antérieures d'exploitations. Et l'on peut effectivement trouver ce genre d'assimilation des formes d'exploitation dans le *manifeste communiste* où la lutte des classes entre bourgeois et prolétaires est assimilée comme continuité de la lutte entre « *hommes libres et esclaves, patricien et plébéiens, barons et serfs, en un mot : oppresseurs et opprimés.* » Mais ceci est complètement absent des œuvres de la maturité de Marx qui relèvent non d'une philosophie de l'histoire mais d'une analyse minutieuse du capitalisme développé.

De la même façon, la critique de la plus-value n'a aucun sens sans la critique de la valeur elle-même puisqu'elle en est une catégorie dérivée : une abolition de la plus-value sans abolition de la production de valeur est vaine.

La théorie de la crise enfin, même si elle n'est que fragmentaire recouvre une grande importance puisqu'elle va jusqu'à se confondre parfaitement avec la théorie de la valeur elle-même. En effet, les crises cycliques qui ponctuent le mode de production capitaliste ne sont en aucune manière des interruptions temporaires venant troubler un fonctionnement normal du système capitaliste mais elles sont bien plutôt déjà contenues potentiellement dans la structure même de la marchandise, dans sa séparation entre la production et la consommation, entre le particulier et l'universel. Ainsi la crise représente plutôt le mode de fonctionnement normal car elle dérive de la double nature même de la marchandise et de sa contradiction interne : « *La crise n'est rien d'autre que la mise en œuvre violente de l'unité des phases du procès de production, qui se sont qui se sont autonomisées l'une vis-à-vis de l'autre²⁸ ».*

Selon la théorie de la valeur, dans la société capitaliste, le simple produit est déjà, tout au début, une marchandise sans attendre de le devenir seulement dans l'échange, c'est-à-dire dans la sphère de la circulation. Alors, moins le résultat de transactions commerciales (où la valeur n'aurait pas cette tendance à s'épuiser, sa quantité ne dépendant que de la réussite de ces opérations), la valeur naît dans la production et est le résultat du travail abstrait.

C'est la raison pour laquelle les marxistes traditionnels qui nient la crise du système capitaliste s'évertuent à placer l'origine de la valeur dans l'échange.

Le fétichisme illustre au mieux de quelle manière il s'agit là de théories dérivées de la valeur elle-même.

Marx, nous le savons a aussi développé une théorie de la crise finale... Mais nous y reviendrons avec le groupe Krisis.

26 Résultats, pp. 141-143, tr. mod

27 MEW 26.1/365, Théories I, p 456

28 MEW 26.2/510, Théories II, p. 608

Acte II Le développement de la société fétichiste

A) Debord et *la société du spectacle*

C'est principalement à Guy Debord que reviendra la tâche de pousser plus avant la critique radicale de la société de son temps, en se réappropriant la théorie de la valeur Marxienne.

Debord peut être considéré (bien qu'il soit difficile de l'étiqueter : fut-il un artiste, un philosophe, un stratège, un révolutionnaire ou bien encore les quatre à la fois ?) comme l'un des penseurs majeurs de la théorie critique de la société contemporaine, lui qui analysera cette nouvelle phase de domination de la marchandise sur l'ensemble de la vie sociale. Son travail théorique de critique sociale gravitera autour du concept de *spectacle*, dont son maître-ouvrage : *La société du spectacle*, dresse en 221 thèses, le procès implacable. Il sera également l'un des fondateurs et animateur (avec entre autre Raoul Vaneigem) de *l'internationale situationniste* dont le regroupement d'artistes et de théoriciens, « ces révolutionnaires professionnels dans la culture » marqueront le printemps 1968.

Le concept de spectacle

Le concept de *spectacle* mis au point par Debord n'est pas une nouvelle théorie de la valeur qui serait différente de celle de Marx mais il faut la considérer comme la théorie de la *valorisation achevée*, c'est-à-dire de la totalité du monde désormais réduit au monde séparé de la valeur marchande. *Une séparation achevée* où il ne règne plus que des rapports d'objet à objet et pour lesquels nous ne sommes plus que de simples spectateurs. Le spectacle matérialise de cette façon l'ordre anonyme totalitaire de l'argent et de l'abstraction d'un monde que nous n'habitons plus : « *Le spectacle en général, comme inversion concrète de la vie, est le mouvement autonome du non-vivant*²⁹ ».

Debord fait partie de ce courant minoritaire du marxisme qui accorde une importance centrale au problème de l'aliénation, comme ne découlant pas du développement capitaliste, mais représentant son « noyau » même. Il aura été très influencé, après l'analyse du fétichisme de la marchandise de Marx, par la pensée de Lukács qui dans son œuvre majeure, *histoire et conscience de classe*, poursuit l'analyse du fétichisme en insistant sur l'attitude des hommes toujours plus passive par rapport à leur vie, le monde de la marchandise les vouant à sa simple contemplation. Le concept de *réification* forgé par Lukács et dont Debord reconnaîtra l'importance désigne justement cette situation dans laquelle l'homme ne joue plus qu'un rôle d'objet et où sa conscience tend à fonctionner sur le mode purement contemplatif. Une conscience spectatrice.

C'est donc avec les analyses de Marx et Lukács que Debord, afin de cerner mais aussi de combattre ce nouveau fétichisme auquel il est confronté et qu'il nomme *spectacle*, va

29 DEBORD G., *La société du spectacle* (1967), Paris, Editions Gallimard, 1992, p.16, thèse 2

échafauder sa théorie. Debord sera continuellement attaché à décrire ce phénomène qui consiste à substituer au vécu véritable, une contemplation passive d'images. Ainsi revendique-t-il, alors qu'il n'a pas encore vingt ans, un art qui soit la *création de situations*, entendu comme dépassement du règne du *spectacle*. Ce concept de *spectacle*, bien qu'occupant une place toujours plus importante dans les bulletins de L'IS³⁰ publiés de 1958 à 1969, sera véritablement thématiqué en propre en 1967, dans *la société du spectacle*.

Comme le précisait Marx au sujet de la marchandise, on pourrait redire ici que le concept de *spectacle* est à la fois simple et extrêmement complexe à saisir. L'on peut d'emblée dire ce qu'il n'est pas (à l'instar de ce qui a été dit pour le travail abstrait) : le concept de *spectacle*, tout comme *la société du spectacle* ne relèvent pas du tout d'une critique des mass-médias, même si ces derniers ont partie liée au *spectacle*, et étant donné l'importance que Debord accorde à *l'image*. Quand la marchandise a tout réduit à de simples quantités, la qualité n'existe plus que comme image proposée à l'admiration des spectateurs.

En effet *l'image* et le *spectacle* doivent s'entendre comme un développement ultérieur de la forme marchandise atteignant le stade suprême de l'abstraction : « *Le spectacle est le capital à un tel degré d'accumulation qu'il devient image* ³¹ ». Il faut ici se souvenir que pour Marx, l'accumulation de l'argent s'il dépasse un certain seuil qualitatif se transforme en capital. Pour Debord un autre seuil est franchi, que le capital se transforme lui-même en image. Le spectacle devient l'équivalent des biens comme peut l'être l'argent mais aussi de toute activité possible ; car tout ce que la société peut être ou faire est devenu marchandise : « *Le spectacle est l'autre face de l'argent : l'équivalent général abstrait de toutes les marchandises. Mais si l'argent a dominé la société en tant que représentation de l'équivalence centrale, c'est-à-dire du caractère échangeable des biens multiples dont l'usage restait incomparable, le spectacle est son complément moderne développé où la totalité du monde marchand apparaît en bloc, comme une équivalence générale à ce que l'ensemble de la société peut être et peut faire. Le spectacle est l'argent que l'on **regarde seulement** car en lui déjà c'est la totalité de l'usage qui s'est échangé contre la totalité de la représentation abstraite* »³². Debord détourne de nouveau Marx : « *Le spectacle n'est pas un ensemble d'images, mais un rapport social entre des personnes, médiatisé par des images* ³³ ». L'abstraction marchande gouverne et est devenue sujet, sans plus se présenter comme une chose mais plus abstraitement, comme une image.

Ainsi, le *spectacle*, ce stade suprême de l'abstraction est aussi une sorte de second stade de l'aliénation où après que l'« être » se soit dégradé en « avoir » (chez Marx), l'« avoir » se dégrade à son tour en « paraître » : « *La première phase de la domination de l'économie sur la vie sociale avait entraîné dans la définition de toute réalisation humaine, une évidente dégradation de l'être en avoir. La phase présente de l'occupation totale de la vie sociale par les résultats accumulés de l'économie conduit à un glissement généralisé de l'avoir au paraître, dont tout avoir effectif doit tirer son prestige immédiat et sa fonction dernière. En même temps, toute réalité individuelle est devenue sociale, directement dépendante de la puissance sociale, façonnée par elle. En ceci seulement qu'elle **n'est pas**, il lui est permis d'apparaître* ³⁴ ».

Le **stade spectaculaire** de la société marchande a, selon Debord, émergé progressivement à partir des années 20, pour se conforter au sortir de la seconde guerre mondiale. Quand Debord pensait dans les années 70 que le spectacle avait atteint son apogée, il est obligé de reconnaître dans les années 90 (dans *commentaires sur la société du spectacle*), qu'il avait préjugé de

30 Internationale Situationniste

31 DEBORD G., *La société du spectacle*, op. cit., p.32, thèse 34

32 *Ibid.*, p.16, thèse 4

33 *Ibid.*, p.44, thèse 49

34 *Ibid.*, p.22, thèse 17

la situation, le *spectacle* continuant son accélération.

Le concept de *spectacle* n'est pas pour Debord, une désignation réservée aux sociétés dites capitalistes occidentales mais recouvre l'intégralité des systèmes sociopolitiques modernes en tant qu'ils procèdent du règne de la marchandise. Ainsi qualifie-t-il de *pseudo-négation* l'opposition entre la bureaucratie, telle l'union soviétique d'alors, et le capitalisme des sociétés occidentales. Debord nomme les unes « **pouvoir spectaculaire concentré** » tandis que les autres reçoivent l'appellation de « **pouvoir spectaculaire diffus** ».

Ainsi, pour Debord, le *spectacle* n'est nullement lié à un type spécifique de système économique mais illustre le règne autocratique de la catégorie marchande en tant que telle, sur la réalité sociale, bien que celui-ci se décline sous deux modalités. Dans la première la marchandise se développe librement offrant un large choix, quand dans la seconde son faible développement trouve une suppléance dans l'idéologie et la police : chacun est obligé de s'identifier à une idéologie imposée de manière policière.

La bourgeoisie ayant historiquement fait naître le *spectacle* doit, selon Debord, sa domination à la mainmise de l'économie marchande sur la totalité des aspects de la vie. La production économique a fait du simple moyen une fin en soi que le spectacle se charge d'exprimer :

« La victoire de l'économie autonome doit être en même temps sa perte. Les forces qu'elle a déchaînées suppriment **la nécessité économique** qui a été la base immuable des sociétés anciennes. Quand elle la remplace par la nécessité du développement économique infini, elle ne peut que remplacer la satisfaction des premiers besoins humains sommairement reconnus, par une fabrication ininterrompue de pseudo-besoins qui se ramène au seul pseudo-besoin du maintien de son règne³⁵ ». L'économie a donc subvertie la totalité du reste de l'activité humaine. Un fragment domine le tout sans faire partie de ce tout.

En 1988, dans *commentaires sur la société du spectacle*, Debord distingue une nouvelle modalité du *spectacle* où le *pouvoir spectaculaire diffus* et le *pouvoir spectaculaire concentré* fusionnent : le ***spectaculaire intégré*** : « Le spectaculaire intégré se manifeste à la fois comme concentré et comme diffus, et depuis cette unification fructueuse, il a su employer plus grandement l'une et l'autre qualité. Leur mode d'application antérieur a beaucoup changé. A considérer le côté concentré, le centre directeur en est maintenant devenu occulte : on n'y place plus jamais un chef connu, ni une idéologie claire. Et à considérer le côté diffus, l'influence spectaculaire n'avait jamais marqué à ce point la presque totalité des conduites et des objets qui sont produits socialement. Car le sens final du spectaculaire intégré, c'est qu'il s'est intégré dans la réalité même à mesure qu'il en parlait ; et qu'il la reconstruisait comme il en parlait³⁶ ».

Cette nouvelle modalité du *spectacle* en est également une nouvelle phase où rien n'échappe désormais plus au spectacle qui ne se tient plus au dessus, à côté ou en face de la société mais s'est intégré à celle là même. Le *spectaculaire intégré* s'établit sur la victoire généralisée du *spectaculaire diffus* mais en s'accompagnant des techniques autoritaires développées par le *spectaculaire concentré*. Debord, dans cet ouvrage tardif développe un pessimisme manifeste laissant entendre qu'il n'y a plus de force antagonique au spectacle ; et qu'on ne développe plus qu'une critique sociale d'élevage...

35 *Ibid.*, p45, thèse 51

36 DEBORD G., *Commentaires sur la société de spectacle*, suivi de Préface à la quatrième, Edition italienne de la « société du spectacle », Paris, Ed. Gallimard, 1992, p22

Le spectacle et la communauté

Comme nous venons de le voir, Debord, dans sa théorie du *spectacle* montre que toute la vie se trouve subordonnée aux exigences économiques. Le *spectacle* désigne le monde de la marchandise comme processus de représentation. L'économie a transformé le monde, mais seulement en monde de l'économie, devenue indépendante ; Où les hommes ne maîtrisent plus leur vie et en sont devenus les simples spectateurs. L'analyse Debordienne, dans sa continuation de l'analyse du fétichisme s'appuie sur l'expérience quotidienne de l'appauvrissement de la vie vécue, à cause de sa fragmentation en sphères toujours plus séparées, marquant la perte de tout caractère unitaire de la société : « *La séparation est l'alpha et l'oméga du spectacle* ³⁷ ».

Il n'est possible de contempler que ce qui se présente devant le sujet et qui s'y oppose. Pas de contemplation sans séparation. Le *spectacle* sépare aussi en tant qu'il est *la production circulaire de l'isolement*. Et cette séparation des individus les uns des autres ne retrouve son unité qu'à l'intérieur du *spectacle* : « *les images qui se sont détachées de chaque aspects de la vie fusionnent dans un cours commun, où l'unité de cette vie ne peut pas être rétablie. La réalité considérée **partiellement** se déploie dans sa propre unité générale en tant que pseudo-monde **à part**, objet de la seule contemplation. [...] Le spectacle en général, comme inversion concrète de la vie, est le mouvement autonome du non vivant* ».

Le *spectacle* consiste donc dans la recomposition des aspects séparés sur le plan de l'image. Il réunit le séparé, mais le réunit *en tant que* séparé. La société ainsi fragmentée se trouve illusoirement recomposée. Elle est cette **fausse reconstruction de la totalité**, *une dictature totalitaire du fragment*³⁸. Où l'on entrevoit la complexité à appréhender spontanément le concept de *spectacle*, puisqu'il est à la fois ce qui sépare et celui qui recompose ; il est toute la société, mais d'autre part il n'est qu'une partie de celle-ci, enfin il désigne aussi l'instrument avec lequel cette partie domine la société toute entière. C'est pourquoi (malgré la beauté du style) Debord est très difficile à lire.

Dans sa thèse 154, Debord décrit le spectacle comme « **une société sans communauté** » opposant deux types (ce sont ni plus ni moins ceux de la typologie avancée par Tönnies)

De liens sociaux : celui, extérieur, qui médiatise les individus par le biais de l'échange et celui qui matérialise l'unité organique (et non plus mécanique) de l'ensemble des personnes concrètes. La charge de Debord contre cette forme de médiation autonomisée et son régime de séparations se comprend alors dans la mesure où celui-ci identifie **la totalité** à la **communauté humaine**, et cette dernière pas moins qu'à la **nature humaine**. La véritable nature de l'homme est donc sociale pour Debord. Alors que dans le *spectacle*, nous assistons à « *la dissolution de toutes les valeurs communes et communicables, dissolution qui est produite par la victoire d'annihilation qu'a remportée, sur le terrain de l'économie, la valeur d'échange dressée contre la valeur d'usage*³⁹ ». Ailleurs Debord dira que « *le spectacle parle et que les atomes sociaux écoutent* ». Ainsi, l'unité de la vie a été définitivement perdue lorsque la société unitaire basée sur le mythe s'est dissoute à cause de la division croissante du travail.

37 DEBORD G., *La société du spectacle*, op. cit, p27, thèse 25

38 IS 8/33

39 IS, 10/59

Dans la thèse 125, Debord affirme : « **l'homme [...] est identique au temps** ». Ce qu'il faut entendre par là, c'est qu'il n'y a pas, selon lui, de nature humaine fixe, que celle-ci est identique au processus historique : la nature humaine est alors entendue comme autocréation de l'homme dans le temps. Ainsi la nature humaine réside dans son historicité et celle-ci appelle la communauté comme le besoin le plus authentique de l'homme.

Debord lie de cette façon le temps historique et la conscience des hommes et en fait le produit de la progressive domination de l'homme sur la nature. Tandis qu'où règnent encore les communautés naturelles, la vie demeure liée aux cycles de la nature dans leur éternel retour (**le temps cyclique** comme naturellement donné), l'émergence de classe au pouvoir va générer un temps à dimensions sociales : **le temps historique**, celui où les événements ont un caractère unique et non répétable.

En effet, on lira dans la thèse 129 : « *le temps cyclique est en lui-même le temps sans conflit. Mais dans cette enfance du temps, le conflit est installé : l'histoire lutte d'abord pour être l'histoire dans l'activité pratique des maîtres. Cette histoire crée superficiellement de l'irréversible [...]* ». « Superficiellement », car : « [...] *Les possesseurs de l'histoire ont mis dans le temps un sens : une direction qui est aussi une signification. Mais cette histoire se déploie et succombe à part ; elle laisse **immuable** la société profonde [...]*.⁴⁰ »

Debord explique la victoire du *temps profondément historique* comme étant contemporaine de la victoire de la bourgeoisie : le mode de production capitaliste *accumule* sans ne plus jamais revenir au point initial. C'est donc le moment où la base sociale, bouleversée par les procédés de production (le travail), vacille, mais n'accède pas pour autant au temps linéaire et historique car parallèlement, Debord dit que la société entière perd en même temps son historicité. C'est-à-dire que la suite d'événements qualitatifs qui est propre à cette dernière cède le pas à **un nouveau temps irréversible** qui est **le temps des choses** (dans leur nivellement qualitatif).

De cette manière, sous la domination de la marchandise, le temps est exactement à l'image de la valeur d'échange : des unités de temps abstraites et égales entre elles. Ainsi, le *spectacle* est la reconstitution d'un **pseudo-temps cyclique** dans la consommation et son alternance de travail et de repos. Il est la négation de l'histoire et sa falsification dans un éternel présent. Debord insistera alors sur le fait que l'attitude situationniste consiste à s'identifier avec le passage du temps.

Dans sa recherche d'un sujet antagoniste au *spectacle*, Debord, malgré son analyse de ce fétichisme absolu (le *spectacle*) et son mode de domination aveugle et autonome, met en avant l'action du prolétariat. Mais comment concevoir une action contre le *spectacle* quand celui-ci domine la totalité sociale et où règne la réification ?

Probablement que nous touchons là à la faiblesse de la théorie de Debord qui, à l'instar du Marx du *manifeste* fait du prolétariat (bien que Debord le redéfinisse moins comme une catégorie sociologique -les ouvriers- que comme **celui à qui il manque tout**) la classe-sujet dont la mission est de lutter contre le *spectacle*. Il semble oublier en postulant l'existence d'un tel sujet hors du *spectacle* ce qu'il a lui-même dit sur le caractère de domination abstraite et *totalitaire* de la domination marchande.

40 DEBORD G., *La société du spectacle*, op. cit, p131, thèse 132

Et on lit en effet : « *La pensée de l'histoire ne peut être sauvée qu'en devenant pensée pratique ; et la pratique du prolétariat comme classe révolutionnaire ne peut être moins que la conscience historique opérant sur la totalité du monde [...]* »⁴¹. Ou bien encore : « [...] Elle [l'organisation révolutionnaire] doit seulement se reconnaître elle-même comme une séparation radicale d'avec **le monde de la séparation**.⁴² ». Faut-il comprendre que la situation du prolétariat chez qui culmine la réification en fait par ce fait même un sujet révolutionnaire ? Un candidat idéal à la prise de conscience ? Probablement, « *quand la réalisation toujours plus poussée de l'aliénation capitaliste à tous les niveaux, en rendant toujours plus difficile aux travailleurs de reconnaître et de nommer leur propre misère, les place dans l'alternative de **refuser la totalité de leur misère, ou rien** [...]* »⁴³.

L'activité révolutionnaire de l'*internationale Situationniste* se voudra celle d'une avant-garde de lutte contre le monde de la séparation ayant pour vocation de **faire passer la théorie révolutionnaire dans la culture** afin que le prolétariat s'en empare. L'activité de l'IS aura été essentiellement souterraine dans le double sens du vocable : absence de visibilité et radicalité profonde. Le nombre de ses membres aura été volontairement restreint et ne comptera jamais plus d'une vingtaine de personnes disséminées essentiellement en Europe. Sa tâche n'était alors pas d'amener à la création de mouvements révolutionnaires mais de fournir la théorie radicale aux mouvements déjà existants. C'est à la fin de l'année 1967 que paraissent ses deux ouvrages de théories : « *la société du spectacle* » déjà cité, et le « *traité de savoir-vivre à l'usage des jeunes générations* » de Raoul Vaneigem.

C'est clairement que l'IS ne se veut être *qu'un état major qui ne veut pas de troupe* et déclare *n'organiser que le détonateur*. Elle refusera de cette manière « le militantisme » basé sur une logique sacrificielle dans laquelle l'activité politique du militant apparaît comme moralement nécessaire sans évacuer une pratique conformiste de la vie.

L'IS infusera les événements de mai 68 et y « participera » (même physiquement, apparenté au groupe des « enragés » de Nanterre) à sa façon bien que les révolutionnaires de mai n'aient pas forcément une conscience immédiate de cette influence.

Les étudiants n'apparaissent pas comme le sujet révolutionnaire évident pour l'IS, pas plus que les « jeunes » ou autres « marginaux ». Seul à leurs yeux, le « **prolétariat** » (il y aura une fréquente oscillation de l'IS entre sa définition sociologique et une redéfinition élargie, dans laquelle entre d'ailleurs l'étudiant) pouvait remplir cette fonction. Ce sont les conseils d'ouvriers qui auront à être situationnistes, et non l'inverse : « *Pour la première fois, c'est la théorie en tant qu'intelligence de la pratique humaine qui doit être reconnue et vécue par les masses. Elle exige que les ouvriers deviennent dialecticiens*⁴⁴ [...] »

La localisation du sujet révolutionnaire anti-spectaculaire dans le prolétariat semble apparaître comme un double paradoxe étant donné la position de considération des situationnistes relativement au travail : « *ne travaillez jamais*⁴⁵ » ainsi que l'analyse spectaculaire elle-même.

Les années immédiatement dans le sillage de 1968 ont illustrées l'échec des situationnistes à diffuser leur théorie ailleurs que dans le milieu étudiant (pourtant hautement méprisé) et dans le milieu intellectuel. Si en 1970, l'on trouve dans quelques luttes ouvrières des traces de théorie situationniste, force est de constater, qu'il n'existe à proprement parler aucun

41 Ibid. p 72, thèse 78

42 Ibid. p118, thèse 119

43 Ibid. p120, these 122

44 Ibid. p120, these 123

45 (IS, 8/42, 12/14)

prolétariat qui en tant que classe s'opposerait à la *totalité* de la société du spectacle. Par contre, l'élargissement de ce concept à *tous ceux à qui il manquerait quelque chose de fondamental* préfigurait au mieux la lutte des différentes minorités, avec leurs luttes... *fragmentaires*.

Les espoirs mis dans le prolétariat se sont avérés illusoires. C'est plus généralement, et probablement, l'échec d'une transformation sociale pensée exclusivement comme infiltration de mœurs nouvelles, celles-ci s'incorporant dans un tout qui demeure inchangé. Comme nous l'avons déjà fait remarquer les *Commentaires* affirment qu'il n'y a plus de possibilité d'opposition au spectacle, celui-ci ayant intégré la société même, ne lui laissant plus aucun dehors. Vers la fin de sa vie, Debord ne semble pas douter de la crise du capitalisme, et cela moins par l'insatisfaction qu'il suscite que par sa dynamique propre...

B) Le groupe *krisis* et le *manifeste contre le travail*

C'est avec le **groupe *krisis*** qui s'est constitué en 1986 à Nuremberg que la critique de la valeur trouve son prolongement contemporain.

Ce groupe est un rassemblement de philosophes d'orientation marxienne (Achim Bellgart, Ernst Iohoff, Franz Schandl, Norbert Trenkle, Karl-Heinz Wedel, Roswitha Scholz et Robert Kurz) dont le projet de recherche initial s'ajuste autour d'une critique de l'idéologie bourgeoise, de l'état, du marché, et de la politique. Mais l'activité du groupe se recentre vite sous l'impulsion de Kurz, sur la critique de la valeur puis sur la critique du travail.

Le groupe tient une filiation évidente avec l'école de Francfort (Adorno et Krahl) ainsi qu'avec le théoricien américain Moïse Postone (qui dans son « Marx est-il devenu muet ?⁴⁶ » avance que les juifs ne furent pas les représentants du capital mais sa personification). La participation plus récente d'Anselm Jappe aux travaux du groupe a aussi rapproché ce dernier de la sensibilité situationniste. Il publie deux fois par an la revue théorique *Krisis. Contributions à la critique de la société marchande* et a rédigé un ouvrage collectif : le *Manifeste contre le travail*.

Pour le groupe *krisis*, comme pour le Marx « *ésotérique* » (*krisis* désigne ainsi le Marx de la critique catégorielle et l'oppose au Marx *exotérique*, théoricien de la modernisation qui voulait perfectionner la société industrielle sous l'impulsion du prolétariat ; celui repris par le *marxisme traditionnel*) du *capital*, et comme un certain Debord de la *société du spectacle* (même si ceci n'est pas, comme nous l'avons vu, sans contradictions), le capitalisme repose par essence sur une contradiction interne qui dans son développement éloigne toujours plus l'homme de sa vie sociale concrète. Kurz fait remarquer que d'une part le capitalisme vit en se nourrissant de l'énergie humaine dépensée dans la force de travail, d'autre part la productivité permanente que réclame la concurrence tend à toujours plus remplacer l'homme par des machines. L'utopie capitaliste qui consiste à vouloir se passer des hommes est en même temps la contradiction qui le condamne.

Krisis oppose le marxisme traditionnel (rapporté au jeune Marx, celui des catégories

46 Moïse Postone *Marx est-il devenu muet ?* Ed. de l'aube, 2003

transhistoriques) et le Marx tardif du *Capital* qui analyse la valeur comme forme spécifique de richesse liée au rôle historique du travail sous le capitalisme. La nouvelle théorie de la valeur repris par Krisis est celle du capitalisme débarrassée de tous les restes précapitalistes qui demeuraient encore à l'époque de Marx, celle de la mondialisation, celle du capital transnational et du néo-libéralisme.

Krisis décrit la valeur comme cette abstraction qui s'est faite sujet et le capital comme cette valeur qui s'auto-valorise. Ce **sujet automate** produit une structure abstraite de domination qui soumet les individus de façon impersonnelle et que paradoxalement ces derniers constituent.

Dans l'économie capitaliste marchande, les rapports de travail, de production entre personnes acquièrent nécessairement la forme de valeur des choses et ne peuvent apparaître que sous cette forme matérielle. De ce fait le travail social ne peut s'exprimer que dans la valeur.

C'est pourquoi le point de départ est pour krisis le travail.

La critique radicale du travail

Il semble à notre époque que l'ensemble des travaux théoriques et des pratiques sociales s'évertuent à défendre le travail et les travailleurs, de trouver de nouvelles possibilités de créer des emplois. Une critique radicale du travail peut donc surprendre de prime abord, tout comme l'expression « se libérer du travail », quand la plupart semble plutôt vouloir libérer le travail de ce qui l'entraverait. Et pourtant Krisis lance : « *On ne recule devant aucune dépense pour maintenir artificiellement en vie l'idole Travail. Le cri délirant : « Du boulot ! » justifie qu'on aille encore plus loin dans la destruction des bases naturelles devenues depuis longtemps manifestes. Les derniers obstacles à la marchandisation complète de tous les rapports sociaux peuvent être éliminés sans soulever aucune critique, dès lors que quelques misérables « postes de travail » sont en jeu⁴⁷ ».*

La critique du travail de krisis s'éclaire donc. Elle n'est pas une critique de l'activité humaine en générale (ce qui n'aurait pas de sens), celle qui consiste à organiser, comme le dit Marx, « *l'échange organique avec la nature* » en vue d'en tirer nos moyens de subsistance. Le « travail » dont parle krisis est pris dans son acception moderne capitaliste et désigne le rapport social structuré par la marchandise et la valeur. En effet, selon eux, la société capitaliste se révèle être l'unique société dans l'histoire humaine pour qui la seule activité productive (le travail), n'est plus un moyen pour réaliser un but mais devient lui-même **un but auto-référentiel** déconnecté de tout besoin. C'est ce travail abstrait qui domine l'ensemble des relations sociales où les sujets ne sont donc plus les hommes mais leurs relations objectivées. Telle est, encore une fois, la définition de la **société fétichiste**. Il s'agit là d'un système automatique et impersonnel qui ne demande en somme aux individus que de travailler le plus possible, le travail abstrait ne s'intéressant jamais qu'à l'augmentation de sa propre quantité. Il y a là pour krisis un **rapport tautologique du travail abstrait avec lui-même**, qui par la suite produit les sujets sociaux ; et non un rapport entre classes dont l'une seulement posséderait le capital

47 *Manifeste contre le travail*, Ed. Léo Scheer, Paris, 2002, p 14

Krisis tient le capital pour l'avvers et le revers de la même médaille : « *L'antagonisme social du capital et du travail n'est que celui de deux intérêts différents (quoique différemment puissants) à l'intérieur de la fin en soi capitaliste.* »⁴⁸ Plus loin : « *C'est l'absence d'autonomie des fonctionnaires du capital qui les rend si infiniment dangereux, pas leur volonté subjective d'exploiteurs* »⁴⁹.

Le conflit du capital et du travail serait donc **un conflit interne au capitalisme lui-même**, deux formes de la valeur, dit Jappe, deux moments successifs du procès de valorisation. Les classes seraient dans cette perspective les créatures de ce développement logique de la contradiction interne de la marchandise. Fausse opposition qui dérive de la véritable contradiction fondamentale : celle entre la valeur et la vie sociale concrète.

Ainsi, les capitalistes sont pour Krisis tout autant asservis au processus d'auto-valorisation tautologique du capital que les travailleurs. Loin de pouvoir être identifiées aux classes dominantes du passé, les capitalistes ne jouissent pas de la survaleur mais sont tenus de la réinvestir dans le cycle toujours plus accru de la production : « *L'idole dominante sait imposer sa volonté impersonnelle par la « contrainte muette » de la concurrence à laquelle doivent aussi se soumettre les puissants, même lorsqu'ils dirigent des centaines d'usines et déplacent des milliards d'un point du globe à un autre* »⁵⁰.

En ce qui concerne le mouvement ouvrier, krisis avance qu'il a été « **l'idiote utile de la marchandise** » : jamais il ne critiqua la transformation de l'énergie humaine en argent et de celui-ci en fin en soi irrationnel, il adopta lui-même le point de vue du travail en concevant lui aussi la valorisation comme un fait positif. D'où le titre apparemment provocateur de l'un des chapitres du manifeste : « **Le mouvement ouvrier : un mouvement pour le travail** ».

Krisis explique : « *la bourgeoisie n'était pas combattue en tant que fonctionnaire de la société du travail, elle était au contraire traitée de parasite, au nom même du travail. Tous les membres de la société, sans exception, devaient être enrôlés de force dans « les armées du travail ». Plus loin : « Le mouvement ouvrier est lui-même devenu un accélérateur de la société de travail capitaliste. Dans l'évolution du travail, c'est lui qui imposa, contre les « fonctionnaires » bourgeois bornés du XIX^e siècle et du début du XX^e siècle, les dernières étapes de l'objectivation.* »⁵¹

Ainsi donc Krisis qualifie les classes de catégories socio-fonctionnelles de la valeur. Quant à la lutte des classes, il ne fut à leurs yeux que cette dynamique inhérente au mouvement de valorisation du capital.

Où nous voyons le dépassement du marxisme traditionnel opérée par la critique de la valeur. De la même façon que celui-ci n'a jamais critiqué les catégories de base de la socialisation capitaliste mais seulement œuvrer pour une distribution autre de celles-ci, il ne reconnaîtra pas non plus la théorie de la crise finale de la valeur.

Dans le chapitre 1 du *manifeste contre le travail*, Krisis affirme : « *Ce n'est pas une crise passagère que connaît la société dominée par le travail : la société se heurte à sa limite absolue.* »⁵²

C'est dans les *Grundrisse* que Marx insiste sur l'existence d'une limite interne indépassable du capitalisme, marquant de la sorte l'unité qu'il y avait à ses yeux entre la théorie de la valeur et la théorie de la crise. Il semble peu facile de savoir si Marx tenait cette limite interne

48 Ibid. p35

49 Ibid. p38

50 Ibid.

51 Ibid. p.54

52 Ibid. p.13

comme absolue au sens où il pouvait penser avec certitude le moment précis où le système ne fonctionnerait plus. Marx ne se posait probablement pas vraiment la question en ces termes tant il était persuadé avec beaucoup d'autres qu'il s'effondrerait dans peu, sous l'assaut du « fossoyeur » qu'il avait engendré, avant de connaître cette limite.

Krisis affirme aujourd'hui que le capitalisme bute contre sa limite absolue.

Si à notre époque l'informatique permet de faire cents chemises en une heure là où la révolution industrielle et ses machines n'en faisaient que dix et un artisan une seule, chaque chemise représente donc seulement un centième. Ce qui signifie que la quantité de plus-value diminue d'autant, et a fortiori le profit du capitaliste. Il s'agit de **la baisse tendancielle du taux de profit** décrite par Marx. Une baisse inévitable. Mais le déficit de profit par manque de valeur de la marchandise a été historiquement compensé par la possibilité de l'augmentation continue de la quantité de marchandises produites. Ce fut la période des trente glorieuses, l'époque fordiste (en référence à Ford et aux automobiles passant de produit de luxe à celui de masse) qui a développé un grand circuit de production-consommation.

Mais ce que Krisis appelle la **troisième révolution industrielle**, *la micro-informatique*, semble venir marquer un coup d'arrêt définitif au phénomène de compensation qui sauve la valeur. En effet, pour la première fois, **l'innovation de procédés va plus vite que l'innovation de produits**. De cette façon, l'on assiste à une supériorité du travail rendu superflu par rapport au travail créé par l'extension de nouveaux marchés. Le capitalisme atteindrait donc sa limite objective.

C'est cette augmentation de la productivité qui concourt à faire désertir l'économie réelle par le capital, parce que non rentable, et à fuir vers les marchés boursiers et la spéculation. Et le manifeste de déclarer : « *le processus spéculatif ajourne la crise de l'économie mondiale. Mais comme la hausse de la plus-value fictive des valeurs boursières ne peut être que la consommation de travail réel futur qui ne viendra jamais, l'imposture objectivée, après un certain temps d'incubation, ne manquera pas d'éclater au grand jour.*⁵³ »

Il tonne plus loin : « *Ces gens-là ne veulent pas comprendre que ce n'est pas la spéculation qui a causé l'arrêt des investissements réels, mais que ceux-ci étaient déjà devenus non-rentables à cause de la troisième révolution industrielle et que l'envolée spéculative n'en est qu'un symptôme.*⁵⁴ »

Il déplore enfin : « *On préfère diaboliser « les spéculateurs » au lieu de comprendre que, inexorablement, nous devenons tous non-rentables, et que c'est le critère de la rentabilité même ainsi que ses bases, qui sont celle de la société de travail, qu'il faut attaquer comme obsolètes.*⁵⁵ »

53 Ibid. p 73

54 Ibid. p 74

55 Ibid.

La fin de la politique

La réponse à la crise de la valeur semble connue tant elle est ressassée à longueur d'essais chez bon nombre d'intellectuels : il faudrait retourner à la politique qui apparaît comme le seul moyen de fixer des règles au marché emballé. Pourtant Krisis assène : « *La crise du travail entraîne nécessairement la crise de l'état, et, par là celle de la politique.* ⁵⁶ ».

En effet Krisis affirme que la politique et l'économie sont des sphères de la totalité sociale, deux sous-systèmes complémentaires produits par le développement logique de la valeur comme totalité sociale. Dans la société fétichiste marchande **la politique est donc un sous-système secondaire** : la logique de la valeur ne connaît que des producteurs privés qui n'ont pas de lien social entre eux, elle doit donc se charger de produire une instance séparée qui garantisse ses infrastructures. La marchandise ne peut aller seule au marché, il lui faut des trains, des bateaux, des avions. L'état et la marchandise sont donc de ce point de vue inséparables. La forme Etat étant le garant de la valorisation capitaliste, les infrastructures doivent échapper à son processus, car elles doivent être disponible sur l'ensemble du territoire et pour ce faire échapper à l'imposition de la loi de l'offre et de la demande du marché. Krisis ajoute :

« *Mais comme l'état ne constitue pas une unité de valorisation autonome, il ne peut pas transformer lui-même du travail en argent. Il doit puiser l'argent dans le procès réel de valorisation pour financer ses tâches. Quand la valorisation se tarit, les finances de l'état se tarissent elles aussi* ⁵⁷ ». Ces infrastructures non productives dont ont besoin les secteurs productifs Marx les appelle les **faux frais**. La sécurité intérieure l'administration et une foule d'autres choses sont indispensables au bon déroulement du travail productif. Celui-ci se doit donc de céder une partie de son profit à l'état et donc de limiter le volume des faux frais.

La valeur et son monde représentent ainsi ce que Mauss appelait « un fait social total ». La valeur créant elle-même ses diverses sphères, et la politique étant celle d'entre elles qui crée une communauté absente, il semble évident que la politique ne peut, à la lumière de ces analyses, absolument pas être une solution pour contrecarrer l'économie.

La critique radicale opérée par la critique de la valeur, nous le voyons n'est absolument pas incarnée dans les mouvements censés lutter contre la marchandisation du monde. Il s'agit moins d'une critique anticapitaliste que d'une contestation du néo-libéralisme réclamant à la politique et à l'état de corriger les excès du capitalisme (que ce fut Bourdieu ou que ce soit ATTAC). Chose vaine, comme nous venons de le voir. Mais cette soumission de la politique à l'économie, (car l'état manque d'un moyen autonome d'intervention) est interprété par les citoyennistes comme un aveuglement idéologique.

Dans leur livres, *les habits neufs de l'empire*⁵⁸, Kurz et Jappe critiquent le livre-bible des altermondialistes écrit par Hardt et Néгри, *Empire*⁵⁹, en affirmant qu'il s'agit là du dernier avatar du marxisme traditionnel. Bien qu'encensé par Zysek qui voit dans l'ouvrage le manifeste communiste du XXI^e siècle, Kurz et Jappe en démontent méthodiquement les

56 Ibid. p 65

57 Ibid. p 66

58 *Les habits neufs de l'empire*, Ed. Léo Scheer, Paris, 2003

59 *Empire*, Ed. 10/18, Harvard, 2000

faiblesses :

- Selon eux, derrière l'érudition manifeste de l'ouvrage se dissimule la désormais vieille idée que le travail vivant doit se débarrasser du capital parasitaire. La marchandise, l'argent et le travail s'ils sont évoqués, se trouvent aussi au-dessus de toute critique catégorielle : « *Les auteurs d'Empire, au contraire, acceptent ces catégories dans leur apparence de catégories naturelles, ontologiques, anthropologiques, exactement comme le fait la science bourgeoise*⁶⁰. »

- Pour Hardt et Négri, *L'Empire* (une manière de gouvernement décentralisé et déterritorialisé) s'est constitué sous la pression exercée depuis des siècles par la *multitude* (l'ensemble non-homogène des singularités qui ne se constitue pas en « peuple », puisque c'est le pouvoir qui procède à cette constitution). Jappe et Kurz montrent que ces deux concepts d'*Empire* et de *multitude* ne sont que **les nouveaux habits du marxisme traditionnel**, représentant respectivement les capitalistes et le prolétariat, le capital et le travail. Et selon Négri, ces deux concepts sont appréhendés en terme subjectif, c'est-à-dire qu'ils représentent des groupes sociaux dotés de libre-arbitre.

- *Empire* avance qu'il serait désormais impossible de distinguer le travail productif du travail non-productif ceci mettant en crise la mesurabilité du temps de travail et donc **dépassant la valeur**. Jappe de rétorquer : « *Cela démontre à nouveau que la société fondée sur la valeur a suscité des modes de production qui ne sont plus compatibles avec la valeur en tant que forme sociale, sans pour autant que la valeur perde son rôle de forme structurant la société. La dissolution de la frontière entre travail et non-travail est un facteur de plus de la crise capitaliste, et non la preuve que « en vérité », nous aurions d'ores et déjà dépassé le cadre capitaliste.*⁶¹ »

- Selon Jappe et Kurz, et malgré le fait que Hardt et Négri précisent qu'il ne faut pas seulement tenir compte des **contradictions internes** du développement du capital, ceux-ci ne les considèrent tout bonnement pas.

- Malgré l'apparente désaffection des auteurs d'*Empire* pour l'état, ils ne se réfèrent à rien d'autre lorsqu'ils parlent de politique. Les rapports économiques n'étant qu'une partie des *relations politiques de pouvoir et de domination*. Pour Hardt et Négri, les mouvements d'argent ne se fondent que sur les nécessités politiques de l'*Empire*. Où l'argent n'apparaît à leurs yeux que comme **un simple instrument de domination** et aucunement comme une fin en soi tautologique.

Ainsi paraderait donc devant nous selon l'expression de Jappe « *la dernière mascarade du marxisme traditionnel.* »

Comme nous le montre Krisis la critique de la valeur est absente des mouvements de contestation comme celui des altermondialistes, ceux-ci se rabattant dans **une contestation immanente à la marchandise**. Pourtant la critique de la société marchande ne peut plus, selon Krisis *faire l'économie* d'une critique radicale du travail. De la même façon, nous avons noté avec Krisis de quelle manière nous pouvions désormais parler d'impuissance de la politique. Ainsi, *Le manifeste contre le travail*, dans son chapitre XVIII soutient que la lutte contre le travail est une lutte antipolitique : « *Qui aspire à l'appropriation émancipatrice de l'ensemble du système social et à sa transformation peut difficilement ignorer l'instance, qui jusqu'à présent, en organise les*

60 Ibid. p 16

61 *Les habits neufs de l'empire*, op. cit. p 29

conditions générale.⁶² » Plus loin : « le but de la politique ne peut être que la conquête de l'appareil d'état pour perpétuer la société de travail. Les ennemis du travail ne veulent donc pas s'emparer des commandes du pouvoir mais les détruire. Leur lutte n'est pas politique, elle est antipolitique.⁶³ » Et Krisis de nous laisser sur la nécessité de constituer une **contre-société** : « à trouver de nouvelles formes de mouvement social et à créer des têtes de pont pour reproduire la vie au-delà du travail. Il s'agit de lier les formes d'une pratique de contre-société au refus offensif du travail.⁶⁴ »

Bien que les adversaires de la critique de la valeur accusent celle-ci de déterminisme et d'objectivisme, nous le voyons, elle ne dessine pas un étau dans lequel l'individu n'aurait plus aucune possibilité d'intervention. Si pour Krisis il n'existe pas de classe-sujet qui s'opposerait naturellement au capitalisme, ce n'est pas pour autant qu'il n'existe pas du tout de sujet (comme le soutient le mouvement structuraliste) mais celui-ci à advenir car il est fétichisé. Et s'il faut parler d'un déterminisme de la critique de la valeur c'est un déterminisme contexté : c'est celui instauré par l'entrée de la société dans la société marchande qui est gouverné comme nous le constatons depuis le début de notre étude par la logique de la valeur. Ainsi la **lutte antipolitique** et la constitution d'une contre-société doit-elle reposer sur le déconditionnement du sujet fétichisé (« et se frayé une voie entre la position objectiviste et la position subjectiviste, comme s'en explique Kurz : « Il existe deux possibilités dont chacune se réclame d'une demi-vérité affirmative, c'est-à-dire précisément de l'un des pôles situé à l'intérieur de cette « **cage de fer** » (Max Weber) indépassée de la société fétichisée de la modernité. La première position, objectiviste, considère l'émancipation sociale comme la réalisation conséquente de « lois historiques » et non comme rupture consciente avec la pseudo-naturalité réelle du système de production marchande. Cette rupture avec la fausse « seconde nature » des sociétés fétichisées restant ignorée, la société que l'on croit « libérée » va de nouveau faire elle-même fonctionner ses structures selon des lois aveugles, au lieu d'être déterminée collectivement par la conscience de ses membres (Louis Althusser fut un représentant de cette tendance). A l'inverse, la position subjectiviste agit comme si cette « seconde nature » aveugle, constituée par des lois sociales de structure et de développement fonctionnant sous l'empire de l'agent autonomisé que représente la valeur/argent, n'existait tout simplement pas (ou n'existait pas « de manière effective »). [...] Comme si l'ensemble des liens sociaux n'était pas un contexte-forme (formzusammenhang) a priori, réellement réifié et n'était constitué en réalité que d'une somme de décisions et d'actes volontaires conscients (Hardt et Negri constituent en quelque sorte le fer de lance de cette position⁶⁵). C'est entre ces deux positions qui ne tiennent pas compte de la théorie de la valeur que doit donc se tracer le chemin de l'émancipation sociale.

62 *Manifeste contre le travail*, p 106

63 Ibid.

64 Ibid.

65 *Les habits neufs de l'empire*, op. cit. p 95-96

Conclusion

Nous avons donc pris connaissance, tout au long de cette étude, de la théorie de la valeur et de la critique catégorielle qu'elle opère afin d'analyser le capitalisme dans ce qui représente, selon elle, la véritable nature de celui-ci : un système automate aveugle qui inverse la réalité sociale et crée une société fétiche.

Nous avons donc, de cette manière, cheminé depuis son origine marxienne jusqu'à son renouveau théorique chez le groupe Krisis, en passant par l'analyse spectaculaire de Debord.

Tour à tour, ces auteurs ont fait la démonstration que la société marchande avait le privilège malheureux d'incarner une société unique en son genre dans l'histoire des hommes puisqu'elle les installait au revers de leur propre socialité.

Enracinée dès le livre premier du *Capital* la critique de la valeur révèle que Marx avait saisie la spécificité du capitalisme comme résidant dans la catégorie fétiche de la marchandise, au-delà de la théorie de l'exploitation qui demeurera le leitmotiv du marxisme traditionnel. Bien que Marx comme nous l'avons, demeurera aussi sensible à la tentation de la position subjectiviste, sa grande découverte aura été de décrire la valeur comme représentant une « forme sociale totale ».

Debord, quant à lui, en opposant de façon encore plus prononcée l'antagonisme entre l'économie et la vie sociale, thématise avec le concept de *spectacle* ce nouveau fétichisme, en se plaçant de manière plus marquée du côté du vécu du sujet ou plutôt devrions nous dire, de son absence, au profit d'une contemplation muette du capital-image. A l'instar du Marx du *Manifeste*, Debord et l'I.S, n'échapperons pas à la tentation de la position subjectiviste, le prolétariat (bien que sa définition du prolétariat soit élargie) conservant un rôle moteur dans l'émancipation sociale.

Le groupe krisis enfin bénéficiera de cette double filiation en reprenant les catégories de ce qu'ils nomment le Marx « ésotérique », et poursuivront la critique du travail là où les situationnistes l'avaient arrêté. Leur *manifeste contre le travail* démontre que toute critique sérieuse du capitalisme se doit désormais d'être une critique radicale du travail, celui-ci ne s'opposant nullement au capital doit aussi disparaître avec le capitalisme. De même, ce que Krisis nomme *troisième révolution industrielle* marque le moment où le capitalisme connaît dans son développement sa limite objective absolue : la valeur est victime de son succès et rend l'humanité superflue pour cause de non-rentabilité. A défaut d'exploitation, c'est une exclusion que les hommes subissent.

Selon krisis, la politique étant un sous-système de la valeur, la critique du travail doit aussi être une lutte antipolitique. Plus de classe-sujet pour effectuer la lutte, mais des individus défetichisés associés en une contre-société pour gagner une vie au-delà de la société de travail.

Sortir de la société marchande demeure donc l'impératif de tout projet d'émancipation sociale comme le démontre la critique de la valeur, sans quoi même tout changement social reste vain. La contestation du capitalisme, fut elle démonstrative et pleine de bons sentiments, reste en deçà de l'aliénation si elle ne se préoccupe que de distribuer plus équitablement ces fétiches modernes que sont la valeur, le travail et l'argent.

Jappe prévient :

« Les adversaires de l'ordre existant n'ont plus besoins de trouver des stratégies pour troubler la tranquillité publique ou pour rompre le consensus. Les turbulences arrivent d'elles-mêmes, sans qu'il soit besoin qu'aucun ennemi déclaré du capitalisme ne les provoque. La question demeure quelle direction elles prendront⁶⁶ ... »

Quand de son côté Vaneigem, observant une révolution en marche, célèbre la gratuité :

« Cessons d'ignorer ce qui se passe sous nos yeux : une révolution est en train de s'opérer, elle prône un retour à la valeur d'usage, le développement des énergies renouvelables, la fécondité naturelle des terres et des océans, la fin du travail servile et le règne de l'inventivité.

Ce n'est ni plus ni moins qu'une révolution économique, elle tentera de nous gruger en se servant comme d'un appât de la marchandise rénovée. A nous de la dépasser en instaurant le gratuité de la vie⁶⁷ ».

66 Anselme Jappe, *les aventures de la marchandise*, op. cit p 279

67 Pour l'abolition de la société marchande, pour une société vivante, Ed. Manuels Payot, Paris 2002

BIBLIOGRAPHIE

Œuvres de MARX

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

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

MARX, Karl : *Le capital*, première édition (1867), première partie, in : *les sentiers escarpés*
De Karl Marx. Le chapitre I du capital *dans trois rédactions successives*, tr.
P.-D. Dognin, texte allemand et français, Paris, Editions du cerf, 1977

MARX, Karl : *Le capital. Critique de l'économie politique* (1873), vol.I, ouvrage publié
Sous la responsabilité de J.-P. Lefebvre selon la 4^o édition allemande,
Paris, Messidor/Editions sociales, 1983, PUF, 1993

MARX, Karl : *Le capital. Critique de l'économie politique*, vol. II (1883), tr. E. Cogniot,
C. Cohen-Solal et G. Badia, Moscou, Editions du progres, 1983, (identique
A l'édition des éditions sociales, Paris, 1976)

MARX, Karl : *Le capital. Critique de l'économie politique*, vol III (1894), tr. C. Cohen-
Solal et G. Badia, Moscou, Editions du progres, 1984, , (identique
A l'édition des éditions sociales, Paris, 1976)

MARX, Karl / Engels Friedrich : *Correspondance*, vol. I-XII, publiés sous la
responsabilité de G. Badia et J. Mortier, Paris,
Ediions sociales, 1971-1989

ŒUVRES DE DEBORD

DEBORD, Guy : *La société du spectacle* (1967), Paris, Editions Gallimard, 1992

DEBORD, Guy : *Commentaires sur la société de spectacle*, suivi de Préface à la quatrième Edition italienne de la « société du spectacle », Paris, Ed. Gallimard, 1992

DEBORD, Guy : *Œuvres cinématographiques complètes, 1952-1978*, Paris, Ed. Gallimard, 1994 et 2001

DEBORD, Guy : *Potlatch, 1954-1957*, Paris, Ed. Gallimard, 1996

DEBORD, Guy/ I.S : *Internationale situationniste*,-édition augmentée- Paris, Ed. Fayard,1997

ŒUVRES DU GROUPE KRISIS

GROUPE KRISIS : *Manifeste contre le travail*, tr. O. Galtier, W. Kukulies et L. Mercier Paris, Ed. Leo Scheer, 2002

GROUPE KRISIS : *Les habits neufs de l'empire -remarques sur Negri, Hardt Et Rufin-*, tr. G. Briche et W. Kukulies, Paris, Ed. Leo Scheer, 2003

KURZ, Robert : *Avis aux naufragés*, tr. O. Galtier, W. Kukulies, L. Mercier et J. Vogele (membre de krisis) Paris, Ed. Leo Scheer, 2005

JAPPE, Anselm : *Les aventures de la marchandise*, Paris, Ed. Denoël, 2003 (membre de krisis)

KURZ, Robert : *Critique de la démocratie balistique –la gauche à l'épreuve des guerres* (membre de krisis) d'ordre mondial

JAPPE, Anselm : *L'avant-garde inacceptable*, Paris, Ed. Leo scheer, 2004

ŒUVRES D'AUTRES AUTEURS

LUKACS, György : *Histoire et conscience de classe*, tr. K. Axelos et J. Bois, Paris, Ed de minuit, 1960

ROUBIN, Isaac : *Essai sur la théorie de la valeur de Marx*, tr.J.J. Bonhomme, Paris, Ed. Maspero,1978

VINCENT, Jean-Marie : *Critique du travail. Le faire et l'agir*, Paris, PUF, 1987

POSTONE, Moishe : *Time, labor and social domination. A reinterpretation of Marx's critical theory*, Cambridge-New york-Melbourne, Cambridge University Press, 1993, 1996

HARDT/NEGRI : *Empire*, Paris, Ed.10/18, 2002

MAUSS Marcel : *Essai sur le don*, (1924), in sociologie et anthropologie, paris, PUF, 1989

SAHLINS, Marshall : *âge de pierre, âge d'abondance*, tr.de T. Jolas, Paris, Gallimard, 1976

VANEIGEM, Raoul : *Pour l'abolition de la société marchande, pour une société vivante*, Paris, Ed. Payot, 2002

VANEIGEM, Raoul : *Adresse aux vivants sur la mort qui les gouverne et l'opportunité de s'en défaire*, Paris, Ed. Seghers, 1990

BOURSEILLER , Christophe : *histoire générale de l'ultragauche*