

éHORLIEU  
éditions

<http://www.horlieu-editions.com>  
[contact@horlieu-editions.com](mailto:contact@horlieu-editions.com)

INTROUVABLE

Jacques Rancière

## **Mode d'emploi pour une réédition de Lire le Capital**

Texte publié en mai 1973 dans la revue *Les Temps Modernes*.

Les œuvres figurant sur ce site peuvent être consultées et reproduites à l'exclusion de toute exploitation commerciale. La reproduction devra obligatoirement mentionner l'auteur, le nom du site ou de l'éditeur et la référence électronique du document.

Document accessible à l'adresse suivante:  
[horlieu-editions.com/introuvables/politique/ranciere-mode-d-emploi-pour-une-reedition-de-lire-le-capital.pdf](http://horlieu-editions.com/introuvables/politique/ranciere-mode-d-emploi-pour-une-reedition-de-lire-le-capital.pdf)  
© Jacques Rancière

Jacques Rancière

Mode d'emploi pour une réédition de *Lire le Capital*

AVERTISSEMENT

*Quelques explications sont nécessaires pour présenter aux lecteurs des Temps Modernes un « Mode d'emploi » qui se trouve ici séparé du texte qu'il devait accompagner : au mois de mai 1973, les éditions François Maspero m'avertirent que mon texte « Le concept de critique et la critique de l'économie politique. Des Manuscrits de 1844 au Capital », supprimé en 1968 de Lire le Capital, allait y être réintégré et que je devais faire parvenir au plus vite mes éventuelles corrections. Il me parut alors intéressant de réfléchir sur les raisons qui rendaient opportune en 1973 la réédition d'un texte auquel, comme à bien d'autres choses, l'année 1968 avait été fatale. D'autant plus que, si j'ignorais alors la publication imminente de la Réponse à John Lewis, bien d'autres signes me laissaient pressentir la grande vague de l'althussérisme rectifié que l'été allait voir déferler. J'écrivis donc, avec l'accord de l'éditeur, ce mode d'emploi qui voulait opposer aux « rectifications » de l'althussérisme un retournement qui laissât voir les mécanismes interprétatifs à l'œuvre dans mon texte et permît de s'interroger sur les rapports entre un certain mode de lecture et une certaine pratique politique.*

*Or un mois et demi après avoir remis ce texte à l'éditeur j'eus la surprise de recevoir de lui une lettre ainsi libellée : « Malgré notre accord de principe, lui-même accepté spontanément par Althusser, l'adjonction de votre avertissement entraîne de la part de Roger Establet d'autres conditions. Il ne nous est pas possible, vous le comprendrez aisément, – de nous soumettre à des conditions contradictoires et, de ce fait, inconciliables.*

*« Nous avons donc décidé, sur le conseil d'Althusser, de procéder à une réédition sans aucune modification de l'édition de 1965 de Lire le Capital, Tome II, suivant les termes du contrat signé entre nous et l'ensemble des co-auteurs en 1965. »*

*De cette courte explication on retiendra surtout que le droit bourgeois et la notion « idéologique » de contrat, responsables de tant de forfaits dans la théorie, ne laissent pas d'avoir dans la pratique quelques avantages. Pour le reste je ne veux pas gloser ici sur les raisons d'un éditeur qui a assurément d'autres chats à fouetter. Au demeurant la bonne foi de l'éditeur est une chose, les exigences objectives de la promotion du néo-althussérisme en sont une autre. Et celle-ci pouvait-elle bien s'accommoder de ce que la surface lisse des classiques althussériens fût écornée par une auto-critique pirate, mettant en question l'autocritique officielle, celle que résume le dérisoire concept de théoricisme ?*

*En remerciant Les Temps Modernes d'avoir accueilli ce mode d'emploi, je dois présenter quelques excuses à leurs lecteurs : la destination primitive du texte requérait une certaine concision et autorisait un recours à l'allusion qui causeront peut-être à certains endroits quelque difficulté.*

J.R.

Le texte qui suit appartient de plein droit à une entreprise théorique dont je me suis efforcé ailleurs de marquer les fondements politiques réactionnaires<sup>1</sup>. Je n'ai pas cru bon pour autant de m'opposer à sa réédition : censurer ce que l'on a jadis livré à la circulation des écrits est encore acte de prince qui se soustrait à la critique.

Il ne m'échappe pas cependant que les rééditions, non plus que les idées – justes ou fausses – ne tombent pas du ciel et que le regain d'intérêt manifesté pour des textes en sommeil doit bien avoir quelques chose à voir avec le vent de désenchantement qui souffle dans certains milieux de l'intelligentsia gauchiste et qui, s'il conduit les uns à dériver selon les piétés théoriques nouvelles, en ramène d'autres vers un réexamen « équitable » des mérites des anciennes. Pour peu que celles-ci acceptent de se laïciser un peu, de remplacer La Science par les sciences, L'Idéologie par les idéologies, de ramener la coupure à la rétrospection d'une pratique scientifique et de reconnaître le rôle « irremplaçable » de la lutte des classes et du mouvement ouvrier pour l'élaboration de la théorie marxiste, le terrain est libre où peuvent renouer un gauchisme mûri et un althussérisme à la page.

Le mérite paradoxal de mon texte, c'est que, par la rusticité même avec laquelle s'y exprime la métaphysique de la « coupure », il pose à cette mise à la page quelques questions. Aussi bien me suis-je gardé d'apporter à ses imperfections « scientifiques » des corrections qui n'auraient eu d'autre effet que de masquer les enjeux théorico-politiques de cette lecture de Marx.

Celle-ci avait à résoudre le problème qui se pose à toute mise en œuvre, sur le texte de Marx, des concepts de la coupure épistémologique : faire coïncider cette problématique, extérieure au marxisme, avec les déclarations de rupture de Marx, le point privilégié de cette coïncidence étant la rupture par laquelle Marx aurait, dans *L'Idéologie Allemande*, réglé ses comptes, en même temps qu'avec les jeunes hégéliens, avec sa « conscience philosophique d'autrefois. » L'astuce propre au discours de la coupure est de voir là un règlement de comptes avec la problématique philosophique à l'œuvre dans les *Annales Franco-Allemandes* et les *Manuscrits de 1844*. Mais tous les textes de Marx vont à l'encontre de cette interprétation, depuis *L'Idéologie Allemande* qui considère la rupture comme déjà effectuée dans les textes des *Annales Franco-Allemandes*, mais seulement masquée par l'usage du vocabulaire philosophique traditionnel jusqu'au *Capital* qui valide encore la critique de la dialectique hégélienne menée dans le *Manuscrit de 1843*<sup>2</sup>. Et inversement la chasse aux « survivances idéologiques » dans les textes de la maturité va si loin qu'elle oblige par exemple E. Balibar, dans un texte récent, à expulser de la scientificité marxiste le concept de fétichisme<sup>3</sup>. C'est que la « rupture » pour Marx signifie moins l'élaboration de nouveaux concepts que le passage à une autre position du discours. Sur ce point les *Annales Franco-Allemandes* (passage de la critique du ciel à la critique de la terre), les *Thèses sur Feuerbach* (passage de l'interprétation du monde à sa transformation), *L'Idéologie Allemande* (passage, « en homme ordinaire, à l'étude de la réalité ») articulent dans des registres *polémiques* différents une même position *stratégique* : renvoi de l'illusion non plus à une conscience où elle se dissipe mais à une base sociale que l'action révolutionnaire doit détruire.

Illégitime en tant qu'il veut prendre appui sur le dit de Marx, le discours de la coupure doit alors se réfugier dans le non-dit, quitte à théoriser son impuissance sous la bannière de la lecture symptomale.

Le mode de démonstration à l'œuvre dans mon texte peut se résumer à ceci : la critique opérée dans les *Manuscrits* implique une certaine position de l'objet économique. Or c'est cette position qui est ruinée par la critique du *Capital* : l'analyse de la marchandise détruit l'objet/produit à partir de quoi se déployait la critique des *Manuscrits*. La critique explicite de

l'économie politique dans *Le Capital* est donc la critique implicite de la critique anthropologique à l'œuvre dans les *Manuscrits de 1844*. Quant aux résistances que le texte du *Capital* présente parfois à assumer cette fonction, elles sont à mettre au compte du décalage entre ce que Marx « produit » et la conscience qu'il en prend. Dispositif parfaitement réglé où toutes les questions qui peuvent être posées à un texte renvoient toujours au seul rapport d'un discours à son « objet », selon les deux modalités de sa pensée et de sa non-pensée : rapport de l'économie à un objet (le travail) où se lit l'absence d'un autre objet (la force de travail) ; rapport des *Manuscrits de 1844* à l'économie politique où la critique est affectée en retour par la non-pensée du décalage entre son objet et l'impensé de cet objet ; déplacement de l'objet explicitement critiqué par le *Capital* à son objet implicite ; décalage entre l'objet théorique nouveau produit par Marx (la *représentation* des rapports de production) et sa non-pensée de cet objet. Jeu de failles, de décalages et de substitutions, où l'extérieur d'un texte ne figure jamais que comme son impensé, lequel est toujours le pensé d'un autre texte. L'espace indéfini d'un commentaire qui, sans cesse, tire le non-dit du dit et trouve dans leur différence l'efficace d'un autre non-dit, s'ouvre par cette faille qui n'est pas autre chose que le vieux décalage de la conscience à la conscience de soi. L'opération se ramène ainsi à critiquer la conscience que Marx a de sa production théorique au nom d'une *autre conscience* dont le privilège n'est pas un instant interrogé.

Histoire dont la morale pourrait s'énoncer ainsi : il n'y a pas de critique *implicite*. Pour autant qu'un discours critique est effectivement une pratique visant à transformer la conscience d'un objet, il lui est essentiel que cet objet soit explicité. La notion de critique implicite marque précisément le passage du discours critique dans l'espace du commentaire, lequel ne fonde la possibilité de son itération que par la suppression de la dimension *stratégique* des discours : dimension en jeu là où le rapport d'un discours à son objet implique le rapport à sa fonction sociale, aux rapports qu'entretiennent avec lui les pratiques et les formes d'expression des classes en lutte ; là où entre en compte la *fonction de parole* d'un discours, les effets qu'il a à produire et les effets sur lui produits non par la lutte des classes en général, mais par sa mise en formes discursives, formes dans lesquelles s'articulent les pratiques des classes opposées : effets sur le discours des *Manuscrits de 1844* ou du *Capital* des formes discursives – rapports des commissaires ou des procureurs, enquêtes des médecins et des économistes, sermons, discours électoraux, etc... – dans lesquelles la bourgeoisie pense – c'est-à-dire pense-à-réprimer – le prolétariat ; mais aussi résonance dans leur texte des formes discursives dans lesquelles le prolétariat se pense – à supprimer : des voix de l'atelier, des rumeurs de la rue, des marchés ou des lieux d'embauche aux mots d'ordre de l'insurrection ouvrière en passant par les formes savantes de la littérature ouvrière ou populaires de la chanson des goguettes. Traces du discours d'en-haut ou échos des voix d'en-bas indiquent le point à partir duquel un discours critique peut être interrogé : celui où les enjeux de parole sont des enjeux de pouvoir. Au lieu de quoi la volonté exprimée dans le concept althussérien de problématique, celle de tenir compte du rapport des objets aux objectifs, de réfléchir dans la position d'un objet théorique les conditions de cette position, s'est trouvée démentie dans la pratique par un mode de lecture enfermé dans le rapport d'un discours à son objet, quitte à faire surgir de ce rapport duel la marque, dans les failles du discours, d'un impensé qui représente son extérieur. Par quoi l'extérieur n'intervient jamais dans sa positivité mais toujours sous la forme du *manque* repéré par le commentaire à l'intérieur du rapport duel.

Les effets de méconnaissance produits par une telle lecture sont exemplairement illustrés dans le texte où j'analysais les « amphibologies » des *Manuscrits de 1844* (T. I, p. 113, dans l'édition originale de *Lire le Capital*, Maspero, 1965)<sup>4</sup>.

« Le support de l'amphibologie, c'est un *sujet*, le sujet *homme*. Pour voir comment fonctionne ce support, étudions la phrase suivante :

« Nous sommes partis d'un fait économique : l'aliénation de l'ouvrier et de sa production. Nous avons exprimé le concept de ce fait : le travail *rendu étranger, aliéné* ». *Manuscrits*, p. 65.

« La condition de la transposition critique, c'est que puisse opérer la structure Sujet/Prédicat/Objet. Cela est rendu possible grâce à l'introduction du possessif : *sa* production. Pour peu que l'on réfléchisse, cette relation d'appartenance n'est rien moins qu'évidente et, s'agissant de l'ouvrier de la grande industrie, elle n'a pas grand sens. Or c'est cette introduction qui permet au champ des phénomènes économiques de se centrer autour d'un sujet. Ce sujet n'est pas donné dans *l'ouvrier*. Il est dans sa production. Autrement dit, c'est le dégagement du prédicat qui détermine le sujet.

« Pourquoi ce *sa*, cette relation d'appartenance sujet/prédicat, peut-il être ici introduit ? C'est le concept même de production qui l'induit. De n'être pas défini scientifiquement comme il le sera dans le *Capital*, c'est-à-dire situé dans un procès, ce concept en reste à indiquer un acte se passant dans la sphère d'activité d'un sujet, dans un rapport sujet/objet. Plus généralement les concepts de l'économie classique (société, produit, richesse, revenu, etc...) parce qu'ils ne sont pas critiqués, déterminent cette place d'un sujet. »

Pour peu, disais-je doctoralement, que l'on réfléchisse, cette relation de l'ouvrier à *sa* production n'a pas grand sens, s'agissant de l'ouvrier de la grande industrie. A supposer même que cette assertion soit vraie – et les ouvriers de Lip peuvent malgré tout suggérer là quelque doute – elle est en tout cas à côté de la question. Car précisément les ouvriers avec lesquels Marx est en rapport (tailleurs de la Ligue des Justes), ceux dont la voix se fait entendre comme voix du prolétariat (insurgés lyonnais de 1831, grévistes parisiens de 1833 ou 1840...) ne sont pas des ouvriers de la grande industrie. Pour les tisserands de Lyon – ou de Silésie –, pour les cordonniers et les tailleurs, promoteurs en France comme en Allemagne et même dans la très « moderne » Angleterre, de l'unité ouvrière, pour les ébénistes du Faubourg Saint-Antoine, représentants typiques du prolétariat combattant, le rapport de l'ouvrier à sa production a un sens très précis. Il définit non une archaïque conscience « artisanale » mais la relation même dans laquelle se forme la conscience prolétaire : relation entre le rapport à l'objet impliqué par le savoir-faire du métier et la subordination de ce métier aux rapports de production capitalistes : discipline de l'atelier pour certains, loi du marché pour tous. La « dépossession » conceptualisée par Marx est tout autre chose que le produit spontané de la rencontre entre la critique anthropologique de la religion et l'objet de l'économie politique : elle est l'écho de l'expérience prolétaire : expérience vécue sur le mode du désespoir par le lithographe Serré, tué par le chagrin de voir l'œuvre de sa vie (les illustrations de *La France au Moyen-Age*) lui échapper à mesure qu'il s'y exprimait<sup>5</sup>, ou sur le mode de la révolte par les tisserands de Lyon que le tailleur Jean- Claude Romand appelle à l'Insurrection en ces termes :

« Aux armes, patriotes et vous, braves ouvriers, qui produisez à la sueur de vos fronts ces brillants tissus dont l'éclat fait contraster encore davantage avec le luxe insolent des riches, les haillons qui nous couvrent<sup>6</sup>. »

A la « perte par l'ouvrier de son objet » répond la revendication de l'ouvrier Prin, insurgé de juin 1848 : « Il est urgent de voir le produit de nos travaux<sup>7</sup>. » Comme à l'ouvrier déshumanisé et devenu objet répondra trente ans plus tard encore l'ouvrier tailleur devenu « loque immonde » de Pottier<sup>8</sup>. Et il n'est pas jusqu'à la rencontre de la critique de la religion avec la dépossession prolétarienne qui n'ait quelque chose à voir avec la « religiosité » des ouvriers de 1848 : religiosité

dont le principe est à chercher moins dans une vieille dévotion ou une sentimentalité de jeunesse que dans la fonction paradigmatique exercée par la figure matérielle du Christ : *charpentier* cloué sur la croix<sup>9</sup>.

On voit clairement là l'opération politique effectuée par ma lecture : là où Marx articule, *dans le registre d'une philosophie déterminée*, les mots d'ordre de la lutte des prolétaires, elle ne consent à voir que l'effet produit sur son discours par la réflexion spontanée de son « objet » (le concept économique de production). Effet idéologique qui n'est renvoyé à aucune autre cause que le *manque* de la science. Et voilà pourquoi votre fille est muette : parce que vos prolétaires le sont.

Dès lors qu'un mode de lecture chasse du texte qu'il s'approprie l'efficace de la lutte des classes, il importe assez peu que celui-ci soit entièrement passé sous silence ou qu'il soit poliment reconnu. Reconnaissance polie dont on trouve un exemple dans un texte d'Althusser récemment publié en Angleterre<sup>10</sup>. Selon ce texte, cette efficace se manifesterait dans les *Manuscrits de 1844* par le décalage entre des positions *politiques* prolétariennes et des positions *philosophiques* encore petites-bourgeoises : « contradiction insupportable » entre un objet théorique enfermé dans ses limites et des positions politiques incompatibles avec lui. Mais où, sinon dans l'espace du commentaire, se marque cette contradiction ? Pas dans le texte de Marx qui, par la résonance même dans le discours de la philosophie berlinoise des voix du prolétariat, montre assez que la clôture théorique d'un discours ne signifie pas pour autant une limite à ses possibilités d'articulation. La contradiction n'est pas plus entre ce discours et son extérieur. Car si cette articulation entre un mode d'interprétation théorique et une position politique pose quelque question au regard de ce que Engels, Kautsky, Staline, Brejnev, Marchais et quelques autres nous ont appris être des « positions prolétariennes », il reste à démontrer son incompatibilité avec les formes dans lesquelles les prolétaires combattants pouvaient penser et dire leur lutte, à démontrer que la centralité théorique du concept d'homme est incompatible avec un mouvement ouvrier qui, quarante ans plus tard, proclamera encore (Pottier toujours...) : « L'insurgé, son vrai nom c'est l'homme<sup>11</sup>. » On peut au contraire – et Marx nous indique la voie dans certaines de ses remarques sur les « utopistes »<sup>12</sup> – s'efforcer de penser la relation selon laquelle le mouvement où une classe se révèle à elle-même trouve son écho dans des discours de la révélation où la « forme systématique » et l'origine des concepts importe moins que ce qu'ils servent à manifester : le travail comme principe de la richesse, l'économie politique comme discours cynique d'une classe sur une autre, la servitude comme passagère et l'avènement à venir de la république des travailleurs. « Sans doute, s'impatiente ici le discours de la science, mais indice n'est pas concept et reflet n'est pas science. » A quoi l'on peut peut-être répondre qu'à chaque circonstance de la lutte des classes correspond une certaine position de la science, du rapport entre son objet et ceux de la perception et de la production, du partage qui s'y opère entre le visible et l'invisible, le phénomène et la loi etc... La science du *Capital* n'est possible, j'y reviendrai, que sur la base de la défaite ouvrière entre 1848 et 1851, et si la coïncidence du produit du travail et de l'objet de la science apparaît à certains comme le pur produit de la rencontre entre la philosophie idéaliste allemande et l'économie politique anglaise, ils pourront peut-être méditer utilement sur l'extraordinaire projet présenté à l'aube de notre siècle par Fernand Pelloutier : celui de musées du travail qui mettraient « sous les yeux des ouvriers la substance même de la science sociale : les produits et leur histoire », musées où dans la matérialité étalée des produits et des statistiques, les travailleurs pourraient lire leur dépossession quotidienne, l'exploitation perpétuée en dépit des grèves et des lois ouvrières et la révolution nécessaire, acquérant ainsi « une science économique que

pourraient leur envier maints économistes de l'Ecole<sup>13</sup> ». Savoir si cette science et si la conscience des insurgés de Lyon et de Paris étaient elles-mêmes conformes aux normes « prolétariennes » est une autre affaire qui nous renvoie aux douteuses rétrospections d'une conscience prolétarienne souveraine<sup>14</sup>. Les insurgés parisiens de 1848 qui se réclamaient indistinctement de Cabet ou de Blanqui, de Barbès ou de Proudhon ne sont pas morts de leurs contradictions mais des balles de la bourgeoisie.

Ces remarques sommaires doivent pourtant suffire à indiquer que les enjeux discursifs des *Manuscrits de 1844*, et notamment ceux qui tournent autour de « sa production », ne se jouent pas tout à fait sur la scène où ma lecture les plaçait et que les notions de terrain, changement de terrain, etc... requièrent un peu plus de sérieux. Faute de quoi le discours de la science se trouve piégé au point même où prétend prendre appui son travail de dénonciation de « l'idéologie ». Ce qui arrive exemplairement dans ma lecture du fétichisme : celle-ci voit dans la manifestation/dissimulation des rapports de production qui réduit l'objet économique à l'état de fantôme et le sujet à la fonction d'illusion, la réfutation pratique de tout le discours de l'aliénation. Je n'insiste pas ici sur la signification politique d'une telle lecture qui réduit bourgeois et prolétaires au même statut d'agents de la production, nécessairement mystifiés par leur pratique même d'agents. En somme : les idées fausses viennent de la pratique sociale. Je n'insiste pas non plus sur les textes qui, dans le *Capital*, contredisent cette figuration, ceux notamment qui nous renvoient à cet « antre du capitaliste » où les illusions se dissipent, où bourgeois et prolétaires, dans leur opposition quotidienne, perçoivent fort bien ce qui accroît la valeur des marchandises : le travail non payé. Le mouvement est assez clair qui, dans le Livre I, renvoie des illusions de la circulation aux vérités douloureuses de la journée de travail, et, de là, à la constitution des rapports de production capitalistes. Mais je veux m'en tenir au seul dispositif théorique où je prétendais lire les déplacements de l'idéologique au scientifique. Car par quel miracle le texte du *Capital* présente-t-il un tel espace où peuvent se lire les déplacements et les écarts qui constitueraient l'efficace de la coupure ? Sinon parce que le discours « idéologique » des *Manuscrits* et le discours « scientifique » du *Capital* réfléchissent un même principe théorique : celui qui pose en un seul et même processus la constitution d'un objet et la constitution de son illusion ? Mécanisme qui occulte précisément les conditions dans lesquelles les rapports de production sont perçus différemment par des agents qui ne sont agents de la production que pour autant qu'ils sont en même temps agents de la lutte des classes. Nous avons bien affaire à un déplacement concernant le lieu et le statut de l'illusion, mais celui-ci ne touche pas à son concept même : l'identité entre les conditions de position d'un objet et les conditions de sa pensée – fût-elle inversée. Le même principe est à l'œuvre à travers toutes les réorganisations de la problématique de Marx. Dans les textes de jeunesse, le principe spéculatif (l'illusion d'objectivité) redouble le processus de l'aliénation (perte du sujet dans son objet). Dans *L'Idéologie allemande*, la division du travail est en même temps le principe de la lutte des classes et celui du discours des idéologues, lequel ne fait que redoubler, dans l'abstraction de son objet, sa propre séparation avec la réalité. Dans *Le Capital*, le discours de l'illusion n'est plus le produit d'une séparation mais il est toujours le simple redoublement d'un processus d'illusion qui est le processus même de constitution de la réalité. La position de la science se fait par le même mouvement par lequel se posait le discours critique.

Aussi est-ce à juste titre qu'Etienne Balibar critique, dans l'article déjà mentionné, la pratique par laquelle *Lire le capital* faisait du fétichisme le principe d'une théorie de l'idéologie qui aurait pour objet scientifique le concept de sujet. Mais son analyse semble bien n'aboutir à rien d'autre qu'à un rejet du fétichisme du mauvais côté de la coupure, à une nouvelle ligne de partage

séparant le contenu de la pratique scientifique du discours idéologique sur la science. Or à reculer ainsi indéfiniment la ligne de partage de l'idéologique et du scientifique, on escamote toujours le nœud politique que constitue justement la position de la science. Position qui, dans *Le Capital*, a pour principe essentiel de replacer au cœur même de la réalité un mécanisme d'illusion que *L'Idéologie allemande* localisait dans la marginalité petite-bourgeoise. Les textes de 1845-1847 opposaient aux illusions petites-bourgeoises la lucidité des classes matériellement engagées dans la lutte. La science était science d'un monde réel, surface sans profondeur, où l'idéologie faisait figure d'excroissance. Si *Le Capital*, au contraire, lie la fonction de la science à l'inversion nécessaire du mouvement réel de la production dans la réalité perçue par ses agents, c'est en fonction d'une coupure politique : la défaite du prolétariat dans la révolution de 1848. Là où s'annonçait, avec l'explosion révolutionnaire et le face-à-face entre les classes, l'apparition de la vérité nue de l'histoire, s'est jouée l'étrange tragi-comédie de la représentation politique : trahison du prolétariat par des représentants grimés en Montagnards de 93, « espièglerie » du suffrage universel dans l'avènement de Louis-Napoléon : la république trompeuse et trompée met au centre de la réflexion politique révolutionnaire la mise en cause de cette scène de la représentation politique. Ce mouvement qui part du donjon de Vincennes, d'où Blanqui adresse au Banquet des Travailleurs Socialistes un texte étonnant sur la parodie quarante-huitarde de 93<sup>15</sup>, devient à travers défaites et proscriptions l'axe même de la réorganisation de la problématique révolutionnaire. Réorganisation qui s'effectue selon deux versants. Le premier est celui de la réhabilitation du multiple : critique philosophico-politique du dualisme représentatif qui restaure l'individuel au principe de la révolution (Herzen : « Le dualisme, c'est la monarchie<sup>16</sup> ») ; rêve politico-militaire d'une France hérissée de travailleurs en armes (Blanqui : « Avis au Peuple<sup>17</sup> ») ; rêve fédéraliste de la « législation directe par le peuple » (Rittinghausen)<sup>18</sup>, d'un monde de communes et de groupes de producteurs autonomes (Proudhon, en attendant Varlin). Chaîne où vient aussi s'engrener le retour aux anciens dieux – poétique (Louis Ménard, insurgé et principal témoin à charge de Juin), philosophique (Théogonie de Feuerbach, en attendant Nietzsche), historique (Michelet : *La Sorcière*) et qui se boucle dans l'attente prophétique de la barbarie régénératrice des hordes venues de l'Est (Cœruderoy : *La révolution par les Cosaques*).

L'autre versant est celui qui reconduit de l'espace de la représentation au dispositif qui la soutient. Mouvement qu'exemplifie la démarche de Marx<sup>19</sup>. Il est aisé de reconnaître dans sa problématique l'effet de la coupure de 1848 : d'une part, le travail de la science reçoit une autonomie – impensable pour le discours critique antérieur – de l'analyse politique, affirmée en 1850, selon laquelle le recul de la crise économique rend inévitable le reflux de la révolution : le mouvement de la science n'est plus contemporain d'un mouvement historique de révélation. D'autre part, le rapport entre les trois termes de la science, de la réalité et de l'illusion est bouleversé par la leçon de l'extraordinaire pantomime de 1848 où, par les mirages de la représentation, chaque classe s'est trouvée faire la tâche de sa voisine, où les hommes au pouvoir ont revêtu les costumes d'une autre scène politique pour représenter les intérêts inverses de ceux qu'ils étaient censés représenter, où le suffrage universel a trouvé son expression dans un « hiéroglyphe indéchiffrable pour la raison des gens civilisés<sup>20</sup> ». L'écart n'est plus entre la réalité et les illusions des idéologies mais entre une scène de la réalité qui est celle de la représentation et le dispositif qui la soutient. C'est la politique qui impose ce déplacement à partir duquel le mécanisme de l'illusion, replié dans *L'Idéologie allemande*, va se déployer à nouveau. *Les luttes de classes en France* et le *Dix-huit Brumaire*, en témoignent, où les espiègleries de la représentation sont analysées dans les catégories de la fantasmagorie religieuse, où Louis-Napoléon représentant des paysans



parcellaires, rejoue, dans un déplacement qui transforme les concepts en jeu, la fable de l'être suprême, élevé au-dessus des hommes par l'égoïsme qui empêche le genre humain de se poser comme tel. Cette rupture politique qui creuse l'espace de la réalité impose un autre mode de lecture du texte de la science économique bourgeoise, où celui-ci n'est plus miroir obscurci rendu à sa transparence par une opération critique qui lui fait avouer tout ce qu'il a à dire, mais réinscription dans l'espace d'une certaine rationalité de l'écriture fantastique de la marchandise, dont le principe est produit ailleurs. Le fétichisme de la marchandise ne reproduit pas l'aliénation de l'homme. Il ne produit pas davantage sa critique : c'est la lutte des classes qui a séparé science et révélation.

Coupure mal assurée pourtant et, dans le texte du *Capital*, sans cesse déniée par sa formulation : étrange dissimulation en effet qui se réalise invariablement dans la forme d'une inversion. Miroir encore, et peu déformant au demeurant, s'il ne fait que mettre les pieds à la place de la tête. Alors ? Survivance idéologique ? Reproduction dans le rapport à soi de la science du rapport de l'idéologie à son objet ? Détournement des concepts par les mots dans lesquels les contraintes de la « production théorique » les obligent à s'exprimer ? En somme : provocation d'éléments étrangers à la classe des concepts scientifiques. Comment s'en débarrasser ?

Peut-être est-il permis, selon un déplacement classique, de demander : pourquoi faut-il s'en débarrasser ? Question dont la réponse est clairement énoncée dans le premier chapitre du *Capital*, lorsque Marx, pour rendre compte du fétichisme, compare la forme capitaliste de la répartition du temps de travail social avec d'autres formes sociales : variations dont la dernière est celle-ci :

« Représentons-nous enfin une réunion d'hommes libres travaillant avec des moyens de production communs et dépensant d'après un plan concerté leurs nombreuses forces individuelles comme une seule et même force de travail social. Tout ce que nous avons dit du travail de Robinson se reproduit ici, mais socialement et non individuellement... Les rapports sociaux des hommes dans leurs travaux et avec les objets utiles qui en proviennent restent ici simples et transparents dans la production aussi bien que dans la distribution<sup>21</sup>. »

« Le reflet religieux du monde réel ne pourra disparaître que lorsque les conditions du travail et de la vie pratique présenteront à l'homme des rapports transparents et rationnels avec ses semblables et avec la nature. La vie sociale, dont la production matérielle et les rapports qu'elle implique forment la base, ne sera dégagée du nuage mystique qui en voile l'aspect que le jour où s'y manifestera l'œuvre d'hommes librement associés, agissant consciemment et maîtres de leur propre mouvement social<sup>22</sup>. »

Hommes librement associés, transparence des rapports sociaux... tant d'idéologie au frontispice de la science. A moins que l'on ne préfère se voiler les yeux, on n'aura guère de mal à percer ici le « secret » du fétichisme. Assurément c'est une fort mauvaise théorie de l'idéologie que cette représentation d'une auto-dissimulation des rapports de production qui masque les conditions de formation des idées justes comme des idées fausses. Mais aussi bien le fétichisme n'est-il pas du tout une théorie de l'idéologie – objet non du discours de Marx mais de sa lecture – mais le représentant théorique du mot d'ordre où se concentrent les rêves d'émancipation des combattants prolétariens : l'association des producteurs libres, rêve prolétaire mille fois mis à l'essai depuis cet automne de 1833 où les tailleurs en grève de Paris voulurent être leurs propres maîtres. Le fétichisme représente dans la théorie, c'est-à-dire en termes de conditions de connaissance – et de méconnaissance –, cet autre monde, porté par la lutte prolétaire, qui rend son objet pensable<sup>23</sup>. C'est de ce point, représentation « idéologique » d'une visibilité absolue des rap-

ports de production, que reçoit son statut l'invisible de la science. C'est de là qu'est énonçable le fonctionnement des rapports de production capitalistes et possible sa science<sup>24</sup>. Idéologie assurément : rêves de producteurs librement associés, de monnaie supprimée, de simples ouvriers s'emparant de la machine administrative, de cuisinières gérant les affres de l'Etat. Il faut bien s'y faire : l'impureté de la science ne tient pas seulement aux « survivances » de philosophies anciennes mais à son principe même : l'idée de la révolution est passablement idéologique. Et si la marchandise où s'illustrent les fantasmagories de la valeur se trouve être un habit, les ouvriers tailleurs – grévistes de Paris, militants de la Ligue des Justes, tailleurs fraternels de Clichy – doivent bien y être pour quelque chose, et aussi ces canuts de Lyon qui tissent en même temps la parure du riche et le linceul du vieux monde.

Le concept de fétichisme marque ainsi une rupture historique dans un double mouvement : l'un qui va de la représentation à la science de sa mise en scène, de la perception des agents de la production – prolétaires compris – à la science de leur aveuglement ; l'autre qui renvoie cette science à l'image du futur portée par la lutte des prolétaires. Appel du visible de la perception à l'invisible de la science et de cet invisible à la représentation de visibilité qui lui donne son sens. Double renvoi où se marque la double généalogie du concept – du côté de la philosophie bourgeoise et du côté de la lutte prolétaire –, où se réfléchit aussi le double rapport politique de Marx aux ouvriers en lutte : impatience devant ces ouvriers parisiens, autodidactes et moralisateurs, entichés d'associations, de banques populaires et de cuisines coopératives, admiration pour ces mêmes ouvriers montant à l'assaut du ciel et s'emparant de la machine de l'Etat.

A partir de là on voit aisément comment ce concept peut être rabattu soit du côté du sentimentalisme de l'aliénation, soit du côté du pédantisme de la science. Ma lecture se tenait sur ce petit théâtre où la critique de « l'humanisme » ou de la « théorie idéaliste du sujet » – pauvres épouvantails à moineaux théoriques – donnait toute son extension à la figuration scientifique du fétichisme : représentation d'un monde d'agents enfermés dans l'illusion par cela seul qu'ils participaient au mécanisme de la production capitaliste. De cette représentation il ne suffit pas de dire qu'elle était l'auto-justification d'un travail de commentateur, paré des prestiges de « la Science ». Car elle ne renvoie pas seulement à l'attitude répressive de « la science » vis-à-vis des voix nécessairement « idéologiques » des opprimés et des révoltés, mais plus profondément aux représentations paranoïaques du pouvoir. Que la perception et la parole spontanées des agents de la production soient le résultat d'une machination des rapports de production, absents du champ de la réalité, cela exprime, dans les formes discursives propres à la philosophie, la mise-en-scène paranoïaque du pouvoir – et en particulier du pouvoir « prolétarien » (révisionniste) – qui fait de chaque expression spontanée de ces agents le produit d'une machination venue de l'extérieur. Les agents de la production sont nécessairement dans l'illusion, proclame mon texte. « La spontanéité n'existe pas », proclame la CGT en commentaire à l'assassinat de Pierre Overney. Point où le discours de la science vient rencontrer le pouvoir « prolétarien » et les milices patronales<sup>25</sup>.

\*\*\*\*\*

Il n'y a pas de lecture innocente, déclarait la Préface de *Lire le Capital* : nous sommes coupables d'avoir lu *Le Capital* en philosophes. Péchés avoués, à demi pardonnés, et dont la confession esquive des questions plus redoutables. Les remarques qui précèdent voulaient montrer que la compromission d'une lecture – la mienne – engage autre chose que son appartenance à une discipline déterminée parmi celles qui s'enseignent dans les écoles : sa place dans le système des

pratiques discursives du pouvoir. Elles n'entendaient point enfermer la réfutation d'un discours dans la clôture d'un autre, mais faire jouer à son égard certains soupçons que la pratique sociale a permis de mettre à jour. Soupçon que la fonction d'un discours théorique se joue sur une autre scène que celle de son rapport à «son objet» et se trouve ainsi affectée, dans le corps même du texte, par des coupures autres qu'épistémologiques, coupures tranchées par les armes, plaies ouvertes de printemps ouvriers poignardés (Juin 1848, Mai 1871); que certains concepts représentent des événements – fussent-ils de parole – plus qu'ils ne désignent des objets. Soupçon qu'il n'est pas de lieu où la science et l'idéologie puissent se comparer, sinon toujours une certaine idéologie. Soupçon qu'il n'est pas de lecture de Marx qui puisse se dispenser d'énoncer ses principes politiques et notamment son rapport aux pouvoirs qui se réclament du marxisme. Retournement, en somme, du vieil adage d'Engels, indéfiniment psalmodié par le chœur des sages révisionnistes: Quelle absurdité de prendre son impatience pour un argument théorique! Ces remarques voulaient indiquer le principe d'une autre lecture qui précisément verrait dans tout argument théorique l'articulation d'une certaine impatience. Impatience dont le principe serait à chercher dans la détermination d'une certaine in-tolérance: du pouvoir de la science, des masses...

Ces soupçons, pas plus qu'à la restauration des pâles philosophies de l'aliénation ne voudraient conduire à des rectifications qui remettraient sur ses pieds une lecture dont le noyau rationnel pourrait toujours être utile (l'humanisme, paraît-il, fait encore des ravages...). Modestie «scientifique» des erreurs pas à pas corrigées ou modestie «politique» de l'utilité militante masquent ce qui est maintenant en question: le statut des textes comme instruments et enjeux de pouvoir: question, si l'on veut, du plus-de-pouvoir produit par l'appropriation d'un texte. Il n'entrait pas dans mes ambitions de la développer ici mais seulement d'empêcher, par un certain dérèglement de la lecture, que se referme le cercle de sa méconnaissance: erreur corrigée, bas reprisé, raison remise sur ses pieds... Ce mode d'emploi voulait indiquer comment ne pas tourner une page.

Mai 1973.

© Jacques Rancière

## Notes

1. Sobre la teoria de la ideologia (la politica de Althusser) in *Lectura de Althusser*, Ed. Galema, Buenos Aires, 1970. La version française de ce texte a récemment été publiée par *L'Homme et la Société*, Janvier-Février-Mars 1973.

2. On pourra aussi méditer sur l'historique d'Engels qui, après avoir situé dans les textes des *Annales Franco-Allemandes* l'affirmation de la «nouvelle conception du monde», expose comment Marx et lui ont eu ensuite «l'obligation de donner à leur conception une base scientifique». (Quelques mots sur l'histoire de la Ligue des Communistes. Marx-Engels: Textes sur l'organisation. Spartacus, p. 19).

Sans doute objectera-t-on que la détermination de la coupure n'est pas à chercher dans ce genre d'historique mais dans la différence objective de la pratique scientifique marxiste aux pratiques idéologiques qu'elle remplace. Mais le concept de coupure n'a justement pu fonctionner comme il l'a fait qu'en articulant la différence entre deux types de discours avec le geste individuel d'une rupture. Il ne lui suffit pas de marquer par exemple la différence de la problématique du *Capital* à la problématique ricardienne. Il lui faut manifester comme rupture dans l'histoire intellectuelle de Marx le processus de production de

cette différence. C'est que le discours de la coupure raconte toujours une histoire édifiante : comment on vient à la science ; et plus particulièrement : comment de jeunes intellectuels « petits-bourgeois » viennent au communisme « scientifique ». Leçon bien nécessaire, comme on sait par les temps qui courent.

3. E. Balibar. « Self Criticism: An Answer to Questions from Theoretical Practice ». *Theoretical Practice*, 7/8, Janvier 1973 (ce texte a été repris dans *La Pensée* d'août 1973 sous le titre : « Sur la dialectique historique. »). On le verra, je ne critique pas l'argumentation, bien fondée à mon sens, de Balibar, mais la façon dont elle masque les enjeux politiques impliqués dans le concept de fétichisme et dans son interprétation.

4. Dans l'Édition 1973 (Petite Collection Maspero, ce texte se trouve au Tome III, p. 22).

5. A. Vinçard, *Mémoires épisodiques d'un vieux chansonnier saint-simonien*, Paris, 1879, p. 216.

6. Jean-Claude Romand, *Confession d'un malheureux*, Paris, 1846, p. 80.

7. Archives Historiques du Ministère de la Guerre. Insurrection de juin 1848. Dossier 165.

8. « Je fus bon ouvrier tailleur

Vieux, que suis-je ? Une loque immonde.

C'est l'histoire du travailleur

Depuis que notre monde est monde. » Jean Misère (1880), *Œuvres Complètes*, F. Maspero, 1966.

9. Pottier, *Les œufs de Pâques*, œuvres... p. 44.

10. Louis Althusser, « The conditions of Marx's Scientific Discovery », *Theoretical Practice* 7/8, Janvier 1973. Ce texte est daté de Juillet 1970.

11. *L'insurgé* (1884), *Œuvres*, p. 152.

12. Je renvoie ici aux analyses de Marx sur Fourier et Cabet dans *L'Idéologie Allemande* (Editions Sociales, p. 508).

13. *Histoire des Bourses du Travail*, Gordon and Breach, 1971, p. 185. C'est moi qui souligne.

14. Autre paradoxe pour l'histoire apologétique : c'est à partir du moment où ils ont énoncé leurs « positions philosophiques prolétariennes que Marx et Engels commencent à désespérer des cordonniers et des tailleurs, à voir dans l'idéologie de masse des secteurs les plus avancés du prolétariat le produit de contre-bande du « socialisme vrai » et à remettre leur espérance à un prolétariat encore à venir. Cf. notamment la lettre d'Engels à Marx de décembre 1846. *Correspondance*, Editions Sociales, T.I., p. 440.

15. Banquet des Travailleurs Socialistes, Paris, 1849.

16. Almanach de l'exil. Londres, 1854.

17. Ce texte, écrit à Belle-Ile en 1852 a été publié avec d'autres inédits de Blanqui dans *La Révolution de 1848*, 1925 T. XII, p. 552.

18. *La législation directe par le peuple et la véritable démocratie*, Paris, 1850.

19. Il vaudrait la peine de chercher si l'on ne retrouve pas ce mouvement dans la restauration du matérialisme et notamment le développement d'une psychologie matérialiste dans l'Allemagne d'après 1848 (Moleschott, Wundt, etc...). Que les deux mouvements ne soient pas nécessairement antagonistes est illustré par l'évolution qui, en même temps, ramène le « vieux » Feuerbach à la réhabilitation du polythéisme et le conduit à s'intéresser aux fondements physiologiques de la représentation.

20. *Les Luttes de classes en France*, Editions Sociales, 1948, p. 72.

21. *Le Capital*, Editions Sociales, 1959 T.1., p. 90 ;

22. *Ibid.*, p. 91.

23. Parler de ce que « le fétichisme » représente peut ici prêter à ambiguïté. Je ne veux pas dire bien sûr que la fétichisation des rapports de production représente l'aspiration des prolétaires, mais bien que la théorie du fétichisme, comme théorie de la méconnaissance, désigne à l'inverse comme condition de possibilité de la science la lutte des prolétaires et son idéal : l'association des producteurs libres. L'ambiguïté de la formulation nous renvoie peut-être à un déplacement de la lecture : là où l'on a cherché à voir une théorie positive de l'illusion sociale (réification lukacsienne, théorie althussérienne de l'idéologie etc...) ne faut-il pas plutôt voir la désignation par la « science » marxiste de ses conditions de possibilité : emblème d'une science plus que concept de son objet ?

24. Il faut dire plus exactement que la science du *Capital* est possible à partir de deux points d'intelligibilité, tous deux posés par la lutte des prolétaires: le «réel» de la journée de travail et de la lutte salariale, qui permet d'énoncer le concept de plus-value, et l'«imaginaire» de l'association des producteurs libres représenté dans le concept de fétichisme. Double point de la lutte salariale et de l'abolition du salariat, liés l'un à l'autre par des pratiques de lutte comme celles des ateliers de grève des tailleurs et des cordonniers parisiens de 1833. Penser la plus-value comme objet de la science en rejetant le fétichisme dans l'idéologie, c'est poser le salariat sans son abolition, c'est fonder une certaine science, corrélative d'une certaine politique: science et pratique d'une lutte des classes réduite à un conflit d'intérêts économiques, toujours aménageable par la concertation en attendant d'être résolu par la «collectivisation des moyens de production». Se débarrasser du fétichisme en le rejetant dans «l'idéologie», c'est effectuer une opération de lecture strictement corrélative de la mise à jour qui a récemment fait disparaître des statuts de la C.G.T. la référence à «l'abolition du salariat».

25. Ces remarques sont bien sûr unilatérales et une analyse complète de l'idéologie portée par mon texte en marquerait le caractère contradictoire: cette théorie de l'illusion traduisait aussi le refus de certaines camelotes révisionnistes, non seulement «l'humanisme concret», mais aussi la théorie de «l'intellectuel collectif». Mais cette position, incapable de s'articuler comme critique politique pratique, retombait du même coup dans une autre figure du révisionnisme.