

# **Le politique ne s'oppose pas à l'économique**

*Pour une théorie de l'Etat et du politique dans la  
modernité capitaliste. Première approche*

\*

Clément Homs





Pour beaucoup de nos contemporains, l'Etat serait au fondement de la régulation de la vie sociale présente, la « démocratie » (réelle !) serait l'espace politique de la « libre décision consciente et collective » et la politique serait la sphère sociale permettant d'imposer des « limites au marché » et au ravage de la planète. On oppose ainsi le politique à l'économique. Et pour se rassurer et mieux affirmer avec nostalgie la nécessité d'un « retour » à ce qui serait cette noblesse de la « vraie politique », on se remémore ce bon vieux temps où le petit jeu pourri des médias, des annonces spectaculaires et des politiciens, n'avait pas encore dénaturé cette sphère de la politique. Au nom du peuple, de la nation ou de la sage et juste gouvernance, on dénonce le cirque lamentable des êtres pitoyables qui prétendent « gouverner ». On dénonce au choix ou tout à la fois, la soumission des politiques au marché, à l'oligarchie et aux experts, la « démocratie de l'émotion », la « sondocratie » (gouverner au gré des sondages), le « storytelling » et la place prépondérante prise par les agences de communication publique. Dans nos sociétés contemporaines, amour et désamour sont tout à la fois et contradictoirement projetés sur la sphère politique, le politique est magnifié quand il exprime l' « intérêt général », on le dénonce quand derrière son masque s'y cache l'intérêt particulier de quelques-uns (patronat, énarques, syndicats, etc.).

Mais cette vision est radicalement fautive, nous sommes ici au cœur de l'illusion politique contemporaine, laquelle repose sur l'idée que des institutions et des rapports politiques structureraient dans ses fondements la forme de vie sociale que nous menons. Depuis la diffusion des déclarations des droits et des constitutions issues de la « Great Revolution » anglaise de 1689, de la révolution américaine de 1776 et de la « Grande Révolution » de 1789, une croyance traverse notre imaginaire commun mais aussi la philosophie politique : l'idée que les rapports sociaux politiques seraient *au noyau du monde social moderne que nous formons*,

---

sous la forme notamment de l'autodétermination. D'après ce Grand Récit que l'on nous sert depuis le XVIIIe siècle des bancs de l'école aux colonnes de la presse bourgeoise et « alternative », nous serions déjà dans une société auto-fondée où nos propres rapports sociaux nous seraient ainsi transparents, conscients et maîtrisés. Plus d'automatismes sociaux, d'inconscient social ou de fétichisme, sous la forme de la politique, des constitutions, des sciences administratives et juridiques et de leurs applications, la modernité aurait enfin permis une aube nouvelle dans l'histoire de l'humanité : l'autodétermination consciente de nos propres rapports sociaux, une humanité enfin maîtresse de son destin.

Le révolutionnarisme et le réformisme sont les deux pôles de cette vision, en ce sens qu'ils partagent tous deux l'idée que les institutions politiques sont de simples instruments, outils, « formes vides » (Claude Lefort), manières de s'organiser, *au fondement profond de la société moderne*. Pour changer ces institutions, les révolutionnaristes veulent les prendre violemment (le mythe absurde du « grand soir ») pour les faire tourner au profit d'un autre groupe social (le capitalisme d'Etat en URSS) ; les autres veulent progressivement les faire changer par étapes pour aménager un lit douillet dans toujours la même forme de vie collective structurée par le travail, l'argent et la valeur qui se valorise (le capital). Que les rapports politiques soient autodéterminés démocratiquement par l'Etat ou par un Etat au service d'une oligarchie au pouvoir, peu importe<sup>1</sup>. Le point commun de ces deux versions d'une même vision, est que la société moderne serait déjà au-delà des sociétés « primitives » qui elles constituaient leurs rapports sociaux autour de formes variées de fétiches sociaux<sup>2</sup>. Dans ce véritable mythe moderne de la politique et de l'Etat (mythe que partagent beaucoup de militants sincères), nous ne serions donc plus une société constituée structurellement par une forme déterminée de fétichisme social réel.

---

<sup>1</sup> Si on reconnaît que la démocratie reste aujourd'hui formelle, on explique alors que les institutions politiques dont la « neutralité » permettrait d'en faire différents usages selon les rapports de force que l'on arriverait à créer, sont simplement pour l'instant au service d'un groupe dominant.

<sup>2</sup> On peut se reporter au n°4 du bulletin *Sortir de l'économie* (2012 – sur internet), notamment à l'article de David Graeber, « Le fétichisme comme inventivité sociale » ; je me permets également de renvoyer à mon article dans ce même numéro, « Critique du substantivisme économique de Karl Polanyi » qui aborde plus amplement ces questions.

A l'opposé de cette vision communément partagée à droite comme à gauche sans parler du « marxisme traditionnel »<sup>3</sup>, le concept de « politique » doit être clairement défini et historiquement spécifié. En effet, « si on l'identifie avec l'agir collectif remarque Anselm Jappe, avec l'intervention consciente des hommes dans la société, avec un “amour du monde” (Arendt), il est évident que personne ne saurait être contre, et une “critique de la politique” ne pourrait se concevoir que comme une simple indifférence au monde »<sup>4</sup>. Cependant la philosophie politique a tendance à penser les questions de l'Etat et du politique de manière transhistorique, en ne cessant d'invoquer des forces ailées totalement hypostasiées<sup>5</sup>. Les concepts d'Etat et de politique ne sont jamais historiquement spécifiés au sein de formes déterminées de rapports sociaux. Dans une vision universaliste propre à l'imaginaire occidental qui cherche à se reconnaître dans toutes les formes variées de manifestation sociale, on les projette sur toutes les époques historiques, sur toutes les configurations de rapports sociaux qui ont existé depuis le néolithique. De plus et paradoxalement, tout en se réclamant des grandes envolées transhistoriques de la philosophie politique, ceux qui aujourd'hui prônent habituellement le « retour à la politique » ont une idée beaucoup plus contingente de ce qu'est la « politique ». Ils l'opposent systématiquement au marché et au capitalisme, comme si la politique dans sa forme moderne, leur était par principe

---

<sup>3</sup> « Par “ marxisme traditionnel ”, j'entends une analyse du capitalisme essentiellement faite en termes de rapports de classes enracinés dans des rapports de production et médiatisés par le marché, ce qui fait que le socialisme est principalement vu comme une société caractérisée par la propriété collective des moyens de production et par la planification centralisée dans un contexte industrialisé : un mode de distribution régulé de manière juste et consciente, adéquat à la production industrielle », Moishe Postone, *Marx est-il devenu muet ? Face à la mondialisation*, L'Aube, 2003, pp. 22-23.

<sup>4</sup> Anselm Jappe, « Politique sans politique », dans son livre *Crédit à mort. La décomposition du capitalisme et ses critiques*, Lignes, 2011, p. 56.

<sup>5</sup> Pour une critique de la philosophie politique, voir Franck Fischbach, *Manifeste pour une philosophie sociale*, La découverte, 2009. Cet auteur note que « la philosophie sociale pense la politique en continuité avec le social. Elle ne se présente pas comme une pensée du politique compris comme un ordre de phénomènes à part qui viendrait de l'extérieur se surajouter à la société pour l'encadrer, la réguler voire l'instituer comme telle, mais comme une pensée de la politique comprise comme une modalité spécifique de l'activité sociale elle-même », p. 59.

hétérogène et pouvait être une solution pour « réenchâsser » l'économique dans le social. Il faut ici rompre avec cette vision dominante et très traditionnelle de la société moderne dont je viens de parler, et montrer que cette vision et ses fausses bonnes solutions sont incapables de cerner les contraintes systémiques imposées à l'autodétermination démocratique par la dynamique du capital. Ce que sont *le* et *la* politique sous leur forme moderne, dans la société capitaliste-marchande présente, est tout autre chose.

Dans ce qui suit, nous résumerons une théorie historiquement spécifique de la forme moderne du politique, que l'on retrouve dans la critique de la valeur dont Robert Kurz (1943-2012) a été le principal théoricien<sup>6</sup>. Le propos sera de montrer que ce qui se présente comme « politique » dans la modernité, a une double dimension, une double face, qu'il faut comprendre dans leur unité indissociable. Ce qui se présente comme « politique » est à la fois le *résultat* et le *présupposé* de ce qui est au fondement des rapports sociaux capitalistes. Pour démasquer l'illusion que la société moderne serait une société auto-fondée et structurée de manière consciente et transparente (au moins par quelques-uns) par des rapports sociaux politiques, nous décrirons la première face du politique comme *résultat*, en revenant d'abord sur ce qui est le véritable « noyau social » de la forme de vie sociale capitaliste, le fétichisme social contemporain de la valeur. Puis, nous aborderons l'autre face de la dimension politique moderne, comme *présupposé* de ce même fétichisme social, parce que la politique est aussi une « mise en forme du social ». Dans une troisième partie, nous présenterons rapidement la crise contemporaine de la valeur et son corrélat : la fin de la politique sous sa forme moderne. Enfin dans une dernière partie, quelques traits généraux d'un au-delà de la politique seront esquissés.

---

<sup>6</sup> Je renvoie ici à Anselm Jappe, *Les Aventures de la marchandise. Pour une nouvelle critique de la valeur*, Denoël, 2003, au livre de Robert Kurz, *Geld ohne wert. Grundrisse zu einer transformation der kritik der politischen okonomie*, Horleman, 2012, ainsi qu'à Moishe Postone, *Temps, travail et domination sociale. Une réinterprétation de la théorie critique de Marx*, Mille et une nuits, 2009. Sur la question de la théorie historiquement spécifique de l'Etat, du droit et de la politique, au sein de la modernité capitaliste, on peut aussi renvoyer de manière utile le lecteur, à l'ouvrage d'Antoine Artous, *Marx, l'Etat et la politique*, Syllepse, 1999, même si par certains aspects il reste marqué par le marxisme traditionnel.

### **La constitution fétichiste de la société moderne : le politique comme « résultat »**

La forme moderne du politique n'a rien d'un agir de la société sur elle-même qui serait autodéterminé à partir de bases propres, car elle est totalement dépendante *dans ses conditions d'existence et ses possibilités sociales*, de la *saignée* - on peut dire aussi d'une *ponction* (sous la forme de la fiscalité ou des dettes souveraines) - que la politique opère sur la croissance économique, c'est-à-dire le mouvement en surface de la valorisation. L'autosaisie de la société sous la forme moderne de la politique se déploie concrètement sur le support de l'argent et du travail qui actionnent cet agir collectif spécifique et historiquement situé. Toute politique ne peut se faire qu'au travers de ce qui constitue en profondeur les rapports sociaux fondamentaux d'une telle société. Et dans ses conditions présentes de possibilité, toute politique est ainsi une *politique économique*. L'Etat moderne ne pourrait se mouvoir sans les médiations sociales capitalistes. La forme de l'agir collectif sous le capitalisme, est donc nécessairement l'appendice du mouvement de la valorisation. Sans ponction fiscale sur la valorisation, sans dépense de la future valorisation escomptée (sous la forme de la dette d'Etat), pas d'agir collectif possible dans le monde social moderne. On sait très bien quelle est la place déterminante des ministères de l'économie dans les appareils administratifs modernes. Lorsque la valorisation commence à ralentir, l'économie limite et étouffe toujours plus l'espace d'action de la politique. Il devient alors évident que dans la société de la valeur la politique se trouve dans un rapport de dépendance vis-à-vis de l'économie, elle n'a pas de moyen autonome d'intervention. Les institutions politiques modernes n'existent donc pas de manière extérieure aux rapports sociaux qui structurent la forme de vie collective que nous menons. Ces institutions ne sont que des *corrélats* de la forme de cohésion sociale d'une société, de la forme de la « synthèse sociale »<sup>7</sup>. C'est-à-dire de la façon dont déjà dans les rapports sociaux fondamentaux, les individus se rapportent les uns aux autres de manière structurelle. Il est donc difficile de parler la bouche pleine de catégories politiques

---

<sup>7</sup> Se reporter au livre d'Alfred Sohn-Rethel, *La pensée-marchandise*, Le croquant, 2008.

---

universelles et transhistoriques comme l'a toujours fait une philosophie politique qui n'a cessé de marcher sur la tête. Non seulement la souveraineté de l'Etat moderne n'est pas fondée sur l'autodétermination démocratique, mais il ne faut pas non plus la comprendre comme étant la liberté, pour l'Etat, de choisir sa politique<sup>8</sup>. Bien au contraire, cette souveraineté limitée est toujours l'expression de la soumission de l'Etat à ses propres conditions de possibilité et à ses propres moyens, entendus au sens de ce qui lui est nécessaire pour exister et qui en même temps – nous le verrons – le rendent nécessaire.

Les formes de cohésion sociale comme l'a montré l'anthropologie (Sahlins, Godelier, etc.), diffèrent considérablement dans les sociétés qui précèdent les sociétés modernes organisées autour du travail, de l'argent et la valeur (autant les sociétés du capitalisme libéral, que du capitalisme « régulé » – comme durant les Trente Glorieuses lors du capitalisme de l'Etat providence -, ou étatique comme en URSS). Notre réalité n'est donc pas une réalité naturelle, mais véritablement socio-historique. Il se trouve que la forme de vie collective moderne est structurée par une activité, le travail, qui va médiatiser l'ensemble des rapports sociaux des individus, ce qui n'était pas le cas dans les sociétés précédentes. C'est-à-dire, que c'est structurellement la dépense de travail qui en me permettant d'obtenir une somme d'argent, va me permettre de me rapporter aux autres en achetant un produit ou service qu'une autre personne aura produit dans le même but, car elle est prise elle aussi dans la même forme de cohésion sociale, et n'a pas d'autre choix (la condition sociale que constitue cette forme de synthèse sociale nous apparaît même comme « naturelle »). Le travail, en tant qu'activité de médiation sociale structurelle, est donc au cœur de la synthèse sociale des individus. L'expression de cette médiation sociale qui va devenir à elle-même sa propre fin, va être la valeur, et sous sa forme visible, l'argent. L'argent, dans la société moderne, comme nous l'avait appris Marx, est ainsi l'objectivation d'un lien social aliéné et historiquement déterminé. La société est

---

<sup>8</sup> Jacques Ellul, on le sait, a repris cette thématique marxienne de l'inversion du sujet et de l'objet utilisée par Marx dans sa théorie du fétichisme, pour la transposer dans l'univers des moyens techniques. Voir notamment, *L'illusion politique*, La table ronde, 2004.



corsetée par cette « structure contradictoire et dynamique des rapports sociaux constitués par le travail »<sup>9</sup>, que Marx a saisie sous la catégorie de « capital ». Le capital, en tant que rapport social, est ainsi une catégorie de mouvement, dynamique, une catégorie de l'expansion, il est « la valeur en mouvement », la « valeur qui s'autovalorise »<sup>10</sup>, au travers d'automatisme sociaux constitués par la dépense du travail.

Marx nous a appris encore à penser cette structure de rapports sociaux, sous les traits des fétichismes sociaux que connaissent sous une autre configuration historique, les sociétés « primitives ». Ce capital comme processus social où la valeur s'autovalorise est plus précisément une forme moderne de fétichisme social (Marx parle du capital comme d'un « sujet automate »<sup>11</sup>). C'est-à-dire, que nos milliards d'actions de travail qui s'entrechoquent socialement pour créer de l'argent, rétroagissent ensuite sur nous sous une forme réifiée, qui nous détermine à son tour sous toutes les coutures<sup>12</sup>. Le monde des objets sociaux (les marchandises, les moyens techniques, mais surtout le principal produit de cette façon de se « cohérer » par le travail, l'argent) que créent ces milliards d'actions socialement médiatisantes de travail, finit par se présenter en face de nous comme quelque chose d'extérieur, d'étranger, d'autonome, que l'on naturalise (alors que toute réalité est socio-historique) et qui nous domine réellement comme le sujet véritable autour duquel les pratiques sociales se mettent en place<sup>13</sup>.

---

<sup>9</sup> Moishe Postone, *op. cit.*, p. 451.

<sup>10</sup> Karl Marx, *Le Capital*, livre I, PUF, 1993, pp. 173-174.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 173. Pour un développement sur ce point, alors que la catégorie de « sujet automate » est absente des traditions du marxisme traditionnel, on peut se reporter au livre d'A. Jappe, *Les Aventures de la marchandise*, *op. cit.*, pp. 96-105.

<sup>12</sup> La critique marxienne de la valeur n'a rien d'un économisme comme le croient de nombreux commentateurs pressés. Elle est au contraire l'analyse adéquate et sans concession d'une réalité sociale historiquement spécifique (et non transhistorique) qui dans la seule société capitaliste, est réellement dominée par « l'économie ». Il n'y a là aucune philosophie de l'histoire. En dénaturant totalement l'économie qui n'est en rien une réalité sociale transhistorique, on peut ainsi aller bien au-delà des thèses à mi-chemin du substantivisme de Karl Polanyi, et critiquer l'économisme sans bornes du marxisme traditionnel ou de l'économie politique bourgeoise.

<sup>13</sup> Le fétichisme n'est pas du tout une illusion comme le pensent les marxistes traditionnels, qui réduisent le fétichisme (quand ils ne l'écartent pas d'emblée comme une digression anthropologique ou métaphysique) à une espèce de mensonge de la classe bourgeoise pour mieux masquer ce qui serait d'après eux au noyau du rapport social capitaliste. Un noyau conçu comme un rapport social transparent et conscient du

Alors que c'est pourtant nous qui l'avons constitué (mais sans non plus en avoir le choix), la constitution-fétichiste de nos propres rapports sociaux est le résultat social inconscient et non voulu, de nos milliards d'actions conscientes. La caractéristique des fétichismes sociaux est toujours l'inversion du sujet et de l'objet, du présumé et de son résultat, de la substance et de l'accident. Les créateurs des objets sociaux deviennent finalement les créatures de leurs propres objets sociaux, en l'occurrence le capital en tant que réification de leurs rapports sociaux, devient un « sujet automate » dont les individus ne sont plus que les appendices, les supports et les prestataires indifférents et interchangeable. Ces conditions sociales où nous nous reproduisons au travers du fétiche social que nous constituons sous la forme du mouvement sur elle-même de la valeur (le capital), forment la « cage de fer » dans laquelle se déploie notre agir individuel et bien sûr collectif (c'est-à-dire la dimension politique de notre vie sociale historiquement déterminée) de manière structurelle<sup>14</sup>. La société se constitue ainsi de manière réellement fétichiste, au travers des fétiches sociaux que les activités sociales des individus constituent. La façon de se cohérer par le travail crée un monde social qui finit pour nous dominer réellement. Le mouvement de la valorisation (que l'on pourrait saisir en surface par la catégorie de « croissance économique ») que pourtant nous constituons tous

---

moins seulement pour la classe bourgeoise et non pas pour la classe prolétaire enfumée qu'elle serait par le fétichisme conçu comme simple illusion.

<sup>14</sup> Pour prendre un exemple concret de cette forte limitation du périmètre de la forme politique moderne, « les modalités de la construction européenne ou de l'intervention de l'Etat américain pour sauver la finance [en 2008] fait remarquer Léon de Mattis, ne sont pas modifiables au gré des envies des uns et des autres. Elles sont une des mises en forme des contraintes structurelles du monde capitaliste qui s'imposent à tous » (Léon de Mattis, *Crises*, Entremonde, Genève, 2012, p. 21). Et l'on pourrait dire la même chose pour l'ensemble des politiques d'intervention de l'Etat dans la phase du capitalisme post-libéral entre 1914 et 1975, comme pour le retour des politiques publiques néolibérales depuis la fin des années 1970, à la suite de Augusto Pinochet, Margaret Thatcher, et Ronald Reagan. Loin d'être le fait d'un affreux complot ourdi par quelques sectes d'économistes et sous officines de type Société du Mont-Pèlerin, ces politiques ont toujours une dimension objective en étant le résultat nécessaire des contraintes systémiques d'une situation particulière du mouvement fétichiste de la valorisation. Il faut ici se reporter au texte de Moïse Postone, « La théorie critique et le XXe siècle », dans son ouvrage *History and Heteronomy : Critical Essays*, Presses de l'Université de Tokyo, 2009 (traduction de Sinziana, sur internet). Il y propose une interprétation importante des relations entre l'Etat et l'économie, dans les différentes phases du capitalisme aux XIXe et XXe siècles.

au travers de nos milliards d'actions de travail pour obtenir de l'argent, nous ne sommes plus en mesure d'avoir un quelconque « contrôle » sur lui, et le fétiche constitué réellement au cours d'un processus social, finit par broyer et dévorer les petits soldats de la croissance qui le constituent. En un sens métaphorique, on peut ainsi saisir le capital comme fétiche sous la forme d'un ogre, du Moloch biblique ou du Baal Hammon antique des Carthagéniens, qui pris dans sa dynamique folle et nécessaire, qui pour se reproduire et ne pas s'effondrer sur lui-même, se doit de toujours plus dévorer du travail, la chair du capital<sup>15</sup>.

On doit ici garder à l'esprit que la forme politique moderne fait partie intégrante, en tant que son résultat, de cette constitution-fétiche du monde social contemporain. Pourtant le marxisme du mouvement ouvrier et toute la gauche néo-keynésienne ont toujours misé, parfois jusqu'au délire, sur l'Etat et les politiques publiques « alternatives », en les prenant pour le contraire du capitalisme. Dans cet alter-confusionnisme ordinaire, certains « décroissants » ne sont pas en reste. Imaginons un jour la mise en place par les administrations, de politiques publiques de décroissance sous la forme de reconversion des activités sociales (les « 8 R » de S. Latouche<sup>16</sup>). Les décroissants oublient que ces politiques publiques ne surgiraient pas toutes seules de la cuisse de Jupiter, il faudrait une saignée (sous la forme d'une fiscalité écologique) sur la croissance pour les réaliser, elles auraient donc pour condition de possibilité structurelle, la valorisation de la valeur. Il faudrait donc paradoxalement de la croissance pour organiser la « décroissance », autrement dit *sans croissance pas de décroissance*. L'idée même de la possibilité d'une « politique de décroissance », telle que la présente certains écologistes sans rivage, pourrait ainsi bien apparaître comme paradoxalement, le dernier oxymore de la modernité capitaliste.

---

<sup>15</sup> Gérard Briche, « De la chair pour le Capital », in R. Poulin et P. Vassort (dir.), *Sexe, capitalisme et critique de la valeur. Pulsions, dominations, sadisme social*, M éditeur, Ville Mont-Royal(Québec), 2012.

<sup>16</sup> Réévaluer, reconceptualiser, restructurer, redistribuer, relocaliser, réduire notre empreinte écologique, restaurer l'activité paysanne, recycler.

## **La politique comme « présumé » : la « mise en forme du social » dans la société capitaliste**

La Grande mythologie depuis 1789, surtout dans un pays de tradition jacobine, n'a cessé de sous-entendre que la constitution et la nature de l'Etat moderne, étaient extérieures aux rapports sociaux fondamentaux de la société capitaliste-marchande. La gauche et le marxisme traditionnel ont toujours assimilé de manière superficielle, le capitalisme à l'institution du Marché autorégulé tel que l'avait pensé l'économie politique libérale. Si pour certains, il est une forme vide simplement au service de la classe capitaliste, pour d'autres, l'Etat n'aurait eu aucun rôle dans la constitution de la forme de vie sociale capitaliste, il aurait été plutôt le frère ennemi du Marché autorégulé.

Pourtant, le recours à l'histoire peut facilement démontrer le contraire. Si l'Etat moderne, est un résultat du capital, il en est aussi le présumé. Dans ce sens où la sphère politique moderne va opérer la « mise en forme du social »<sup>17</sup>, afin d'installer les formes et catégories sociales du processus constituant et reproduisant le fétiche. Le capitalisme a ainsi très massivement recouru à l'État et à la politique pendant la phase de son installation (entre le XV<sup>e</sup> siècle et la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle) et a continué à le faire là où les formes sociales et catégories capitalistes devaient encore être introduites<sup>18</sup>. C'est par exemple ce qu'il s'est passé sous la forme du socialisme d'Etat dans les « pays arriérés » à l'est et au sud du monde occidental à partir de 1917 et plus encore après la Seconde guerre mondiale (notamment au moment des décolonisations). Dans ces pays, la politique a mis en forme le social afin de réaliser ce que Robert Kurz appelle la « modernisation de rattrapage »<sup>19</sup>, une version accélérée de l'installation des formes sociales de bases du capitalisme, notamment en réagénant les vieilles structures sociales précapitalistes pour y imposer la socialisation des individus par le travail comme activité socialement médiatisante (travail abstrait).

---

<sup>17</sup> Antoine Artous, *Démocratie, citoyenneté, émancipation*, Syllepse, 2010, pp. 69-72.

<sup>18</sup> Il faut aujourd'hui se reporter à la thèse importante de l'historien Arnault Skornicki, *L'économiste, la cour et la patrie. L'économie politique dans la France des Lumières*, CNRS éditions, 2012, dont beaucoup de réflexions et de matériaux empiriques peuvent être utiles à la Critique de la valeur.

<sup>19</sup> Robert Kurz, *Lire Marx*, La balustrade, 2002 ; et du même auteur *Vies et mort du capitalisme. Chroniques de la crise*, Lignes, 2011.

Dans ce pays du « tiers monde », les classes bourgeoises nationales trop réduites n'ayant pas les moyens d'installer les formes sociales capitalistes dans la vie des gens, ce sont alors les nouveaux Etats nationaux qui ont joué le rôle de capitaliste collectif en idée afin de « moderniser » et « développer » l'appareil de production, notamment au travers d'un modèle de « développement » autocentré fondé sur l'industrialisation<sup>20</sup>. Enfin, dans les centres capitalistes développés, le capitalisme recourt toujours à l'Etat dans les situations de détresse et de crise, pour relancer la masse de la valorisation par la construction de grandes infrastructures (keynésianisme) ou pour mutualiser les dettes des capitalistes individuels. Là aussi l'Etat joue le rôle d'un capital collectif en idée, et le processus de la valorisation se polarise alors vers un centre pour ensuite être redistribué de la manière la plus socialement efficace ce qui permet d'éviter « l'anarchie du marché ».

En tant que mise en forme du social pour le fétiche automate de la valorisation, la sphère de l'État/politique a aussi un autre rôle bien déterminé au sein de la société moderne. Elle est née du fait que l'échange de marchandises *ne prévoit pas de relations sociales directes du fait de la fonction de médiation sociale qu'a le travail sous le capitalisme*. Par conséquent il faut une sphère pour les rapports directs et pour la réalisation des intérêts universels, à moins de plonger le système dans la barbarie et la guerre civile des intérêts particuliers. C'est pourquoi la formation sociale capitaliste doit produire dans son intérieur, sous la forme d'un « extérieur immanent », une instance séparée qui s'occupe de l'aspect général, une instance supérieure qui garantisse le cadre de la concurrence, les fondements juridiques généraux<sup>21</sup>, les infrastructures

---

<sup>20</sup> Serge Latouche remarque d'ailleurs que « la stratégie du développement autocentré n'est guère qu'une variante de la vieille politique des mercantilistes dont le protectionnisme de List n'est lui-même qu'une reprise. C'est depuis toujours (c'est-à-dire le XVIe siècle...) la politique que tout Etat périphérique, ou surtout semi-périphérique, tente de mettre en place pour remonter quelques degrés dans l'échelle hégémonique », in *Bulletin du MAUSS*, n°17, mars 1986, p. 117.

<sup>21</sup> Pour prendre un exemple, le droit moderne comme l'indique Antoine Artous en suivant les réflexions fondamentales du théoricien Evgueni Pasukanis dans son livre trop peu connu, *La théorie générale du droit et le marxisme* (EDI, Paris, 1970), est une forme et une catégorie spécifiquement capitaliste. Il faut comprendre ce droit « comme forme sociale, comme forme de socialisation des individus, caractéristique de la société bourgeoise [capitaliste-marchande] et qui se structure en même temps que l'Etat moderne ». Il faut comprendre la « forme juridique moderne, en la faisant

nécessaires à la valorisation et un appareil répressif (on ne sait jamais !). Mais l'Etat n'est pas seulement l'institution qui revendique avec succès le monopole de la violence physique légitime, Pierre Bourdieu a montré que la mise en forme du social par l'Etat, relevait également et même plus fondamentalement, du monopole de ce dernier sur « la violence symbolique légitime ». La forme moderne du politique exerce un pouvoir symbolique consistant en l'imposition de structures mentales sous la forme de catégories de perception (de vision), de formes symboliques, de principes de classification (de division), etc., pour comprendre le monde et plus particulièrement le monde social passé, présent et futur. Bourdieu soutient même que plus un Etat s'est développé, moins il domine par la violence physique et plus il tend à dominer par la violence symbolique. Ce qui se présente comme la sphère politique dans le monde moderne, est ainsi une sphère qui s'occupe des ajustements à l'intérieur d'une machine, d'un système accepté comme tel. La « politique » et « l'économie » ne sont alors que des sphères d'une même totalité sociale, des sous-systèmes complémentaires et interpénétrés. L'Etat est ainsi l'autre face de la marchandise, comme la marchandise est l'autre face de l'Etat.

Mais avant l'émergence de l'Etat moderne s'occupant de la « mise en forme du social » pour préparer à la valorisation, il faut aussi se pencher sur l'Etat monarchique précapitaliste qui se constitue à la fin du Moyen Âge en Occident entre les XIII<sup>e</sup> et XVI<sup>e</sup> siècles (notamment en France aux travers des guerres contre les Plantagenets puis pendant la « Guerre de Cent ans » contre les Anglais et leurs alliés), en se « désencastrant » des rapports féodaux-vassaliques nés au XI<sup>e</sup> siècle. Le rôle historique de cette forme étatique dans l'émergence de la société capitaliste a été

---

dériver de la généralisation des rapports marchands portés par le capitalisme, avec une approche qui n'a rien d'économiste ; tout simplement parce qu'un rapport marchand est un rapport social qui implique une forme d'individuation des individus en tant qu'échangistes » (A. Artous, *Démocratie, citoyenneté, émancipation, op. cit.*, p. 48). Dans cette filiation, on peut aussi se reporter à la première partie de l'ouvrage de Jean-Marie Vincent dans *Fétichisme et société*, éditions Anthropos, 1973 et en particulier au chapitre « Vers une théorie marxiste du droit » ; ainsi qu'au chapitre 4, « La production des formes d'individuation : le sujet juridico-politique et le travailleur parcellaire » de l'ouvrage d'A. Artous, *Le fétichisme chez Marx*, Syllepse, 2006. Pour les débuts de la philosophie du droit dans la société capitaliste-marchande entre les XV<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles, voir l'article « Droit naturel et idéologie » dans le livre de Max Horkheimer, *Les débuts de la philosophie bourgeoise*, Payot, 2010.

central, il est au cœur de ce que Serge Latouche a appelé « l'invention de l'économie »<sup>22</sup>. Suite à Robert Kurz<sup>23</sup>, on peut s'appuyer ici sur l'importante thèse de l'historien Geoffrey Parker sur la « révolution militaire »<sup>24</sup>, pour expliquer comment la naissance de l'Etat monarchique à la fin du Moyen Âge dans le cadre de la transformation du phénomène militaire par l'introduction des armes à feu (canons et arquebuses) et des armées de soldats, a dû fortement transformer les rapports sociaux féodaux-vassaliques afin de pouvoir fabriquer ces armes et organiser ces nouvelles armées. Le mercenaire-soldat désormais désencastré des rapports vassaliques, est payé en argent pour un travail de guerre : le soldat est ainsi le *premier salarié* de l'histoire capitaliste, le premier dont la vie va commencer à être structurée par l'argent et le travail. Mais, au travers de cette « révolution militaire », c'est aussi la forme de ponction de l'Etat sur la société qui s'est fortement accrue et monétarisée, poussant les individus à davantage transposer des activités qui n'étaient pas du travail ou de l'économie, en travail pour gagner de l'argent. Le travail dans sa double nature, concrète et socialement médiatisante, est en train d'émerger et de se généraliser. La forme de vie capitaliste qui est dans l'histoire de l'humanité, la première forme d'« économie »<sup>25</sup>, commence ainsi à se structurer autour du travail, de l'argent et bientôt de la logique fétichisée de la valorisation qu'allait constituer la forme de cohésion sociale de ces activités. Ainsi, à la différence de Jean-Claude Michéa, qui fait remonter aux lendemains des Guerres de religions des XVIe et XVIIe siècles, la constitution de la pensée libérale et de la modernité capitaliste, il est probablement intéressant de lier l'émergence, dans les *pratiques sociales* (et pas seulement dans la tête des philosophes et des élites), des prémisses de la socialisation par le travail abstrait à

---

<sup>22</sup> Serge Latouche, *L'invention de l'économie*, Albin Michel, 2005.

<sup>23</sup> Robert Kurz, « La modernité à explosion. L'innovation par les armes à feu, l'expansion par la guerre : un regard sur la préhistoire du travail abstrait » (publié en Allemagne dans *Jungle World*, le 9 janvier 2002 – traduction inédite par Wolfgang Kukulies, non publiée).

<sup>24</sup> Geoffrey Parker, *La révolution militaire. La guerre et l'essor de l'Occident, 1300-1800*, Gallimard, 1993.

<sup>25</sup> Sur cette question, je me permets de renvoyer encore à mon article « Critique du substantivisme économique de Karl Polanyi. A la recherche du reflet perdu de l'économie dans les sociétés précapitalistes », in la revue *Sortir de l'économie* n°4, 2012.

la « révolution militaire » dont parle Parker. On a ici un fondement très intéressant à la thèse de l' « invention de l'économie », qu'il ne faut pas seulement centrer sur l'invention de la sémantique économique comme le fait peut-être parfois Serge Latouche<sup>26</sup>. Cependant, il faut noter que l'Etat moderne n'a plus rien à voir avec l'Etat monarchique encore marqué par la centralité des rapports politico-religieux (cf. Godelier) au sein des sociétés précapitalistes. Il devient l'Etat *par* et *pour* la valorisation, dans l'unité de ces deux faces, de sa double nature, en tant que *résultat* et *présupposé* du nouveau fétichisme social capitaliste.

Résumons-nous. Ce qui se présente comme politique sous sa forme moderne est à la fois un des *présupposés* de la société marchande (en tant que « mise en forme du social »), et un des *résultats* de cette dernière, dans une interrelation de détermination réciproque. Le politique a donc une double détermination, il relève dans la société capitaliste de deux faces qu'il faut saisir dans leur unité<sup>27</sup>. On peut dire ainsi que cette nouvelle forme de vie collective structurée par le travail, l'argent, le mouvement fétichiste de la valeur, qui émerge à partir du XVIe siècle et devient dominante dans la seconde moitié du XXe siècle, va générer des institutions qui vont à la fois l'*exprimer* et la *mettre en forme*. C'est la forme de la synthèse sociale qui informe la nature de ses institutions politiques, et ce sont ces institutions qui rétroagissent pour élargir et approfondir davantage le fétichisme social généré par cette façon de se « cohérer ».

<sup>26</sup> Ainsi, les bornes chronologiques que donne Latouche dans *L'invention de l'économie*, et qui correspondent à ce qu'il se passe dans l'univers intellectuel des sciences économiques, doivent être décalées en amont, pour se centrer sur l'apparition de cette « révolution militaire ». Pour Latouche, l'économie est inventée quelque part entre 1671 et 1871. Il indique que l'année 1671 correspond à l'invention de l'expression « arithmétique politique » par l'auteur mercantiliste William Petty ; tandis que l'année 1871 correspond aux débuts de la « révolution marginaliste » comme nouvelle « science mathématique de la richesse sociale ».

<sup>27</sup> « L'Etat et le capitalisme, remarque Léon de Mattis, ne sont pas deux entités séparées, dont l'une pourrait préserver de l'autre. Leur imbrication réciproque est structurelle : l'Etat contemporain crée l'économie capitaliste et l'économie capitaliste crée l'Etat contemporain. Aucun des deux n'est imaginable sans l'autre. La crise qui se déroule sous nos yeux démontre à l'évidence le caractère fallacieux des débats qui opposent les « étatistes » aux « libéraux » », *op. cit.*, p. 19.



## **La fin de la politique : l'Etat comme administrateur du désastre**

La société capitaliste n'a rien d'une société stationnaire, elle recouvre au contraire une forme de dynamique contradictoire très particulière<sup>28</sup>. Le capital, au niveau de ses « officiers et sous-officiers » individuels (Marx), doit rationaliser et « technologiser » la production pour atteindre un double objectif. Augmenter la part de la survaleur qui lui revient par rapport à ce qui reviendra aux travailleurs sous la forme du salaire ; abaisser la valeur des marchandises produites grâce à la technologie de production et gagner ainsi de nouvelles parts de marché à la concurrence. Cependant, la technologie de production, s'il est vrai qu'elle crée une masse toujours plus grande de biens, transmet simplement la valeur qui lui a été incorporée sans créer davantage de valeur. Seule la dépense du travail humain comme activité socialement médiatisante (la face abstraite du travail, le « travail abstrait ») incorpore de la valeur aux marchandises. Au niveau social global, quand moins de travail abstrait est utilisé parce qu'il est remplacé par les machines, c'est la masse globale de la valeur qui diminue, quand bien même des officiers et des sous-officiers individuels du capital se tailleraient – grâce à la technologie de production – des parts plus grandes d'un gâteau de valeur globalement en voie de diminution. En rendant le travail superflu, le capitalisme scie la branche sur laquelle il est assis. Et ses contradictions ne cessent d'être toujours plus poussées en avant à mesure que les niveaux de productivité sociale augmentent. Car pour atteindre ces derniers, les multiples investissements annexes et secondaires qui les rendent possibles (les « faux frais » dit Marx) et le développement du travail improductif, pèsent de plus en plus lourd et saignent la poursuite de la valorisation qui tend peu à peu à s'écraser sous le poids de sa propre mégastructure sociale. En bout de course, les contradictions de base de la marchandise, débouchent sur une « suffocation progressive de la production de valeur »<sup>29</sup>. Dans cette crise de la valeur au niveau social global, c'est la reproduction de

---

<sup>28</sup> Que Postone saisit avec les termes de « moulin de disciplines » et de « trajectoire », voir les chapitres VIII et IX (« La dialectique du travail et du temps » et « La trajectoire du capitalisme ») de l'ouvrage de Moishe Postone, *op. cit.*

<sup>29</sup> A. Jappe, *Les Aventures de la marchandise*, *op. cit.*, p. 155. Sur la question des « faux frais » et du concept marxien de « travail improductif », voir aussi Tom Thomas, *Démanteler le capital ou être broyés*, éditions Page 2, Lausanne, 2011.

la société par ses propres fétiches sociaux qui se trouve en difficulté<sup>30</sup>.

Et quand, au niveau de la masse sociale globale de valeur, la valorisation se tarit, les finances de l'Etat se tarissent aussi. Il n'y a là nul complot de l'idéologie néo-libérale. Nous avons vu que l'Etat n'existait que sous la forme d'une saignée sur la valorisation, et non de manière extérieure et autonome aux rapports sociaux fondamentaux du capitalisme. Cette crise de la valeur, qui est la crise du travail abstrait, est au fondement de la crise multidimensionnelle que l'on voit en surface au niveau empirique, sous la forme de la crise de l'Etat-providence, des crises financières, des crises des dettes souveraines, de la crise écologique, de la crise anthropologique quotidienne où les individus sociaux sont toujours plus pressés comme des citrons pour en faire sortir de la valeur, etc. Le fétiche de la valorisation, qui subsume la société qu'il constitue, n'arrive plus à se reconstituer par nos milliards d'activités de travail. Ses sphères immanentes s'effondrent alors sous le poids de l'affaissement de la masse globale de la valeur, le moulin de disciplines ne cesse de s'accélérer, des masses d'individus deviennent toujours plus superflues pour le fétiche, la « nature » est plus encore ravagée et détruite pour être plongée dans la valorisation. L'Etat perd peu à peu dans la crise généralisée de la croissance, ses fonctions de reproduction de la société (justice, école, redistribution, protection sociale, etc.) – ce que nous avons appelé le politique comme « présupposé » - et se réduit à son noyau dur, sa fonction répressive. Dans cette situation historique concrète de fin de la politique, l'aménagement politique des rapports sociaux capitalistes se ridiculise tous les jours un peu plus. Dans la crise de la valeur, l'Etat ne peut devenir que le gestionnaire du désastre

---

<sup>30</sup> Sur la crise de la valeur, en Français, se reporter aux livres de Robert Kurz, *Geld ohne wert* et *Vies et mort du capitalisme*, d'A. Jappe, *Les Aventures de la marchandise* et *Crédit à mort* ; On peut aussi utilement consulter Tom Thomas, *Démanteler le capital ou être broyés*, *op. cit.* ; Léon de Mattis, *Crises*, *op. cit.* ; André Gorz, *Ecologica*, Galilée, 2008 ; On peut ici noter que Moishe Postone qui reste encore sur certains aspects dans le marxisme traditionnel, ne partage pas cette thèse de la « limite interne absolue » du capital, que certains rares théoriciens marxistes comme Rosa Luxemburg, Henryk Grossmann ou Paul Mattick ont mis en avant sous des formes variées. Bien des débats existent sur cette question en Allemagne, et Robert Kurz a développé une refondation de cette théorie de l'effondrement de manière originale, au-delà des théories de Grossmann ou Mattick. En Français, on en retrouvera une trace dans le livre de R. Kurz, *op. cit.*, pp. 13-17.

capitaliste, car tel est l'horizon de son possible et son rôle. Au-delà de l'illusion politique, il n'y a pas de sauveur suprême, mais seulement nous, la Terre et la chair brûlées par le Capital. Il nous faut démanteler la forme de vie sociale capitaliste ou être broyés par la dynamique autodestructrice de notre propre fétichisme social.

### **Une politique sans politique : frapper au cœur de la synthèse sociale capitaliste**

Dans la société moderne, on ne peut opposer en hypostasiant un de ces deux éléments, le politique à l'économique, la démocratie réelle (ou participative) aux marchés, les 99% aux 1%, les services publics à la sphère marchande, le bon capital productif au méchant capital financier, les institutions politiques en cours d'effritement à la logique économique en crise qui structure ces mêmes institutions, etc. Ces oppositions, on le constate tous les jours, sont continuellement impuissantes à saisir le monde tel qu'il ne va pas. Nous ne pouvons dire d'aucune manière que l'économie est un « moyen » dont nous disposerions à notre guise pour atteindre des fins que nous aurions ou voudrions déterminer, elle est notre monde social fétichiste. Et un monde travaillé par le fétichisme social est tout autre chose qu'un simple moyen.

Seule l'émancipation du fétichisme contemporain constitue l'horizon du possible. Mais il ne s'agit plus de prendre violemment des institutions politiques, soit pour les occuper, soit pour les réformer<sup>31</sup>. Prendre violemment les institutions politiques sans changer la forme de vie collective structurée par la logique fétichiste de la valeur que pourtant nous constituons, n'apporte strictement aucun changement réel (cf. l'URSS). Réformer les institutions qui correspondent à une forme de vie collective qui est en train de s'effondrer, n'est qu'une forme d'extrémisme et d'utopisme, c'est courir vers l'effondrement que de s'accrocher coûte que coûte à la forme de vie actuelle sans la mettre en débat. C'est encore une fois, ne pas vouloir poser les questions pragmatiques que nous pose la situation historique dans laquelle

---

<sup>31</sup> John Holloway, *Changer le monde sans prendre le pouvoir*, Syllepse, 2008.

nous vivons, et qui doivent porter sur les racines sociales de cette forme de vie collective historiquement récente.

Quand il n'est plus possible de lutter en tant que classe constituée par le Fétiche, parce que nous lui sommes devenus superflus, c'est une antipolitique au sens d'une « politique sans politique » qui surgit. Cette antipolitique n'a rien à voir avec le renoncement à l'intervention consciente et collective et elle n'est pas le fait d'un goût esthétisant pour l'extrémisme. L'antipolitique découle au contraire de la critique radicale de la politique sous le capitalisme. Elle cherche la séparation radicale d'avec le monde de la politique et de ses institutions, de la représentation et de la délégation, pour inventer à leur place de nouvelles formes d'intervention directe<sup>32</sup>. Si nous voulons réellement que quelque chose change, cette praxis n'est pas de *faire* la révolution dans les rapports sociaux capitalistes, mais d'*être* la révolution, selon la formule d'Ursula Le Guin. Il s'agit d'agir prioritairement sur la forme de vie collective, la manière de se rapporter les uns aux autres de manière structurelle. Tel est le *contenu social* de la praxis révolutionnaire. Il faut frapper au cœur de la synthèse sociale capitaliste pour en constituer une nouvelle, au-delà d'une structuration de la vie sociale par le travail socialement médiatisant, par la valeur et son procès, par l'argent et l'Etat. Il faut, comme dit Serge Latouche, « sortir de l'économie » comme structure réelle et idéale de la vie sociale présente. Si cela implique nécessairement de s'affronter aux institutions (mais cet affrontement ne peut devenir le but en soi de l'émancipation sociale comme le pensait le révolutionnarisme), ici encore et à contre-pied de l'ensemble de la philosophie politique occidentale, du marxisme traditionnel et de leur transhistoricisme, la forme future du politique ne doit jamais être comprise comme un ordre de phénomènes à part qui viendrait de l'extérieur des rapports sociaux se surajouter à la société<sup>33</sup>, il est au sein d'une forme historiquement déterminé de rapport sociaux au contenu

<sup>32</sup> « Au lieu d'identifier la politique avec les institutions publiques de la société marchande, on peut identifier la politique avec la praxis en général. Mais cette praxis, il ne faut pas l'opposer abstraitement à la théorie. La théorie dont il est question ici n'est pas la servante de la praxis, ni sa préparation, mais en est une partie intégrante », in Anselm Jappe, *op. cit.*, p. 66.

<sup>33</sup> Comme le pensent aussi bien la vision blanquiste des coups de mains orchestrés par quelques cellules secrètes déterminées, la vision léniniste du rôle du Parti ou encore le réformisme social-démocrate, écologiste ou décroissant des transitions et étapes.

émancipateur, le corrélat spécifique de cette nouvelle activité sociale elle-même à créer. Autrement dit, c'est quand une nouvelle forme de vie collective émergera qu'une autre forme post-économique de politique l'exprimera comme étant son corrélat<sup>34</sup>.

Clément Homs  
Octobre 2012

Paru sous une forme légèrement modifiée dans la revue *Entropia*,  
n°13, octobre 2012

---

<sup>34</sup> Par manque de place, il est ici impossible de traiter cette thématique. On peut se reporter avec quelques retenues, au livre important de John Holloway, *Crack capitalisme. 33 thèses contre le capital*, Libertalia, 2012, qui s'appuie sur de nombreux éléments de la critique de la valeur, et renvoyer le lecteur sur certains aspects des textes de la mouvance française de la communisation.

## Bibliographie

- Artous Antoine, *Marx, l'Etat et la politique*, Syllepse, 1999.
- Braun, Paul, « Pour en finir avec le concept de peuple » (publication internet).
- Briche, Gérard, « De l'homme considéré comme un être-pour-le-vote », *Lignes*, n°37, février 2012 (publication internet)
- Ellul, Jacques, *L'illusion politique*. Éditions Robert Laffont, Paris, 1965 ; 4e édition, La Table Ronde, Paris, 2012.
- Holloway, John, *Crack capitalism. 33 thèses contre le capital*, Libertalia, 2012.
- Jappe Anselm, *Les Aventures de la marchandise. Pour une nouvelle critique de la valeur*, Denoël, 2003.
- Jappe, Anselm, « Politique sans politique », revue *Lignes*, 2008.
- Kurz, Robert, *Lire Marx*, Editions de la balustrade, Paris, 2002 (traduction d'Hélène et Lucien Steinberg)
- Kurz, Robert, « Qui est Big Brother ? George Orwell et la critique de la modernité », *Archipel* (France), n°103, mars 2003 (publication internet).
- Pasukanis Evgueni, *La théorie générale du droit et le marxisme* (EDI, Paris, 1970.
- Thomas, Tom, *Etatisme contre capitalisme ? C'est toujours le capitalisme*, éditions Contradiction, Belgique, 2011.
- Trenkle, Norbert, « Le “retour de l'Etat” comme administrateur du désastre » (traduction de C. Homs 2010 – publication internet), 2009.
- Vincent, Jean-Marie, *L'Etat contemporain et le marxisme* (collectif), François Maspéro, Paris, 1975
- Vincent, Jean-Marie, *Les mensonges de l'Etat*, Le Sycomore, 1979.

Sur la Critique de la valeur on peut consulter le site :

<http://palim-psao.over-blog.fr/>



Presses du café des Décroisseurs berrichons  
octobre 2012