

SUR UN COURS INÉDIT DE GÉRARD GRANEL : « LECTURE GÉNÉRALE DE MARX » (1983-1984)¹

« [...] le bon usage de la philosophie – ou plutôt son propre devoir –, n'est pas d'exercer le soupçon ni de faire tomber directement sur des réalités le couperet du jugement moral. Son rôle me paraît ici comme partout de se montrer capable d'endurer le "questionnement" et de dévoiler les formes logiques dont relèvent les *realia*, ce qui suppose aussi que le sens ontologique de ces formes ait été saisi et explicité. »²

UN RAPPEL : GRANEL OU LA VOLONTÉ DE PENSER (AVEC) MARX LE MONDE ET L'ÉPOQUE MODERNE DE L'ÊTRE

On ne peut prendre la mesure de la pensée singulière de Gérard Granel qu'en l'évaluant dans son mouvement historique et en tenant compte de ses inflexions, de ses tournants, de l'inachèvement essentiel qui est sa marque, celle d'une ontologie de la finitude définie comme l'Ouvert même, dans sa différence d'avec l'infinité des Modernes. Granel a élaboré sa pensée de 1960 à 1999 – soit quarante ans d'écriture –, depuis ses réflexions sur le Kant de son professeur Michel Alexandre jusqu'à sa dernière "étude" (terme qu'il affectionnait) publiée en 1999 dans le n° 4 des *Études philosophiques*, « Loin de la substance : jusqu'où ? (Essai sur la kénôse ontologique de la pensée depuis Kant) »³. Granel commence dans Kant et termine en s'orientant une fois encore à partir de Kant auquel il consacre en 1970 un ouvrage fondamental – *L'équivoque ontologique de la pensée kantienne* –, précédé en 1969 de l'ouvrage tout aussi fondamental : *Le sens du temps et de la perception chez E. Husserl*. Grâce à Élisabeth Rigal, ces deux textes

1. Cette étude se limite volontairement au cours intitulé *Lecture générale de Marx*. Le livre I du *Capital* y est cité dans la traduction française de la quatrième édition allemande (1890) publiée sous la direction de Jean-Pierre Lefebvre, Paris, P.U.F., Quadrige, 1993 (il s'agit d'une reprise de l'édition de 1983, Paris, Éditions Sociales). Les *Manuscripts de 1844* sont cités dans la traduction d'Émile Bottigelli, Paris, Éditions Sociales, 1962.

Je me permets de renvoyer à mon étude « Après métaphysique et archi-politique, le Marx historial de Gérard Granel » publiée dans l'ouvrage collectif *Granel : l'éclat, le combat, l'ouvert*, textes réunis par Jean-Luc Nancy et Élisabeth Rigal, Paris, Belin, 2001. (Cette étude a fait l'objet d'une autre publication dans André Tosel, *Le marxisme du XX^e siècle*, Paris, Éditions Syllepse, 2009).

2. Gérard Granel. *Écrits logiques et politiques*. Paris, Galilée, 1990, p. 325.

3. Cette étude est republiée dans Gérard Granel, *Apolis*, Mauvezin, T.E.R., 2009.

devenus des classiques pour l'interrogation théorique de la modernité sont désormais de nouveau disponibles aux Éditions T.E.R. (respectivement 2009 et 2011).

L'entreprise critique s'est concentrée initialement sur la question de la perception selon la phénoménologie – phénoménologie qui est comprise dans la perspective heideggérienne comme une « destruction phénoménologique de l'histoire de l'ontologie au fil conducteur de la problématique de la temporalité ». On a là comme un premier axe de la pensée de Granel, fondamentalement obsédée par ce qu'est la modernité, par ce qu'elle est devenue durant le XX^e siècle et ce qu'elle nous fait devenir. Granel n'est pas le seul en France à parcourir l'axe de la déconstruction dont il est avec Jacques Derrida et d'autres philosophes français l'un des hérauts. La singularité de Granel se manifeste dans son parcours initial : Granel se veut alors encore catholique, donc lié à la tradition théologique qu'il entend toutefois déconstruire sans liquidation totale, et, parallèlement, il se met dès 1969 dans les traces de Marx, mais en manifestant une liberté critique complète à l'égard du mouvement communiste organisé. Il présente alors une lecture non althussérienne des *Manuscrits de 1844*, « L'ontologie marxiste de 1844 et la question de la "coupure" », reprise dans *Traditionis Traditio* en 1972, sous le titre *Incipit Marx*¹. Il est à noter que cette rencontre avec Marx n'est pas un supplément politico-pratique ; elle singularise Granel au sein de la fratrie heideggérienne française en le distinguant de tout esprit d'orthodoxie.

L'histoire de l'être en sa diction métaphysique y est certes comprise sur le mode heideggérien comme envoi destinal. Cependant, comme le remarque Élisabeth Rigal dans sa Préface au volume *L'époque dénouée* (2012)², cette histoire est saisie dans sa matérialité, inscrite dans le devenir de la Production comme Travail abstrait, et comprise comme perversion de la pro-duction à l'époque du capitalisme. Marx n'est pas compris comme un avatar remarquable et dépassé de la métaphysique moderne, ni comme le penseur qui aurait saisi de biais le destin de l'être tout en demeurant prisonnier de son économie. Il n'est pas davantage un économiste épigone critique de Ricardo, comme le fait croire Michel Foucault (dans *Les mots et les choses* en 1966). Marx est celui qui, en philosophe-logicien de la pro-duction, donne un corps historial à ce qui pourrait sinon se réduire à une histoire de l'esprit purement philosophique, séparée de tout lien à son principe de réalité effective – à sa *Wirklichkeit*, pour parler hégélien. Ce corps matériel de la production est le corps d'un esprit qui ne peut pas être, pour nous aujourd'hui, l'esprit du capitalisme cher à Max Weber, mais qui est l'esprit du capital, le capital comme esprit, la perversion ou le *monstrum* de l'esprit : l'*Unwesen*, dit Marx et Granel à sa suite. Cependant Granel ne cesse pas d'être fidèle à Heidegger, mais sa fidélité se veut archi-fidélité en deçà de la fidélité, elle est fidèle à ce que manquerait la

1. Cette étude a été republiée. Cf. Gérard Granel, *Incipit Marx (Traditionis traditio II)*, Mauvezin, T.E.R., 2014.

2. Cf. Gérard Granel, *L'époque dénouée*, Paris, Hermann, 2012.

simple fidélité : le corps productif historial de la modernité. Granel fait apparaître l'« homothétie » entre la conception heideggérienne de la technique comme essence de la métaphysique et l'ontologie marxienne de la production dont Heidegger n'a lui-même perçu que la face, ou plutôt la retombée, métaphysique.

Ce n'est pas tout. Granel consigne le résultat de ses recherches sur le premier des deux axes de son archéologie de la modernité, en énonçant la thèse que la modernité est l'avènement du sujet présent à soi dans la certitude de son infinité – c'est-à-dire la certitude de la *Mathesis Universalis* en laquelle s'oublie la leçon grecque de la vérité comme *alètheia* et la finitude existentielle du rapport de l'être humain à l'ouverture de l'Être. Il montre que chez Descartes et Leibniz, mais aussi dans une certaine mesure chez Husserl, la *Mathesis* est une *fictio* productrice d'un monde imaginaire qui se capitalise en connaissances déniaient l'être-ensemble-au-monde, puisqu'elle réduit le monde à un ensemble d'étants finis et détermine l'esprit comme le sujet-substance d'un savoir infini, qui est un savoir automate déniaient la généricité humaine. Loin de partir des choses données, vues et perçues comme monde, les Modernes cherchent en effet à les intérioriser au niveau de l'entendement, en les rapportant à un fondement-maître extérieur ; ils conçoivent l'être comme une subjectivité prise dans une logique agénérique de l'infinité : la logique illimitée du propre qui n'a en face d'elle que du représentable pur, de simples objets de certitude.

En parallèle avec (ou congruence à) cet axe, Granel en dégage un second qui part de Rousseau, revient sur son contemporain Hume qu'il présente comme le philosophe de l'utilité et du commerce généralisés et comme le logicien du monde-marchandise, et qui aboutit à Marx et à sa critique de l'économie politique – c'est-à-dire à sa critique du monde comme capital qui, lui aussi, s'infinitise en une « substance automatique » assurant la croissance illimitée du “même” comme tautologie du “toujours plus” auto-référentiel (*i. e.* la plus-value). Et, sur ce second axe, il réécrit l'archéologie du monde moderne et de la subjectivité en termes d'histoire matérielle de la Production s'aliénant en un Travail où le mort saisit le vif. L'archéologie granélienne de la modernité est donc *aussi* une archéologie du Sujet de la certitude considéré comme Capital se faisant monde “démondanéisé”, où l'usage prégnant dans l'économie est perverti pour devenir l'échange selon la logique chrématistique. Marx y apparaît comme le penseur qui retrouve, aux marges de l'économie politique, les bords d'une politique de l'usage du monde commun par des singularités – monde à inventer, sans céder à la nostalgie de la cité grecque qui a refoulé un temps la chrématistique aux portes de la cité ou à sa marge. Marx n'y confirme donc pas seulement le mouvement de la déconstruction heideggérienne ; mais il le reproduit ou produit pour son propre compte (certes non sans limites) du côté de l'histoire matérielle, aperçue par Heidegger, mais de manière trop massive et rabattue sur les apories du peuple et de la nation destinale. C'est là *l'autre*

inscription de Marx, celle d'un Marx qui, loin de rester à demi-prisonnier de la représentation et du sujet, est au contraire capable de déconstruire la subjectivité moderne qu'il comprend comme une consommation du monde où tout désir fini est sacrifié à l'infinité illusoire de sa valorisation en tant que capital – comme A-M-A' où A' > A.

Hume occupe en cette histoire une place homologue à celle de Descartes, l'économie politique y exerçant une fonction de même niveau que celle de la *mathesis universalis* (sans qu'il y ait confusion de ces deux registres). C'est en effet dans « La force de Hume »¹ que Granel fraie cette seconde voie, au moment où il participe à la traduction des cahiers 10 et 11 des *Cahiers de Prison* d'Antonio Gramsci – le seul marxiste, selon lui, qui soit à la hauteur du maître. Aucun disciple de Heidegger en France n'avait, en cette époque de rejet violent de Marx, cette audace et cette perspicacité, cette finesse et ce courage archéologiques. Solitude altière et singularité magnifique de Granel !

Les deux grands recueils de textes publiés aux Éditions Galilée, *Écrits logiques et politiques* (1990) et *Études* (1995) attestent du travail souterrain accompli sur Marx et réfléchi en des développements historiques. Dans le premier ouvrage, importent les études consacrées à Hume sous l'intitulé « Philosophie de l'entreprise » : « La force de Hume », et plus encore « David Hume : le cynisme de la production », ainsi que l'étude « Qui vient après le sujet ? ». Dans le second, sous la rubrique « Archi-politique », l'étude « Les années 30 sont devant nous » est essentielle, car elle entend donner un diagnostic historial sur notre conjoncture ; elle a pour sous-titre provocateur la formule à la fois marxienne, léninienne et gramscienne, mais décalée, d'« Analyse logique de la situation concrète » – analyse qui présuppose l'actualité de l'archéologie généalogique et critique opérée par Marx. À quoi il faut ajouter la publication récente de deux ensembles de textes réunissant le travail sur pièces de Granel. Le premier, *Apolis*, publié en 2009, comprend des études issues de conférences ou d'articles qui ont été directement puisés dans le cours de 1983-1984, et qui feront l'objet de mon étude. Dans la section intitulée « L'époque dénouée », se trouvent des textes relevant de l'axe marxien : « Le concept de forme dans *Das Kapital* », « La production totale », mais aussi des textes en consonance avec cet axe : « L'effacement du sujet dans la philosophie contemporaine », ou « Monoculture, inculture ». Le second ensemble, *L'époque dénouée* (2012) comprend des textes plus anciens qui s'échelonnent de 1972 à 1982 et dont importent surtout les deux « Préliminaires pour autre chose » (1978).

J'ai pu lire le cours inédit de 1983-1984 intitulé *Lecture générale de Marx* qui est actuellement en cours d'élaboration et qui est établi à partir de notes de cours ou d'enregistrements d'anciens élèves ou amis de Gérard Granel (Didier Claverie, Philippe

1. I. e. la longue préface à la traduction intégrale des *Quatre essais politiques* de Hume (Mauvezin, T.E.R. 1981) – texte repris dans les *Écrits logiques et politiques*.

Maury, Jean-Pierre Montaud, Guy Seguela, et Jean-Philippe Amiot). En raison de l'importance de ce cours, je me propose de procéder dans les pages qui suivent à un premier repérage de cette étude organique¹.

IDÉE DE « LECTURE GÉNÉRALE DE MARX » (I)

LES PRÉSUPPOSÉS : MARX 1843-1844

L'idée conductrice est d'articuler une lecture des premiers écrits de Marx – *Critique du droit politique hégélien* (1843) et *Manuscrits de 1844* – avec le Livre I du *Capital*, plus particulièrement la section 1 et la section 2 (chapitres 1 à 5), et cela, en liaison avec l'*Introduction* de 1857 – i. e. le discours de la méthode contenu dans les *Grundrisse* et complété par des textes traitant de la soumission formelle et de la soumission réelle du travail par le capital. Quant à la nouveauté, elle réside dans une lecture minutieuse et serrée du *Capital* qui s'appuie à la fois sur la version définitive allemande et sur la traduction française².

Granel commence par reformuler et préciser la problématique de son *Incipit Marx* consacré aux *Manuscrits de 1844* et publié dans *Traditio Traditionis*. Il affirme l'unité de la philosophie marxienne comme ontologie déconstructrice de la production et comme généalogie critique du Monde du capital. Il n'y voit pas une science supérieure née d'une coupure épistémologique la séparant de l'économie politique classique. Selon lui, c'est en 1844, au sein d'une critique croisée de Hegel par Feuerbach et de Feuerbach par Hegel que Marx identifie le centre de sa pensée : faire de l'ontologie de la production le terrain d'une critique de la philosophie et du monde modernes. Granel rend compte de cette identification qui ouvre un programme immense de travail en reliant les *Manuscrits* au texte de 1843 (la *Critique du droit politique hégélien*), et à lui seul, avant de passer directement au Livre I du *Capital*. Les autres textes qui précèdent l'élaboration de la critique de l'économie politique en 1857 sont peu sollicités, parce que ce n'est pas en eux que Marx trouve le centre et le moteur de son œuvre – œuvre qui ne vise en aucune façon à substituer au savoir encore idéologique de l'économie politique classique une science supérieure de l'économie politique.

La thèse essentielle de Granel est exprimée en termes résolument heideggériens : l'essence de l'homme est d'être un producteur, « immanent à lui-même et à son être comme être-au-monde »³ ; cette essence ne se saisit qu'en éliminant la question de

1. Notons que Granel a consacré un autre cours en 1973-1974 aux philosophes contemporains qui ont travaillé à la reformulation critique de la pensée de Marx, comme Claude Lefort, Cornelius Castoriadis, Gilles Deleuze et Félix Guattari (*L'anti-Œdipe*), Jean-François Lyotard.

2. Dix cours sur dix-sept lui sont consacrés.

3. « Lecture générale de Marx » (désormais cité : *LGM*). Le manuscrit n'étant pas établi de façon définitive, je me contenterai d'indiquer le numéro du cours que je cite. Ici, je fais référence au cours 2. (Un fragment de ce cours a été publié dans *Les cahiers philosophiques*, n° 116 (déc. 2008), p. 105-120.)

l'origine naturelle, puisque l'homme est toujours déjà-là au monde qu'il ne cesse de produire, dans l'unité de son rapport à la nature sensible et "pragmatique".

a) De la production selon le genre

La production n'est pas seulement une catégorie économique liée à d'autres sur lesquelles elle exercerait le primat depuis l'âge moderne ; elle est *archè*, forme ontologique – la forme du rapport ontologique de l'homme à l'étant en tant qu'il est lui-même un être sensible et pratique tout à la fois, puisque la dimension du sensible est toujours déjà investie dans un usage du monde qui excède le faire-monde et le comprend dans un agir, c'est-à-dire dans l'unité du *poiein* et du *prattein*. La production est le rapport d'usage non utilitaire du monde, dans la familiarité avec ce monde, elle n'est pas d'abord théorique-représentative, mais pratique-existentielle. La domination de l'utilité est proprement moderne et, comme Hume l'a montré, elle caractérise la société bourgeoise. Marx, dès 1844, inaugure une compréhension ontologique du concept de monde qui a pour *archè* l'activité du faire et du se faire soi-même et où la fabrication d'objets utiles à la vie est subordonnée à l'activité soucieuse de l'étant, au "pour quoi" c'est faire. Et Marx montre que la préoccupation exclusive de l'utilité dans la production économique de richesses marchandes exprime et recouvre, traduit et pervertit cette activité, parce qu'elle oublie que le traitement pratique de l'étant est une

« pratique qui n'a pas de rapport avec l'utilité : exister. Le seul but de l'homme est d'exister, non de faire. Il y a donc une inutilité fondamentale de la loi d'usage de l'étant qui n'est pas à confondre avec l'affirmation de l'individualité psychologique. »¹

Heidegger a trop vite cru en être quitte avec Marx : il a rabattu sa pensée de *l'archè* (de la forme de la production) sur une théorie du primat de la production où le rapport d'usage de soi s'accomplit en s'inversant et devient l'oubli de soi. Or, Marx reçoit de Feuerbach la notion d'essence générique de l'homme – *Gattungswesen* –, et à l'instar de Feuerbach, il reproche à Hegel d'avoir mystifié cette essence générique (*i. e.* le Travail vivant) pour en faire l'Esprit absolu, *via* une mauvaise abstraction. En tant qu'activité générique, l'homme est achevé au commencement, il est l'achevé intransitif. C'est paradoxalement cette condition qui rend possible le mouvement du faire qui, lui, est indéfiniment transitif. Le faire est toujours faire quelque chose (s'objectiver en un produit d'usage), dont l'image semble être la ligne droite accompagnée de son terme. Il faudra plus loin introduire le point de vue de la reproduction des actes productifs fondé sur l'image du cycle ou du cercle recommençant et revenant à soi dans sa différence d'avec soi, et se demander comment s'articulent la ligne et le cercle.

Plus profondément, Marx, par Feuerbach interposé, retrouve Aristote le quel donnait le nom de pratique au *teleion* (l'achevé) qui assure, non le repos éternel, mais « la

1. LGM, cours 2.

possibilité de réorganiser ce qui demeure à l'intérieur de ce qui est achevé »¹. Il montre que la production comme activité générique réinscrit dans le cercle de l'achevé (*i. e.* le genre) ces échappées du genre à lui-même que sont les objets et objectivités produits par un faire qui n'est pas un parfaire, mais une aliénation du faire – c'est-à-dire un faire qui implique la liquidation de l'achevé dans le mauvais infini. Et il montre aussi que la production marchande capitaliste dénie la production comme forme du genre achevé, puisqu'elle se perd dans l'infini linéaire des objectivités produites et devient une fin en soi infinie qui occulte le rapport de ces objectivités à la finitude générique. En tant que telle, cette production est une perversion de la cyclicité de l'activité générique : elle intègre dans le cercle fini de l'achevé le mouvement en ligne droite infinie, si bien que les objets qu'elle produit visent exclusivement à l'accroissement. Elle n'est donc plus production du perfectible, mais production du "toujours plus" : circulation infinie. Et la figure du cercle et celle de la droite désignant deux ordres irréductibles, ces figures se composent, sans jamais se rejoindre :

« Il n'y a pas d'espace commun à la logique linéaire du "*perfectum*" ou perfectible et à la logique cyclique de l'achevé, si ce n'est le désir [...] La formalité de la pratique est ce dont la matière arrive à faire son souci. »²

Autrement dit, la production, parce que devenue infinie, ne peut se recourber dans le cercle achevé de la *Gattungswesen*, et elle s'inverse donc en *Unwesen* (non-essence) faisant du monde même un monde-monstre.

*b) De la critique de la spéculation à la critique de l'économie politique :
le passage nécessaire par la critique de l'État hégélien*

Feuerbach substitue le concept de genre à la notion spéculative d'Esprit absolu, mais il est enfermé dans l'affirmation anthropologique des facultés humaines, et ne comprend pas que la positivité du sensible ne cache aucunement le primat et l'*archè* de la production – c'est-à-dire le travail humain se manifestant comme industrie, laquelle industrie interdit de séparer nature et humanité. En cela, il demeure en deçà de Hegel qui, dans la *Philosophie du droit*, tente de penser les formes logiques et d'en faire les moments du développement de l'Esprit absolu. Chez Hegel, en effet, la question de l'État est cruciale, elle est à la fois moment de l'Esprit objectif et miroir mondain de l'Esprit absolu. Là est le génie de Hegel ; mais sa limite est d'intégrer ces Formes dans une genèse imaginaire : une parthénogenèse spéculative. Cela, Feuerbach l'a compris puisqu'il montre que la spéculation hégélienne repose sur une inversion qui fait du sujet le producteur imaginaire des conditions, et qu'elle ne peut se concevoir comme un conditionné réel, car il lui manque la détermination matérielle et historique de l'expérience.

1. *Ibid.*

2. *Ibid.*

Or c'est précisément ce manque qui conduit Hegel à faire de l'État à la fois le principe réel de ses présupposés (la famille et la société civile-bourgeoise), le résultat apparent de leur développement, et le principe de leur existence.

Granel montre que, dès 1843, Marx perçoit cette interversion mystique du sujet et des prédicats et voit en elle la confirmation de la critique de l'abstraction spéculative faite par Feuerbach, mais saisie par lui de manière seulement formelle. À ses yeux, l'État ne peut pas en effet s'ériger en condition de ses conditions – en principe de la société civile dont il est le produit – ; il est un conditionné restant sous la dépendance de la société civile-bourgeoise¹ dont Hegel décrit avec justesse la réalité empirique, mais qu'il mystifie spéculativement. Faute de parvenir à dégager la logique spécifique de l'objet spécifique, il suppose que cette réalité empirique ne serait que la figure d'un « État extérieur ou État de l'entendement ». « Il mime la fécondité du savoir », en procédant à « l'accouchement hystérique d'une vierge » ; « il substantifie et prend pour sujet le réel en en faisant le support amorphe d'une idéalité logique formelle indifférente aux contenus »².

Effectivement, le génie de Hegel est d'embrasser tous les contenus empiriques et de les décrire, et cela souvent avec pertinence. Ainsi, ses analyses de la société civile-bourgeoise sont une critique (spéculative) de l'économie politique, sensible à la puissance d'abstraction du travail. Mais elles sont intégrées au mouvement de l'Esprit Absolu – mouvement qui n'obéit à aucune nécessité logique intérieure, mais qui repose sur la volonté propre à la *Mathesis Universalis* qui fait du *logos* le révélateur du phénomène, et s'instaure comme "phénoménologie", c'est-à-dire comme forme pure engendrant une matière pure³.

D'où l'objectif de Marx dans sa *Critique du droit politique hégélien* : « échapper à la fantastique moderne », qui veut que « la politique soit toujours une vérité transcendante à l'économique, alors qu'elle ne se manifeste que comme économique », et que « la loi ne se manifeste que dans le chaos », si bien que « nulle part ne brille la lumière de l'État comme équivalent moderne du jour sur l'*agora* des cités grecques »⁴.

Sous la plume de Granel, ses considérations de méthode, il faut le souligner, sont immédiatement ontologiques. Elles montrent que, de Hegel à Marx, on passe de l'activité imaginaire de l'Idée au travail concret du concept. Parti pour une critique de tous les savoirs modernes (cf. la préface aux *Manuscrits de 1844*), Marx se fixe donc sur l'économie politique dont Hegel a découvert, contre son intention initiale, qu'elle est le passage ontologique obligé. Et il s'y fixe en refusant la prétention de comprendre la pensée comme une « marche triomphale dans laquelle le mouvement du concept qui

1. C'est la bonne traduction de *bürgerlich Gesellschaft* établie par Granel.

2. *LGM*, cours 3.

3. *Id.*, cours 3 : « Le *logos* égale ses concepts à n'importe quelle richesse de l'expérience ».

4. *Ibid.*

s'expose est aussi le mouvement de l'objet du concept ». Son ontologie fondamentale naît donc comme critique de la production, à la fois selon l'économie politique et selon la métaphysique spéculative. Elle se veut logique du contenu.

c) Le travail aliéné et la question de la forme logique

Granel insiste sur le caractère séminal de l'analyse du travail aliéné (premier *Manuscrit de 1844*). Il explique d'une part qu'elle prolonge les analyses de Hegel et renouvelle la distinction aristotélicienne entre économique et chrématistique, et d'autre part qu'elle s'inscrit dans un programme original qui part des prémisses de l'économie classique, accepte son langage et ses lois (*i. e.* suppose le cadre de la propriété privée et du travail industriel), et constate la séparation entre salaire, profit et rente. Ce programme montre que l'économie politique sanctionne, mais à son insu, le retournement de l'essence de la production dans la perversion du travail aliéné, qui fait que « rien ne subsiste de la manifestation du caractère générique de la pratique de l'étant par l'homme ».

Le commentaire fait par Granel des pages que le premier *Manuscrit* consacre au travail aliéné¹ établit qu'y est mise en avant l'idée d'une transformation du travail vivant en dépense de pure force de travail selon la loi de la valeur, idée qui ouvre la possibilité de ce qui sera la problématique du *Capital*. Avec la propriété privée moderne (c'est-à-dire la division du travail entre capital et travail au sein du travail), nous touchons donc aux premières formes logiques que spécifiera ensuite l'identification des micro-formes qui en sont les éléments simples.

Aussi Marx est-il irréductible à une problématique humaniste et morale – sur ce point Althusser a raison –, mais il ne fait pas, non plus, œuvre d'économiste scientifique, puisque sa critique de l'économie politique est en réalité une auto-critique de cette science qui montre qu'elle soutient, mais sans en accepter ni les conséquences ni les implications, que « l'ouvrier est ravalé au rang de la marchandise, et de la marchandise la plus misérable », et que sa misère « est raison inverse de la puissance et de la grandeur de sa production »².

Ce qui est nouveau, dans le *Capital*, est la mise en évidence de la structure logique de cette aliénation à partir de l'analyse de la valeur (d'usage et d'échange), de la nature double du travail (travail concret et travail abstrait), et de la forme développée en forme monnaie et argent, qui se constitue ensuite, sur le terrain immédiat de l'échange, en une énigmatique forme-capital. Ce qui est nouveau est donc l'idée que l'énigme se résout dans la sphère même de la production – dans le temple infernal de l'usine où s'opère la réduction du travail vivant en force de travail incorporée au capital³ et utilisée par lui

1. *Manuscripts de 1844*, p. 55 sq.

2. *Id.*, p. 55, cité in *LGM*, cours 5.

3. La philosophie n'est jamais entrée dans l'usine qui est objet de l'interdit professionnel qu'elle s'assigne à elle-même. Le capital utilise le travail vivant en le déterminant comme force de travail.

pour produire des marchandises dont la valeur excède structurellement la valeur des marchandises nécessaires à la reproduction de cette force de travail. En d'autres termes, ce qui est nouveau est la découverte de la plus-value.

La supériorité théorique du *Capital* n'est donc pas tant ontologique que morphologique ; elle est de produire la logique spécifique, micro- et macro-logique, des formes ontologiques. Mais il n'en reste pas moins vrai que dès 1844, la propriété privée moderne et le travail moderne aliéné sont déjà compris comme des formes logiques signifiant l'autonomisation de la logique de l'abstrait. Et dès lors qu'il y a alignement sur l'abstrait, l'ouvrier n'œuvre plus à une œuvre, car ce qu'il produit fait partie d'un dispositif (division industrielle du travail) qui lui échappe et le domine. Ce dispositif excède donc la logique de l'économie politique, et il constitue l'horizon du mouvement ontologique d'alignement du réel sur l'abstrait. Et Marx est le logicien de cet excès que Heidegger assigne à la domination de la technique comme accomplissement de la métaphysique de la subjectivité infinie¹. Il est le penseur qui montre que l'économie politique est dans l'incapacité de réfléchir les catégories qu'elle définit et qu'elle utilise, mais qu'elle considère comme des catégories évidentes, naturelles, sans soupçonner l'horizon métaphysique de l'infinité d'où elles tirent leur effectivité.

Somme toute, la lecture granélienne prend au sérieux la première critique de l'économie politique opérée par Marx :

« L'économie politique part du fait de la propriété privée. Elle ne nous l'explique pas. Elle exprime le processus *matériel* que décrit en réalité la propriété privée, en formules générales et abstraites qui ont ensuite pour elle valeur de *lois*. »²

Ce point est essentiel, d'une part, parce qu'il touche au vice de la logique accréditée à la fois par l'économie politique et par la spéculation métaphysique-idéaliste de Hegel, et d'autre part, parce qu'il exige que l'on définisse le matérialisme historique comme le matérialisme de la logicité matérielle.

Que fait donc l'économie politique, sinon décrire les modes de la propriété privée et leurs modes de commandement sur le travail par des catégories qui sont des abstractions de type rationnel – qui sont un mélange de métaphysique et d'empirisme où des éléments de logicité matérielle se superposent à une forme idéaliste figurant le sujet et amalgamant la propriété privée et la division du travail. Et que fait Hegel, sinon superposer le mouvement-en-soi du Soi absolu sur le nom de ces réalités matérielles que sont la société civile-bourgeoise, l'État, sa constitution et le civisme, en inversant la condition et le conditionné pour réaliser *dans* le conditionné l'idéal supposé ?

1. LGM, cours 5.

2. *Manuscrits de 1844*, p. 55.

Granel vise donc juste et fort. Et, après Gramsci qu'il salue en citant les *Cahiers de prison* (cahier 11), il est un des rares penseurs à sortir le matérialisme historique de Marx des deux versions qu'en ont donné les marxismes historiques de la Seconde et de la Troisième Internationales – chacune combinant à sa manière un naturalisme positiviste avec un volontarisme divisé entre moralisme et activisme. À ses yeux en effet, Marx ne détermine pas le matérialisme historique comme « une collection, une simple récollection de réalités matérielles », et il ne tombe aucunement dans *l'équivoque* d'une « matérialité de la soi-disant donnée primitive ramassée dans le contenu de l'expérience », puisqu'il ne recourt pas au concept d'une matière-substance qu'il diviserait ensuite en régions. Il pense au contraire le matérialisme historique comme « dégagement de formes qui ne sont pas *dans* l'expérience, mais qui sont les formes de l'expérience dans sa matérialité », et il l'oppose à l'idéalisme qu'il conçoit comme un discours qui « juxtapose un idéal sans contenu et un contenu sans forme ». Son « matérialisme historique » récuse donc toute union « entre l'hystérie de la parthéno-génèse idéaliste et la récollection de données banalement rencontrées dans l'expérience » ; il a à faire à l'idéal et se qualifie par son efficacité analytique et logique (supposant que soit déchirée l'Idée) à accomplir « le travail philosophique de l'analyse logique » – le travail de « dégagement des formes »¹.

Tel est l'acquis des textes des années 1843-1844 qui donnent sa base au mouvement morphologique qui sera celui du *Capital*.

IDÉE DE LOGIQUE GÉNÉRALE DE MARX (II)

LA MORPHOLOGIE DE LA TRANSFORMATION DE L'ARGENT EN CAPITAL

Dans *Le Capital*, Marx donne une rigueur analytique à la percée ontologique qui déconstruit à la fois la science économique au nom d'une rationalité supérieure et la métaphysique spéculative. En effet, il accrédite l'horizon scientifique – en posant le primat de la production –, mais, du même geste, il excède la science, en mettant en avant la perspective ontologique. Aussi Granel parle-t-il d'« équivoque ontologique » de la pensée marxienne, mais il le fait en en soulignant la fécondité. Et sa lecture des deux premières sections du Livre I du *Capital* fait apparaître le degré intensif de cette équivoque, ce qui l'engage à poser la question cruciale du commencement.

a) Le commencement du Capital selon la "Lecture générale de Marx"

Les *Manuscripts de 1844* postulent, au commencement de leur ontologie, la propriété moderne (et donc la séparation du travail aliéné et du capital, du capital et de la terre), ce qui exige qu'ils passent directement à l'analyse du salaire, du profit, de la rente – de ces formes *complexes* qui constituent les phénomènes les plus visibles à la surface

1. LGM, cours 5.

de l'activité économique banale. Mais, dès la *Contribution à la critique de l'économie politique* de 1857, et surtout dans *Le Capital*, Marx inverse l'ordre de l'analyse : il commence par les abstractions rationnelles simples – marchandise, forme valeur, forme argent, telles qu'elles se présentent dans l'échange –, et il fait culminer leur analyse dans la forme-capital où l'échange *marchand* ayant pour but l'usage (régulé par la formule M-A-M) s'inverse en échange *monétaire* visant à l'accroissement de l'argent selon la formule A-M-A', où $A' > A$.

Cette formule est énigmatique dans la mesure où l'échange ne peut se faire qu'entre équivalents et que « le plus d'argent » semble inexplicable et inengendré si l'on demeure sur le plan de l'échange ou de la circulation marchande. Il faut donc, pour rendre compte de l'énigme de cette inversion et de cet accroissement, passer à la sphère de la production. Dans un premier temps, le Livre I s'arrête longuement sur cette sphère (dont l'analyse est centrée sur la découverte de la plus-value et de ses formes, et sur l'accumulation du capital). Il se meut donc d'abord dans les profondeurs de la production. Ensuite, Marx introduit la théorie de la circulation du capital et la distinction des deux secteurs de la production, et il unit la sphère de la production et celle de la circulation dans une problématique de la reproduction d'ensemble. Il se rapproche enfin de la surface des formes complexes – de la plus-value au profit – et des régularités immanentes qui ne sont pas des lois, mais des tendances sur lesquelles repose la possibilité des crises.

La lecture de Granel, bien que centrée sur l'analyse micrologique des formes du Livre I (forme marchandise, forme valeur d'usage, forme valeur, forme monnaie, forme argent), n'aborde pas directement ces formes. Elle s'installe d'abord dans la forme-capital qui recueille *in fine* et *in principio* la micrologie des formes antérieures de l'exposition – *i. e.* le chapitre 4 qui ouvre la section II : « Transformation de l'argent en capital », au seuil même du passage de la sphère de l'échange à celle de la production qui se révèle être la sphère de production de la plus-value. Cela permet à Granel de montrer que la forme phénoménale de la circulation marchande, l'échange (M-A-M), se résout dans l'énigme de la circulation de l'argent qui semble s'auto-engendrer – dans la parthénogenèse hystérique du capital (A-M-A'), du Père qui se fait le Fils de son fils dans l'unité de l'esprit du capital, ce mime ou ce double de l'Esprit Absolu de Hegel.

Granel ne commence donc pas par la section 1 du livre I de *Das Kapital*, mais par la section 2, celle où s'opère la transformation de l'argent en capital, et où est dénouée l'énigme de la formule générale du capital par la mise à découvert de la plus-value (vente et achat de la force de travail). C'est en ce lieu stratégique que s'anticipe, selon lui, l'analyse du fétichisme immanent à la forme-salaire, c'est-à-dire la perversion du travail vivant en travail mort, du producteur vivant en employé-salarié du capital.

Il faut interroger cet angle d'approche qui permet deux opérations inverses : d'une part, un pas en arrière conduisant au *centre* (c'est-à-dire à la micrologie des formes nécessaires à la généalogie du rapport capitaliste comme structure porteuse de la modernité et de ses déplacements), et un pas en avant conduisant à l'étude de l'universalisation de la plus-value et de ses formes, vers l'extension de l'accumulation en capital-monde et ses contradictions infiniment itérables.

Granel part de ce centre, et revient ensuite, à partir de lui, sur les formes logiques initiales (section 1), puis avance jusqu'à la thématique de l'accumulation qu'il analyse en prenant en compte les deux formes de plus-value – absolue et relative (chapitre 5 et 6 du Livre I) –, et dont il traite sous la thématique de la soumission formelle et de la soumission réelle du travail au capital en s'appuyant sur le chapitre que Marx n'a pas joint au *Capital* (le chapitre 6 inédit).

Sa lecture fait fond sur le fait que l'analyse des formes simples peut être développée de deux façons. La première, linéaire, examine leur enchaînement à partir de la marchandise, telle qu'elle est abordée dans les premières lignes du *Capital*¹. À ce niveau, Granel décline d'abord la série des formes simples qui constituent en quelque sorte la base des éléments constitutifs du mode de production et qui sont analysés comme s'il s'agissait d'analyser un corps chimique complexe, en allant du fond élémentaire à la surface des phénomènes économiques visibles² ; ensuite, il passe à l'analyse de la distinction entre valeur d'usage et valeur d'échange, et de là, à celle de la forme-valeur qui implique la notion de la *substance* de la valeur (laquelle est constituée par le travail social abstrait se coagulant en quantité, en mesure d'heures de temps de travail moyen socialement nécessaire à la production de marchandises), puis à l'analyse de la distinction entre forme relative et forme équivalent de la valeur, et à celle de la monnaie comme équivalent général des échanges. Toutes ces formes ont pour aboutissement l'argent, « l'esprit de l'argent » qui apparaît comme l'« esprit du capital », c'est-à-dire comme la première forme simple *concrète* unissant les éléments simples.

Or, ce premier développement de l'analyse a l'apparence d'une déduction quasi hégélienne où le commencement se manifeste comme le résultat. Mais Marx ne souhaitant pas se dispenser des présupposés que Hegel entendait ré-absorber dans le mouvement de la pensée, il s'éloigne de lui au moment même où il semble le rejoindre, puisqu'il détermine l'argent en tant qu'argent comme capital. De Hegel à Marx s'opère donc un changement de logique, et un changement tel que l'échange se manifeste comme échange de marchandises par la médiation de l'argent (M-A-M), et que, simultanément, l'argent circule selon une formule où la marchandise n'est pas terme

1. Cf. *Le capital*, p. 41 : « La richesse des sociétés dans laquelle règne le mode de production capitaliste apparaît comme "une gigantesque accumulation de marchandises" dont la marchandise individuelle serait la forme élémentaire ».

2. Soulignons dès maintenant qu'il y a là une apparence de scientificité masquant la fallace d'une dialectique qui suppose que le point de départ contiendrait a priori toute la suite des formes simples et représenterait un commencement sans présupposé.

initial et final, mais médian (A-M-A'). Dans cette dernière formule, l'argent médiatise le passage de l'identique *qualitatif* à lui-même, mais enrichi d'un surplus *quantitatif*; il est l'argent *du* capital, lequel apparaît dans les deux formules, mais ne se pose qu'avec la seconde où se révèle le caractère circulaire de l'accumulation – la fin et le commencement en sont l'argent, ils sont le même, la même abstraction soumise à une régularité engendrant l'infini comme son but : « La monnaie, ultime produit de la circulation des marchandises, est la première forme du capital ». Seule la seconde formule manifeste la nécessité de l'accroissement infini, le non-repos absolu de l'argent déterminé comme argent *du* capital.

Commencer par ce résultat, c'est commencer par le commencement *effectif*, là où la marchandise n'est plus marchandise en général, indéterminée, mais marchandise spécifique *du* capital, là où la valeur n'est plus subordination de l'échange à l'usage, comme le pose la vieille économie antique d'Aristote, mais inversement subordination de l'usage à l'échange, et à un échange qui est le cycle du retour à soi de l'argent manifestant "le toujours plus" de la logique d'un processus qu'Aristote nommait "chrématis-tique" et considérait comme une énigme : comment un échange entre équivalents peut-il révéler, dans le "jamais assez", le "toujours plus" de l'argent qui est son impératif catégorique absolu par-delà toute morale ?

Aussi est-il plus topique, selon Granel, de commencer à lire *Le Capital* par sa fin relative, qui est aussi le premier moment concret de pensée – à savoir par « l'aboutissement de la logique de la marchandise qui est déjà *in nuce* logique de la valeur, c'est-à-dire logique de l'argent, c'est-à-dire logique du capital »¹, et à partir de là, de faire retour sur les formes simples qui composent abstraitement ce concret et ne sont effectives que comme formes *du* capital – génitif déterminé, à la fois subjectif et objectif –, et non comme formes simples intransitives et indéterminées.

Granel indique, dans son cours, les deux raisons pour lesquelles il faut lire de cette façon *Le Capital*. La première tient à ce que seul l'aboutissement permet de saisir « le sens philosophique du capital, à savoir son infinité », car ce sens n'est pas saisissable au niveau de l'analyse de la marchandise en général, de la valeur en général, de la monnaie et de l'argent en général, mais seulement dans leurs formes *spécifiques*. La seconde raison, c'est que ces formes sont toutes caractérisées par leur complément d'objet qui est en réalité leur sujet : le capital. Autrement dit, toutes sont des formes *du* capital et ne sont comprises que sous cette détermination qui, une fois produite, met le commencement sous sa juste lumière, en faisant du capital *la forme* des formes.

Le recommencement qui ouvre la section II est donc le bon commencement – l'analyse s'y relançant à partir de son résultat, il est possible de la relire, de la lire vraiment, et de la re-produire, c'est-à-dire de la produire à nouveau, en sa nouveauté qui

1. LGM, cours 8.

est autre que sa simplicité initiale, puisqu'elle est cachée par cette simplicité. C'est dans ce recommencement en effet que les formes simples sont « analysées à partir du savoir essentiel de la totalité historique donnée, c'est-à-dire du savoir de l'essence du capital qui apparaît comme forme générale du capital »¹. Or, relire les formes simples à partir de la forme-capital qui inclut toute la série de ces formes (marchandise, valeur, forme-valeur, forme-monnaie et forme-argent) contraint à s'installer dans l'essence du capital, et à re-poser – effectuer à nouveau comme s'ils étaient nouveaux – les présupposés inéliminables :

« Il faut analyser la forme en laquelle aboutit l'esprit de toutes ces formes simples, l'esprit de l'argent. L'argent n'aboutit vraiment, n'existe vraiment que selon son esprit, comme argent du capital. »

Si donc l'argent en tant qu'argent se trouve dans les deux formes de l'échange (M-A-M et A-M-A'), l'argent comme capital ne se trouve que dans la formule A-M-A', où la fin et le commencement sont la même identité, la même abstraction réelle, en tant qu'elle engendre l'infinité comme son but².

b) L'essence de la forme-capital comme esprit : une chrématistique de l'infinité

La lecture granélienne met en évidence la différence entre la forme-capital (caractérisée par son infinité) et tous les autres modes historiques de production. Elle permet de s'installer au cœur de la modernité, et de penser historiquement – *weltgeschichtlich* – le règne du capital selon une « homothétie avec le règne de l'essence de la technique moderne ». Elle met donc en correspondance Marx et Heidegger³.

Granel revendique, à juste titre selon moi, l'originalité de son approche :

« Marx est un penseur co-originaire à Heidegger, car le concept de "capital" est de la taille du concept d'essence de la technique moderne, je crois. Mais je suis le seul à le croire, et les anti-marxistes ne le croient pas, car ils n'ont pas une lecture de Marx comme penseur, mais comme théoricien. »

Il explique que cette co-originarité a pour signe le fait que ni l'un ni l'autre ne pensent possible de revenir en-deça ou d'aller au-delà de l'infinité de la production et que tous deux reconnaissent « en quoi cette infinité est condamnée à la production de l'abstrait, à l'aliénation du travail »⁴. Et il commente mot à mot le chapitre 4 dont le thème central est l'infinité du capital (le cœur de la formule générale du capital) et où tout se joue dans l'analyse des deux formes inverses de la circulation marchande.

Comme Heidegger commentant les *Politiques* et *l'Éthique à Nicomaque* d'Aristote, Granel souligne dans son commentaire la priorité du rapport *praxique* à l'être sur le rapport théorique et représentatif, en référence à la distinction aristotélicienne entre

1. *Ibid.*

2. *Id.*, cours 8.

3. *Ibid.*

4. *Ibid* (fin).

l'économique et la chrématistique – M-A-M étant la forme qui définit l'économique, et A-M-A' celle qui définit la chrématistique, notamment capitaliste. Et il montre que la modernité (le mode de production capitaliste) est une perte de l'économique, un oubli du rapport authentique (praxique) à l'être (rapport symbolisé par la formule M-A-M, réglée par l'usage et sa finitude), et qu'elle est donc l'universalisation et la mondialisation d'une chrématistique inédite (A-M-A'), dominée par une logique où l'argent n'est plus médiateur, mais terme et but d'une logique infinie d'accumulation. Il manifeste en outre, dans son cours, une haute estime pour l'expérience grecque de la cité (ou communauté), où l'économique entendu comme savoir et art de procurer des richesses à l'individu et à la collectivité des citoyens s'articule sur la détermination première d'un usage excédant la simple *utility* et soulevant la question politique de l'*eu dzen*.

Comme Marx et Aristote, Granel entend donc réactiver la question de savoir ce qui est nécessaire pour assurer le bonheur de vivre, à partir de la détermination politique du vrai et du faux, du bien et du mal. À ses yeux, l'économique n'est pas le vivre indéterminé où le sujet de consommation, qui est aussi sujet du travail, n'est qu'un sujet de désir abstrait, produit par une privation du monde commun (une privation du politique), et pris dans la machinerie d'un travail abstrait satisfaisant ses seuls besoins¹.

Comme forme, la chrématistique se subordonne la politique en la déconnectant de l'interrogation sur la norme de l'existence – existence dont il faut reconnaître avant tout la gratuité, puisqu'exister ne sert à rien, excède l'*utility*. Et elle interdit tout usage du monde en tant qu'il nous advient et nous surprend en ses formes diverses. Granel parle de terminaux logiques existentiels et en cite quatre qu'il nomme aussi genres : l'économique, le politique, le logique, l'esthétique. Et il s'attache à montrer les méfaits de l'occupation du terminal économique par le Capital, en tant qu'il assure son hégémonie par une exténuation de la valeur d'usage dans la valeur d'échange qui fait de l'usage un simulacre – un més-usage. Selon lui, la chrématistique moderne-capitaliste n'est donc pas le simple accroissement quantitatif du même, le passage interminable de A à A', mais elle destitue la marchandise et l'usage lui-même de toute finalité finie. En tant que telle, elle est la réitération de l'identité *qualitative* de A en ses différences quantitatives, en son mouvement circulaire. En elle, la croissance n'a pas pour limite la saturation d'un usage, mais elle est croissance en soi et pour soi, sans but autre que soi. Elle ne sauve rien, elle ne dépense rien : le capital est cette avancée qui se ramène sans arrêt à son point de départ et qui a pour symbole le refus de toute finitude essentielle. « C'est un rapport infini renvoyé au même dans une différence qui n'est que relance du tautologique ».

À juste titre, Granel souligne l'importance des références théologiques dans l'écriture de Marx et montre qu'elles valent comme déconstruction de la métaphysique (hégélien-

1. *Id.*, cours 8.

ne) : le capital se soumet la terre en la transformant en marché, il opère le changement du ciel en ciel de la richesse, et il règne sur la terre comme au ciel. La logique de l'infinité marque donc une rupture époqhale avec la pensée grecque de la finitude. De là l'importance que le cours accorde à la note 6 que *Le Capital* consacre aux chapitres 8 et 9 du livre I des *Politiques* d'Aristote¹, pour montrer que la notion de "plus-value" (*surplus value*) désigne l'incrément qui fait que A' est plus grand que A et se trouve pris dans le mouvement d'une différentielle infinie. La plus-value ne peut donc que poursuivre son mouvement de valorisation qui transforme l'argent en capital et implique éventuellement que des capitaux particuliers aient pour destin la ruine. Mais l'essentiel est que ce mouvement se poursuit à la manière d'un jeu qui serait devenu une addiction et que la circulation A-M-A' est vide de sens (tautologique), alors que, dans la circulation simple (M-A-M), les deux marchandises échangées sont qualitativement différentes. C'est cela en effet qui permet à Granel de présenter l'essence de la forme-capital en termes de rapport convulsif de l'argent à lui-même, de schizophrénie moderne². Et il faut comprendre que ce vide de sens est tel que le vide fait sens, que la relance à soi, dans la pure identité qualitative qui est une pure différence quantitative, est l'*Umwesen* comme tel : « le détournement fondamental de la valeur d'usage et du caractère concret matériel du travail ». Le capital est donc « jouissance de ce sens du vide de sens dans son auto-engendrement à une différence quantitative près »³. Lacan, de son côté, a pu évoquer le concept ironique et pertinent de « plus de jouir en toc ».

L'analyse morphologique des deux formes de l'échange (l'économique et le chrématistique) établit qu'il y a contradiction, ou opposition insurmontables, entre l'usage et la valeur devenue capital. Granel cite et commente longuement le texte de Marx qui conclut le § 1, « La formule générale du capital », en prenant en compte la forme de la subjectivité du capitaliste.

Marx donc :

« La circulation simple des marchandises – la vente en vue de l'achat – sert de moyen pour une fin située hors de la circulation, à savoir l'appropriation de la valeur d'usage, la satisfaction des besoins. Par contre, la circulation de l'argent considéré comme capital est une fin en soi, puisque la variation de la valeur n'existe qu'au sein du mouvement sans cesse recommencé. Le mouvement du capital n'a donc ni fin ni mesure.

C'est donc comme porteur conscient de ce mouvement que le possesseur d'argent devient capitaliste. Sa personne en général, ou plutôt sa poche, est le point de départ et de retour de

1. Il est dommage que l'expression "terminal logique" (employée par Granel à propos des langues dans un autre article) n'ait pas été explicitée, car elle risque d'être comprise et compromise comme une division ontique entre genres d'être ou de pratiques. Par exemple, Croce articule sa philosophie systématique en Logique, Pratique, Esthétique, Théorie de l'Histoire et Historiographie. Quant à Granel, il ne cherche pas à établir la partition d'un système, mais décrit et quadrille un espace avec ses voies et ses terminaux, tous en connexion.

1. *Le Capital*, p. 172.

2. Il serait d'ailleurs intéressant de mener une confrontation avec l'ouvrage de Deleuze et Guattari, *L'anti-Édipe*, tome I de *Capitalisme et schizophrénie*, que Granel a commenté dans un cours de 1974.

3. *LGM*, cours 8.

l'argent. Le contenu objectif de cette circulation (la valorisation de la valeur) est son but subjectif et capitaliste. Il est le capital personnifié doué de volonté et de conscience et ne fonctionnant que dans la mesure où l'appropriation croissante de la richesse abstraite est l'unique motivation active de ses opérations. »¹

Granel : Le capital tourne plus en un cercle infini qu'il ne s'étend en ligne droite à l'infini. C'est en effet la rotation qui est la résolution de la paradoxale formule générale et qui résout la difficulté précédemment relevée, relative au rapport de la ligne et du cercle.

Marx sait que, pour les Anciens et notamment pour Aristote, la circularité est le seul mouvement fini que la pensée puisse concevoir, et il montre que le capital détourne cette thèse, puisqu'il tourne en rond et compose la circulation avec une croissance infinie. Sa circulation est donc plastique, en ceci qu'elle se met en mouvement dans une diversité indéterminée de branches (qui sont autant de modes et de secteurs de sa manifestation), et qu'elle passe de l'une à l'autre de ces branches: « A' ne manifeste sous forme définie son infinité qu'en entrant en rotation ». Il faut prendre à *la lettre* ce dernier terme, ainsi que celui de circulation, car Marx réécrit à la grecque « ce qui est le comble de la logique moderne, c'est-à-dire le mouvement infini du capital »². Il écrit la perversion moderne du mouvement circulaire qui, dans la pensée grecque, restait fini et égal à lui-même dans son parcours à l'identique de l'orbite céleste, et qui est aujourd'hui devenu un mouvement infini, en croissance quantitative.

La question de l'infinité est complexe et interdit toute approximation épistémologique. Pour Granel-Marx, la rotation est en même temps une mobilisation absolue, une auto-mobilisation de la valeur, parce que la seule chose que le capital n'admet pas, c'est d'être immobilisé sans que cette immobilisation ne devienne source de plus, de plus-value. Le capital se veut vie éternelle terrestre, instance qui commande le devenir sans se faire *archè* au sens grec, sans habiter un ciel différent de la terre, mais en absorbant au contraire la terre dans son a priori logique. En ce sens, il se réalise comme forme infinie qui s'objective dans les marchandises, par un mouvement giratoire entre la forme-marchandise et la forme-argent.

Le capital réalise Hegel, mais il ne peut pas réaliser complètement son fantasme de parthénogenèse, comme le prouve, dès le chapitre 6, la résistance permanente du travail vivant à sa réduction en marchandise et force de travail. « Substance automatique », dit Marx, en sollicitant le langage théologico-spéculatif une fois encore. Hégélianisme donc, mais aussi critique de l'hégélianisme, puisque Marx pense le monstre du détournement de l'essence : le travail vivant pris dans l'infinité giratoire expansive d'un maelstrom en dilatation infinie.

1. *Le Capital*, p. 172.

2. *LGM*, cours 9.

Dans la présentation qu'il fait de ce maelstrom, Granel souligne le langage volontairement spéculatif employé par Marx pour montrer que le capital n'est pas seulement une série de marchandises particulières échangeables selon leur valeur, qu'il n'est pas non plus la valeur formulée en argent assoiffé de son incrément différentiel (plus-value), car il n'existe que dans le rapport de transition, c'est-à-dire dans la reproduction élargie de cette différence, dans le passage par lequel la substance automate ne cesse de se subjectiviser objectivement en engendrant ses particularités. Ici, Granel accepte intégralement Marx et, en faisant de Hegel le penseur de la circulation et de sa fétichisation, il dégage le sens *historial* des analyses du *Capital*.

Marx encore donc :

« Dans la circulation A-M-A, l'un et l'autre, la marchandise et l'argent, ne fonctionnent que comme modes d'existence différents de la valeur elle-même, l'argent comme son mode d'existence général, la marchandise comme son mode d'existence particulier, son simple déguisement pour ainsi dire. La valeur passe constamment d'une forme dans l'autre, sans se perdre elle-même dans ce mouvement, et elle se transforme en sujet automate. Si l'on fixe les formes phénoménales particulières que prend tour à tour la valeur qui se valorise dans le circuit de son existence, on obtient alors les explications suivantes : le capital est argent, le capital est marchandise. Mais, en fait, la valeur devient ici objet d'un procès dans lequel, à travers le changement constant des formes-argent de la marchandise, elle modifie sa grandeur elle-même, se détache en tant que plus-value d'elle-même, en tant que valeur initiale, se valorise elle-même. Car le mouvement dans lequel elle s'ajoute de la plus-value ou survaleur est son propre mouvement, sa valorisation, donc une auto-valorisation. Elle a reçu cette qualité occulte de poser de la valeur parce qu'elle est valeur. Elle fait des petits vivants – ou, pour le moins, elle pond des œufs d'or. »¹

De même Granel : Le capital n'économise que dans le but d'investir, non de s'enrichir de telle ou telle richesse. Il transforme la richesse, en même temps que « la totalité de la circulation de l'appareil de production qui modèle les nations », pour en faire des « moments différents de cet appareil mondial ». On a là comme un équivalent diabolique de la gloire de dieu en sa création, où s'affirme la modernité en sa différence historique :

« Telle est la gloire dans laquelle l'a priori se retransforme cette fois en dieu stable de l'histoire – transmutation de l'acte logique de la production infinie en un dieu stable de l'histoire. C'est le moment de la modernité ou du capital [...] Ici s'échangent sans cesse le particulier et le général dans le retour à soi du général : ainsi est accompli le mouvement hégélien. Voilà l'infini vrai : le mouvement de l'infini, le mouvement du concept, est capable de m'apporter la particularité de l'objet, et il n'a pas peur de la particularité qu'il peut même lui objecter, puisque celle-ci n'est jamais que la façon dont la forme infinie se crée, c'est-à-dire s'objective. »²

En mettant en évidence la logique de l'« argent de l'esprit »³, Hegel a compris, mais seulement sur le plan de la circulation, que le capital succède aux absolus de la métaphysique moderne qu'il entend séculariser. Triomphe du savoir automate, le capital, en

1. *Le Capital*, p. 173-174.

2. *LGM*, cours 9.

3. Cette formule apparaît sous la plume de Marx en 1844.

sa formule générale non encore considérée dans sa contradiction (ce sera l'objet de la fin du chapitre 4), ni dans la résolution de cette contradiction (ce sera l'objet des chapitres 5 et 6), est une puissance logique qui, une fois mise en place, ne cesse de se mouvoir et de se transformer de substance-sujet en substance automatique, en faisant retour à soi, et en se nourrissant de soi sous les aspects de la substance. Le capital est donc comme un dieu, car on pense ici à la promesse tentatrice du démon faite au Christ dans le désert : c'est l'obéissance à ce qui récuse le symbole de la communauté, la foi dans le *diabole*, qui fera des hommes les dieux de ce monde.

c) Sur Aristote et la finitude : Granel sans nostalgie ? Le problème :

la composition marxienne entre infinité du capital et finitude non ontique

Cette insistance sur le cadre que constitue l'opposition entre économique et chrématistique pourrait faire croire que Granel éprouve une nostalgie incurable à l'égard du monde perdu de l'usage, de la cité où s'est posée la question d'une politique se subordonnant la chrématistique et commandant à l'économique, ne serait-ce qu'en permettant au mouvement économique de demeurer un mouvement fini dans et par l'usage, c'est-à-dire un mouvement réglé par le désir et sa finitude, par le plaisir et sa finitude. Mais en réalité, sa reconnaissance de l'importance ontologique de la problématique grecque et de la démesure de sa perte n'expriment aucune nostalgie du bon vieux temps. On ne peut, en aucun cas, prêter à Granel le désir d'un retour à la cité perdue, car, s'il accepte avec Aristote que la finitude est essentiellement bonne (en ceci que son terme est un aboutissement achevé), il reconnaît aussi qu'il est impossible de retourner à l'exclusivité du circuit M-A-M placé sous la juridiction de la question du bonheur de la communauté, et d'oublier que nous sommes désormais dans un drôle de monde, le non-monde où M-A-M est surdéterminé par A-M-A'.

Hériter des bonnes questions et de la juste perspective ontologique et politique ne signifie donc pas se fixer sur un âge de l'être irrémédiablement révolu, sans retour. « Il s'agit de fixer politiquement la forme du vivre sous l'aspect de l'usage », d'apprendre à nouveau l'usage par delà sa perversion capitaliste, car :

« La valeur d'usage ne disparaît pas, elle s'exténue et c'est du fond de cette exténuation qu'il s'agit de l'apprendre, comme y invite Heidegger dans sa déconstruction de la *Bestellbarkeit* (l'être-à-disposition, à-commande) comme mode le plus universel de l'étant. »¹

Autrement dit, il s'agit de produire un nouveau sens de l'"économie" pour en faire « la norme de l'existence en commun qui réfléchit toujours sur sa finalité et qui a toujours vu son contraire dans la logique chrématistique ».

Marx est donc le logicien de la société moderne comme société de la production infinie. Il réveille la distinction entre économique et chrématistique pour faire un pas de

1. LGM, cours 8.

côté, pour développer la critique des formes de l'économie politique et de son monde, mais « il est complètement moderne ». Il développe une critique ravageuse de la logique de la production sous l'impulsion du *Capital* comme logique de l'infinité, et c'est en cette critique qu'il fait apparaître le « thème de la finitude » :

« Marx ne conçoit pas une minute de revenir à un en deçà simplement réel de l'infinité moderne, et il a raison. La lutte contre l'infinité moderne ne se fait pas au nom d'une finitude ontique réelle, donnée, quelconque. Car, il n'y a pas d'écologisme. »¹

Granel insiste sur ce point décisif : Qu'est une finitude non ontique, non donnée de fait ? Car c'est une telle finitude que donne à penser la critique de l'infinité de la production moderne, sous sa double forme de critique de l'extorsion du surtravail (plus-value) et de critique de l'invention des superstructures fonctionnelles nécessaires au développement du capital. Granel a cependant des difficultés à définir positivement cette autre finitude qui doit être ontologique, mais qui, en tant que telle, demeure combinée à une certaine infinité que maintient Marx chaque fois qu'il se rend à l'évidence du productivisme. Celui-ci n'est-il pas inscrit dans la thèse du progrès des forces productives en tant qu'héritières de forces du capital ?

Paradoxalement, Granel voit dans cette difficulté la grande force de Marx :

« Ce qui fait la grande force de Marx, c'est que sa finitude est composée ontologiquement et / ou essentiellement, et qu'elle n'est ni une donnée du monde, ni une donnée de l'histoire. Si elle est une donnée de l'histoire, ou si elle est sur le mode subsistant, elle est abandonnée, comme c'est le cas dans les modes de production asiatiques et les économies de subsistance auxquels il n'est pas question de retourner. »²

Comment penser l'énigme de la composition ontologique de la finitude non ontique avec l'infinité ? À cette fin, il faut reconnaître d'abord que cette énigme n'est pas l'indice d'une faiblesse de Marx, mais manifeste au contraire sa force, car elle empêche sa pensée de se fixer dans des genres fixes et montre aussi que cette pensée ne consiste pas en un ensemble de recettes pour l'action, qu'elle ne se cantonne pas dans l'analyse scientifique des faits, et ne se cristallise pas non plus en une détermination morale. Et il faut ensuite reconnaître que le clef de l'énigme est donnée par l'idée qu'on ne sort pas par décret d'une époque de l'être, car le « phénomène du monde » est incontournable et interdit le fantasme des transgressions arbitraires.

À vrai dire, la détermination marxienne de la finitude ontologique dans sa composition avec l'infinité est à chercher dans l'analyse des formes où s'effectue la confrontation critique avec l'infinité de la production, notamment au tournant du chapitre 4 de la première section et des chapitres 5 et 6 de la seconde section du Livre I, ou encore dans l'analyse micrologique des trois premiers chapitres de la première

1. *Id.*, cours 4.

2. *Ibid.*

section (analyse des formes élémentaires : marchandise, valeur, monnaie, argent). Dans son cours, Granel donne une indication précieuse dans le passage où il confronte ces textes du *Capital* à la manière dont l'universel infini de Hegel se particularise dans le fini pour ensuite ré-absorber et poser à nouveau en lui-même ses particularités finies :

« Marx s'occupe de la philosophie de Hegel sans avoir à abaisser le logique jusqu'à la finitude – elle surgit de l'analyse apophantique de la finitude elle-même, en laissant parler la finitude à partir d'elle-même. »¹

Je tenterai donc de suivre l'*apophansis* de la finitude à partir du traitement de la transformation du travail vivant en force de travail salariée, en re-produisant la manière dont Granel repense la résolution marxienne de l'énigme de la formule du capital.

d) La contradiction de la formule du capital et la double inscription de la plus-value : le travail vivant et la force de travail abstraite ou la résistance ontologique de la finitude

Granel achève son analyse morphologique en suivant pas à pas la manière dont Marx énonce la contradiction de la formule générale du capital (c'est le § 2 du chapitre 4) et dont il la lève ensuite, en montrant que la force de travail salariée est la source de la plus-value (c'est le § 3, « Achat et vente de la force de travail »).

Comme incrément tel que $A' > A$, la plus-value est une détermination formelle qui apparaît dans le procès de circulation de l'argent-capital dont elle est le moteur. Et si elle est énigmatique, c'est parce qu'elle est un excédent qui suppose non seulement que la valeur avancée dans la circulation se conserve, mais aussi qu'elle change de grandeur – s'augmente d'un "plus" dans le mouvement même qui la transforme en capital. Ou, pour le dire autrement, si elle est énigmatique, c'est parce que l'échange rend visible le but véritable de la production du capital, mais qu'il n'explique pas comment la plus-value se produit. En effet, seuls des équivalents s'échangent dans l'échange, et il n'est pas possible de supposer qu'une tromperie permanente permettrait à un vendeur de recevoir plus que l'équivalent de sa marchandise, ou à un acheteur de recevoir plus que cet équivalent. Si donc la plus-value (en tant que forme) ne peut se manifester (apparaître) que dans l'échange ou circulation marchande, elle n'y trouve cependant pas la raison de sa production. Étant donné que la loi de l'équivalence entre marchandises et argent ne peut pas être violée, tout se ramène donc à une métamorphose (changement de forme) de la marchandise n'impliquant aucune modification de sa valeur. Telle est en effet, selon Marx, la contradiction qui constitue la croix de l'économie politique :

« Le capital ne peut pas naître de la circulation et il ne peut pas en provenir. Il faut à la fois qu'il provienne et ne provienne pas d'elle.

Nous sommes parvenus à un double résultat.

Il faut développer la transformation de l'argent en capital sur la base des lois immanentes à l'échange des marchandises, de sorte que l'échange d'équivalents soit tenu pour le point de départ.

1. *Id.*, cours 5.

Notre possesseur d'argent qui n'est plus présent que comme chenille capitaliste est forcé d'acheter les marchandises à leur prix, de les vendre à leur prix, et néanmoins de retirer à la fin du procès plus de valeur qu'il n'en avait lancée au départ. Sa métamorphose en papillon doit se produire à la fois nécessairement dans la sphère de la circulation, et tout aussi bien ne peut s'y produire. *Hic Rhodus, hic saltus !* »¹

La solution est simple. Elle consiste à sortir de la sphère de la circulation et à entrer là où la philosophie n'entre jamais, à savoir dans la sphère de la production, là où le capitaliste, encore à l'état de chrysalide, découvre qu'une marchandise qu'il a achetée à son prix et à sa valeur a une propriété singulière, celle de produire plus de valeur que n'en exige sa production. Cette marchandise est, bien sûr, le travail vivant, le travail du travailleur devenu salarié, qui produit, d'une part, dans les marchandises qu'il produit sous le commandement capitaliste, la valeur égale aux produits entrant dans sa reproduction, et, d'autre part, un surplus que le capitaliste s'approprie. C'est donc dans l'usine que le travailleur est transformé en force de travail salariée, ce qui veut dire, si on mesure une journée en temps de travail social moyen, que le prolétaire travaille une partie de la journée pour reproduire la valeur des marchandises qui sont les moyens de sa subsistance – et donc de sa reproduction –, et l'autre partie, pour produire de la valeur supplémentaire – la plus-value incorporée dans les marchandises vendues.

Ici, le langage des choses se dit dans le langage du temps – du temps de travail social moyen qui se divise en temps de travail *nécessaire* et en temps-*extra*. Ce qu'il faut comprendre, c'est en effet que la valeur d'usage de la force de travail ne se confond pas avec sa valeur d'échange (salaire), et que le capitaliste devient papillon parce qu'en achetant à sa valeur d'échange l'usage de la force de travail, il tire de cet usage le surplus dans le temps-*extra*. D'où le rapport singulier qu'entretiennent l'usage et la valeur-capital – rapport qui est un non-rapport et qui prend la forme de l'exploitation du travail.

L'infinité du capital ne se réalise donc pas en se singularisant dans la particularité finie du travail vivant qu'elle re-détermine et subsume sans reste en tant que force de travail abstraite. Mais elle se réalise dans l'événement singulier de ce qui n'est pas un rapport doté d'une logicité a priori, mais un non-rapport entre le travail vivant en sa multiplicité concrète et la contingence du capital qui, en se soumettant le travail vivant, le transforme en force de travail abstrait et s'expose à sa résistance. Ainsi s'instaure une forme de socialisation *a-sociale*, un rapport qui met en rapport d'homogénéisation forcée et alogique des termes hétérogènes, c'est-à-dire un *alogon*, un rapport irrationnel qui est non-rapport entre des termes incommensurables (usage et valeur). Aussi la finitude du travail vivant *compose-t-elle* avec l'infinité du capital *sans s'unifier* avec elle, car leur synthèse est impossible. Certes, la force de travail abstraite peut être infinitisée, mais elle ne peut être entièrement réduite au statut de partie finie infinitésimale,

1. *Le Capital*, p.186-187.

différentielle, d'un infini en acte, et comprise comme la particularisation finie d'un infini qui la reprendrait et la courberait selon sa logique. En tant qu'elle existe toujours comme travail vivant, la force de travail résiste et ne peut se définir *sans reste* comme une force destinée à la subsistance qui est le lot revenant à la force de travail abstraite du capital, lequel devient ainsi la substance automatique : le sujet de son procès.

La logique propre du contenu de l'usage de la force de travail n'est donc pas un moment de l'Idée, mais un moment (acte) du réel de l'être fini qui subit sa composition dans l'infini, mais qui ne se contente pas de faire ce à quoi l'infini l'abaisse. Cet être fini reste potentiellement debout même courbé, il n'est pas la simple occasion d'un rebond de l'infini de la forme-capital, comme l'atteste ontiquement, malgré ses défaites, l'histoire du mouvement ouvrier.

Telle est la pointe de l'analyse fulgurante de Granel : montrer que Marx saisit le contenu (travail vivant, force de travail abstraite, salaire) en sa matérialité logique, sans recourir à un pseudo-engendrement dans et par l'Idée, et qu'il existe des :

« idées qu'il faut arracher, par l'investigation micrologique, à la logique propre de tel ou tel contenu chaque fois déterminé. Du même coup, l'Idée ne s'abaisse pas à la finitude, elle s'élève de la finitude, elle décrit le contour de l'être fini, de l'être de l'étant comme mode d'être fini. Il n'y a alors aucune infinité de l'idéalité, ce qui est une idée proprement aristotélicienne. "*Apeiron ouk archè*" ("L'infini n'est pas principe"), dit Aristote. Cette idée est complètement signée par Marx. »¹

L'interprétation granélienne des rapports entre infini et finitude ontologique montre donc que ce serait une erreur de comprendre comme un exemple ontique le rapport entre le travail vivant pris dans son usage et l'usage du travail en tant que force de travail abstraite productrice de valeur et de plus-value, car ce (non-) rapport, cet *alagon* est un rapport *ontologique*. Autrement dit, son interprétation montre que la combinaison et l'opposition latente entre la finitude ontologique de l'usage du travail et l'infini du capital signifie qu'« il n'y a pas d'unité commune à la valeur d'échange et la valeur d'usage », et qu'à l'époque moderne, l'existence en sa finitude ontologique est existence *déchirée*.

Granel, il le faut le souligner, est le seul à avoir dégagé la portée existentielle de l'analyse de la plus-value, revendiquée par Marx comme l'une de ses découvertes, et à avoir mis en évidence toute sa portée actuelle.

Marx donc :

« Pour extraire de la valeur de la consommation d'une marchandise, il faudrait que notre possesseur d'argent ait la chance insigne de découvrir dans la sphère de la circulation, sur le marché, une marchandise dont la valeur d'usage proprement dite possédât cette particularité d'être source de valeur, dont la consommation effective serait donc elle-même objectivation de travail et

1. LGM, cours 5.

création de valeur. Et cette marchandise spécifique, le possesseur d'argent la trouve sur le marché : c'est la puissance de travail ou encore la force de travail. »¹

Granel aussi et autrement :

« En apparence, il n'y a pas de faille à la loi de la valeur, sauf ceci qu'il n'y a aucun rapport entre la valeur d'échange du travail et la valeur d'échange des marchandises qui résultent de la mise en usage du travail dans la production. Là se trouve l'*a-logon*, l'illogicité fondamentale, la non-proportionnalité absolue. Et par conséquent la plus-value. »²

On comprend donc que Granel refuse que l'on « greffe sur Marx une idylle villageoise » prônant un retour écologique « en deçà de l'essence de la technique moderne, pour employer le langage de Heidegger », et qu'il explique que son objectif n'est ni de « réinscrire la valeur d'usage dans la nature », ni d'« imaginer que la finitude essentielle inscrite dans la matérialité de la marchandise soit en quelque façon réinscriptible dans la nature ». Les analyses de Marx ne présupposent aucune « bonne » simplicité, elles ne sont ni un éloge de la modération contre l'*hybris*, ni un retour à la cité idéalisée. La finitude essentielle, telle que la dévoile l'illogicité du non-rapport entre travail vivant et usage de ce travail en tant que force de travail soumise à l'infini de la valorisation « est sans mesure naturelle » ; elle renvoie à « une décision politique du monde même – le monde étant ce que chaque fois le *Dasein* comme tel vit ». Dans sa dureté implacable, la catégorie de monde exclut la possibilité d'une sortie du monde vers un ailleurs (un autre monde ou un monde autre). Le monde s'endure comme un désert sans exode prédéterminé, et la finitude essentielle « se dévoile être sans sol naturel, sans aucune mesure réelle donnée pour découper un mode de vie ».

Le ton janséniste de ces formules ne nous convie certainement pas à attendre, dans la jubilation, un dimanche de Pâques... Il montre que *c'est ainsi*, et qu'on ne peut donc espérer un « retour à un en-deçà arrêté par une mesure qui serait fixée quelque part ». Aussi faut-travailler à la critique de l'infini de la production pour faire éclore une mesure qui, pour l'instant, est indéchiffrable si ce n'est à travers le questionnement politique. Cette mesure, Granel la qualifie étrangement, à plusieurs reprises, d'« écriture d'une décision politique de la situation »³, en soulignant qu'elle est affaire d'art, et exige l'« invention d'un art » au sein d'une forme de l'être, car « il n'existe pas de lutte contre une forme de l'être ».

Or, s'« il n'y a pas de lutte possible contre un âge de l'être », c'est parce que le nœud (de la situation) du monde ne peut être tranché selon l'imaginaire des révolutions passées, à la façon d'« un nœud gordien ». Marx n'est pas Alexandre le Grand, et Granel ne manie pas l'épée de Siegfried ! Mais ils nous apprennent que *Notung* (nécessité) est brisée ! Ce qui veut dire que la critique de l'infini de la production du capital ne

1. *Le Capital*, p.188.

2. *LGM*, cours 7.

3. *LGM*, cours 8.

s'exerce pas, *stricto sensu*, contre l'infinité, car, comme l'explique Granel, être contre, pour et dans le présent, c'est aussi être "tout contre", au plus proche du monstre, sans attendre "un après" de cette infinité. La critique doit donc séjourner au sein même de ce qu'elle dénonce, sans imaginer pouvoir passer, d'un coup d'aile critique, au-delà de la ligne. En clair, l'arme de la critique est en suspens, car elle n'a pas à sa disposition la critique des armes.

À ce propos, Granel évoque *Zur Seinsfrage* (la méditation sur le nihilisme menée à l'occasion d'une discussion avec Jünger) où Heidegger montre que le *trans lineam* (l'au-delà de la limite) ne signifie aucunement le franchissement de la limite marquée par le nihilisme européen – autrement dit l'échappée vers quelque chose de nouveau qui serait un lendemain de la technique. Ce qu'il faut est donc persévérer à dénoncer l'infinité et à mettre en évidence « ce en quoi elle est condamnée à la production de l'abstrait, à l'aliénation du travail »¹.

Néanmoins, il est possible, et même urgent, de recourber le mouvement de l'infinité sur celles de ses particularisations qui lui résistent et qui le rendent incomposable – *alogon*. Et c'est en réalité cela que Granel nomme « écriture publique » et « politique de la finitude ». Cette écriture s'installe dans le nœud de la situation, et parie sur l'épuisement de l'auto-mouvement de l'infini dont elle montre l'auto-consommation : « S'il y a un nœud, il doit pouvoir se dénouer là-même où il est noué, en repassant sur la torsion d'un de ses brins, et non du "tout" »². Granel ne cherche donc pas une échappatoire à la critique des armes dans une écriture esthétisante, il ne veut pas d'une littérature transvaluée qui serait un substitut de l'action politique, et à la différence des jeunes hégéliens, il ne croit pas que l'on pourrait tout attendre de « la critique critique ». S'il exerce un travail critique sur les brins du nœud et s'il les démêle dans la mise à l'épreuve critique, c'est afin d'inventer des armes – d'ouvrir un chemin par la critique de la déessentialisation sur laquelle repose l'inscription de l'essence de la production dans la production infinie du capital, et par l'examen de certaines questions ontologiques "grecques" sur la production restées sans réponse³.

Les questions qu'il soulève sont les suivantes :

- Quelle forme doit prendre la production pour pouvoir être le lieu de la production de l'essence ? Quels rapports établir entre la manifestation de l'essence comme *poïesis* et sa manifestation comme *praxis*, étant entendu qu'il est impossible de dévaloriser le *poïein*, si l'on croit que *poïesis* (ou fabrication) est aussi poésie ?
- La production industrielle peut-elle prendre des formes poétiques ? Peut-on "jouer" avec la production ? La soudure que fait Marx entre production de l'essence

1. *Ibid.*

2. *Ibid.*

3. *LGM*, cours 7.

et production industrielle (soudure qui est « la plus terrible ») doit-elle être assumée ou questionnée, s'il est vrai qu'en définitive, le rapport productif (qui renvoie aux *poièmata* d'une *poiesis*) ne se confond pas avec le rapport pratique (qui renvoie aux *pragmata* d'une *praxis*) ?

– Ne faudrait-il pas accrédi-ter une version moderne de l'homonymie de l'être, et distinguer quatre terminaux logiques (la *phusis*, la *mathesis*, la *praxis* et la *poiesis*), en ne les considérant pas comme des genres de l'être (l'être en effet n'est pas un genre), mais comme des formes distinctes n'entretenant aucun rapport hiérarchique entre elles ? Chacun de ces "terminaux" homonymiques peut-il être greffé sur chaque autre, sans que la production soit érigée en terminal unique ?

Ces questions, il faut le remarquer, sont celles de Gramsci s'interrogeant sur la traductibilité entre langages, et plus spécifiquement entre philosophie d'une part et politique et économie d'autre part, et posant l'équation

philosophie = économie = politique = histoire

qui est le chiffre de sa philosophie de la *praxis*.

IDÉE D'UNE LOGIQUE GÉNÉRALE DU CAPITAL (III)

LES FORMES ÉLÉMENTAIRES DU COMMENCEMENT (ESQUISSE)

Nous sommes maintenant en mesure de restituer en son principe le mouvement de *rétroaction logique* de l'analyse de la forme générale du capital sur les formes simples. Cette analyse occupe les cours 8 (fin) à 13 consacrés aux trois chapitres de la première section du Livre I du *Capital* – donc à la forme-marchandise, à la forme-valeur, à la forme-monnaie et à son développement en forme-argent –, et elle prête une attention particulière à la question du fétichisme de la marchandise (cf. le cours 11). Elle détermine chaque forme simple en l'arrachant à l'indétermination de son formalisme apparent (marchandise *du* capital, forme valeur *du* capital et forme monnaie *du* capital – génitifs tout à la fois objectifs et subjectifs). Elle montre enfin comment l'infinité de la production moderne-capitaliste se compose, dans la contingence et sans synthèse possible, avec la finitude ontologique.

a) La forme marchandise et ses deux éléments : usage et valeur

Granel accorde une importance symbolique à la phrase qui ouvre *Le capital* :

« La richesse des sociétés dans lesquelles règne le mode de production capitaliste apparaît [s'annonce] comme une "gigantesque collection [accumulation] de marchandises" dont la marchan-

dise individuelle serait la forme élémentaire. C'est pourquoi notre recherche commence par la marchandise. »¹

Ici, Marx se citant lui-même, renvoie à la *Contribution* de 1857. Granel modifie la traduction de "apparaît" en "s'annonce", pour signifier que ce qui apparaît comme règne des marchandises dénote un monde où règne une accumulation marchande sans fin. Et il explique que Marx comprend le phénomène de l'accumulation comme la forme élémentaire d'une essence, et soutient que ce qui s'ébauche en lui dévoile, mais cache aussi, l'horizon d'évidence qu'il révèle. La marchandise est donc présentée *à la fois* en son élémentarité et comme un x non défini, en sorte que le monde où règne le mode de production moderne-capitaliste se cache sous les marchandises qui le constituent. Son mode d'être est donc marchand, et en lui, la forme élémentaire est, en un sens, forme totale donnant accès à ce qui caractérise notre société par-delà la « richesse des nations » qui faisait l'objet de l'économie politique de Smith.

Effectivement, Marx considère les sociétés modernes comme des corps productifs de marchandises dans lesquels la logique de l'infinité s'est substituée *en acte* à toute autre logique ; il cherche à pénétrer l'*ousia* de l'immense accumulation qu'est aujourd'hui le monde, et considère que la facticité de ce monde renvoie à la contingence des rapports de forces et des décisions politiques favorables à l'installation de la production moderne-capitaliste, et que, si ces contingences historiques permettent de saisir le mécanisme de développement du capital, en revanche, elles ne nous apprennent rien de sa logique générale².

Indiquons sommairement les acquis de la microanalyse granélienne de la distinction entre usage et échange, valeur d'usage et valeur d'échange ou valeur tout court (distinction sur laquelle *Le Capital* fonde l'analyse de la marchandise), pour montrer comment la finitude hante l'infinité de la valeur.

– *L'usage renvoie au besoin fini* qui doit être réévalué en sa matérialité corporelle et intellectuelle ; il trouve sa satisfaction dans une diversité qualitative d'objets en quantités définies. Granel précise que l'usage doit être pensé en sa vérité, décroché de l'*utility* anglo-saxonne qui est la marque de sa prédétermination marchande et de son recouvrement par la valeur. Et il explique que ce n'est pas le sujet qui pose ce dont il a usage, mais l'usage qui fait de lui un sujet pratique. Or cet ordre ontologique est inversé par l'utilité au sens moderne qui soumet l'usage à une loi d'homogénéisation où sont surtout pris en compte les besoins liés à l'échange d'objets échangeables selon la loi d'équivalence (*a* mètres de toile valent *b* boisseaux de blé). Évidemment, le rapport à l'usage ne peut pas disparaître totalement, puisque ce qui est échangé à sa valeur (telle marchandise en telle quantité contre telle autre en telle quantité) ne l'est que parce qu'il

1. *Le capital*, p. 39.

2. *LGM*, cours 10.

satisfait un usage. Mais, à travers l'échange, l'usage est comme transformé, et soumis à l'utile qui est son sens proprement moderne. Il perd ainsi son sens premier, lequel renvoie à l'inutilité de l'existence – à sa contingence, sa gratuité, son don –, qui montre que la *praxis* est intrinsèquement usage de soi dans l'exister, et que toutes les déterminations objectales suivent cet a priori existentiel qui témoigne de ce que ce n'est pas moi qui emploie les choses, mais les choses qui usent de moi, comme chacun en fait l'expérience lorsqu'il use du langage.

En réalité, Granel complète l'analyse aristotélicienne de la *praxis*, telle que la reprend *Sein und Zeit*, en recourant à l'expérience du langage selon Wittgenstein. Ce qui lui permet d'établir que l'infini potentiel de l'échange (en voie d'actualisation de la valeur, et de sa valorisation) se soumet la finitude de l'usage, et d'un usage qui est sans proportion avec l'échange et qui demeure en son fond sans commune mesure avec lui. Ainsi montre-t-il que ce qui est premier est l'usage compris comme existence-en-commun dans le travail :

« L'utilité est une façon seulement moderne de concevoir l'usage. La différence entre les deux, c'est justement que la racine la plus secrète de l'usage est son inutilité. Je n'ai vraiment usage que de ce qui est inutile et tout ce qui est utile est utile à – *um zu* –, c'est-à-dire relativement et référé à... À quoi ? »

L'exister excède donc son appartenance au monde de la marchandise, il est sans proportion avec la logique de la production infinie qui est l'horizon de la marchandise du capital. À quoi se rapporte-t-il exactement ? La réponse de Granel est : à « la possibilité pour le *Dasein* d'exister selon son essence, d'être ce qu'il a à être, c'est-à-dire d'exister en vue de soi-même (*um-willen-seiner*) ». En effet :

« Le soi-même n'est pas non plus un but pour la représentation planifiante. D'une pratique authentique, il n'y a ni représentation ni plan. Aussi, en elle, est-ce "la chose même" qui fait usage de moi plutôt que l'inverse. »¹

Pour tenir bon sur ce point, il faut reconnaître que le langage n'est pas constitué de conventions servant à exprimer des sentiments et des représentations, mais qu'il est la marque distinctive des pratiques humaines, comme Wittgenstein nous l'a appris, et que c'est lui qui use de moi, en tant que je suis le vivant-qui-parle, et non l'inverse. Je suis donc "terminé" par ce qui caractérise l'exister, le parler et le savoir en leur inutilité, en sorte qu'accomplir (ou savoir) quelque chose, c'est éprouver ce qui termine, et par là même commence, l'un des mes rapports à l'être.

– *La valeur d'échange repose sur une abstraction de l'usage* où est courcuié le rapport au monde fondé sur la diversité matérielle – la vraie matérialité. La forme-valeur montre en effet que, pour qu'une marchandise en vaille une autre et possède une valeur la rendant échangeable avec elle, il faut que soit niée (ou déniée) toute diversité matérielle.

1. *Ibid.*

La marchandise reçoit donc *de l'extérieur* la forme-valeur, cette âme qui pénètre son corps matériel et le rend échangeable, et c'est cette forme qui, en se faisant immanente et en s'incorporant dans ce corps, transforme les choses en marchandises pour le marché. La valeur implique donc une réduction de la diversité matérielle par / pour la forme-valeur. Par cette réduction, la diversité matérielle en sa finitude est asservie, mais non annulée. In-formée, formalisée, elle devient une matière abstraite, et il en va de même s'agissant de la forme, en sorte les valeurs d'usage sont toujours produites comme matières de la richesse, mais que l'usage n'est plus le lieu de la forme matérielle elle-même. Il devient le support de l'incarnation de la forme abstraite.

b) La substance et la forme de la valeur

L'équation $x_A = y_B$ (qui est à la base de l'échange) ne paraît pas puiser sa nécessité dans les choses matérielles échangées en tant que choses. Il y a là un mystère qui se renouvelle et s'accomplit prosaïquement à tout instant, en chaque acte d'échange, dans la circulation marchande simple M-A-M. Comment rendre compte du fait banal que $x_A = y_B$? La réponse de Marx est que l'échange *in actu* suppose l'existence réelle de quelque chose de commun à A et B permettant de les échanger en quantité déterminée. Elle résout l'énigme sur laquelle Aristote avait buté – l'énigme du besoin d'une unité substantielle de la valeur d'échange –, en dégageant une unité commune (une substance introuvable dans la matérialité de la marchandise) qui permet la commensurabilité *de fait* des marchandises.

Granel explique qu'aux yeux de Marx, tout se passe comme si les marchandises étaient des représentants mandatés par un mandataire, qui n'est autre que l'élément commun. C'est lui qui habite (squattérise) le corps des marchandises et qui permet l'échange en en faisant oublier la réalité paradoxale (*i. e.* le fait qu'il n'y pas de rapport entre la valeur d'usage et la valeur d'échange). En réalité par conséquent, l'unité de mesure établit un rapport qui est et demeure un non-rapport entre les termes qu'elle met en tension, en composition et en opposition sans aucune synthèse possible, puisque l'échange repose, en chacun de ses actes, sur l'abstraction de la valeur d'usage des marchandises, et que cette abstraction est nécessaire au dégagement de la substance quantifiable que Marx identifie au travail social abstrait quantifiable.

Le travail abstrait ramène donc la diversité des matières affrontées par le travail concret à un matériau indifférencié qui constitue le support de la valeur (le support de l'incorporation d'une quantité déterminée de travail social abstrait, ou plus précisément de temps de travail social abstrait). Deux abstractions (matière et forme) se faisant désormais face, le matériau devient le réceptacle de la dépense d'une force de travail sociale moyenne qui est la partie quantifiable, la substance commensurable, du travail social abstrait.

Granel voit là un décalque ironique de la problématique transcendantale dans le cadre duquel la constitution du monde des marchandises figure l'objet transcendantal, en l'occurrence l'objet quelconque marchand dont la matière purifiée, abstractisée, incorpore une quantité de travail social moyen qui constitue sa valeur. Et il souligne que cet objet-monde est la réalisation d'une subjectivité transcendantale qui se réduit à la loi pure d'un travail social moyen toujours en formation et toujours formé par la réduction du travail humain générique à la force abstraite de travail – force qui est la partie aliquote d'une dépense sociale moyenne de travail. La finité du travail humain s'inverse donc dans l'infinité d'une force de travail qui ne va nulle part, sinon là où la dirige "le plus" signifié par la seconde formule de la circulation marchande, celle qui résume le passage, la métamorphose, de la valeur de l'argent en capital (A-M-A') et qui montre que la force de travail abstraite ne peut être l'acteur d'une authentique synthèse ou composition transcendantale, non seulement parce qu'elle renvoie à la perversion qui transforme le travail en une force physique en mouvement, dénuée de tout sens, mais aussi (comme nous l'avons vu) parce que la finitude du travail humain ne peut être intégrée dans une synthèse transcendantale qui serait homogène à la logique de l'infini. Marx excède et décline donc la catégorie de synthèse, en montrant que la finitude ontologique se compose et s'oppose toujours à l'infinité de la production. Aussi sa critique de l'économie politique, bien qu'elle mime la logique transcendantale, en est-elle la critique absolue.

« Que signifie définir le travail par la force ? ». À cette question, Granel répond – c'est là un nouveau point fort de son analyse – que la force implique sa dépense, et à la limite, la transformation du corps du travailleur en « *carne di fatica* » (« viande de fatigue »), comme le disait le prolétariat italien du début du XX^e siècle. Or, fondamentalement, cette transformation signifie que « la force est le contraire du sens », et plus précisément que :

« Ce qui est derrière l'idée de force, c'est l'exécution comme telle d'une série décomposée de gestes de production en éléments, en sous-gestes plus simples dans lesquels aucune espèce de détermination matérielle de ce sur quoi on travaille, du besoin à quoi est destiné ce travail ou de l'idée qui y préside, n'est plus repérable. [...] L'idée de force est le contraire de l'idée de sens, et le sens est nécessairement circulaire. Une production qui a du sens amène au jour sa fin, elle commence à sa fin, et elle tire de cette production, de cette idée de faire apparaître sa fin, la raison des démarches présidant à l'articulation du *poiein*, du faire tout court. Mais le faire, comme dépense de force de travail, est déterminé par quelque chose qui n'est pas de l'ordre du faire, car le véritable travail ne consiste pas à manipuler le quantitatif comme tel, la matière abstraite comme telle. Au contraire le véritable travail est travail du sens, au sens du travail de l'accouchement. »¹

c) *La grandeur de la valeur*

« Comment mesurer la grandeur de la valeur ? Par le *quantum* de la substance créatrice de valeur contenue dans le travail ». Cette thèse de Marx est encore aujourd'hui

1. LGM, cours 11.

sa thèse la plus contestée par les économistes qui voient en elle une simple tautologie. Granel, au contraire, la juge d'un « courage inouï » et souligne que, si les économistes accusent Marx de ne pas pouvoir la démontrer et d'en faire une pétition de principe, c'est parce qu'ils ne comprennent pas qu'en la mettant en avant, Marx ne se disqualifie pas comme un scolastique expliquant la vertu de l'opium par sa vertu dormitive, mais qu'il « gagne le principiel, la définition de l'ordre des principes ». En l'accréditant, Marx ne démontre certes rien, mais il montre sa capacité herméneutique : il pose la définition de la valeur-travail (qui peut être discutée autant que l'on veut), et gagne ainsi son point de départ en faisant apparaître l'importance du temps, dans son rapport hétérogène à l'usage. Le temps doit en effet être la mesure d'une substance abstraite, et à ce titre, il est le temps abstrait (distinct de celui de toute tâche réelle) dans lequel s'insère le travail d'individus transformés en parcelles d'une société de travail a-sociale, parce que définie par ce temps abstrait¹.

d) Le caractère double du travail

La division sociale du travail repose sur la médiation des besoins par le temps de travail social abstrait, cristallisé dans les marchandises. À ce titre, elle ne requiert pas seulement des travaux concrets différents, mais aussi un état social où les différentes espèces de travail concret sont des fonctions fixes d'individus différents et varient en fonction de la demande de travail social abstrait – autrement dit, où toute portion du travail humain doit s'offrir sous des formes diverses, mais toutes définies par leur différentiel en *quantum* de travail. Aussi la mobilité de la demande est-elle en relation avec la variation du *quantum* de travail exigé, et la loi de la valeur est-elle comparable à la loi de la gravitation universelle. Cette loi régit en effet un monde qui nous fait oublier toujours davantage que seule la valeur d'usage nous rend à nous-même, et que la marchandise est devenue n'importe quoi et envahit tout, puisque la forme-valeur (comme forme phénoménale) transforme les travaux concrets particuliers en formes d'apparition du travail social abstrait, et compose – ou plutôt s'oppose – le double caractère du travail inhérent à la marchandise : « La diversité matérielle est devenue simplement forme de manifestation d'un *Hintergrund*, d'un arrière-fond abstrait ». Le travail humain est alors « humain trop humain, c'est-à-dire pas humain du tout, puisqu'en lui s'est perdu le caractère générique de l'être-homme de l'homme »². C'est le *job* sous diverses formes.

Une fois parvenus en ce point, il nous reste encore à suivre l'ultime effort de Granel pour élucider la forme-valeur, c'est-à-dire la forme-valeur simple avec la distinction des deux pôles de l'expression de la valeur (forme valeur relative et forme équivalent), la forme-valeur totale, la forme-valeur générale et la forme-monnaie. Nous réserverons ici

1. Cf. *ibid.*

2. *LGM*, cours 12.

cette analyse, bien qu'une telle lacune soit regrettable, puisque c'est précisément dans ces pages du *Capital* que Marx s'acquitte de ce que l'économie politique n'a jamais pu faire : la genèse de toutes les catégories qu'elle tient pour évidentes, mais qu'en réalité, elle "manque". Dans la lecture qu'il propose de ces pages, Granel montre que Marx s'y situe à un niveau de profondeur élémentaire, pour remonter à la surface des phénomènes complexes, qui sont aussi des formes phénoménales qu'il explicite une à une, en les inscrivant dans un double mouvement de remontée (vers la surface et vers le complexe). Ainsi, la forme-monnaie et la forme-capital se donnent-elles comme des remontées de la profondeur élémentaire, et donc comme des surfaces relatives, des paliers. Après quoi Granel s'attache à dégager la *logique* de cette analyse des « formes complexes à la surface », en soulignant qu'elle a pour élément décisif :

« l'opposition du travail mort et du travail vif, l'opposition de l'usage à l'abstraction réelle, le thème de l'inversion du mouvement essentiel dans l'apparence, et aussi le thème de la chosification, du fétichisme en général – de ce que sont les rapports entre hommes. »¹

Je n'entrerai pas ici dans ce versant de l'analyse et conclurai, provisoirement donc, par l'examen du fétichisme de la marchandise.

e) L'analyse du caractère fétiche de la marchandise

– *Sur la forme valeur générale ou universelle* : La forme-valeur est structurellement porteuse de fétichisme. Pour le comprendre, il faut introduire la forme développée, générale, de la forme-valeur, à partir des égalités suivantes posées par Marx.

Soit x marchandise A =
 y marchandise B = v marchandise D = u once d'or = tant d'euros
 z marchandise C

où A, B, C, D sont des marchandises dotées de valeurs équivalentes qui conservent leur valeur d'usage en s'échangeant, et qui s'échangent à *leur valeur*, selon des quantités déterminées x , y , z . Les premières formules actualisent le pôle valeur relative et valeur égale, et elles expriment l'égalité (la quantité de travail social abstrait commune à chacune, qui demeure valeur d'usage) dans la formule vD qui est leur forme-équivalent, c'est-à-dire la marchandise dont la valeur d'usage est d'exprimer en une quantité déterminée la valeur d'échange des autres marchandises. Cette forme montre que toutes les marchandises concernées sont égalisées, et que n'importe quelle autre valeur d'usage (E, F, etc.) peut exprimer sa valeur comme équivalent, et se substituer à D.

Il faut remarquer, que cette forme est dite totale ou développée, parce que la valeur d'une marchandise s'exprime directement dans la totalité de ses relations. L'échange marchand réglé par la « loi de la valeur » n'est pas en effet un ensemble d'actes individuels réductibles à des échanges bilatéraux. Et il faut aussi souligner que la

1. *Ibid.*

multiplicité des équivalences $x_A = y_B$, $x_A = z_C$ indique que la valeur d'usage n'est pas ici prise en compte en tant que telle, mais en tant que signe abstrait. La série des valeurs d'usage pouvant occuper le pôle équivalent étant indéfinie, les égalités sont donc fragmentaires, et le travail abstrait qui se réalise dans l'échange marchand semble ne pas y apparaître, alors même qu'il est au fondement de l'échange comme substance quantifiable en temps abstrait. Aussi la forme générale demeure-t-elle une simple juxtaposition de formes simples.

Le mouvement de généralisation effective de la marchandise implique qu'une marchandise devienne équivalent général. Ce mouvement n'est pas logique, mais réel et historique : il implique que dans la pratique de l'échange, une marchandise soit de fait sélectionnée pour exprimer la valeur de toutes les autres. Ce sont les métaux précieux – or et argent – qui se sont spécialisés dans cette fonction et ont produit la forme dite équivalent général, ou universel, dont la monnaie est la forme ultime – le préalable de la forme-capital. Les marchandises deviennent ainsi *directement* des valeurs, échangeables en tant que telles : on les échange pour réaliser la valeur, et médiatement pour se procurer les valeurs d'usage des autres marchandises. Désormais, le marché préexiste (ce qui n'était pas le cas pour la forme simple) et il permet de comparer l'ensemble des marchandises en fonction de leur valeur mesurée en temps de travail, c'est-à-dire en fonction de la quantité de travail social abstrait incorporée en chacune. L'opposition entre forme relative et forme équivalent de la valeur est donc cruciale, et elle représente une polarisation qui tend à la contradiction, étant donné que ces deux fonctions se supposent l'une l'autre, mais s'excluent. C'est donc par l'échange et le marché, et à travers une forme de la valeur qui les homogénéise, que les marchandises sont telles, en acte. D'où le paradoxe : le travail abstrait n'est pas non plus lisible dans la forme générale. Or c'est cette non-lisibilité qui est la base du fétichisme.

Comment faut-il comprendre ce paradoxe ?

– *Approche du caractère fétiche de la marchandise* : L'équivalent général est le pré-supposé de la forme-capital. Granel parle de « la virulence du pôle équivalent », et explique que c'est de son côté que s'opère « l'inversion monstrueuse de l'essence » dans le travail comme esprit de la richesse – double de la richesse de l'esprit chère à Hegel. C'est pour cela que cet esprit parle hégélien. Tout part donc de la forme-équivalent qui apparaît de plus en plus substantielle, tandis que la forme relative s'universalise en aiguisant l'opposition.

Granel montre que toute la difficulté de l'analyse du fétichisme de la marchandise tient à ce que Marx ne cesse de mêler, volontairement, dans son écriture théorique, *philosophique*, deux analyses. La première prend la forme d'une critique ontologique de la spéculation métaphysique, telle qu'elle s'incarne dans la forme-valeur, et elle reprend la thématique de la dialectique transcendantale – elle correspond à la nécessité de

l'illusion rationnelle. La seconde est une analyse micrologique de ce qui est encore une forme élémentaire de l'illusion économique – elle correspond, cette fois, à l'illusion qui rend l'entendement incapable de dépasser la “science” économique. Et ces deux analyses convergent dans le rapport qu'elles entretiennent avec l'idée de monde.

Il faut ici citer le texte même de Marx :

« À première vue, une marchandise semble une chose tout ordinaire qui se comprend d'elle-même. On constate qu'en l'analysant, c'est une chose extrêmement embrouillée, pleine de subtilités métaphysiques et de lubies théologiques. Tant qu'elle est valeur d'usage, elle ne comporte rien de mystérieux, soit que je la considère du point de vue de ses propriétés par où elle satisfait des besoins humains, ou du point de vue du travail humain qui la produit et lui confère ces propriétés. Il tombe sous le sens que l'homme modifie par son activité les formes des matières naturelles d'une façon qui lui est utile. La forme du bois par exemple est modifiée quand on en fait une table. La table n'en reste pas moins du bois, chose sensible ordinaire. Mais dès qu'elle entre en scène comme marchandise, elle se transforme en chose sensible supra-sensible. Elle ne tient plus seulement debout sur sa tête, mais elle se met sur la tête, face à toutes les autres marchandises et sort de sa petite tête de bois toute une série de chimères qui nous surprennent plus encore que si, sans rien demander à personne, elle se mettait soudain à danser. »¹

Ce caractère “énigmatique” ou “mystique” est formulé en termes religieux, voire surnaturels. Granel ne dit rien de ce fait qui, à lui seul, distingue Marx de toute théorie de la modernité comme rationalisation et désenchantement du monde. Marx n'est pas Weber, car son matérialisme logique n'est pas traduisible en une théorie de la sécularisation. Ce que Marx veut montrer, c'est en effet que le monde de la marchandise vit d'une religion propre à la vie quotidienne, et qu'il est littéralement enchanté par le fétichisme. Et Granel lui-même ne cherche nullement la spécificité du fétichisme dans l'histoire des religions², mais il s'attaque à la dimension théologique et métaphysique qui permet la formalisation et la rationalisation de cette religion quotidienne. Aussi analyse-t-il le fétichisme comme le « chiasme ontologique du social et du chosique » qui définit le monde en tant que monde de la valeur. Aussi commente-t-il inlassablement le passage suivant du *Capital* :

« D'où provient ce caractère énigmatique du produit du travail dès qu'il prend la forme marchandise ? Manifestement de cette forme même. L'identité des travaux humains prend la forme matérielle de l'objectivité de valeur identique des produits du travail. La mesure de la dépense de la force de travail humain dans sa durée prend la forme de grandeur de valeur des produits du travail. Enfin les rapports des producteurs dans lesquels sont pratiquées ces déterminations sociales de leurs travaux prennent la forme d'un rapport social entre produits du travail. »³

Granel reconnaît un sens ontologique au fétichisme, sens qu'il détermine par l'objectivité sociale spécifique au monde moderne, qui est *le seul* à faire du « caractère social du travail le reflet chosique du travail », de sorte qu'en lui, du fait que la division

1. *Le Capital*, p. 81.

2. Granel en effet ne fait aucune référence à de Brosses et à son ouvrage *De la religion des Dieux fétiches*.

3. *Le Capital*, p. 82.

sociale du travail est productrice de travail social abstrait, ce qui est relation sociale entre hommes est substantialisé en valeur. En dernier ressort, le centre de la critique marxienne dans sa dimension non métaphysique n'est donc autre que *la lutte contre la substance pour la relation* entamée par Kant, mais abandonnée par lui :

« Cette espèce de substantification, d'hypostase de la réalité économique, est un horizon indépassable pour la conscience des agents du marché, par conséquent aussi pour ceux qui font la théorie des apparences réelles, telles qu'elles sont vécues dans la conscience immédiate du marché, si bien que l'on peut dire que le marché est, pour Marx, quelque chose du même ordre que pour Husserl, la "thèse naturelle". »

Marx dénonce l'absorption de la relation dans la substance, mais sa dénonciation ne s'inscrit pas dans le cadre d'une dialectique exclusive de la contradiction – dialectique dont Granel se méfie et à laquelle il préfère une analytique des contrariétés. C'est donc, selon lui, une « relation positive de contrariété » qui est en jeu, et une relation prise dans une sorte de déséquilibre perpétuellement conjuré¹. Pour la penser, il faut *d'abord* déjouer le piège logique grâce auquel la substance absorbe et fait disparaître la relation.

– *L'explication du mystère* : Le caractère mystique de la marchandise n'a rien de mystérieux, car en tant que telles, la valeur d'usage et la valeur ne sont pas mystérieuses. Si mystère il y a, il tient à ce que la structure implique un dualisme induisant une inversion. La marchandise inverse sa forme "naturelle" (usage) : son existence matérielle devient un symbole de valeur et possède une âme qui semble être sa véritable essence naturelle. Le dualisme est donc celui de la valeur d'usage et de la valeur, de l'existence matérielle et du marquage social, avec la formation d'une idéalité effective et efficace dans ce marquage (la forme valeur universelle). Et s'il induit une inversion, c'est parce que la valeur, médiation des valeurs d'usage, se détache d'elles et se les subordonne, et qu'elle fait fonctionner la valeur d'usage dans l'équivalent comme un simple signe de valeur. Aussi la valeur, qui est un temps de travail social abstrait, apparaît-elle comme une propriété des choses, et comme un *quantum* (de temps de travail). C'est-à-dire qu'elle est un signe social renvoyant à un rapport social, qui est projeté sur une existence physique qui n'a aucun rapport avec ce rapport. S'opère ainsi une phénoménalisation de la valeur qui dissimule le temps de travail dans des relations liées à l'échange :

« La valeur qui est en réalité le sujet (puisque'elle est le travail comme force de travail abstrait) s'objective justement comme valeur. Dans la forme valeur, le travail s'objective, et il fait que l'identité des travaux humains devient le caractère objectif de la valeur des produits du travail. Le travail va toujours se mirer dans un rapport de ses produits [...] Ce qui est social apparaît comme chosique. »²

1. LGM, cours 14.

2. LGM, cours 16.

Pour Granel, le fétichisme suit donc une « logique de la réflexion » exprimée par Marx sous deux registres : la comparaison avec la sensation visuelle, et l'analogie avec l'imaginaire religieux.

Suivons Marx :

« Ce qu'il y a de mystérieux dans la forme-marchandise consiste simplement en ceci qu'elle renvoie aux hommes l'image des caractères sociaux de leur propre travail comme des caractères objectifs des produits du travail eux-mêmes, comme des qualités sociales que ces choses possèderaient par nature, elle leur renvoie ainsi l'image du rapport social des producteurs au travail global, comme un rapport social existant en dehors d'eux, entre des objets. C'est ce quiproquo qui fait que les produits du travail deviennent des marchandises, des choses sensibles supra-sensibles, des choses sociales. »¹

Voyons le commentaire de Granel :

« On a là toute une logique de la réflexion selon laquelle la valeur est un miroir qui renvoie à ce qui est, c'est-à-dire aux rapports de production, mais à un décalage près qui dissimule toute une logique, la logique des rapports sociaux (rapports entre les hommes, aliénation de l'homme par l'homme) qui se reflètent dans la marchandise, mais seulement comme des rapports entre des choses. Les rapports entre sujets deviennent des rapports entre objets. Et, dans cette inversion, la socialité devient chosique. »²

C'est là le chiasme ontologique du *gesellschaftlich* et du *sachlich* par lequel la société moderne se révèle tout à la fois fantasmagorique et a-sociale, car en elle, les rapports sociaux ne jouissent, pour leurs acteurs, d'aucune transparence relative. Il serait, du reste, passionnant de comparer la lecture granélienne du fétichisme avec celle donnée par Jacques Derrida dix ans plus tard, dans *Spectres de Marx* (1993). Derrida, proche de Benjamin, lit le fétichisme dans une perspective qui lie la logique spectrale à un après-coup du fétichisme qu'il pense en termes de messianicité sans messianisme, ni messie. Granel, lui, s'en tient à l'aridité de la logique du désert, à ce qu'il nomme magnifiquement la « ténuité absolue » ou « le non-réalisme du logique ».

Le caractère mystique de la marchandise n'est donc pas un effet physique, mais un effet social qui détermine l'effet de subjectivité, autrement dit ce que les hommes voient du monde des marchandises : la fantasmagorie (analogue à l'imaginaire religieux) qui leur fait prendre ce qui est un « rapport social déterminé » pour un « rapport entre choses »³. Somme toute, le fétichisme combine deux formes d'aliénation – celle induite par un monde renversé qui domine ses acteurs, et celle propre à un monde dédoublé où ce qui se donne pour la vérité du monde n'est qu'une expression inversée. Et si Marx évoque l'analogie religieuse, c'est pour établir que les rapports réels sont projetés dans l'imaginaire du ciel religieux et posés comme des figures dotées d'une vie propre, entretenant des rapports entre elles et avec les humains. Aussi cette analogie permet-

1. *Le Capital*, p. 82-83.

2. *LGM*, cours 16.

3. *Le Capital*, p. 83.

elle d'expliquer la projection, dans un monde idéal de rétribution juste, des contrariétés de la pratique et des souffrances induites par les oppositions réelles.

Par le fétichisme, la valeur s'impose comme une chose dont la mise en perspective critique est interdite, puisque tout se passe dans le dos des agents. Il se produit une sorte d'illusion naturelle que la critique peut certes dissiper sur le plan de la science et de la conscience théorique, mais non éliminer de la conscience des acteurs et de l'objectivité phénoménale des rapports sociaux. Même critiquée, l'illusion ne peut en effet que réapparaître. C'est dire que l'arme de la critique ne dispense pas de la critique des armes, mais aussi qu'on ne peut sortir du monde enchanté de la valeur par volontarisme, par décret, ou en menant des réformes dans l'horizon de ce monde lui-même. Force est donc d'attendre que le monde laisse transparaître dans son excès et sa monstruosité un autre rapport à son Ouvert. Or, cela, Marx le confie au communisme et (malgré son anti-étatisme) à une politique qui est en fait une politicité du travail à inventer.

f) Considérations finales : L'art politique et les équivoques du communisme

– *Le silence de Granel sur le communisme* : Il y a un silence relatif et surprenant de Granel sur la mise en perspective historique faite par Marx de la société dominée par le fétichisme de la marchandise – c'est-à-dire considérée dans son rapport aux sociétés primitives, antiques, féodales (à partir du mythe de la société de l'individu Robinson Crusoé) et distinguée d'une hypothétique société communiste. Est également surprenante l'extrême réserve de Granel sur le thème du communisme auquel il fait peu référence, alors même que le chapitre sur le fétichisme est un des rares du *Capital* à en traiter. D'autant que dans cette analyse de Marx, semble se dessiner en creux l'idée d'une pratique désaliénée, redevenue subjective et dominée par un sujet collectif lié à ses objectivations par un rapport transparent de connaissance. Il est en effet difficile d'éliminer la problématique de l'aliénation de ce texte, même si le mot n'y figure pas. Granel du reste l'emploie quelquefois, mais il ne s'y attarde pas dans son cours, puisque il a déjà réglé la question dans sa lecture des *Manuscrits de 1844* (voir son « *Incipit Marx* »).

En reconduisant le travail abstrait au travail générique, simplement humain, Marx dénonce les formations sociales où l'homme se trouve subordonné à ses propres produits et à la machinerie, et il montre ainsi que l'homme est la racine de toute activité, même lorsqu'il en est dépouillé de manière mystificatrice et qu'il succombe à l'illusion rationnelle secrétée par la violence symbolique du fétichisme. Mais cette thèse "humaniste" est infléchie par tout le Livre I, où il est établi non seulement que l'homme n'étant que l'ensemble de ses rapports sociaux, il ne se produit qu'en produisant ces rapports, mais encore qu'il doit exister des critères d'historicité autres que l'aliénation

générique, et qu'il faut donc s'engager dans l'analyse de modes de production déterminés.

En vertu de cet infléchissement, l'homme devient le résultat de son propre faire ; il est son acte, mais pris dans les contradictions de la pratique qui définissent les rapports sociaux capitalistes dans l'a-socialité et qui induisent la dislocation du faire (de) soi. Et, à la lumière de cet infléchissement, il apparaît que le fétichisme relève d'une critique synchronique fondée sur la critique de la forme phénoménale de la valeur (dont Marx montre l'inadéquation interne), et qu'il constitue un moment de l'historicisation de cette forme ; à ce titre, il se trouve donc inscrit dans une critique diachronique dont le statut oscille entre un exposé d'histoire comparative et l'esquisse d'une philosophie de l'histoire.

Or Granel laisse de côté ce dernier aspect qu'il faut néanmoins prendre en compte¹. D'une part en effet, Marx reconnaît une spécificité historique au fétichisme, puisqu'il définit par lui la forme d'objectivité propre aux rapports de production du mode de production marchand et distingue cette forme d'autres formes de production d'où sont absents le mysticisme du monde de la marchandise et « tous les sortilèges qui voilent d'une brume fantomatique les produits du travail accompli sur la base de la production marchande ». Et, d'autre part, il examine deux cas historiques de rapports sociaux n'apparaissant pas comme des rapports entre des choses, mais comme des rapports interpersonnels dotés d'une certaine transparence dans la conscience de leurs acteurs : la production dans le monde féodal, et la production dans l'économie agraire primitive.

Pour interpréter ces trois cas historiques et montrer ce qui distingue le premier de deux autres, Marx introduit deux cas an-historiques : l'un, imaginaire et fréquemment moqué, est celui de Robinson sur son île, et l'autre, simple possibilité théorique, est celui d'une association d'hommes libres – un communisme sans existence effective. Ce qui unit les deux cas historiques non capitalistes aux deux cas an-historiques (expériences de pensée) et les différencie tous les quatre du mode de production marchand tient à ce qu'aucun n'est affecté par le fétichisme, par l'illusion naturelle propre à l'objectivité du monde de la marchandise qui fait de la forme-valeur un "hiéroglyphe".

Ces analyses critiques historicisantes visent, en un sens, à proposer une sorte d'*abstract* du devenir historique, dans le cadre duquel ce qui importe est principalement le passage du mode féodal au mode marchand de production et l'éventuel passage de celui-ci à un mode communiste. Or ces analyses se laissent formuler en termes téléologiques et peuvent être comprises comme accréditant une métaphysique progressiste orientée sur la fin de l'histoire. À ce niveau, Granel aurait donc pu parler d'une équivoque ontologique de la pensée de Marx et montrer qu'en définitive le concept de production se règle sur une téléologie objective et humaniste qui contredit la détermination de la

1. Voir *Le Capital*, p. 86-93.

production comme *archè*. Mais il ne dit rien de tel, puisqu'il ne commente pas ce texte, et qu'il ne s'interroge pas non plus sur la fonction qui est celle de l'examen de ces quatre situations dans l'établissement de la spécificité du fétichisme marchand.

On peut lever, du moins en partie, la suspicion d'un Marx accréditant une téléologie historique cachée et a-critique, en soulignant sa vigilance épistémologique dans son obstination à faire de la forme-valeur la clé de notre monde, c'est-à-dire en remarquant que :

- La robinsonnade sert à prouver que Robinson, bien qu'entièrement seul – cas limite d'une sorte de variation eidétique –, doit diviser son activité et sa dépense de travail, distribuer son temps, et faire a priori ce que le marché fait a posteriori : répartir le temps de travail entre différentes activités sociales, c'est-à-dire obéir à la règle initiale de l'accroissement de la productivité. Or le rapport de Robinson à la division du travail se fait dans la transparence cognitive et ne tombe donc dans aucune illusion fétichiste.

- Le servage médiéval permet d'établir l'historicité de la valeur, puisqu'il est un mode de production qui ne repose pas sur la circulation marchande, et se caractérise par des rapports de dépendance personnelle entre hommes : on naît serf ou noble ; la condition personnelle est simultanément rapport aux conditions de production ; le serf doit un *quantum* de surtravail ou tant de parts sur les récoltes. Ici, le travail abstrait apparaît comme une contrainte à dépenser une certaine quantité de temps de travail à des travaux généraux. La domination de classe est donc transparente, et nul fétichisme n'y opère, puisque le rapport de domination est vu comme tel.

- L'exemple du travail en commun de la famille archaïque (qui produit pour ses besoins et partage le travail entre ses membres, en l'absence de tout échange marchand) sert à montrer que, dans une telle organisation relativement spontanée, les agents sociaux se trouvent directement dans des rapports de dépendance reposant sur des différences naturelles (âge, genre). L'individu n'ayant pas d'autonomie personnelle et les lois de l'organisation s'imposant de l'extérieur aux agents sociaux et faisant d'eux des organes de la force de travail commune à la famille, ces agents ne peuvent donc être les jouets d'aucun fétichisme.

- Avec le communisme, on entre dans une zone d'équivoques, car on ne sait pas si le communisme délivré du fétichisme marchand est une esquisse de la société future, ou un idéal opposé au réel. Il faut citer un peu longuement le texte célèbre qui montre comment le fétichisme serait absent du communisme, même dans une situation où le temps de travail social serait norme et mesure de la distribution des produits :

« Représentons-nous, pour changer, une association d'hommes libres travaillant avec des moyens de production collectifs et dépensant consciemment leurs nombreuses forces de travail individuelles comme une seule force de travail sociale. Toutes les déterminations du travail de Robinson se répètent ici, mais de manière sociale, non plus individuelle. Tous les produits de Robinson étaient son produit personnel exclusif, et donc immédiatement pour lui des objets d'usage. Le

produit global de l'association est un produit social. Une partie de ce produit ressort comme moyen de production. Elle demeure sociale. Mais une autre partie est consommée comme moyen de subsistance par les membres de l'association. Elle doit être partagée entre eux. [...] Supposons simplement, pour établir le parallèle avec la production marchande, que la part des moyens de subsistance qui revient à chaque producteur soit déterminée par son temps de travail. Le temps de travail jouerait un rôle double. D'un côté, sa répartition socialement planifiée règle la juste proportion du travail sur les différents besoins. D'autre part, le temps de travail sert en même temps à mesurer la participation individuelle du producteur au travail commun, et aussi, par voie de conséquence, à la part individuellement consommable du produit commun. Les relations sociales existant entre les hommes et leurs travaux, entre les hommes et les produits de leurs travaux, demeurent ici d'une simplicité transparente tant dans la production que dans la distribution. »¹

Le caractère social d'une telle association d'hommes libres serait non seulement transparent, mais aussi délivré de toute dépendance à l'égard de la nature. On serait en présence d'une association qui en sa multiplicité, formerait un unique Robinson Crusoé, une unique conscience collective quasi individuelle et où l'activité objective des hommes serait aux mains d'un sujet collectif réglant la dépense de travail dans la conscience de soi. Ce qui est ici en cause est donc bien la vision d'une société future où l'administration des choses serait conforme à un plan évalué en temps de travail social.

On peut voir dans ce texte autre chose qu'une comparaison destinée à historiciser le fétichisme, cette religion de la vie quotidienne propre à la société marchande capitaliste, et distincte des religions propres aux sociétés relevant de modes de production non marchands. Car, en réalité, ce texte est un commentaire d'un passage de la *Logique* de Hegel qui traite des rapports entre nécessité et liberté ; et il prend en quelque sorte la suite des *Manuscrits de 1844*, puisqu'il montre que l'association des producteurs finalise la nécessité qu'elle réalise, une fois celle-ci venue à l'existence.

Mais ce schéma du livre I est modifié et *en partie* dépouillé de son contenu métaphysique au livre III, dans un autre texte sur le communisme qui s'attache à distinguer et articuler le règne du travail nécessaire à celui de la liberté. La structure hégélienne y est conservée sous la forme d'une philosophie de l'histoire qui est un travaillisme spéculatif : les hommes se font dès qu'ils sont, libres, et la critique s'identifie à la raison comme à l'opération téléologique qui fait d'elle ce qu'elle est, libre. Or la transparence des rapports sociaux à la conscience de leurs acteurs qui est ici mise en avant fait problème, car elle suppose un rapport à l'être spontanément scient, non idéologique, du moins s'agissant des prolétaires. Auquel cas, l'absence de fétichisme dans le communisme signifierait l'objectivité sociale d'un rapport de production sans idéologie, sans imaginaire, sans symbolique – soit une transsubstantiation mystique des conditions de l'objectivité sociale. L'« association d'hommes libres » est donc une figure du communisme au-delà de toute institution et de tout rapport social, qui laisse pendante la question de savoir comment le temps de travail social peut se déconnecter du temps de

1. *Le Capital*, p. 90.

travail abstrait régi par la forme-valeur. Elle fait du communisme l'équivalent pratique de la raison hégélienne libre (transparente à elle-même, égale à elle-même dans son extériorisation et se posant comme conscience que la société a de soi).

Granel est trop bon lecteur pour manquer l'objection que l'on peut adresser à Marx sur ce point, d'autant qu'il récuse toute négation de la négation de type dialectique, et préfère s'en tenir aux relations positives de contrariété. On peut donc supposer qu'à ses yeux, la question du communisme ne peut être posée que sur une base échappant à toute conception traditionnelle, et qu'il perçoit l'aporie de Marx, mais ne la dit pas, parce qu'il s'agit pour lui de libérer la puissance critique et époqhale de la pensée-Marx.

– *Le substitut du communisme : l'art politique.* Granel esquisse un art politique héritant positivement de ce qui est vivant dans le communisme, à savoir l'indice d'un être-au-monde délivré du monstre du capital. Mais il l'esquisse de façon énigmatique, à la mesure de l'énigme imposée par le devenir-monde de la forme capital et de son fétichisme. Et il sait parfaitement bien que la tâche de la philosophie est de devenir une arme critique, et que l'arme critique ne se confond pas avec la critique des armes. Aussi considère-t-il le communisme comme un index de cette tâche, mais non sa comme solution :

« Il n'y a pas de philosophie qui change le monde, mais il y a une philosophie qui peut indiquer comment ne pas rester pris dans un horizon d'évidence. Une telle philosophie n'a pas la force de supprimer le poids de cet horizon d'évidence en tant que concrètement tout le monde y vit. Elle change la scène même, ce qu'on peut faire textuellement, par exemple en s'échappant dans l'histoire, en montrant la substantialité de la valeur comme masse chosique de la socialité du monde, car le social du monde n'est qu'une aventure historique. »¹

Marx n'a pas réussi à faire du communisme une « autre scène », tant demeure forte, dans son communisme, la prégnance de la logique hégélienne de l'Esprit absolu. Sa critique du fétichisme, bien qu'elle entrevoie la possibilité d'un nouveau rapport social, laisse la place à la thèse métaphysique de la transparence qu'elle lie à l'horizon des évidences économiques bien connues. Pratiquement, le poids de l'échec de ce qui s'est nommé communisme dans l'expérience de l'U.R.S.S. et des partis communistes montre l'inertie de l'horizon d'évidence d'une économie politique définie par les planifications centrales et la dénégation idéologique. D'ailleurs, dans le texte que je viens de citer, Granel marque les aléas du « social du monde » en tant qu'« aventure historique », et suggère en outre qu'historiquement, le communisme a échoué à délimiter un nouvel horizon d'évidence :

« C'est très difficile, parce que cela veut dire que toute révolution doit, dans un moment paradoxal, s'entêter contre l'évidence – par exemple, contre l'évidence des biens communs, de l'égalité démocratique, de la nécessité économique des deux classes, etc. Et c'est cela qui est toujours

1. Cours 15.

impossible, car la logique générale de ce monde dissout tout mouvement qui n'est en réalité qu'une simple rupture de fait à l'intérieur d'un monde social donné. »¹

Le communisme n'est pas parvenu à se poser comme forme logique instituant, au sein de la logique générale de ce monde, un mouvement allant au-delà de la simple rupture. Sa forme logique est en déficit d'horizon, si bien que le monde qu'il entend constituer n'a pu se faire « social du monde » que comme « aventure historique ».

En réalité, à travers son silence relatif sur le communisme, Granel accrédite implicitement une série de présupposés logiques et historiques qui sont tous liés à la question du monde. Le présupposé de ces présupposés est qu'il faut "purifier" le monde de toute question sur sa réalité comme monde extérieur et suivre sur ce point Gramsci, dans sa polémique contre le matérialisme réaliste de Boukharine² – contre l'illusion fétichiste et proprement philosophique d'une socialité seulement objective. Du reste, la longue exposition de la problématique de Kant qui se trouve dans le cours³ vise à "casser" toute représentation du monde comme extériorité déjà-là donnée à une intériorité déjà-là, et à nous réapprendre que le toujours-déjà-là de la relation est premier.

La leçon est claire : la forme-valeur fétichisée fait obstruction à l'ouverture d'un rapport du *Dasein* à l'Ouvert qui, seul, donne l'"objet" que nous recevons dans le toujours-déjà donné, selon des modes qui ne sont pas eux-mêmes reçus ; et la logique de la forme-valeur étant une logique de l'objectivité analogue à celle de la religion, si communisme il y a, sa forme logique doit « soustraire le monde à tout sophisme quant à sa réalité extérieure ou à sa non-réalité extérieure » et permettre au *Dasein* que je suis de comprendre qu'« il est ouvert originellement selon son mode d'être et apporté à lui-même dans cette ouverture – comme cette ouverture ». Granel renvoie ici au § 14 de *Sein und Zeit* de Heidegger, et à ses quatre définitions du monde, en suggérant que le communisme est une forme onto-logique qui porte l'authenticité de l'apport de soi à soi dans cette ouverture qu'est le travail conçu comme être-au-monde (non comme être dans le monde) – c'est-à-dire le travail dans son irréductibilité à la force de travail soumise au capital comme travail objectivé, et prise dans l'illusion nécessaire et reproductible de la forme-valeur devenue fétiche⁴.

Bref, pour dégager les prémisses de la forme-communisme, il faut remettre en cause la logique du capital, cette logique dont le développement ne se fait pas selon le politique :

« Le capital demeure obstinément pour Marx une aberration méthodologique, une faute de méthodologie fondamentale, quelque chose comme le *constructum* dont Husserl explique que la tradition le substitue au *descriptum*. [Comprenons : il incarne une politique absolument forcée, et violente.] Le système de la division du travail dans le capitalisme est un système violent,

1. *Ibid.*

2. Cf. *Cahiers de prison*, cahier 11 (co-traduit par Granel).

3. Dans le cours 17.

4. Sur tout cela, cf. cours 15.

précisément parce qu'il se donne pour objectif la réduction du travail concret au travail abstrait, du besoin concret au besoin abstrait, et d'abord l'absorption du travail vivant par le travail mort. »¹

C'est en ce point que Granel prononce enfin, de manière à la fois positive et interrogative, le mot de "communisme", par-delà les apories marxiennes du rapport au fétichisme (transparence et réalisation spéculative pratique de l'Esprit absolu), en soulignant que le communisme implique une socio-politicité de la division du travail ne devant plus rien au capital. Le texte mérite d'être cité *in extenso* :

« Car, en fait, ça devrait être ça, finalement, le communisme : une société qui aurait ceci de commun avec les sociétés primitives – lesquelles pour cette raison sont obstinément supposées avoir été communistes par Marx – qu'il s'y développe bien une égalité de travail dans un échange, et que cet échange ne passe pas par la loi de la valeur et de son objectivation. Par conséquent, elle n'est pas une égalité de type quantitatif, mais une égalité qui reconnaît l'impossibilité repérée par Aristote qu'il y ait quoi que ce soit de commun entre un habit et une maison – et donc que quelque chose de commun et de non quantitatif doit présider aux échanges. Ce qui revient à dire qu'il faut un régulateur symbolico-politique des échanges. »²

Une telle égalité préserve la singularité des besoins et des désirs individuels qui ont chacun en partage la singularité. Le communisme, c'est donc le commun de singularités qui peuvent différer quant à la quantité de biens, sans pour autant s'opposer au sein du partage du commun ; c'est la régulation politique de la production, et non l'extinction de la politique dans l'administration des choses. Rendre politique la production au lieu de faire tourner la politique autour de la production, voilà le communisme que Granel nomme "archi-politique" dans d'autres textes, et dont il explique que Marx en forme l'idée en jouant sur la double détermination du prolétariat sous le capital – le prolétariat comme condition et comme rebut, « l'âme et la merde » (dit-il). Un tel communisme doit effectivement être réveillé dans sa pointe subversive, car il est à la fois ce qui a été marginalisé – ne serait-ce que sous la forme du syndicalisme intégré ou du parti bureaucratique –, et la place (ou la force) d'où se disent des choses sérieuses sur la modernité. C'est en effet en combattant l'économie politique et le socialisme bourgeois pris dans l'horizon de la forme-valeur et de la forme-capital, que Marx montre que la production doit être changée, non pas techniquement grâce à l'invention problématique d'une technique radicalement autre (ce qui est un mirage), mais politiquement.

Et, si Granel parle d'« art politique *hyper-moderne* », c'est pour souligner tout à la fois que cet art rend possible l'échange entre inéchangeables objectifs (par exemple, entre différents *qualia* sensibles), et qu'il faut abandonner la nostalgie de la *polis* – de la cité antique et des communautés fondées sur la dominance d'un ordre symbolique pré-moderne. "Hyper-moderne" veut en effet dire qu'un tel art n'a aucune existence dans les sociétés non modernes ou pré-modernes, mais aussi qu'il n'est pas moderne, qu'il ne se

1. *LGM*, cours 17.

2. *Ibid.*

confond pas avec les diverses formes de contractualisme présumées fondées sur les rapports entre personnes¹. Car le contrat est une abstraction dont la source, méconnue par les individus, même lorsqu'ils se donnent comme les acteurs de la liberté existant dans la loi, n'est autre que la logique du marché :

« Ce n'est pas l'économie qu'ils perçoivent, mais au contraire la sublimité de la loi que l'on se donne à soi-même, c'est-à-dire le contrat social. Mais le contrat social dit bien qu'il est l'unité originaire d'une pure poussière amorphe [... si bien que l'art politique hyper-moderne vise à] l'équilibrage politique d'une égalité éthique entre les hommes par l'échange de travaux essentiellement inégaux ; mais ce qui est inégal n'est pas du tout l'expression, le reflet, d'un manque ».

Cet inégal est celui des singularités selon la loi la polymorphie de l'usage, et sous le respect de la loi de l'équivalence de tout homme à tout autre.

En définitive, l'art politique hyper-moderne que Granel appelle de ses vœux fait « abstraction des différences abstraites », du caractère inégal des inégalités échangées (car il présuppose que « tout homme vaut tout homme, et tout travail tout travail, mais non selon la valeur et ses proportions quantitatives absolument parlant ») ; et il reconnaît « la diversité du matériel sensible d'usage ». Il implique donc la jouissance de la diversité produite par l'usage dans le cadre d'une esthétique redéfinissant le communisme selon la forme d'un art qui articule politique et esthétique, mais sans esthétisme ni politicisme aucun. C'est là une idée féconde dont l'horizon est « une logique du monde analogue à une calligraphie du politique » plaçant le *Dasein* dans l'Ouvert de l'ouverture et lui faisant soupçonner les possibles ouverts par la lutte, pour le convier à s'écarter de la logique dominante de notre monde.

André TOSEL

1. Cf. *Ibid.* Je dis "présumées" puisque, comme l'explique Granel, le mode de production bourgeois considérant les individus comme des individus abstraits, il ne saurait exister en lui de rapports entre des personnes.