

**De l'utopie marxienne comme trace de vérité à la dévictimisation du prolétariat chez Rancière : la pensée de la lutte chez Proudhon, Marx et Rancière**

Anders Fjeld

► **To cite this version:**

Anders Fjeld. De l'utopie marxienne comme trace de vérité à la dévictimisation du prolétariat chez Rancière : la pensée de la lutte chez Proudhon, Marx et Rancière. Encyclo. Revue de l'école doctorale ED 382, Université Sorbonne Paris Cité, 2012, p.88-97. hal-00725855

**HAL Id: hal-00725855**

**<https://hal-univ-diderot.archives-ouvertes.fr/hal-00725855>**

Submitted on 28 Aug 2012

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

# *Encyclo*

*Revue de l'école doctorale ED 382*

## *Économies*

---

Pensée critique

## *Espaces*

---

Politique

## *Sociétés*

---

Pratiques sociales

## *Civilisations*

---

ANDERS FJELD\*

**DE L'UTOPIE MARXIENNE COMME TRACE DE VÉRITÉ  
À LA DÉVICTIMISATION DU PROLÉTARIAT CHEZ RANCIÈRE :  
LA PENSÉE DE LA LUTTE CHEZ PROUDHON, MARX ET RANCIÈRE**

En voyant la critique et le projet politique que développe Marx comme déterminés par la configuration utopique et donc projective de la société communiste à venir, préjugé courant, on se rend aveugle au fait qu'au cœur même de la critique marxienne se trouve la critique des utopistes socialistes. Cela n'est pas inessentiel, on risque de rater d'un côté le sens du projet révolutionnaire de Marx tel qu'il se configure à travers la critique de l'utopie et de l'économie bourgeoise, et, de l'autre côté, l'ambiguïté conceptuelle qui donne à ce projet politique marxien son fonctionnement singulier. Et c'est cette ambiguïté, me semble-t-il, que Jacques Rancière cible, critique et travaille pour constituer un autre concept de la politique. Je voudrais dans ce texte tracer le chemin qui passe de la critique de l'utopie chez Marx et la manière dont le projet politique marxien s'y configure par le double rôle donné à l'utopie en relation avec le prolétariat, à la critique de Marx sur ce point chez Rancière et la manière dont une autre politique s'y configure passant par une sorte de dévictimisation conceptuelle du prolétariat.

Je m'efforcerais d'abord à définir le sens de l'utopie chez Marx, et j'aborde cette question par la critique que Marx fait de Proudhon où d'un côté il lie la question de l'utopie à l'économie politique et à la bourgeoisie et de l'autre, il dégage ce qu'on peut appeler un *excès critique* dans l'utopie. Cet excès critique permet à Marx de donner à l'utopie un double sens : d'un côté, l'utopie est un certain modèle critique, de l'autre, elle est, par cet excès, une trace de vérité. C'est par cette trace de vérité qu'on aborde la critique que fait Rancière de Marx, pour spécifier comment il conçoit son propre concept de la politique à travers et contre le projet politique marxien. L'hypothèse que je développerai est ainsi qu'on peut voir dans la critique que fait Marx de Proudhon une ambiguïté dans le projet marxiste même, ambiguïté que Rancière prend pour cible à son tour dans sa critique de Marx pour, comme on va voir, libérer le prolétariat de son rôle de victime universelle. J'essaierai de montrer comment ces trois positions, celles de Proudhon, Marx et Rancière, constituent trois pensées de lutte, c'est-à-dire trois manières dont un mouvement révolutionnaire se configure autour d'un type spécifique de tort (tort utopique, tort absolu, tort générique).

---

\* Université Paris Diderot - Paris 7

Centre de sociologie des pratiques et des représentations politiques (CSPRP)

### ***Brûler la propriété à petit feu plutôt que l'enfer de la révolution ?***

Commençons par la relation personnelle et intellectuelle entre Proudhon et Marx. Proudhon publie en 1840 *Qu'est-ce que la propriété ?*, ouvrage que Marx lit avec enthousiasme<sup>1</sup>, et qu'il considère à l'époque comme étant le meilleur ouvrage du socialisme français, même s'il le critique dans les *Manuscrits de 1844*<sup>2</sup>. Ils se rencontrent en 1844, et entretiennent des longues discussions. Marx lui propose dans une lettre en 1846 de devenir l'antenne française d'un réseau communiste. Proudhon accepte mais avec des réserves importantes : il ne veut rien entendre de la révolution telle que la conçoit Marx. Dans sa lettre de réponse, Proudhon dit : « Cherchons ensemble, si vous voulez, les lois de la société, le mode dont ces lois se réalisent, le progrès suivant lequel nous parvenons à les découvrir ; mais, pour Dieu ! après avoir démolé tous les dogmatismes *a priori*, ne songeons point à notre tour à endoctriner le peuple [...] ne nous faisons pas les chefs d'une nouvelle religion<sup>3</sup> ». Il conclut qu'il « préfère donc faire brûler la Propriété à petit feu, plutôt que de lui donner une nouvelle force<sup>4</sup> ». Là où Marx chercherait l'abolition de la propriété privée par la révolution, Proudhon cherche plutôt à déconstruire peu à peu la propriété privée, pour parvenir ainsi à l'état d'égalité d'une société sans classes.

Après cette lettre, Marx rompt son amitié avec Proudhon et le considère désormais comme un petit-bourgeois et un danger<sup>5</sup>. En 1847, il publie *Misère de la philosophie – Réponse à la Philosophie de la misère de M. Proudhon*. Si Proudhon semblait penser sa différence avec Marx plutôt au niveau des moyens nécessaires pour détruire la propriété et parvenir à la société sans classes – c'est-à-dire brûler à petit feu plutôt que l'enfer de la révolution – Marx répond ici que Proudhon reste enfermé dans l'économie bourgeoise et que sa théorie est utopique. Si Marx voyait dans Proudhon un camarade et le meilleur des socialistes français, il voit désormais une différence de fond qui sépare de façon décisive leurs projets. Marx avait déjà remarqué ce qu'il considérait être les faiblesses théoriques de Proudhon dans les *Manuscrits de 1844*, alors pourquoi deviennent-elles maintenant fondamentales ? On gardera cette question pour plus tard, puisqu'elle renvoie au concept de l'utopie que Marx développe. Abordons d'abord la critique que fait Marx de Proudhon. Je vais brièvement présenter la théorie

<sup>1</sup> Marx dit même dans *La Sainte Famille* : « L'ouvrage de Proudhon *Qu'est-ce que la propriété ?* a, pour l'économie moderne, la même importance que pour la politique moderne l'ouvrage de Sieyès, *Qu'est-ce que le tiers état ?* ». Cité dans Karl Marx, *Misère de la philosophie*, Paris, Editions Payot et Rivages, 2002, p. 44.

<sup>2</sup> Voir Karl Marx, *Manuscrits de 1844*, Paris, Flammarion, 1996, p. 120-121.

<sup>3</sup> Lettre reprise dans Karl Marx, *Misère de la philosophie*, p. 49-50.

<sup>4</sup> *Op. cit.*

<sup>5</sup> Dans une lettre à l'éditeur du *Capital*, Marx écrit : « Il est de la plus haute importance d'émanciper les Français des fausses conceptions où Proudhon les a enfermés avec sa mentalité de petit-bourgeois idéaliste. » Cité dans Karl Marx, *Misère de la philosophie*, p. 14.

de Proudhon en me concentrant sur ses notions de travail et de valeur, et après montrer en quoi consiste la critique de Marx.

Dans *Qu'est-ce que la propriété ?*, Proudhon défend sa fameuse thèse : la propriété, c'est le vol ! En quoi est-ce du vol ? Proudhon dit : « Quiconque travaille devient propriétaire [...] Et quand je dis propriétaire, je n'entends pas seulement, comme nos économistes hypocrites, propriétaire de ses appointements, de son salaire, de ses gages ; je veux dire propriétaire de la valeur qu'il crée<sup>6</sup> ». Alors le travail crée de la valeur et cette valeur est la propriété du travailleur qui la crée. Que ce soit ainsi, dit Proudhon, est « un droit naturel, nécessaire, inhérent au travail<sup>7</sup> ». Mais la société capitaliste ne reconnaît pas ce droit naturel ; les travailleurs travaillent pour un capitaliste qui tire du profit de leur travail, et il le tire parce qu'il détient les moyens de production dont les travailleurs dépendent pour travailler, pour créer de la valeur, pour consommer, pour se reproduire. Au travailleur qui utilise ses moyens de production pour créer de la valeur, le capitaliste donne un salaire, mais il garde le produit de son travail, ce qui fait que le travailleur est à zéro quand il a fini le travail, tandis que le capitaliste a dans ce produit « un gage d'indépendance et de sécurité pour l'avenir<sup>8</sup> ». Donc, l'injustice est déjà le point de départ : c'est le fait qu'il y a ceux qui détiennent les moyens de production, qui possèdent la propriété, ce qui fait que le travailleur n'est pas le propriétaire de la valeur qu'il crée, contrairement à ce droit naturel inhérent au travail. La propriété permet ainsi de reproduire une société inégale en dépit du droit naturel, et il faut alors supprimer cette propriété privée pour arriver à une société sans classes où chacun est propriétaire de la valeur créée par son travail.

Mais qu'en est-il de cette valeur elle-même ? Proudhon pose la question : « Combien de clous vaut une paire de sabots<sup>9</sup> ? » C'est la question de la valeur relative ou de la valeur d'échange d'un produit, c'est-à-dire : qu'est-ce qui fait que ce produit a cette valeur-là par rapport à un autre produit quelconque ? Il répond : « La valeur absolue d'une chose est [...] ce qu'elle coûte de temps et de dépense<sup>10</sup> ». Donc, la valeur d'une chose est essentiellement le temps de travail mis pour le produire. La valeur relative des chaussures qui ont pris une heure de production, c'est la valeur d'une heure de travail. C'est une proposition qui va de paire avec sa conception de travail et de la propriété comme droit naturel : si chacun est propriétaire de la valeur créée par son travail, et si la valeur créée est strictement définie par le temps mis pour la créer, du coup, on est dans une société fondamentalement égalitaire car à chacun revient son travail. Une heure de travail crée la valeur

---

<sup>6</sup> Pierre-Joseph Proudhon, *Qu'est-ce que la propriété ?*, Paris : Librairie Générale Française, 2009, p. 243.

<sup>7</sup> *Ibid.*

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 249.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 269.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 270.

d'une heure de travail. À chacun revient *exactement* la valeur qu'il a créée, et c'est cela que Proudhon nomme la justice éternelle. Les inégalités seront justes car déterminées par le temps que chacun met à travailler. Il me semble donc que la raison pour laquelle Proudhon dit à Marx qu'il n'y a qu'à faire brûler la Propriété à petit feu, est que l'état égalitaire sans classes est *déjà* en œuvre dans la société capitaliste, cet état égalitaire étant simplement nié par le partage existant de la propriété privée.

Marx répond par une (longue) série de démonstrations pour montrer que cette théorie de la valeur relative est bourgeoise et utopique. Je me concentrerai sur la manière dont Marx attaque cette théorie de la valeur, pour après examiner plus précisément ce que bourgeois et utopique veut dire en ce sens pour Marx.

Déjà, on peut remarquer une conséquence problématique de la théorie de Proudhon : si un travailleur fait une chaussure en une heure de travail, et qu'un autre fait la même chaussure en six heures de travail, cette deuxième chaussure aura six fois plus de valeur relative que la première, même si c'est la même chaussure. Marx est pourtant d'accord avec Proudhon que c'est le temps de travail qui génère la valeur, mais contrairement à ce que présuppose Proudhon, Marx dit que ce temps de travail est une mesure abstraite dans la société capitaliste. « Il ne faut pas dire qu'une heure d'un homme vaut une heure d'un autre homme, mais plutôt qu'un homme d'une heure vaut un autre homme d'une heure<sup>11</sup> ». L'homme est ainsi aliéné dans la société capitaliste, ce qui veut dire que l'homme est devenu une marchandise qui se vend sur le marché du travail *de la même façon* que se vend une marchandise quelconque – le travail a une valeur d'échange comme toute autre marchandise, et il est acheté « comme instrument de production, comme on achèterait une machine<sup>12</sup> ». Donc, pour Proudhon, le travail est la mesure ultime de la valeur – une heure de travail donne la valeur d'une heure de travail – tandis que pour Marx, le travail a *déjà* une valeur fixée par la dynamique de la société capitaliste – une heure de travail équivaut à *la valeur qu'une heure de travail a* dans la société capitaliste. Et cette valeur du travail fixée dans le capitalisme est, selon Marx, le *minimum* de temps nécessaire pour produire la marchandise. « C'est important d'insister sur ce point que ce qui détermine la valeur, ce n'est point le temps dans lequel une chose a été produite, mais le *minimum* de temps dans lequel elle est susceptible d'être produite, et ce minimum est constaté par la concurrence<sup>13</sup> ». Donc, dit Marx, si le travail du travailleur est une marchandise dans la société capitaliste (aliénation), sa valeur en tant que marchandise, c'est-à-dire le salaire, sera mesurée par le minimum de temps susceptible de le produire, et comme Marx dit dans *Les manuscrits de 1844* : « Le taux minimum du salaire, le seul tenu pour nécessaire, est celui qui assure la

---

<sup>11</sup> K. Marx, *Misère de la philosophie*, op. cit., p. 101.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 106.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 114.

subsistance de l'ouvrier pendant le travail, lui permet de nourrir une famille, pour que la race des ouvriers ne s'éteigne pas. Le salaire ordinaire est, d'après Smith, le plus bas qui soit compatible avec la simple humanité, c'est-à-dire avec une existence animale<sup>14</sup> ».

Là où Proudhon voyait dans le temps du travail l'égalité niée par la société capitaliste en raison du partage existant et inégalitaire de la propriété privée, Marx voit l'aliénation, le minimum de salaire et toute la misère de la société capitaliste. Marx conclut donc : « La valeur relative, mesurée par le temps du travail, est fatalement la formule de l'esclavage moderne de l'ouvrier, au lieu d'être, comme M. Proudhon le veut, la "théorie révolutionnaire" de l'émancipation du prolétariat<sup>15</sup> ».

### *Proudhon bourgeois et utopique*

Alors, pourquoi Marx dit-il que la théorie de Proudhon est d'un côté bourgeoise et de l'autre utopiste ? Elle est bourgeoise parce que Proudhon envisage de rester avec le mode de production capitaliste : il pense que « l'échange individuel peut subsister sans l'antagonisme des classes<sup>16</sup> », et il « cherche à porter remède aux anomalies sociales, afin d'assurer la continuité de la société bourgeoise<sup>17</sup> ». Ce n'est pas seulement que Proudhon ne connaît pas le vrai fonctionnement de la société capitaliste, c'est aussi que son ignorance le met en alliance avec Ricardo et Smith, pour qui les lois économiques de la société bourgeoise sont « des lois éternelles qui doivent toujours régir la société<sup>18</sup> ».

Mais même si on suppose que Proudhon s'est fondamentalement trompé par rapport au fonctionnement réel de la société capitaliste, il présente néanmoins, et à la différence de Ricardo et Smith, une critique violente au nom des prolétaires contre les capitalistes-proprétaires – la propriété, c'est le vol ! Il y a ainsi un côté critique chez Proudhon qui promeut la cause prolétaire en dépit de son ignorance, ce qui probablement rapprochait Marx de Proudhon au début, même après avoir remarqué brièvement dans les *Manuscrits* les problèmes de sa théorie. Il me semble que c'est pour expliquer ce côté critique que Marx dira que Proudhon est aussi un utopiste, et non pas seulement un bourgeois comme Ricardo et Smith. « La théorie des valeurs de Ricardo est l'interprétation scientifique de la vie économique actuelle : la théorie des valeurs de M. Proudhon est l'interprétation utopique de la théorie de Ricardo<sup>19</sup> ». En quoi Proudhon est-il alors utopique ?

---

<sup>14</sup> Karl Marx, *Manuscrits de 1844*, Paris, Flammarion, 1996, p. 56.

<sup>15</sup> K. Marx, *Misère de la philosophie*, op. cit., p. 99.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 127.

<sup>17</sup> K. Marx et F. Engels, *Manifeste du Parti communiste*, op. cit., p. 61.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 175.

<sup>19</sup> K. Marx, *Misère de la philosophie*, op. cit., p. 97.

Il me semble que Marx donne deux sens à l'utopie, ici dans sa critique de Proudhon aussi bien que dans le *Manifeste* avec Engels : d'un côté, l'utopie est un certain modèle critique – une « peinture imaginaire de la société future<sup>20</sup> » – de l'autre côté, l'utopie est une certaine trace de vérité par son insertion sociale – les « premières aspirations intuitives de ce prolétariat à une transformation complète de la société<sup>21</sup> ».

Premièrement, par rapport à l'utopie chez Proudhon en tant que modèle critique, Marx dit : « M. Proudhon prend pour point de départ la valeur constituée, pour constituer un nouveau monde social au moyen de cette valeur [...] la valeur constituée doit faire le tour et redevenir constituante pour un monde déjà tout constitué d'après ce mode d'évaluation<sup>22</sup> ». La valeur constituée, c'est-à-dire la présupposition qu'une heure de travail donne la valeur d'une heure de travail, est son point de départ, mais elle est aussi ce qui explique le fonctionnement injuste de la société capitaliste *et* ce qui doit être réalisée dans sa pureté pour que l'homme puisse vivre dans l'éternelle justice. Autrement dit, sa théorie est utopique parce qu'il *commence* avec l'état auquel il veut *arriver*, et son modèle critique consiste à montrer simplement comment l'état actuel nie ou refoule cet état idéal. Il faut ainsi renverser ce qui dans la société existante nie l'état idéal déjà présupposé.

Dans le *Manifeste*, Marx et Engels parlent des socialismes critico-utopiques de Fourier, Saint-Simon, Owen et Cabet, comme une « peinture imaginaire de la société future » qui « comportent aussi des éléments critiques. Ils attaquent tous les éléments de la société existante<sup>23</sup> ». Ils ajoutent que « pour eux l'avenir du monde se résout dans la propagande et la mise en pratique de leurs plans de société<sup>24</sup> ». En tant que modèle critique, l'utopie comporte alors trois éléments : a) projection imaginaire d'une société future, b) critique comparative et négative de la société actuelle, c) pratique pour réaliser cette projection. Donc, dans un premier sens, si Proudhon fait une interprétation utopique de Ricardo, c'est qu'il a apporté ces trois éléments à l'économie politique bourgeoise : a) le salaire égal pour tout le monde car une heure de travail crée la valeur d'une heure de travail dont le travailleur seul sera le propriétaire, b) l'injustice de la société capitaliste car le travailleur n'est pas le propriétaire de la valeur qui lui appartient à cause de la propriété privée, c) brûler la propriété privée à petit feu.

Passons au deuxième sens de l'utopie comme trace de vérité, ce qui présuppose en même temps d'aborder le concept du prolétariat. Je cite un passage parlant de *Misère de la philosophie* en ce sens :

<sup>20</sup> K. Marx et F. Engels, *Manifeste du Parti communiste*, *op. cit.*, p. 64.

<sup>21</sup> *Ibid.*

<sup>22</sup> K. Marx, *Misère de la philosophie*, *op. cit.*, p. 96.

<sup>23</sup> K. Marx et F. Engels, *Manifeste du Parti communiste*, *op. cit.*, p. 64.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 63.



Tant que le prolétariat n'est pas encore assez développé pour se constituer en classe, que, par conséquent, la lutte même du prolétariat avec la bourgeoisie n'a pas encore un caractère politique, et que les forces productives ne se sont pas encore assez développées dans le sein de la bourgeoisie elle-même, pour laisser entrevoir les conditions matérielles nécessaires à l'affranchissement du prolétariat et à la formation d'une société nouvelle, ces théoriciens [de la classe prolétaire] *ne sont que des utopistes* qui, pour obvier aux besoins des classes opprimées, improvisent des systèmes et courent après une science régénératrice. Mais à mesure que l'histoire marche et qu'avec elle la lutte du prolétariat se dessine plus nettement, ils n'ont plus besoin de chercher la science dans leur esprit, ils n'ont qu'à se rendre compte de ce qui se passe devant leurs yeux et de s'en faire l'organe<sup>25</sup>.

Les systèmes utopiques sont ici, me semble-t-il, une sorte de témoignage d'une transition historique, et cette transition historique est aussi leur condition propre – car quand l'histoire marche et la lutte du prolétariat se dessine, il n'y a plus besoin des utopies. L'utopie est une trace de vérité dans le sens où sa fausseté idéologique porte la vérité du développement du prolétariat.

Il y a donc deux insuffisances à l'utopie, ce qu'on peut lire dans le *Manifeste*. Premièrement, l'utopie correspond à « la première période de lutte embryonnaire entre le prolétariat et la bourgeoisie<sup>26</sup> », donc à un certain stade historique par rapport à la lutte des classes dans la société capitaliste qui doit et va être dépassé. Deuxièmement, liée à son modèle critique, l'utopie est statique, immobile, fixe, « peinture imaginaire », elle s'élève au-dessus la dynamique de la lutte des classes et, quand l'Histoire marche, elle perd « toute valeur pratique, toute justification théorique<sup>27</sup> ». Donc, disent Marx et Engels, « si, à beaucoup d'égards, les auteurs de ces systèmes étaient des révolutionnaires, les sectes que forment leurs disciples sont toujours réactionnaires. Car ces disciples s'obstinent à maintenir les vieilles conceptions de leurs maîtres face à l'évolution historique du prolétariat<sup>28</sup> ».

C'est que l'utopie est un symptôme : l'utopiste veut dissoudre la misère du prolétariat en bâtissant un nouveau monde pour tous, mais il ne voit pas la signification de cette misère. Marx et Engels disent ainsi que le socialisme critico-utopique « correspond aux premières *aspirations intuitives* de ce prolétariat à une transformation complète de la société<sup>29</sup> », et que les utopistes « ont fourni [...] des matériaux extrêmement précieux pour éclairer les ouvriers<sup>30</sup> ». Il y a donc dans cette manifestation de faux – critico-utopisme, petit-bourgeoisie, anarchie proudhonienne – une trace, une aspiration intuitive, ou un symptôme.

---

<sup>25</sup> K. Marx, *Misère de la philosophie*, op. cit., p. 179.

<sup>26</sup> K. Marx et F. Engels, *Manifeste du Parti communiste*, op. cit., p. 63.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 65.

<sup>28</sup> *Ibid.*

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 64.

<sup>30</sup> *Ibid.*

On peut se demander, à titre spéculatif, si ce n'est pas cela qui fait que Marx peut se tourner si vite contre Proudhon. Proudhon serait le meilleur des socialistes français car il s'indigne devant la misère du prolétariat, s'élève comme théoricien du prolétariat violemment attaquant les capitalistes-propriétaires au nom de son monde utopique, et il s'inscrit ainsi dans cette aspiration intuitive à une transformation complète de la société. Or, Proudhon n'aurait pas saisi le sens de cette misère, et il devient conservateur au lieu de révolutionnaire en ne voulant pas s'installer dans le marche de l'Histoire, préférant rester avec son utopie immobile, fixe, pétrifiée qui n'appartient qu'à la lutte embryonnaire entre le prolétariat et la bourgeoisie. C'est que Proudhon a préféré conserver son utopie devant l'évolution historique que doit prendre la lutte des classes, et il n'est alors plus qu'un bourgeois.

### *Dévictimisation du prolétariat*

Mais alors, qu'est-ce qui permet ce diagnostic de l'utopie comme une force positive en dépit de son modèle critique, source des aspirations intuitives qui est néanmoins destinée à devenir obsolète et conservatrice par la suite ? C'est, me semble-t-il, le concept du prolétariat et de l'idéologie chez Marx. Je me tourne maintenant vers la critique que fait Rancière de Marx dans *La mésentente* – qui est une critique de ce diagnostic ou de cette symptomatologie-là, c'est-à-dire, le diagnostic selon lequel un phénomène politique porte une trace de vérité en dépit de ses défauts critiques et de ses méconnaissances, et que cette vérité est mesurée par le développement du prolétariat et la lutte des classes. C'est ce que Rancière nomme méta-politique, et il dira que ce diagnostic fonctionne grâce au concept d'idéologie :

Idéologie est le mot qui signale le statut inédit du vrai que forge la méta-politique : le vrai comme vrai du faux : non point la clarté de l'idée face à l'obscurité des apparences ; non point la vérité indice d'elle-même et de la fausseté mais au contraire la vérité dont le faux seul est l'indice ; la vérité qui n'est rien que la mise en évidence de la fausseté, la vérité comme parasitage universel. [...] En l'inventant, Marx invente pour un temps qui dure encore un régime inouï du vrai et une connexion inédite du vrai au politique<sup>31</sup>.

Il y a ainsi une oscillation entre deux pôles chez Marx, le vrai et la manifestation de sa fausseté, qui est une oscillation entre deux manières de voir le prolétariat en tant que classe. D'un côté, le prolétariat est cette classe qui n'est pas une classe mais le processus de décomposition sociale qui chemine vers la révolution, de l'autre côté, le prolétariat est cette classe qui conteste, proteste et construit partout des litiges, « acteurs de la politique démocratique<sup>32</sup> » dira Rancière là où la science marxiste les voit comme se

---

<sup>31</sup> Jacques Rancière, *La mésentente – Politique et philosophie*, Paris, Éditions Galilée, 1995, p. 123.

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 129.

rassemblant sous des doctrines critico-utopiques, menant des contestations petit-bourgeois, méconnaissant le vrai mouvement de leur lutte, ayant des « aspirations intuitives » sur le sens de leur activité contestataire. Rancière dit : « Alternativement, [l'idéologie] permet de réduire l'apparence politique du peuple au rang d'illusion recouvrant la réalité du conflit ou, à l'inverse, de dénoncer les noms du peuple et les manifestations de son litige comme vieilleries retardant l'avènement des intérêts communs<sup>33</sup> ». Donc, « le concept de classe entre dans une oscillation indéfinie qui est aussi l'oscillation [...] entre un radicalisme de la 'vraie' politique [...] et un nihilisme de la fausseté de toute politique<sup>34</sup> ».

Comment comprendre de là le concept de classe ? Quel est le concept marxien du prolétariat qui permet une telle oscillation ? Le prolétaire chez Marx est, me semble-t-il, la victime universelle qui subit le tort absolu. Au fond, pour Marx, il n'y a qu'un seul tort, et c'est le tort de la société capitaliste en tant que telle contre le prolétariat en tant que tel. Ce tort se concentre objectivement dans le surtravail qui permet d'extraire un surplus de valeur des mouvements du capital et qui est une exploitation systématique et nécessaire pour la reproduction de la classe bourgeoise et donc de la société capitaliste toute entière. Rancière dit : « [La méta-politique] affirme le tort absolu, l'excès du tort qui ruine toute conduite politique de l'argumentation égalitaire<sup>35</sup> ». Mais le prolétaire en tant que victime universelle est un être curieux : les protestations qu'il mène contre les capitalistes et les litiges qu'il construit pour améliorer sa situation concrète cachent *la vérité* de ces protestations et litiges, la vérité étant le tort absolu de la société capitaliste en tant que telle. Et ce tort ne peut se traiter ou s'achever que par la trajectoire révolutionnaire qui mène au-delà de cette société de classe dans laquelle le prolétaire reste objectivement une victime de l'exploitation économique.

Le prolétariat est en ce sens le particulier devenu universel, il est à la fois cette classe-en-soi qui subit le tort de la société capitaliste en tant que telle (particulier) *et* la dissolution de toutes les classes (universel). Il ne peut s'émanciper sans émanciper toute la société, son exploitation étant nécessaire pour la reproduction de la société capitaliste et son émancipation révolutionnaire en tant que classe entraînant par conséquent la société entière. En tant que victime universelle, chaque prolétaire se trouve donc déjà mesuré politiquement par cette trajectoire révolutionnaire, même là où il proteste et s'oppose à l'ordre capitaliste pour un cas particulier et local sans « viser » la révolution globale de la société capitaliste. Le fait même d'affirmer que chaque protestation et litige créent des « aspirations intuitives » chez lui présuppose déjà qu'il se trouve mesuré par la trace de vérité qui est toujours en excès des formes concrètes de litige politique mêmes.

---

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 123.

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 122.

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 119.

Or, pour Rancière, il n'y a pas un *seul* tort absolu de la société capitaliste et, par conséquent, il n'y a pas une classe objectivement définie d'hommes qui sont voués à un statut de victimes universelles. Là où la science marxiste voit une trace de vérité dans différentes contestations, protestations et constructions de litige, la trace du tort absolu et de la victimisation universelle, Rancière voit la politique même, c'est-à-dire la manière dont les prolétaires s'instituent comme une part des sans-part, la manière dont le nom « prolétaire » devient « un opérateur du litige, un nom pour compter les incompétents, un mode de subjectivation en surimpression sur toute réalité des groupes sociaux<sup>36</sup> ». Au lieu de l'identification de classe par des critères objectives économiques comme point de départ pour penser la subjectivation politique – où elle prend la forme d'une prise de conscience ou d'une construction politique de la trajectoire révolutionnaire, processus par lequel la classe-en-soi devient la classe-pour-soi – Rancière considère que la subjectivation politique « s'ouvre » par un processus de *désidentification* des déterminations sociales, autrement dit par une reconfiguration dissensuelle du partage du sensible. Il inverse ainsi en quelque sorte le dispositif marxiste : ce n'est pas comme pour Marx l'objectivation socio-économique qui constitue la condition ou le « fondement » de la subjectivation politique, c'est la désidentification de l'objectivation sociale qui ouvre un espace anarchique de subjectivation politique qui ne connaîtra pas de trajectoire révolutionnaire mesurable par une marche de l'histoire, mais qui reconfigure le partage du sensible qui donne à chacun son part dans l'ordre social.

Or, Rancière reste par là aussi très proche de Marx. Il dit : « Le prolétariat n'est pas une classe mais la dissolution de toutes les classes, et en cela consiste son universalité », dira Marx. Il faut donner à cet énoncé toute sa généralité. La politique est l'institution du litige entre des classes qui ne sont pas vraiment des classes<sup>37</sup> ». Il me semble ainsi que Rancière retient une partie importante du dispositif de Marx, c'est-à-dire le particulier devenu universel parce que l'ordre en tant que tel lui fait tort, mais il rend ce dispositif générique, et c'est ainsi qu'il passe de la figure du prolétaire en tant que victime-en-soi de la société capitaliste, à la part des sans-part comme l'institution d'un sujet du tort par la démonstration d'égalité, autrement dit, à la formule générique : « toute police *fait tort* à l'égalité<sup>38</sup> ». On peut dire que Rancière multiplie infiniment ce seul tort de Marx – c'est comme s'il faisait passer Marx par l'éternel retour de Nietzsche. La police est le nom générique de l'ordre social institué, et la politique est le nom générique de la démonstration d'égalité qui sépare cet ordre de soi-même en dressant un sujet du tort, comme par exemple « le prolétaire », ce sujet étant « un espace de sujet où n'importe qui peut se compter parce qu'il est l'espace d'un compte des incompétents, d'une mise en rapport d'une part et

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 121.

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 39.

<sup>38</sup> Jacques Rancière, *Aux bords du politique*, Paris, La Fabrique-Éditions, 1998, p. 113.

d'une absence de part<sup>39</sup> ». La politique consiste donc à dresser un tel sujet de tort par un montage de démonstrations d'égalité pour ainsi entrer dans un traitement du tort, c'est-à-dire une « modification même du terrain sur lequel le jeu se tient<sup>40</sup> », soit une modification du partage du sensible.

### **Conclusion**

On retrouve ainsi trois différentes pensées de la lutte – pensées elles aussi en lutte – chez Proudhon, Marx et Rancière. Pour Proudhon, la société idéale et sans classes est déjà à l'œuvre dans la société capitaliste, mais comme elle est niée par le partage existant et inégalitaire de la propriété, le mouvement de lutte doit abolir ce partage, à la suite de quoi l'homme vivra dans la justice éternelle. On peut dire que le tort autour duquel se configure le mouvement révolutionnaire est en ce sens un *tort utopique*. Pour Marx, il s'agit plutôt d'un *tort absolu*. La société capitaliste fait tort aux prolétaires, ces derniers étant à la fois cette classe-en-soi qui subit le tort de la société capitaliste en tant que telle *et* la dissolution de toutes les classes. Le mouvement de lutte doit donc être capable de mesurer la force politique du prolétariat par rapport à son évolution objectif, tout en déchiffrant et dénonçant les formes bourgeoises et utopiques de lutte qui ne prennent pas en compte le tort absolu du capitalisme et la nécessité de révolutionner cette société de fond au comble. Autrement dit, la lutte doit passer par le mouvement vrai de la société qui rompra avec l'exploitation systématique du prolétariat par les capitalistes à travers le surtravail, s'imposant donc nécessairement comme dissolution de toutes les classes. En « dévictimisant » le prolétariat, Rancière rend générique ce tort qui constitue la rationalité de la politique marxienne : il n'y a pas un seul tort absolu et une victime universelle, il y a une infinité de torts singuliers qui se *construisent* chaque fois à travers une subjectivation politique et non plus en partant d'une victimisation préalable. *Tort générique*, donc. Le tort de Marx, par lequel le prolétariat était un sujet politique singulier car à la fois particulier et universel, est ainsi repris chez Rancière au prix de ne pas le déterminer par avance par une objectivation socio-économique. La politique est le processus par lequel un tort est démontré à travers des démonstrations d'égalité qui dépassent nécessairement l'ordre social institué, cet ordre social étant une distribution inégalitaire de parts résistant à sa propre contingence, résistant donc à chaque rupture politique qui reconfigure cette distribution de parts par un principe d'égalité. La subjectivation politique ou le mouvement de lutte consiste ainsi à dresser ce sujet du tort à travers des désidentifications et des démonstrations d'égalité, pour entamer un traitement du tort, modification même du terrain sur lequel le jeu se tient, reconfigurant la distribution policière et inégalitaire des parts.

---

<sup>39</sup> J. Rancière, *La mécontente*, op. cit., p. 60.

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 64.

# Encyclo

Revue de l'école doctorale ED 382

Etienne TASSIN

Éditorial

## POUVOIRS

---

Manuel CERVERA-MARZAL

Le pouvoir des sans pouvoir

Diego PAREDES GOICOCHEA

Innovation et fondation

## FIGURES

---

Émilie BALLON

L'affaire de la calandre de Tours (XVIII<sup>e</sup>-XIX<sup>e</sup> siècles)

Élodie JAUNEAU

Les femmes dans l'armée française pendant les guerres (XIX<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècles)

## DISCOURS

---

Carolina MARTINEZ

André Thevet et Jean de Léry

Anders FJELD

De l'utopie marxienne comme trace de vérité à la dévictimisation du prolétariat chez Rancière

Pascal BOUSSEYROUX

Edmond Michelet et la gauche

## RÉSUMÉ DE THÈSE

---

Isabelle BRETTHAUER

Des hommes, des écrits, des pratiques, systèmes de production et marchés de l'acte écrit aux confins de la Normandie et du Maine à la fin du Moyen Âge (2011)

