



HAL
open science

Criticism of Capitalism and Wage-Capital Conflict :, Lyotard As a Kantian Reader of Marx

Richard Sobel

► **To cite this version:**

Richard Sobel. Criticism of Capitalism and Wage-Capital Conflict :, Lyotard As a Kantian Reader of Marx. *Economia - History/Methodology/Philosophy*, 2019, 9-4, pp.655-688. 10.4000/economia.6919 . halshs-02430026

HAL Id: halshs-02430026

<https://shs.hal.science/halshs-02430026>

Submitted on 7 Jan 2020

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.

Œconomia

History, Methodology, Philosophy

9-4 | 2019

Varia / Public Debt

Critique du capitalisme et différend salarial : Lyotard lecteur kantien de Marx

*Criticism of Capitalism and Wage-Capital Conflict: Lyotard as a Kantian Reader
of Marx*

Richard Sobel



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/oeconomia/6919>

ISSN : 2269-8450

Éditeur

Association Œconomia

Édition imprimée

Date de publication : 1 décembre 2019

Pagination : 655-688

ISSN : 2113-5207

Référence électronique

Richard Sobel, « Critique du capitalisme et différend salarial : Lyotard lecteur kantien de Marx », *Œconomia* [En ligne], 9-4 | 2019, mis en ligne le 01 décembre 2019, consulté le 01 janvier 2020. URL : <http://journals.openedition.org/oeconomia/6919>



Les contenus d'*Œconomia* sont mis à disposition selon les termes de la Licence Creative Commons Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Pas de Modification 4.0 International.

Critique du capitalisme et différend salarial : Lyotard lecteur kantien de Marx

Richard Sobel*

Dans cet article, nous revenons sur la critique de la théorie marxiste du salariat par Jean-François Lyotard dans *Le Différend* (1983). Nous y soutenons que l'analyse de Lyotard est importante à plusieurs titres. D'abord parce que Lyotard introduit dans la critique philosophique du marxisme des considérations sur le langage. Ensuite parce que Lyotard théorise le rapport salarial comme « tort intraitable » infligé par une partie (le capital) sur une autre (le travail), identifiant donc le « différend » salarial à une Idée au sens kantien. L'article propose une réflexion sur la nature et les conséquences de la critique de Lyotard pour les études marxistes.

Mots-clés : Lyotard (Jean-François), différend, post-modernité, langage, salariat, capitalisme

Criticism of Capitalism and Wage-Capital Conflict: Lyotard as a Kantian Reader of Marx

The present study aims at providing an analysis of Jean-François Lyotard's criticism of Marx theory of the wage-capital conflict, as it is presented in *The Differend: Phrases in Dispute* (1983). We uphold that Lyotard's analysis is important and original in many respects. First, it introduces into philosophical criticisms of Marx some considerations on the theory of language. Second, it deals with the wage-capital conflict as a Kantian Idea, made of some irreducible part—"an intractable wrong" done by one party (the Capital) to another (the Workers—, which cannot be expressed within a common language. The article reflects on the nature and consequences of Lyotard's criticism for Marxist studies.

Keywords: Lyotard (Jean-François), differend, post-modernism, language, wage labor, capitalism

JEL: B14, B24, B41, B51

*Université de Lille, CNRS, UMR 8019 - CLERSE - Centre lillois d'Etudes et de Recherches sociologiques et économiques. richard.sobel@univ-lille.fr

L'auteur remercie les deux rapporteurs et les éditeurs de la revue dont les remarques, commentaires et critiques ont permis d'améliorer l'argumentation de la thèse défendue dans cet article. Les limites et lacunes demeurent bien sûr de la seule responsabilité de l'auteur.

La notion de force de travail appartient au monde des Idées, incommensurable à l'expérience qu'invoque le contrat (Lyotard, 1988, 45)

Marx s'obstine à fournir les preuves d'un tort dont personne ne peut montrer un cas (Lyotard, 1985, 232)

On ne joue pas avec le langage. En ce sens, il n'y a pas de jeux de langage. Il a des enjeux liés à des genres de discours [...]. Si l'on montrait que le capital est un genre de discours, si l'on montrait quel est son enjeu et quelles sont ses stratégies pour l'emporter sur les autres genres, on pourrait par là-même montrer que son hégémonie est non seulement injuste mais vaine. (Lyotard, 1983, 199-201)

Dans *Le différend* (1983), le philosophe Jean-François Lyotard (1924-1998) déconstruit la notion générale de « tort » en élaborant les concepts spécifiques de « différend », de « litige » et de « dommage ». Cherchant à appliquer ces distinctions qui relèvent d'abord de la théorie sociale générale¹, Lyotard s'aventure notamment sur le terrain de la théorie économique en les mobilisant pour comprendre les tenants et aboutissants du rapport capital/travail (ou rapport salarial) tel qu'il est analysé par Marx dans le livre 1 du *Capital*. Revenant sur cette application qui, à notre connaissance, n'a guère trouvé d'écho chez les économistes en France ou à l'étranger² – ni en théorie économique, ni même en épistémologie économique ou en philosophie économique –, notre étude se propose de défendre la thèse qu'il s'agit d'une contribution originale et importante à la critique de l'économie politique engagée par Marx, au sens où la problématisation de Lyotard nous permet de mieux saisir la spécificité ontologique de l'objet de cette critique, à la fois les enjeux épistémologiques de sa connaissance et les conséquences pratiques de son déploiement historique. Il ne sera donc ici proposé qu'une explicitation de l'originalité de la pensée de Lyotard concernant certains enjeux du rapport salarial que soulève selon lui la pensée de Marx. Autrement dit, nous ne nous engagerons pas dans une analyse approfondie des conditions ou des implications plus ou moins radicales de la critique de Lyotard, notamment sur deux points. D'une part, sur le plan proprement analytique, nous négligerons l'examen critique approfondi des emprunts théoriques que Lyotard fait à différents auteurs de la tradition philosophique occidentale (Kant, Hegel, Wittgenstein, notamment) pour

¹ Au sens de Fischbach (2009).

² Alors même qu'elle était et reste discutée en théorie sociale ; si l'on s'en tient à l'espace intellectuel français, voir par exemple : Cusset (2003) ou Garrau et Le Goff (2010).

élaborer sa lecture de Marx. D'autre part, sur le plan historico-politique, il n'est pas question de développer une analyse d'inspiration lyotardienne de la situation actuelle du mode de production capitaliste ; nous nous en tiendrons à des remarques mobilisant quelques-uns des faits stylisés établis par les sciences sociales et qui concernent les transformations contemporaines du rapport salarial³, l'enjeu étant pour nous ici de suggérer le caractère pertinent et heuristique de la lecture de Marx par Lyotard, notamment s'agissant des approches hétérodoxes en analyse économique. Bien évidemment, cette exploration interne de la position de Lyotard nous conduira à rencontrer ses limites et angles morts. Par exemple, la question de la soutenabilité de la reproduction des rapports de production capitalistes enveloppe celle du salariat, et Lyotard ne prend pas nécessairement la mesure des conséquences possibles de son approche du salariat en termes de différend sur l'analyse plus globale des logiques de la reproduction capitaliste. Nous nous contenterons de quelques développements de critique externe à la fin de l'article et en conclusion.

Cela étant précisé, donnons un aperçu rapide de la problématique et du fil directeur de notre contribution. Que, pour Marx, le salariat soit un fait de domination structurale caractéristique de nos sociétés, et non pas simplement une expérience interindividuelle inégalitaire donnant lieu à sentiment d'injustice, c'est désormais une contribution bien repérée comme telle dans l'histoire de l'analyse économique, qu'on la prolonge ou qu'on la critique⁴. Mais est-ce à dire pour autant qu'on saisisse véritablement toute la portée de l'approche marxienne du salariat, notamment lorsqu'on la reprend et la développe ? Pour Lyotard, la réponse est clairement non et c'est là, pour nous, tout le sens de son intervention philosophique sur le terrain de la critique de l'économie politique marxienne ou d'inspiration marxienne. Pour lui, quelque chose d'essentiel échappe à l'analyse marxienne que seule une philosophie du différend peut saisir – sans parvenir, c'est tout le paradoxe, à l'énoncer dans le genre cognitif d'un langage scientifique,

³ Précisons que les faits stylisés mobilisés ici relèvent pour l'essentiel des nations capitalistes avancées d'Europe occidentale, et même principalement du cas français. Un élargissement de la focale à tous les pays ayant construit, sous des formes institutionnelles spécifiques, un rapport salarial favorable au monde du travail, conduirait sans doute à nuancer l'analyse, mais selon nous ne conduirait pas à l'invalidier. Pour documenter une approche en termes de variété des capitalismes, voir Esping-Andersen (1990) ou Amable (2005).

⁴ Les considérations critiques que Lyotard développe ne concernent que l'analyse économique de Marx ou celles qui s'en inspirent, et non pas l'ensemble des analyses économiques de la relation salariale. Même si, comme on le verra, notamment avec la mobilisation de Kant, son propos est radical et finit par sortir de l'espace d'objectivité propre aux sciences sociales, on peut quand même dire qu'il s'agit d'une critique interne au marxisme. C'est aussi dans ce cadre que s'inscrit le présent article.

fut-il de sciences sociales. Comme nous le verrons, en problématisant le rapport salarial comme « tort intraitable » infligé par une partie (le capital) sur une autre (le travail) et donc en identifiant le « différend » salarial comme une Idée au sens kantien, son approche permet de comprendre l'irréductibilité du salariat à la positivité d'un rapport de force qui certes serait déséquilibré, mais qui aurait tout de même lieu entre deux protagonistes s'opposant sur un même plan d'immanence et pouvant donc ainsi se « comprendre » aux deux sens du terme (embrasser dans un ensemble et appréhender par la connaissance). Pour autant, la reconnaissance théorique de cette irréductibilité ne conduit pas à installer l'appréciation critique des transformations contemporaines du rapport salarial dans une logique de tout (sortie du capitalisme et instauration du communisme) ou rien (simples aménagements et régulations du capitalisme). En distinguant le « litige » (compris comme la part traitable/intégrable/gérable du tort) du « différend » (comprise comme la part non traitable du tort), l'approche lyotardienne permet d'éclairer le fait que, sans rompre avec sa forme capitaliste (c'est-à-dire sans régler le « différend » entre le capital et le travail, mais en continuant à chercher à le dénoncer et à le signifier dans des genres de langages à inventer), le rapport salarial a vu son contenu s'améliorer du point de vue du monde du travail (c'est-à-dire en intégrant une part du tort à la dynamique du système et ainsi à sa reproduction).

Pour expliciter l'intervention de Lyotard dans la critique de l'économie politique, nous commencerons par revenir sur les distinctions conceptuelles tort/différend/litige/dommage qu'il élabore de façon originale et qu'il se propose d'appliquer aux sociétés dominées par le mode de production capitaliste (section 1). Puis pour saisir pleinement le fondement de cette application, nous revisiterons l'analyse marxienne⁵ de la relation salariale. Davantage qu'on ne le fait d'habitude en analyse économique marxiste lorsqu'on la présente sur la base de la théorie de la valeur comme une étape de la théorie de l'exploitation, il s'agira pour nous ici d'insister sur le fait que l'analyse marxienne de la relation salariale conduit à reconnaître le caractère éminemment et définitivement problématique de la force de travail comme marchandise dans les sociétés dominées par le mode de production capitaliste (section 2). Cette ambiguïté a déjà fait l'objet d'analyses critiques néomarxistes, mais l'apport de Lyotard est selon nous fort original, et plus radical (section 3). Pour éclairer cette ambiguïté, Lyotard propose une lecture de Marx à partir de Kant : le tort universel qui est fait à la classe des travailleurs dans le capitalisme ne peut selon lui être véritablement pensé, c'est-à-dire saisi dans son mode d'être propre, qu'à partir de l'Idée au sens kantien, la mobilisa-

⁵ L'adjectif « marxien » est utilisé pour qualifier ce qui relève de Marx lui-même, et « marxiste » pour qualifier ce qui relève de la tradition d'analyse qui se revendique de Marx.

tion de l'Idée étant une ressource possible pour exprimer ce qui prend sens (jugement spéculatif, porteur d'une dimension normative de critique sociale) sans se laisser prouver (jugement cognitif, porteur d'effet de connaissance positive). Cette relecture kantienne de Marx conduit Lyotard à revenir sur la notion d'exploitation comme réalité sans abandonner l'exigence éthique d'une critique radicale du capitalisme.

Avant d'entrer dans le cœur de l'analyse, une dernière précision. Notre contribution concerne un point particulier du rapport de Lyotard à Marx et au marxisme, en l'occurrence l'analyse des tenants et aboutissants du salariat dans le capitalisme ; elle ne concerne donc pas le rapport de Lyotard à Marx et au marxisme en général⁶. Néanmoins, pour situer notre angle d'attaque, il nous faut dire quelques mots de l'évolution de ce rapport dans le parcours intellectuel et politique de Lyotard, évolution qui est aussi celle de la redéfinition et de l'usage de la notion de critique dans sa pratique de la philosophie. Lyotard a d'abord commencé par manifester un « attachement profond au marxisme » (Pagès, 2011b, 69) pour ensuite rompre radicalement avec lui. De 1954 à 1966, il milite à « Socialisme ou Barbarie », groupe d'intellectuels de gauche qui, tout en critiquant la dérive bureaucratique du marxisme léninisme tel qu'il s'est développé dans les pays où règne le socialisme réel, continue de défendre l'instauration d'un socialisme démocratique comme mode d'émancipation radicale⁷ (Gottraux, 1997). Sa prise de conscience de l'impasse du marxisme compris à la fois comme mode de compréhension et comme mode de transformation de la réalité sociale a lieu progressivement entre la fin de la période de militance intensive (1966) et la parution d'*Economie libidinale* en 1974, son « livre méchant », comme il le dit lui-même. Enfin, en 1979, *La condition postmoderne* parachève cette rupture par le diagnostic de la fin des grands récits, et en particulier du grand récit marxiste d'émancipation auquel il avait lui-même cru. Pour autant, cette rupture avec le marxisme ne le conduit pas à interrompre la discussion avec l'œuvre de Marx, comme nous le verrons dans cette étude qui concerne les recherches de Lyotard de la fin des années 1970 aux années 1980 autour de l'élaboration du concept de différend. Pour pouvoir continuer à mobiliser le potentiel critique de Marx, Lyotard distingue désormais un Marx « précritique » (celui d'un discours homogène et totalisant sur la réalité sociale qui mobilise le déterminisme d'une philosophie de l'histoire, serait-elle matérialiste) et un

⁶ Sur ce point, on se reportera à Lyotard lui-même (1990), et pour une analyse aux travaux de Claire Pagès (2011a et 2011b).

⁷ Dans son autobiographie de 1990, il précisera ceci : « La société issue de la première révolution prolétarienne n'était pas plus harmonieuse que la société bourgeoise, le « marxisme » y jouait le rôle de l'idiome dominant, il y était devenu le genre du discours de la bureaucratie » (Lyotard, 1990, 117).

Marx « critique », non hégélien⁸, qui se pose la question de l'origine de l'historicité et notamment de l'historicité de la critique :

En repoussant la spéculation, Marx [...] n'entend pas désarmer l'exigence d'une théorie de l'histoire ; il dissipe le fantasme d'une parole qui se refermerait sur elle-même en un système autosuffisant, comparable à une langue. Il ne nous paraît pas précritique de démasquer l'impuissance du concept et de la forme à saisir sans reste, dans et par un pur discours, l'histoire qui est aussi vie et force [...]. L'analyse du *Capital* ne doit pouvoir se voir elle-même que comme le moment de l'interprétation d'une critique qui n'affecte pas seulement la réalité présente, mais en émane. La réalité est le lieu de la critique avant toute critique proférée, la société est critiquable parce qu'elle se critique, et elle se critique parce qu'elle est en conflit avec soi. Ce conflit premier fonde la possibilité de l'interprétation de la critique révolutionnaire et limite sa portée puisqu'il interdit qu'une vue totale puisse être prise sur la réalité à qui la totalité fait défaut. (Lyotard, 1987, 315)

Nous serons amenés dans ce qui suit à préciser cette redéfinition de la critique, notamment de la critique sociale. S'agissant de l'analyse du rapport salarial qui nous intéresse plus particulièrement ici, sa spécificité tient à la façon dont Lyotard problématise désormais le capitalisme, c'est-à-dire conçoit la nature profonde du capital et son rapport à la société. Le capitalisme n'est plus saisi du point de vue marxiste « classique » qui était finalement le sien dans les années 1950-60, comme un mode de production historiquement déterminé dont l'essence est l'accroissement indéfini du capital par l'exploitation du travail vivant – qualification encore insuffisante pour se prémunir de tout risque d'une philosophie de l'histoire. Il est saisi désormais d'un point de vue critique qui emprunte aux philosophies de l'hétérogénéité des formes de langage (second Wittgenstein) et des formes de jugement (Kant), point de vue qu'il élabore au tournant des années 1970-80 et qui se met alors à sous-tendre toute son œuvre, comme ce genre de discours désormais dominant qui entend reconfigurer de fond en comble la réalité sociale et dont la prétention est de « *valider toute les phrases selon son critère de performativité* » (Lyotard,

⁸ Hormis quelques remarques de positionnement critique, nous ne pouvons ici traiter de façon développée le rapport de Lyotard à Hegel. Pour une étude systématique, se reporter à Browning (2003), qui montre l'importance de la critique de Hegel dans la construction de la philosophie de Lyotard, défendant la thèse que Hegel est véritablement l'autre de Lyotard dans toute son œuvre. S'agissant de l'œuvre de Lyotard qui est au cœur de notre étude, la critique de Hegel se trouve formulée dans le chapitre « Le résultat », chapitre dans lequel Lyotard défend la thèse que l'expérience d'Auschwitz ne s'inscrit pas dans le processus de formation d'un concept : « Lyotard reproche à Hegel de considérer toute expérience historique comme un simple exemple, comme l'expression de quelque chose de plus général. Dans cette logique, toute expérience historique a une fonction précise : enrichir notre compréhension d'un concept » (Niederberger, 2017, 143).

1986, 113). C'est au cœur même de cette rupture que se situe notre contribution.

1. Quelques distinctions conceptuelles préalables : tort, différend, litige et dommage

Dans *Le différend* – son grand livre de philosophie, comme il disait souvent –, Jean-François Lyotard élabore un concept philosophique non pas en créant un mot, mais en détournant un terme existant (le différend) de sa polysémie et en l'opposant à d'autres termes limitrophes (tort, litige, dommage). Comme Gérald Sfez (2007) le remarque fort justement, il s'agit de conférer à ce terme un sens bien particulier de telle sorte que son usage puisse, à travers les distinctions qu'il permet de produire, faire apparaître des problèmes et des enjeux qu'on ne voyait précisément pas avant⁹. Lyotard revient à plusieurs moments de son livre sur le concept de différend pour en complexifier le contenu, mais dès le paragraphe initial d'une introduction générale intitulée « Fiche de lecture », il en fixe les grandes lignes :

A la différence d'un litige, un différend serait un cas de conflit entre deux parties (au moins) qui ne pourrait pas être tranché équitablement faute d'une règle de jugement applicable aux deux argumentations. Que l'une soit légitime n'impliquerait pas que l'autre ne le soit pas. Si l'on applique cependant la même règle de jugement à l'une et à l'autre pour trancher leur différend comme si celui-ci était un litige, on cause un tort à l'une d'elle (au moins, et aux deux si aucune n'admet cette règle). Un dommage résulte d'une injure faite aux règles d'un genre de discours, il est réparable selon ces règles. Un tort résulte du fait que les règles du genre de discours selon lesquelles on juge ne sont pas celles du ou des genres de discours jugé/s. [...] Le titre du livre suggère (par la valeur générique de l'article) qu'une règle universelle de jugement entre des genres hétérogènes fait défaut en général. (Lyotard, 1983, 9)

Explicitons-en le contenu. Le différend se présente comme un cas de conflit entre deux parties – individus ou acteurs collectifs – où l'une cause un tort à l'autre mais où précisément il est impossible de définir une règle de jugement susceptible d'être admise par chacune d'entre elles et partant d'être mobilisée dans leurs argumentations respectives afin de régler équitablement, dans l'espace public de la discussion – c'est à dire hors violence physique –, ce dissensus. L'idée force de Lyotard – quelque peu contre-intuitive – est que le tort en tant qu'irréductible au litige, c'est-à-dire le tort en tant que différend, n'est

⁹ Comme le fait remarquer Gérald Sfez dans une perspective deleuzo-guattarienne (Deleuze et Guattari, 1991), c'est souvent ainsi que la création conceptuelle procède en philosophie : il s'agit de « fouiller dans la langue pour y trouver un terme ou une expression qui convienne à l'idée que l'on veut signifier et dont aucun autre terme ne paraît aussi proche ». Et, partant, de ré-instituer « ce terme en ce seul sens en le destituant de tous les autres » (Sfez, 2007, 7).

pas un simple fait empirique (qui est potentiellement constatable par le sens commun de tous) ; fondamentalement, il est un fait de structure (qu'une théorie critique peut reconstruire mais dont on ne peut administrer la preuve de la réalité, comme nous le préciserons davantage dans la section 3 à partir de Kant).

D'où vient cette asymétrie ? Chez Lyotard, elle n'a rien de superficiel ou de contingent ; elle se présente comme ontologique, et ne peut se saisir en tant que telle que moyennant une philosophie du langage originale ou plus précisément moyennant ce qu'il nomme une « ontologie des phrases ». Arrêtons-nous un instant sur cette approche du langage par Lyotard, ce qui nous permettra ultérieurement de reformuler sa critique de Marx mais aussi de saisir les angles morts de cette critique. La question du langage traverse toute l'œuvre de Lyotard (Enaudeau et Laclós de Fruteau, 2015), mais le tournant des années 1970-1980 marque une rupture qu'il nous faut préciser quelque peu car elle est en arrière-plan de l'argumentation de cet article. D'une manière qui lui est spécifique, Lyotard participe alors du « tournant langagier » caractérisant la philosophie allemande et anglo-saxonne. Il s'agit pour lui de sortir d'une tradition de pensée qui tend à réduire le langage « à une sorte d'épiphénomène sociobiologique, à un simple outil d'expression, à une convention sociale, à un banal instrument d'asservissement, d'appropriation, de pouvoir, à un phénomène ontique. » L'enjeu est de « sortir de ce lieu de pensée au dehors du langage » pour investir « un lieu de pensée où le langage n'a plus de dehors » (Gualandi, 2004, 61-62) et devient la modalité de révélation intramondaine de l'être de l'étant. Pour cela, Lyotard mobilise d'abord la théorie des jeux de langage du « second » Wittgenstein (Glock, 2003 ; Wittgenstein, [1953] 2005) pour laquelle le langage se présente non point comme une structure logique, syntactique et sémantique unitaire commandant a priori tous ses usages doués de sens (conception défendue par le « premier » Wittgenstein dans le *Tractatus logico-philosophicus* paru en 1921), mais comme une multiplicité dispersée de pratiques (« les jeux de langages »), la signification d'un mot étant déterminée par son usage dans une certaine forme de vie humaine et non pas par un objet donné en soi comme référence.

Cette problématique est mobilisée par Lyotard dans *La condition postmoderne* (1979) où la thèse de la « fin des grands récits » s'appuie sur le constat que, dès lors que chacun se découvre vivre et parler moyennant une multiplicité de récits, tout jeu de langage se présentant comme métadiscours universel et totalisant doit être dénoncé comme mensonge. Force est d'abandonner toute idée d'Unité et de Totalité du monde et, corrélativement, toute idée d'un Sujet de l'histoire, et de défendre la pluralité langagière des différents jeux de langages associés à différentes formes de vie humaine. Mais alors, la conséquence n'est-elle pas que tout se vaut ou que seul vaut ce qui est capable d'imposer sa puissance, sa « performativité » ? La domination

du capital devient jeu de langage de la « technoscience » (Lyotard, 1986, 113). Dans *Le différend* (1983), Lyotard radicalise son « tournant langagier ». Considérant que dans ses œuvres précédente la question du langage était encore articulée à un dehors du langage et que même l'approche pragmatique du « second Wittgenstein » restait exposée au risque d'une réduction anthropomorphique (au sens d'une unification toujours possible de la pluralité des jeux de langage autour d'un sujet anthropomorphique quasi transcendantal). Lyotard défend désormais la thèse que « le principe pragmatique de l'usage présuppose que le destinataire et le destinataire du message préexistent au message échangé [...], qu'en fait « le sujet n'est qu'une fonction du langage, fonction destinataire qui est toujours reliée aux trois autres instances – destinataire, sens et référence » et que donc le langage, via les « phrases », « possède une force [...] créatrice de sens génératrice de réalité, [...] une puissance d'ouverture et de fermeture d'univers » (Gualandi, 2004, 79-80).

Notre propos n'est pas d'analyser plus en détail ce passage de la pragmatique à l'ontologie ; mais d'insister sur cette dimension ontologique pour bien saisir ce que nous allons développer à propos de l'irréductibilité intrinsèque du différend chez Lyotard. Comme le souligne Gérard Sfez (2017) dans son précieux commentaire, pour Lyotard, l'être de l'étant en général se donne sur le mode de l'occurrence et de la multiplicité. Pour approcher les singularités d'être, il ne peut y avoir qu'une casuistique de l'être, ou une « ontologie de la phrase », loin de tout anthropocentrisme communicationnel (voir la polémique avec Habermas ; Aubert, 2017). L'Être n'est jamais comme un, il arrive à chaque fois comme une occurrence, comme une phrase, lieu d'élection de l'Il y a.

Cette critique du langage défait aussi bien le sujet que l'objet du langage. Le sujet n'est pas placé devant différentes réalités que seraient les jeux de langages entre lesquels il lui revient de choisir selon la finalité qu'il élit. Il n'entretient pas un rapport instrumental et opératoire au langage, ou technologique comme l'expression « jeu de langage » pouvait le faire croire, laissant affleurer malgré lui un imaginaire d'intentionnalité et de ludisme. [...] L'Être est événement. Il est occurrence. L'Être n'est pas avant d'être. Ce qui est, c'est ce qui arrive [...]. Les « jeux de langages », que Lyotard nomme désormais des « genres de discours », sont de l'ordre de l'événement : ils se disputent l'être (Sfez, 2017, 65-67).

C'est la raison pour laquelle, fondamentalement et irréductiblement, les régimes de phrases ou les genres de discours se font du tort les uns aux autres. Autrement dit, pour Lyotard, le tort est d'abord dans l'Être en tant qu'il déploie sa multiplicité dans des phrases.

Notre propos ici n'est pas de discuter cette philosophie du langage pour elle-même ; qu'il suffise simplement d'indiquer que, pour Lyotard, le réel est fondamentalement hétérogène et ne peut se saisir que de manière multiple, multiplicité irréductible qui se manifeste elle-

même à partir de différents « genres de discours » constituant à chaque fois un monde humain spécifique, ce qu'il appelle un « idiome ». Ce sur quoi il convient ici d'insister, c'est que même si les phénomènes que Lyotard examine sous la perspective du différend sont de nature socio-anthropologiques (notamment – et dans des registres pour le moins différents – le salariat et la destruction des juifs d'Europe par le nazisme), le concept de différend relève d'abord d'un niveau d'analyse ontologique, avec cette hypothèse implicite chez Lyotard que le détour par ce niveau est nécessaire au développement d'une compréhension pertinente de ces phénomènes.

Nous reviendrons plus loin sur les problèmes que peut poser cette articulation du registre ontologique d'argumentation avec une perspective de science sociale. Mais pour l'heure, armés des caractéristiques principales de sa philosophie du langage, poursuivons la présentation du concept de différend. Les parties prenantes d'un différend mobilisent des discours incompatibles et confrontent donc des mondes différents, chacun ayant vocation, du fait simplement de son existence, à se présenter comme hégémonique, puisque pour lui son discours constitue spontanément le seul monde. Pour Lyotard, ces rapports conflictuels ne relèvent fondamentalement ni de la pure et simple dénégation de la réalité, ni même de l'idéologie – au sens d'expression imaginaire déformée de la réalité de rapports sociaux qui existeraient en soi et qui pourraient donc être perçus objectivement à l'aide d'une connaissance critique. Ce serait là se placer dans une confortable perspective positiviste qui observe en extériorité un conflit, mais finalement ne fait qu'en parler avec un autre idiome. Partant de là, selon Stéphane Legrand dont nous suivons ici de près le commentaire du § 12 du *Différend*¹⁰, il est possible pour Lyotard de définir les conditions formelles de manifestation d'un différend en tant que tel :

il faut et il suffit qu'un conflit mette aux prises deux idiomes hétérogènes (au moins) dans un contexte où le règlement du conflit est censé s'effectuer dans l'un de ces deux idiomes. Si l'on préfère : le différend tient à ce que la norme du jugement censé être appliquée pour le règlement du conflit lèse en tant que telle l'une des deux parties en présence (Legrand, 2009, 172).

Ainsi reformulée dans cette structure asymétrique, le plaignant éprouve le tort mais ne dispose d'aucun savoir pour l'énoncer, de telle sorte qu'il se trouve démuné des moyens de faire valoir objectivement la réalité du tort dont il est victime. Au mieux parviendra-t-il à faire traiter le tort qu'il éprouve comme un simple dommage, lequel est susceptible d'être réglé par un tribunal, selon une norme de juge-

¹⁰ « Un cas de différend entre deux parties a lieu quand le règlement d'un conflit qui les oppose se fait dans l'idiome de l'une d'entre elles alors que le tort dont l'une souffre ne signifie pas dans cette idiome ».

ment acceptable par toutes les parties en présence. Le tort se réduit alors à n'être qu'un litige qui peut être réglé, mais au prix de faire disparaître la spécificité du différend. Pour autant, il ne faudrait pas croire que cette spécificité vient simplement de ce que le différend serait une sorte de désaccord sans issue. Dans un désaccord, certes, les parties en présence ne s'entendent pas, mais au moins elles « se » parlent, et dans une certaine mesure parlent un même langage et donc, au fond, participe d'un même monde. Un désaccord suppose toujours que l'on s'accorde sur quelque chose, ne serait-ce que sur le fait de savoir sur quoi on est en désaccord. De sorte qu'à minima il est toujours possible de dégager un sol commun et partant de là d'instaurer des médiations. C'est là du reste le rôle du tiers en tant qu'il tente d'établir un dialogue. Tout autre est le différend : il n'y a même pas ce sol minimum commun qu'un tiers serait capable d'exploiter ; il n'y a pas le langage en général (et partant une raison commune et un seul monde commun) ; il y a la confrontation des idiomes au sein de la multiplicité de l'être. Un tel dialogue de sourds n'est pas d'abord un problème interindividuel de bonne volonté, mais fondamentalement un problème de structure, lié à l'hétérogénéité des langages, c'est-à-dire des mondes.

Tel qu'on l'a présenté, le différend pourrait paraître un concept abstrait, voire abscond. Il n'en est rien, car Jean-François Lyotard l'élabore à partir d'une réflexion sur deux cas-limites, participant de registre différents et tirés de l'histoire contemporaine de nos sociétés occidentales : la domination sociale donnant lieu à exploitation dans les sociétés de classes (en particulier le rapport de classes capital/travail ou rapport salarial qui caractérise les sociétés dominées par le mode de production capitaliste) et l'extermination de masse (en particulier la destruction des juifs par les nazis et le cas emblématique qu'est Auschwitz). L'ancrage dans ces deux cas-limite ne sert pas seulement à fonder la pertinence du concept de différend ; il signale aussi et peut-être surtout la spécificité de son usage comme oscillation entre ces deux bornes. Comme le souligne Gérard Sfez (2000 ; 2007), il convient de mobiliser ce concept en évitant soigneusement deux malentendus et les mauvaises polémiques qui pourraient l'accompagner. (1) En aucune manière, les deux cas-limites ne sont comparables l'un à l'autre ; la « destruction des juifs » (Hilberg, 1990) relève bien sûr d'une horreur sans commune mesure avec les violences propres à toute domination de classe, l'exploitation supposant au moins le maintien en vie de la classe exploitée¹¹. Mais, en même temps, (2) il ne

¹¹ A ce niveau et à notre connaissance, que ce soit dans *Le différend* ou dans d'autres textes, Lyotard ne pose pas la question des conditions de possibilité – matérielles et institutionnelles – de la reproduction des rapports de production qui, concrètement, sous-tendent l'exploitation du travail par le capital au niveau d'une formation sociale donnée dans un écosystème donné. Or, cette question enveloppe de fait celle du différend salarial, et l'on peut se demander si son

faut pas comprendre la portée du concept de différend en fonction d'un seul d'entre eux : si la domination politique ou sociale peut sembler rabaisser le différend au niveau d'un simple conflit, le seul point de vue de l'anéantissement l'écrase complètement et fait disparaître l'asymétrie idiomatique qui le constitue. La tension entre les deux cas-limites fournit au concept lyotardien de différend une grande portée analytique comme en témoignent de multiples travaux (Lyotard *et al.*, 2001 ; Garrau et Le Goff, 2010 ; Enaudeau et Fruteau de Laclos, 2015 ; Rey, 2017). Tout en ayant bien en tête l'ampleur de ce concept, dans cette étude, nous ne nous intéresserons qu'à sa mobilisation dans le cas de la domination de classe, en l'espèce celle qui est au cœur du rapport salarial et qui structure les sociétés dominées par le mode de production capitaliste.

élision ne constitue pas, si ce n'est une limite rédhitoire, du moins un angle mort de la problématique lyotardienne. Sans qu'il s'agisse ici de traiter cette question, risquons quelques mots pour en préciser les enjeux. Au niveau de chaque capitaliste individuel et de la rationalité instrumentale qui en détermine l'action économique (c'est-à-dire la maximisation du profit qu'il cherche à faire sur le capital qu'il investit), la question n'est pas celle de la reproduction des conditions collectives (au niveau de l'ensemble des acteurs capitalistes ou de la classe capitaliste) et institutionnelles (les règles du jeu économiques garanties par un Etat en fait dominé par la classe capitaliste) de l'exploitation générale du travail par le capital ; la question est d'abord celle de la réalisation de son intérêt individuel. Du coup, si l'on s'en tient à ce niveau microéconomique, que l'on fait abstraction des conditions socio-historiques qui ont rendu possible le rapport salarial, et que l'on raisonne dans un face à face fictif qui les opposerait à propos du différend salarial, le capitaliste individuel pourrait fort bien dire au salarié individuel auquel il achète contractuellement l'usage de la force de travail pour valoriser son capital que la réussite de l'exploitation n'est pas garantie ex ante simplement parce qu'il y a une force de travail qui est exploitée et que donc il n'a pas à garantir la reproduction de la dite force de travail au motif qu'elle serait la source de création de valeur. Macroéconomiquement, la plus-value est toujours une résultante d'interaction collective, le capitaliste pouvant échouer à réaliser (sous la forme pure du capital-argent A) la plus-value – qu'il a extrait lors du procès de production – sur le marché où il est en concurrence avec d'autres capitalistes individuels. Nous ne nions pas que ce problème – à savoir la nécessité de problématiser d'emblée au niveau macroéconomique et donc les difficultés de penser le tort au niveau d'une classe alors qu'il est toujours vécu au niveau de l'individu – limite la portée de l'interprétation par Lyotard du rapport salarial ; mais, pour nous, il n'invalide pas ce que sa perspective met au jour : d'un côté l'irréductibilité ontologique du conflit capital/travail (la part non traitable du tort) et, d'un autre côté, la possibilité – attestable sur le plan sociohistorique – d'un aménagement partiel de ses effets sur la condition sociale des salariés (la part traitable du tort ou du litige), lequel aménagement constitue du reste une condition de la pérennité de l'accumulation du capital (comme l'ont établi, par exemple, les travaux des économistes de la régulation, Aglietta, 1976). Sans que Lyotard soit explicite à ce propos, cette dernière possibilité ne peut être comprise que si l'on quitte la fiction du face-à-face microéconomique et que l'on se place d'emblée dans un cadre macroéconomique, collectif et institutionnel pour mettre en scène les tenants et aboutissants du différend salarial.

Dans cette perspective et sur la base des distinctions générales que nous venons d'explicitier et auxquelles nous nous tiendrons dans ce qui suit, ce qu'il est important de souligner pour commencer à comprendre la spécificité de l'intervention de Lyotard dans le champ de l'économie politique, c'est l'idée que pour lui le différend ne qualifie pas n'importe quel type de conflit. Dans un conflit que l'on pourrait qualifier de « classique », les deux parties qui s'opposent se battent pour un même enjeu, comme c'est le cas par exemple de la rivalité autour de l'appropriation d'une ressource ou d'un pouvoir. Dans ce cas, aucun tort n'est fait à l'enjeu en tant que tel, mais seulement à une des forces en concurrence avec l'autre pour un même enjeu. Sans doute ce type de conflit peut-il être parfois très violent ; sans doute peut-il ne pas conduire à un compromis stabilisé du rapport de force autour de l'enjeu. Mais peu importe au fond : le conflit reste socialement homogène et ne présente pas le caractère proprement intraitable du différend. À l'inverse, le conflit dès lors qu'il est traversé par un différend oppose deux ordres hétérogènes, et partant deux légitimités incomparables et récalcitrantes.

Pour autant, Jean-François Lyotard n'entend pas se placer dans une logique de tout ou rien en opposant de façon étanche deux formes de conflit. Comme nous l'avons précisé, dès lors qu'elle est entendable dans l'idiome adverse, une partie du tort peut être jugée. Elle est mise au jour comme litige ; c'est ce que Lyotard appelle « dommage », c'est-à-dire la part du tort traitable par la partie adverse. L'autre part est intraitable par la partie adverse, son traitement conduirait à la ruine de cette partie. Le tort ne s'épuise jamais dans un litige et reste fondamentalement un différend¹². C'est dire si la notion de différend ne peut se comprendre qu'en relation intrinsèque – même si elle peut être plus ou moins distante – avec celles de litige ou de dommage. Si le différend se trouvait complètement détaché de toute part traitable du tort – c'est-à-dire si différend et dommage n'entretenaient qu'une relation externe de contiguïté –, le tort absolu ne pourrait précisément plus apparaître comme différend. Pour Lyotard, le différend ne peut s'étayer que sur ce qui offre matière à litige, et de ce fait, sur ce qui est traitable, ce qui par contraste ou en creux, le fait apparaître comme manque irréductible. On peut dire comme le suggère Sfez (2007) que le différend paraît ontologiquement dépendant de sa trahison en dommage ; son mode d'être consiste précisément à être ce qui reste radicalement intraitable dans un tort, ce qui reste irréductible au consensus.

Dans la section 3, nous aurons l'occasion d'explorer, avec la mobilisation de Kant par Lyotard, la spécificité de ce mode d'être et la façon d'en rendre compte. Mais pour l'heure, nous voici suffisamment

¹² Chez Lyotard, il n'y a pas de possibilité de dépassement rationnel comme dans la dialectique de Hegel ou chez un certain Marx, celui des lois de l'histoire ; et en encore moins de fusion fictionnelle dans un grand récit (Lyotard, 1979).

armés pour examiner dans quelle mesure la mobilisation de ce concept peut éclairer sous un nouveau jour les tenants et les aboutissants du rapport salarial. Nous ne partons pas de rien, puisque la relation de travail salarié chez Marx est un des principaux exemples de différend mobilisés par Lyotard. Si cette relation est particulièrement propice à l'approche du différend, c'est selon nous à cause du statut éminemment et définitivement problématique de ce qui est au cœur de cette relation, l'« échange » entre, d'une part, l'usage de la force de travail et, d'autre part, un salaire. Pour bien comprendre la portée du traitement qu'en fait Lyotard (section 3), il nous faut revenir sur le concept de « force de travail » chez Marx (section 2), d'une manière plus précise que Lyotard ou ses commentateurs ne le font.

2. Comprendre l'origine du différend salarial pour Lyotard : retour au concept de force de travail chez Marx

S'agissant du tort au cœur du rapport capital/travail ou rapport salarial, la distinction lyotardienne entre part traitable et part non traitable dans l'intégration salariale au monde capitaliste ne peut être comprise que si l'on fait retour de façon précise sur l'ambiguïté intrinsèque de l'objet sur lequel porte le différend, à savoir la « force de travail » telle que Marx la conceptualise. Dans sa forme définitive¹³, le concept de force de travail prend place dans le chapitre VI du Livre 1 du *Capital*, à l'occasion du problème du mystère de la valeur qui s'accroît (ce que Marx appelle « la plus-value »), accroissement que Marx met au cœur de la compréhension de la dynamique capitaliste.

Rappelons – ce que ne font ni Lyotard ni ses commentateurs sur ce point (Browning, 2002) – que Marx pose ce problème dans un cadre théorique étroit et exigeant : tout en maintenant le principe d'une socialisation économique par l'échange marchand (au sens où c'est uniquement en effectuant une transaction marchande qu'un agent s'intègre pleinement à et devient ainsi membre d'un ordre économique se voulant homogène sur le plan des statuts des agents y prenant part), comment expliquer l'apparition de la plus-value, c'est-à-dire d'un élément de différenciation statutaire ?

¹³ Sur l'élaboration progressive du concept de force de travail dans les œuvres de Marx antérieures au *Capital*, on se reportera à l'étude de Gérard Bensussan (1982), à celle d'Henry Nadel (1994) ou celle plus récente de Claude Morilhat (2017). Une première étape avait été franchie avec la distinction entre le travail et la force de travail, distinction qui est, pour Marx, absente de l'Économie Politique Classique. La seconde étape est de conceptualiser la force de travail comme marchandise, ce qui ne laisse d'être problématique. C'est à ce niveau que nous démarrons notre explicitation de l'apport lyotardien à la compréhension du rapport salarial.

Explicitons ce point. Sur la base d'une théorie de la marchandise¹⁴, Marx se propose d'explorer les deux possibilités de la métamorphose de la marchandise et de la valeur. Les symboles de cette problématique sont connus et Lyotard les reprend tels quels, sans les expliciter davantage. La première est : $M - A - M'$ (Marchandise – Argent – Marchandise), c'est-à-dire le mouvement par lequel il s'agit de « vendre pour acheter ». L'argent dépensé joue, pour l'échangiste, le rôle de médiateur entre deux marchandises considérées principalement du point de vue de leur valeur d'usage. La seconde est : $A - M - A'$ (Argent – Marchandise – Argent), c'est-à-dire le mouvement par lequel il s'agit d'« acheter pour vendre » (avec accroissement puisqu'ici $A' = A + \Delta A > A$). La marchandise est considérée principalement du point de vue de sa valeur d'échange et joue, cette fois-ci, le rôle d'intermédiaire de l'argent avancé dans ce processus d'accroissement. Or, si dans $M - A - M'$, A permet en fait la substitution de deux valeurs d'usage différentes, dans $A - M - A'$, les deux extrêmes ont la même forme économique, celle de l'équivalent général (A) qui alors est désiré pour lui-même et dont l'indéfini accroissement devient fin en soi (Ce qu'Aristote qualifiait de mauvaise chrématistique).

Au cœur du procès de valorisation $A - M - A'$ se loge le mystère de la valeur qui s'accroît, « la valeur [semblant] avoir acquis la propriété occulte d'enfanter de la valeur parce qu'elle est valeur » (Marx, 1977, 120). Pour lever un tel mystère, il convient selon Marx d'observer le devenir de la valeur non plus dans la sphère de circulation marchande, où ne s'échangent logiquement que des équivalents¹⁵, mais dans le lieu même de son élaboration, c'est-à-dire dans les « laboratoires secrets de la production ». En effet, si l'on décompose le cycle $A - M - A'$ en ses deux moments, $A - M$ et $M - A'$, il est clair que ni l'acte d'achat ni l'acte de vente, tous deux métamorphoses

¹⁴ Pour une présentation pédagogique de cette théorie de la marchandise et de son statut au sein du *Capital*, voir Bidet (2004).

¹⁵ La circulation de la valeur doit obéir au double principe d'équivalence et de répartition d'une même valeur totale sociale nette, deux marchandises porte-valeur ne pouvant s'échanger qu'en tant qu'égales dépenses de travail abstrait moyen humain nécessaire. Imaginer le cas contingent – alors que Marx cherche une explication structurelle – d'un acheteur qui serait parvenu à acquérir une marchandise au-dessous de sa valeur, cela ne change rien à l'affaire. D'une part, tout acheteur, du point de vue général de la circulation, est aussi un vendeur : de façon toute aussi contingente, ce qu'il peut gagner par escroquerie, il peut par escroquerie tout aussi bien le perdre. D'autre part, et surtout, cet échangiste peut bien être suffisamment habile pour acheter au-dessous la valeur et vendre au-dessus de la valeur, il n'en restera pas moins que son double avantage n'a pas modifié la valeur sociale nette, mais seulement sa répartition. L'escroquerie, le vol ne créent pas de valeur. La circulation permet de constater la plus-value, mais en aucun cas elle ne permet de rendre compte de sa formation qui relève de la production.

de la marchandise, ne peuvent apporter de réponse satisfaisante. Comme il n'y a rien à attendre de la valeur d'échange de la marchandise M (simple médiation « concrète » du processus d'accroissement d'une quantité d'argent), il ne reste plus d'autre possibilité que de se tourner vers la valeur d'usage de cette marchandise : « Reste une dernière supposition, à savoir que le changement (de A en A') procède de la valeur d'usage de la marchandise, c'est-à-dire de sa consommation. » (*ibid.*, 12) Or, en général, la consommation d'une marchandise n'est qu'une transformation ou une destruction de sa valeur d'usage, alors qu'il s'agit d'expliquer un accroissement de la valeur d'échange. Pour Marx, cette contradiction trouve comme solution qu'une seule « marchandise dont la valeur usuelle possède la vertu particulière d'être source de valeur échangeable, de sorte que la consommer [c'est] réaliser du travail, et par conséquent créer de la valeur » (*ibid.*, 129). Cette marchandise spéciale est la marchandise-force de travail.

Pour pouvoir tirer une valeur échangeable de la valeur usuelle d'une marchandise, il faudrait que l'homme aux écus eût l'heure de découvrir au milieu de la circulation, sur le marché même, une marchandise dont la valeur usuelle possédât la vertu particulière d'être source de valeur échangeable [...]. Et notre homme trouve effectivement sur le marché une marchandise douée de cette vertu spécifique ; elle s'appelle puissance de travail ou force de travail (*ibid.*).

Le raisonnement de Marx part de l'acheteur de force de travail, c'est-à-dire le capitaliste et du monde marchand dans lequel il se meut. Ce que Marx s'efforce de montrer, c'est que celui-ci est d'abord et avant tout un bon échangiste qui respecte les lois de l'équivalence et, au passage, réalise la plus-value. Si le capitaliste, sujet marchand, achète une marchandise, c'est que cette marchandise est, comme telle, vendue par un autre sujet marchand – qui en est nécessairement le propriétaire et peut donc l'échanger. « Le possesseur d'argent et (le possesseur de la force de travail) se rencontrent sur le marché et entrent en rapport l'un avec l'autre comme échangistes au même titre. Ils ne diffèrent qu'en ceci : l'un achète et l'autre vend, et, par cela même, tous deux sont des personnes juridiquement égales » (*ibid.*). C'est dire s'il n'y a aucune différence dans l'ordre économique structuré par l'idiome marchand, en apparence, entre le mode de socialisation du salarié et celui d'un marchand en général : l'un comme l'autre sont socialisés par la reconnaissance sociale de ce qu'ils vendent contre l'équivalent général argent. La seule condition nécessaire à cette analyse, c'est la propriété. Or, précisément – et c'est là selon nous que s'origine le « différend » que Lyotard met au jour au cœur du rapport salarial –, la « propriété » du salarié est pour le moins problématique puisqu'elle se caractérise conjointement et contradictoirement, d'un côté par la liberté du travail et d'un autre côté par la nécessité du travail.

Marx prend bien soin de distinguer le travail salarié des formes coercitives de mise au travail, telles l'esclavage ou le servage : la force de travail ne peut se présenter sur le marché et s'y faire valoir comme marchandise que si son porteur est un être libre (Moulier-Boutang, 1999). Par « être libre », on désigne formellement l'individu dans sa capacité propre à disposer de son activité. Mais en fait « être libre » se dit ici d'un rapport de soi à soi pour le moins problématique. Hegel, que Marx cite en note à ce propos dans le chapitre VI du *Capital*, peut nous éclairer par son analyse de « l'aliénation de la propriété » dans ses *Principes de la philosophie du droit*.

Je puis me dessaisir de ma propriété, puisqu'elle est mienne dans la seule mesure où je place ma volonté en elle, – de telle sorte que, de manière générale, je délaisse ma Chose comme une Chose sans maître (je la laisse en déréliction), ou bien la cède à la volonté d'autrui en vue de possession, mais dans la seule mesure où la Chose est, selon sa nature, un terme-extérieur [...]. De mes talents particuliers, corporels et spirituels, je puis aliéner en faveur d'autrui des productions singulières et un usage borné dans le temps, parce qu'ils reçoivent, d'après cette restriction, un rapport extérieur à la totalité et à l'universalité de ce que je suis. Par l'aliénation de la totalité de mon temps, concrétisé par le travail, et de la totalité de ma production, je ferais de l'élément-substantiel de ceux-ci, de mon activité et de *mon effectivité universelle*, [je ferais] de ma personnalité la propriété d'autrui. (Hegel, 2003, 215-217)

Ainsi, pour que la relation de travail salariée soit comme telle possible – et non comme travail forcé, esclavage, servage –, Marx précise qu'il

faut que le propriétaire de la force de travail ne la vende jamais que pour un temps déterminé, car s'il la vend en bloc, une fois pour toutes, il se vend lui-même, et de libre qu'il était se fait esclave, de marchand marchandise. S'il veut maintenir sa personnalité, il ne doit mettre sa force de travail que temporairement à la disposition de l'acheteur, de telle sorte qu'en l'aliénant, il ne renonce pas pour cela à sa propriété sur elle (Marx, 1977, 129-130).

La limite dans l'aliénation constitue ainsi une limite essentielle de l'aliénation. Si le propriétaire de la force de travail la vendait complètement une fois pour toute, le rapport social de production capitaliste ne pourrait se reproduire, et l'on quitterait l'espace théorique de formulation du problème chez Marx, c'est-à-dire le cycle $A - M - A'$ – forme générale du capital –, pour un système fondé sur l'esclavage volontaire et donc formellement un autre mode de production. Dans ce cas, il n'y aurait plus de « différend » puisqu'un différend suppose un conflit entre des humains (ou des collectifs humains), pas un rapport d'humains à choses (un esclave étant considéré comme une chose qui est propriété d'autres). Pour que le rapport se reproduise et que le cycle se renouvelle, le vendeur doit se trouver libre de vendre à nouveau sa force de travail une fois le premier contrat mutuellement respecté. Si l'on reformule cette problématique dans la perspective de Lyotard, cette liberté est d'abord une nécessité théorique interne à la

construction de Marx menée du point de vue du capitaliste et de son idiome marchand dominant, et n'est pas envisagée, pour le moment, du point de vue de l'existence sociale concrète du salarié. Si le différend est identifiable, aucun litige n'apparaît et partant aucun dommage ne peut être compensé dans le cadre de ce rapport salarial « précaire », comme ce sera le cas dans le cadre du rapport salarial fordiste ou « administré » (De Vroey, 1985).

Mais il y a plus. Être libre de faire quelque chose devrait signifier également être libre de ne pas le faire ! Or, non seulement le propriétaire de la force de travail doit être libre de la vendre, mais surtout il doit être dans la nécessité de le faire.

La seconde condition essentielle pour que l'homme aux écus trouve à acheter la force de travail, c'est que le possesseur de cette dernière, au lieu de pouvoir vendre des marchandises dans lesquelles son travail est réalisé, soit forcé d'offrir et de mettre en vente, comme une marchandise, sa force de travail elle-même laquelle ne réside que dans son organisme (Marx, 1977, 130).

Dans ce monde marchand, être dans la nécessité de vendre sa force de travail, c'est n'être pas possesseur des moyens de production par lesquels un travail produit des marchandises ou ne pas avoir la capacité de mettre en œuvre pour son propre compte sa propre force de travail, comme capitaliste ou même comme travailleur indépendant¹⁶. Chez Marx, la nécessité de vendre sa force de travail correspond à une impossibilité définissant en tant que telle, non pas de façon contingente mais de façon structurelle, le statut de travailleur salarié dans le champ économique. Si tout être humain dispose « naturellement » d'une force de travail, aucune force de travail n'est immédiatement une marchandise ; elle ne le devient que sous l'effet d'un rapport social qui est sous-jacent au monde capitaliste et à son idiome marchand dominant. C'est ce rapport qu'il faut explorer pour bien saisir l'origine du différend salarial.

Renouons les aspects du problème. Pour que $A - M - A'$ se reproduise, il faut que se perpétuent à la fois cette liberté et cette nécessité entendues comme conditions structurales du monde capitaliste énonçables dans le seul idiome propriétaire-marchand. Une question demeure : comment se fait-il que, dans ce monde et l'idiome qui le structure, ce travailleur se trouve justement libre et précisément vendeur de sa force de travail ? L'analyse de la socialisation étant menée du seul point de vue capitaliste du procès de valorisation $A - M - A'$, et puisqu'il se trouve fort opportunément que « l'homme aux écus » rencontre sur le marché cette marchandise particulière pour lui qu'est la « force de travail », nous pourrions, tout comme lui, nous en tenir à

¹⁶ Ce point a particulièrement été creusé par dans les années 1980 par toute une série de travaux théoriques à l'interface entre le marxisme et la critique de l'économie politique : Benetti et Cartelier (1980), De Gaudemar (1981), Lautier et Tortatjada (1982), De Vroey (1985).

ce fait brut et ne chercher à rendre compte que du fonctionnement synchronique du rapport salarial, et non de sa genèse¹⁷. Pourquoi ce travailleur libre se trouve-t-il dans la sphère de la circulation ? C'est là une question qui n'intéresse guère le possesseur d'argent, dans l'idiome duquel le marché du travail n'est qu'un prolongement du marché des marchandises. Bien évidemment Marx n'est pas naïf et ne propose pas de rendre compte de l'origine de l'accumulation avec une robinsonnade (une fiction abstraite mobilisant des comportements d'individus posés comme libres et égaux, hors tout contexte social-historique). Ce fait n'est ni un fait de nature, ni même un fait transhistorique qui serait caractéristique de la condition humaine en général ; c'est fondamentalement un fait de structure qui met en œuvre un certain rapport social historiquement déterminé.

Quelles que soient ses multiples formes historiques, le procès de valorisation du capital suppose ainsi un événement radical et fondateur : la séparation violente du travail libre des conditions de sa réalisation, c'est-à-dire des moyens et de la matière du travail qui constituent le procès réel, séparation dont Marx analyse les phases historiques dans le chapitre 23 du *Capital* consacré à « l'accumulation primitive » du capital. Voilà l'origine – au double sens de cause et de commencement – du tort fondamental que les forces sociales constitutives du mouvement du capital infligent aux écosystèmes social et naturel qu'elles vont progressivement exploiter. La genèse violente du capital comme rapport social disparaît à mesure que son mouvement d'accumulation reproduit sa structure de période en période, de sorte que cette violence inaugurale se trouve progressivement forclose. Dans le fonctionnement courant de la structure une fois qu'elle est installée, des violences internes se produisent (exploitation de la force de travail pour en extraire la plus-value), donnant lieu à des « dommages » pour lesquels les conquêtes sociales des salariés pourront progressivement obtenir des « réparations » ; mais, au fond, un tort irréductible persiste. Selon nous, ce que peut éclairer le concept de différend, c'est le sens profond du mode d'être du rapport salarial, cette structure toujours déjà là dont le fonctionnement synchronique recouvre indéfiniment l'origine diachronique. Dans la section 3, nous allons expliciter le sens et la portée de cette lecture de Marx par Lyotard.

¹⁷ Au sens où il convient de distinguer le fonctionnement synchronique d'une structure de l'origine diachronique de chacun de ses éléments (Balibar, 1965).

3. Sens et portée du différend salarial : Lyotard lecteur de Marx avec Kant

Revenant sur son rapport au marxisme dans ses récits autobiographiques, Jean-François Lyotard (1990) propose une reformulation synthétique de son approche de la spécificité du différend salarial, reformulation dont l'analyse va ici nous servir de point d'entrée pour expliciter le sens et la portée du différend salarial, c'est-à-dire l'apport spécifique de Lyotard à la critique de l'économie politique engagée par Marx :

Si *Le Capital* avait été la critique, ou une critique de l'économie politique, c'était pour avoir fait entendre le différend là où il était, caché sous l'harmonie, ou du moins sous l'universel. Marx avait montré qu'il y avait au moins deux idiomes ou deux genres cachés dans la langue universelle du capital, l'AMA, que parlait le capitaliste, et le MAM que parlait le salarié. Le locuteur de l'un entendait fort bien le locuteur de l'autre, et les deux idiomes étaient traduisibles l'un dans l'autre, mais il y avait entre eux une différence qui faisait qu'en transcrivant une situation, une expérience, un référent quelconque exprimé par l'un dans l'idiome de l'autre, ce référent devenait méconnaissable pour le premier, et le résultat de la transcription incommensurable avec l'expression initiale. La « même » chose, une journée de travail, qui se disait dans les deux genres, devenait deux choses, comme la « même » situation effective, qui est tragique pour l'un des protagonistes, peut-être un mélo pour l'autre. Et [...] cette incommensurabilité n'était pas symétrique, mais déséquilibrée. L'un des idiomes s'offrait à dire ce qui était la situation « même », à expliquer en quoi il s'agissait bien du « même » référent d'un côté comme de l'autre, donc à se présenter non pas comme une partie dans un procès, mais comme le juge, comme la science détentrice de l'objectivité, plaçant ainsi l'autre dans la position de stupeur ou de stupidité [...] le confinant dans la particularité subjective d'un point de vue qui restait incapable de se faire comprendre, sauf à emprunter l'idiome dominant, c'est à dire à se trahir. (Lyotard, 1990, 116)

Ce qu'il faut commencer par remarquer, c'est que Lyotard ne mobilise pas, comme on le trouve parfois chez Marx lui-même et plus largement dans le marxisme, le concept d'idéologie, au sens où l'idéologie caractériserait tout discours qui aurait la propriété de recouvrir, après coup, une réalité sociale (ici : le rapport antagonique capital/travail) pour en masquer la violence (ici : l'exploitation du travail-vivant par le capital) et, partant, la légitimer (ici : reproduction de l'ordre social qui rend à chaque moment possible le procès de valorisation du capital). Ce n'est pas que Lyotard conteste la réalité asymétrique et conflictuelle du rapport salarial telle que Marx l'a mise définitivement au jour ; bien au contraire. À la différence de certains intellectuels de gauche au tournant des années 1980 (comme l'a montré la synthèse historique d'Halimi, 2006), Lyotard ne renie pas Marx

(Pagès, 2011a et 2011b)¹⁸. Pour autant – nous l’avons souligné dès notre introduction –, son rapport à Marx reste complexe. S’il ne pense pas en deçà des acquis théoriques et critiques de Marx, Lyotard ne pense pas non plus comme Marx ; comme nous allons le montrer, il pense à partir de Marx mais au-delà de Marx. Ce que cherche à saisir Jean-François Lyotard chez Marx se veut fidèle à la radicalité critique initiée par Marx, mais précisément en mettant au jour quelque chose de profond qui n’est pas pensé dans l’analyse critique du salariat par Marx, ni plus largement dans les travaux d’inspiration marxiste.

Pour pouvoir dire quelque chose d’original sur Marx qui ne trahisse pas Marx, Lyotard travaille sur – mais non avec – les concepts de Marx¹⁹. Comme nous l’avons vu, il mobilise une « ontologie des phrases », et notamment la notion d’idiome, c’est-à-dire la façon dont un langage crée et organise un monde particulier qui se donne pour le (seul) monde véritable. Dans le cas du monde capitaliste, il s’agit de traiter la force de travail comme marchandise, car dans ce monde, le couple sujet (marchand-proprétaire) / objet (marchandise) constitue l’unique modalité de structuration des rapports des humains entre eux et des humains avec les non-humains. La conséquence en est que, du point de vue du travailleur plongé dans ce monde, il est seulement possible d’établir l’absence de validité cognitive de la phrase selon laquelle le référent dispose de telle propriété (par exemple, être une marchandise pour le référent de la phrase « force de travail »), mais il n’est pas possible de prouver l’existence réelle d’une absence de propriété, comme Stéphane Legrand le précise parfaitement dans son commentaire :

Cet idiome [capitaliste] traite comme ‘marchandise’ la force de travail, et il a les moyens épistémologiques de produire, selon la logique qui lui est propre, la preuve de l’existence réelle de cette marchandise dont il présume que l’ouvrier est propriétaire, et que ce dernier est réputé aliéner librement sur le ‘marché du travail’. Pour établir l’injustice et la non pertinence de cet idiome, l’ouvrier devrait en accepter la logique, qui est celle du genre cognitif et repose sur des procédures objectives d’établissement de la preuve, et par suite devrait démontrer un non-être : prouver que sa force de travail n’est pas une marchandise. Or il est également impliqué dans ladite logique dudit genre de discours cognitif qu’on ne peut pas administrer la preuve d’un non-être, ou de l’inhérence d’une propriété à un sujet, dans la mesure où ce non-être n’est pas une détermination mais l’absence d’une détermination et où l’on ne peut pas établir la réalité d’une indétermination. (Legrand, 2009, 173)

¹⁸ Lyotard ne cède pas au chant des sirènes du Marché et de la Démocratie libérale, annonciatrices d’une prétendue « fin de l’histoire » (Fukuyama, 1992), c’est-à-dire de l’avènement du capitalisme comme horizon soi-disant indépassable des sociétés humaines.

¹⁹ Je m’appuie ici sur une distinction qu’il convient de mobiliser lors qu’on a affaire à une pratique de recherche qui se situe entièrement dans le domaine théorique (Fink, 1994) : les concepts sur lesquels on travaille (« concepts thématiques ») et les concepts avec lesquels on travaille (« concepts opératoires »).

Comment l'ouvrier peut-il faire valoir l'exploitation ? Ce serait établir que sa force de travail n'est pas seulement une marchandise mais la puissance créatrice de toute valeur. Autrement dit, ce serait essayer de rendre compte de sa spécificité dans l'idiome capitaliste tel qu'il est rationalisé par l'idiome juridique pour lequel, précisément, seul ce qui est attribuable à un sujet comme propriété qu'il possède est susceptible de compter (Pasukanis, 1970 ; De Gaudemar, 1981 ; De Vroey, 1985 ; Théret, 1994). L'ouvrier devrait ainsi

exprimer dans l'idiome capitaliste le non-être de l'inhérence de la propriété marchandise à sa personne, ce qui par définition impossible. Dans la logique propre de l'idiome juridique, seul ce qui est attribuable à un sujet comme une propriété qu'il possède est susceptible de compter, puisque de cela seul il est possible d'établir une preuve selon la loi du genre cognitif, ce qui prive dans le principe de tout objet une demande du plaignant fondée non pas sur ce qu'il a à la manière d'une propriété, mais sur ce qu'il est dans son essence. (Legrand, 2009, 174)

Comme nous l'avons montré en section 2, le concept de « force de travail » désigne quelque chose qui est, par construction social-historique, radicalement tout autre que tout ce qui est susceptible d'une intuition empirique dans le genre de discours cognitif. En ce sens, la plus-value elle-même présente le même caractère invérifiable²⁰ ; et partant l'exploitation aussi. Si le capital domine, c'est qu'il a acquis la maîtrise des relations constitutives du monde dans lequel il se déploie et que, partant, son idiome détermine les référentiels par rapport auxquels le mode d'être des différents objets peut être attesté. Dans ces conditions, en défendant l'idée que la « force de travail » n'est pas « une propriété » comme une autre – et ne relève donc pas de l'ordre de l'avoir –, mais son essence – et relève donc bien de son être –, le travailleur salarié ne peut être entendu par le capitaliste. Si le salarié-plaignant faisait valoir sur la scène du droit que « sa » force de travail n'est pas un avoir et qu'il ne peut en disposer comme on peut disposer d'une chose qu'on possède, sa demande deviendrait sans objet puisque, dans ce monde, seule l'attribution de quelque chose à quelqu'un constitue le seul mode d'être. L'entrée dans le jeu du droit contractuel et marchand, qui ne règle rien de l'injustice fondamentale (le différend), n'interdit pas de contester ce principe en d'autres lieux en portant la requête sur une autre scène (où le salarié pourra obtenir des dommages et réparations). C'est à ce niveau que se jouera dans

²⁰ Il est intéressant de remarquer que la théorie des contrats incomplets use d'un argument finalement assez similaire, lorsqu'une action est observable par les parties, mais invérifiable par une tierce partie. Je sais que l'agent ou le principal n'a pas fait telle ou tel action dans tel état de la nature, et cela est connaissance commune des parties, mais chaque partie sait que cela ne pourrait pas donner lieu à un litige car aucun juge ne pourrait vérifier l'action. Je remercie les éditeurs de la revue d'avoir attiré mon attention sur ce rapprochement entre deux types d'analyses économiques a priori très différents dans leur tenants, mais finalement comparables dans leurs aboutissants.

les nations capitalistes avancées (après Marx) le développement d'un droit du travail spécifique et du contrat de travail qui sortent l'identification de la force de travail de son statut de fausse propriété, comme c'était le cas en France avec le contrat de louage du Code Civil de 1804 à 1898 (Ewald, 1986 ; Revet, 1992 ; Supiot, 1995 ; Didry, 2016). Ce n'est pas l'objet de cet article de développer ce niveau d'analyse historico-politique pour lui-même. Remarquons simplement que, d'un point de vue marxien, cette transformation juridico-institutionnelle du rapport salarial au sein d'une société capitaliste ne laisse d'être problématique en ce qui concerne la reproduction des rapports de production. Cette limite de Marx, Lyotard la perçoit et la formule dans son propre cadre philosophique sans bien sûr la développer par une analyse historico-institutionnelle dans une perspective de sciences sociales. Nous en esquisserons les linéaments en conclusion.

Résumons cette première étape de la réinterprétation par Lyotard de l'analyse du salariat chez Marx. Le différend se révèle à partir du lieu depuis lequel le capital déploie l'idiome de type $A-M-A$ qui enveloppe l'idiome de type $M-A-M$ et c'est, pour Lyotard, depuis l'écart que couvre cet enveloppement que Marx peut produire une critique de l'économie politique si l'on considère que l'économie politique n'est au fond que la rationalisation académique du discours du capital (Renault, 1995). Au cœur du salariat, il y a combinaison d'une domination et d'une asymétrie : le différend tient à ce que, en l'absence d'issue logique à cette tension, l'un des deux idiomes se pose comme détenteur de la science objective et s'érige en unique juge du réel à travers la complicité du discours de connaissance et de l'hégémonie juridique d'un droit qui, pour Marx, reste fondamentalement propriétaire-bourgeois (Pasukanis, 1970). Le salarié et le capitaliste ne parlent pas le même langage ; ils ne parlent pas de la même chose, et donc ne vivent pas dans le même monde. Partant de l'appréhension de cette « différence », on comprend le problème qui se pose au marxisme comme doctrine politique : élaborer et donner de l'épaisseur à l'issue d'une réparation du tort par une rupture radicale (la révolution prolétarienne) qui mette fin au différend salarial.

Si Jean-François Lyotard en était resté à cette première étape, ce n'eût été au fond qu'une explicitation de la posture critique de Marx, en l'espèce la mise en scène élégante de l'antagonisme irréductible capital/travail accompagnée d'une déconstruction vertigineuse des enjeux de ce conflit qui finalement nous laisserait au seuil d'une impasse. Or, il nous semble que Lyotard va plus loin dans l'exploration des enjeux du rapport salarial ; et il le fait, pourrait-on dire, en « branchant » Marx sur Kant. Peu de commentateurs de Marx se sont risqués à faire un lien entre Marx et Kant (Howard, 1995), et l'approche de Lyotard est de ce point de vue fort originale. Pour Lyotard, le tort universel qui est fait à la classe des travailleurs dans le capitalisme ne

peut être véritablement pensé, c'est-à-dire saisi dans son mode d'être propre, qu'à partir de l'Idée au sens kantien²¹. L'Idée désigne quelque chose qui ne peut pas faire l'objet d'une présentation empirique, et pour Lyotard précisément le différend en tant qu'il est fondamentalement Idée ne peut être que signalé. Pour le comprendre il faut revenir à la distinction kantienne entre jugement cognitif et jugement spéculatif. Le jugement cognitif nous ramène au différend salarial, au sein duquel la force de travail n'est qu'une propriété, certes particulière mais qui ne pose aucun problème fondamental autre que les litiges qui peuvent apparaître à l'occasion de son usage. Le jugement spéculatif est celui que mobilise toute posture critique normative anticapitaliste et pour lequel la force de travail en tant que fausse propriété, n'est finalement rien d'autre que le signe d'un tort fondamental fait à la classe laborieuse par la classe capitaliste. La distinction est au cœur de l'argumentation de Lyotard :

La phrase cognitive, avec son double critère de pertinence par rapport à la négation (principe de contradiction) et par rapport à la présentation intuitive, est chez Kant généralement opposée aux vains espoirs, aux fausses promesses, aux prophéties. [...]. L'existence de l'être commun est le référent d'une phrase cognitive (d'entendement) ou au mieux, téléologique objective (finalité dans les êtres organisés). La proximité au Bien de cet être commun se juge dans une phrase téléologique subjective (finalité mo-

²¹ Rappelons que pour Kant, dans la *Critique de la raison pure*, nous ne pouvons appréhender la réalité qu'à travers des éléments *a priori* (au sens de ce qui est indépendant de l'expérience), à savoir *l'espace et le temps* qui sont logiquement antérieur à l'expérience : ce sont des *formes a priori de la sensibilité*, c'est-à-dire des structures intuitives constitutives du sujet, qui permettent de mettre en ordre les objets hors de nous et en nous. À ce premier niveau d'organisation s'en ajoute un deuxième, le niveau conceptuel à partir duquel les objets doivent être organisés intellectuellement par *l'entendement*, c'est-à-dire cette faculté du sujet reliant les sensations grâce à des catégories, ou concepts purs, instruments permettant d'unifier le sensible. Il s'agit de l'unité, la pluralité, la totalité (catégories de la quantité) ; de la réalité, de la négation, de la limitation (catégories de la qualité) ; de la substance et de l'accident, de la causalité et de la dépendance, de la communauté (catégories de la relation) ; et de la possibilité, de l'impossibilité, de l'existence, de la non-existence, de la nécessité, de la contingence (catégories de la modalité). Cette analyse est conduite d'un point de vue *transcendantal* : elle porte, non pas sur les objets eux-mêmes, mais sur la manière de les connaître et de les saisir, sur les concepts constitutifs de l'expérience. Mais pour Kant, il y a plus. Le sujet, loin de se contenter d'accéder aux phénomènes grâce aux catégories de l'entendement, élabore les *Idées de la raison* (la raison étant ici comprise au sens de faculté exigeant la plus haute unité). Ces Idées de la raison sont des concepts auxquels ne correspond aucun objet donné par les sens (âme, liberté, Dieu). Si les Idées de la raison permettent d'unifier notre expérience, néanmoins elles sont inconnaissables et ne peuvent être saisie intuitivement. Or, la raison cherche à connaître des entités purement intelligibles, suprasensibles que sont les Idées. Il ne s'agit pas, toutefois, d'erreurs de la raison, mais d'illusion. Pour Kant, ce mouvement d'illusion ne peut être supprimé en sa racine ; on peut seulement en prendre conscience, pour s'en préserver autant que possible et fixer ainsi des limites à l'entendement.

rale dans les être raisonnables). [...] La politique révolutionnaire repose sur une illusion transcendantale dans le domaine politique : elle confond ce qui est présentable comme objet pour une phrase cognitive avec ce qui est présentable comme objet pour une phrase spéculative et/ou éthique ; c'est-à-dire des schèmes ou des exemples avec des *analogia* [...]. Le progrès d'un être commun vers le mieux ne se juge pas sur des intuitions empiriques, mais sur des signes. [...] Le même référent, tel phénomène pris dans le champ de l'histoire humaine, pourra servir, comme exemple, à présenter l'objet du discours du désespoir, mais comme fragment du fil conducteur, à présenter analogiquement l'objet du discours de l'émancipation. (Lyotard, 1983, 232-235)

On le voit, pour Lyotard relisant Marx avec Kant, penser le différend comme Idée relève d'une exigence politique difficile à tenir : faire entendre ce qu'il n'est pas tout à fait possible de dire mais qu'il appartient à la responsabilité d'une pensée critique de ne pas taire. Revenons au cas du différend salarial. Le référent « force de travail » fait l'objet d'un concept (spéculatif) mais ne donne pas lieu à intuition. C'est donc par de nouvelles règles de formation de phrases que l'exploitation peut être présentée à travers l'Idée d'une création de valeurs et d'une force dont le propre est de produire plus de valeur qu'il n'en faut pour sa reproduction. La mobilisation de l'Idée est une ressource possible pour exprimer ce qui prend sens sans se laisser prouver. Pour autant, cette approche ne laisse d'être problématique d'un point de vue kantien. Dans quelle mesure le discours de la force de travail peut-il se revendiquer d'un discours de la preuve sans tomber dans l'illusion transcendantale qui accompagnerait inéluctablement l'incarnation de cette force de travail dans une classe et dans un parti ? Certes, pour Lyotard, Marx – et par la suite le marxisme – a su être sensible à la souffrance silencieuse du salariat, ceux dont l'idiome s'est subordonné au capital ; c'est là pour Lyotard l'apport définitif de Marx qui trace pour notre modernité un horizon incontournable de la critique sociale du capitalisme. Mais, pour Lyotard, quand Marx se propose d'élaborer l'idiome de cette souffrance, ne reproduit-il pas un geste qui à nouveau impose le silence au différend en tant que tel ? N'est-ce pas une ligne de crête sur laquelle il est difficile de tenir ?

Le marxisme n'a pas fini, mais continue-t-il ? Marx en 1843 : « Une classe avec des chaînes radicales, une classe de la société bourgeoise qui ne soit pas une classe de la société bourgeoise, une sphère qui ait un caractère universel par ses souffrances universelles et ne revendique pas de droit particulier mais un tort tout court » (Marx, 1843, 105). Le tort s'exprime par le silence du sentiment, la souffrance. Il résulte du fait que tous les univers de phrase et tous leurs enchaînements sont ou peuvent être subordonnés à la seule finalité du capital (mais celui-ci est-il un genre ?) et jugés à partir d'elle. Celle-ci, parce qu'elle s'empare ou peu s'emparer de toutes les phrases, prétend à l'universalité. Le tort que le capital fait subir aux phrases serait donc un tort universel. Même si le tort n'est pas universel (comment le prouver ? c'est une Idée), le sentiment silencieux qui si-

gnale un différend reste à écouter. La responsabilité devant la pensée l'exige. C'est ainsi que le marxisme n'a pas fini, comme sentiment du différend. (Lyotard, 1983, 246)

Parvenu à ce niveau de déconstruction, l'explicitation qui accompagnait jusque-là avec sympathie la position de Marx devient une critique de cette position et plus largement du marxisme. Ce que Lyotard reproche au marxisme, c'est de croire ou de laisser croire parfois – du moins par moments chez Marx, dont l'œuvre est hétérogène et ne s'épuise pas dans ce qui par la suite s'est constitué et affirmé comme marxisme (Preve, 2011) –, que le tort absolu peut être identifié et incarné sur la scène historique comme l'objet d'une expérience réelle. Ce n'est pas le lieu ici d'analyser cette critique en la mettant en perspective avec le parcours intellectuel et militant de Lyotard par rapport au mouvement communiste et au marxisme²² ; contentons-nous de remarquer que ce que dénonce Lyotard, c'est l'instauration du Parti de la classe ouvrière comme incarnation illusoire et métaphysique de cette classe, elle-même comprise comme incarnation illusoire et métaphysique du tort en général fait par le capital au travail, c'est-à-dire l'instauration du Parti (et du prolétariat qu'il représente) comme Sujet absolu qui prétendra s'arroger « *le monopole des procédures d'établissements de la réalité historico-politique* » (Lyotard, 1983, 249) :

Marx essaie de trouver l'idiome que réclame la souffrance et la lutte des classes, qui est un référent pour des phrases cognitives (celles de l'historien, du sociologue, de l'économiste), il croit entendre une demande du prolétariat, qui est l'objet d'une Idée, d'un idéal de la raison, l'humanité travailleuse émancipée [...] Il faut « donner la parole » à ce sujet dans la réalité historico-politique. [...] « Donner la parole » au prolétariat sera le doter d'une réalité historico-politique. Marx construit l'Association internationale des travailleurs. [...] Le parti doit fournir la preuve que le prolétariat est réel, et il ne le peut pas plus qu'on ne peut fournir la preuve d'un idéal de la raison. Il ne peut que se fournir lui-même comme preuve, et faire une politique réaliste (machiavélique, celle qui reste attachée aux noms propres et aux récits des communautés réelles). Le référent de son discours reste imprésentable directement, non ostensible. Il ne se manifeste que par des signes. Le parti est contraint de confondre le prolétariat, référent du genre dialectique (au sens kantien), objet idéal (et peut-être sujet) de l'Idée d'humanité, travailleuse émanci-

²² Claire Pagès (2011b) a proposé une analyse éclairante à cet égard. Pendant douze ans, Jean-François Lyotard a milité au groupe marxiste critique « Socialisme ou Barbarie », auprès notamment de Castoriadis (Lyotard, 1990), dont il démissionne en 1966. Il se passe quand même quelques années entre la fin de la militance (Lyotard, 1973) et la rupture ouverte et complète avec le marxisme lui-même (1974), à l'occasion de la publication d'*Economie libidinale* (Pagès, 2011b, 69-70). Sur le parcours politique de Lyotard, et son rapport critique au capitalisme, on pourra aussi se reporter à Salanskis (2011), Vega (2011) et Enaudeau (2011).

pée, avec les classes ouvrières réelles, référents multiples de phrases cognitives « positives ». (Lyotard, 1983, 247-248)

Comme l'a bien montré Claire Pagès (2011a), cette notion d'exploitation comme réalité, Lyotard la faisait sienne à une certaine époque de son parcours intellectuel. Il a évolué dans l'appréciation du lien entre théorie et lutte pratique. Après *Economie libidinale* (1974) – où il formule la critique de l'aliénation comme concept naturaliste, c'est-à-dire comme concept normatif qui suppose une essence humaine comme point de référence pour dénoncer le fonctionnement injuste des sociétés historiques – et *La condition postmoderne* (1979) – où il formule la critique du récit d'émancipation, c'est-à-dire du récit par lequel l'essence humaine advient progressivement à elle-même dans l'histoire –, on peut dire que, pour Lyotard, il n'y a plus de sujet idéal, si l'on entend par là le sujet substantiel que le marxisme mettait précisément au cœur de son histoire universelle laïque (Preve, 2011). En effet, penser à partir d'un tel sujet, ce serait supposer un être vrai de la société différent de son être réel et du coup considérer l'avènement de la justice comme le mouvement de mise en conformité de l'être réel avec l'être vrai (Lyotard et Thébaud, 1979 ; Kail, 2000). Or la justice est de l'ordre du prescriptif et – Lyotard est définitivement kantien sur ce point – un tel ordre ne peut trouver sa justification dans un énoncé dénotatif ou descriptif ; autrement dit, il n'y a pas de raison dans l'histoire, pas de loi de l'histoire pour Lyotard.

Pour autant – on l'a déjà souligné mais on peut maintenant le préciser davantage –, on aurait tort de croire que Lyotard rompt complètement avec Marx, accomplissant dans *Le différend* un mouvement initié à partir de *l'Economie libidinale*. Dans *Le différend*, Lyotard essaie de dégager chez Marx – une fois évacuée sa philosophie de l'histoire – quelque chose d'original et de radical sur ce qu'il en est, au fond, du capitalisme, radicalité qu'il pointe dans ce qui, au fond, se joue dans le contrat de travail capitaliste pour autant qu'il soit entendu comme modalité spécifique du différend pour notre modernité. Marx reste sensible à la souffrance de ceux dont la finalité du capital a fait taire la voix.

J'ai éprouvé à ma grande surprise ce qui dans le marxisme passe toute objection et fait de toute réconciliation, même dans la théorie, une duperie : il y a plusieurs genres de discours incommensurables en jeu dans la société, aucun ne peut les transcrire tous, et pourtant, l'un d'eux au moins, le capital, la bureaucratie, impose ses règles aux autres. Cette oppression, la seule radicale, celle qui interdit aux victimes de témoigner contre elle, il ne suffit pas de la comprendre et d'être son philosophe, il faut la détruire. [...] Dans quelle logique démontrerait-on la fin du différend ? Dans celle du marxisme, cela n'est pas démontrable. En revanche, on peut juger le différend indépassable dans le système capitaliste sans pour autant attendre sa suppression, comme le veut du moins la doctrine marxiste, de la prise de pouvoir par un parti-classe sujet l'histoire. Le marxisme est alors l'intelligence critique de la pratique du déchirement, dans les deux sens : il

déclare le déchirement « au-dehors », dans la réalité historique ; le déchirement « au-dedans » de lui, comme différend, empêche cette déclaration d'être universellement vraie une fois pour toutes. Comme tel, il n'est pas sujet à réfutation, il est la disposition du champ qui rend celle-ci possible. (Lyotard, 1990, 132-134)

Si *Le Capital* reste une authentique critique de l'économie politique, par sa mise au jour des deux idiomes ($M - A - M$ et $A - M - A$) et corrélativement de la souffrance qu'engendre la domination d'un idiome sur l'autre, dès lors que Marx essaie de retrouver l'idiome que réclame cette souffrance, il en vient toujours à produire un grand récit qui recouvre le différend et lui impose le silence. Pour Lyotard, lire Marx sans retomber en deçà de la mise au jour du différend, c'est écarter la solution marxiste tout en cultivant sa sensibilité au fait qu'une voix est étouffée par le discours de la réalité. C'est ce que Lyotard appelle la voix de l'intraitable et dont il faut trouver la juste expression. Une tâche qui, si elle suppose l'acquis d'une économie politique critique, ne s'épuise pas en elle et fait définitivement signe vers d'autres genres de discours :

C'est l'enjeu d'une littérature, d'une philosophie, peut-être d'une politique, de témoigner des différends en leur trouvant des idiomes [...]. Dans le différend, quelque chose « demande » à être mis en phrases, et souffre du tort de ne pouvoir l'être à l'instant. Alors, les humains qui croyaient se servir du langage comme d'un instrument de communication apprennent par ce sentiment de peine qui accompagne le silence (et de plaisir qui accompagne l'invention d'un nouvel idiome), qu'ils sont requis par le langage, et cela non pas pour accroître à leur bénéfice la quantité d'informations communicables dans les idiomes existants, mais pour reconnaître que ce qu'il y a à phraser excède ce qu'ils peuvent phraser présentement, et qu'il leur faut permettre l'institution d'idiomes qui n'existent pas encore. (Lyotard, 1983, 30)

Conclusion

La « force de travail » – découverte de Marx – est une chose « sensible-suprasensible » dont l'ambivalence intrinsèque du mode d'être vient de sa constitution par le rapport salarial ; deux idiomes la traversent – prolongement lyotardien de la découverte de Marx – qui sont l'idiome $A - M - A$ structurant le monde dominant du capitaliste et l'idiome $M - A - M$ structurant le monde dominé du salarié. Dans $M - A - M$, sur le « marché » du travail et pour le travailleur-salarié, il s'agit de l'échange de ce qui seul peut compter sur ce marché en tant que marchandise, à savoir « sa » force de travail, et ce contre la valeur de « sa » force de travail en argent, de telle sorte qu'il puisse s'acheter d'autres marchandises en vue de leur usage, au minimum les biens de consommation qui rendent possible la reproduction de « sa » force de travail. Dans $A - M - A$ et pour le capitaliste, il s'agit d'acquérir cette marchandise particulière qu'est la force

de travail en vue d'en faire usage dans le procès de production où elle produira de la valeur en excédent sur son coût d'usage (la valeur d'échange de la force de travail). Dans la perspective de Lyotard, la même transaction se phrase dans deux idiomes et structure deux mondes différents alors qu'ils articulent les mêmes termes (*A* et *M*) ; de sorte que la même « chose » se disant dans deux idiomes devient finalement deux choses.

Partant de là, nous avons montré que (1) non seulement Lyotard propose un éclairage original des enjeux de la relation salariale chez Marx – original au regard de la tradition marxiste –, mais surtout, selon nous, (2) sa problématique permet de rendre compte de la transformation de cette relation depuis l'époque de Marx, transformation impensable chez Marx (et donc impensée par Marx), mais pensable selon nous dans Marx relu par Lyotard. Son intervention dans le débat étant de nature essentiellement philosophique, Lyotard ne développe pas son interprétation en une véritable sociologie historique des transformations du rapport salarial depuis Marx, lesquelles se marquent par le passage d'un rapport salarial précaire à un rapport salarial administré (De Vroey, 1985), c'est-à-dire un changement substantiel pour le monde du travail sur les plans socioéconomique et politique alors même que ce monde reste fondamentalement affecté par le tort capitaliste.

Nous voudrions, pour finir, esquisser les linéaments d'une telle interprétation lyotardienne en repartant de ce sur quoi Lyotard a accroché sa problématique du différend à la relation salariale, à savoir le statut particulier de la mise au travail dans le mode de production capitaliste. Quel que soit le mode de production, toute mise au travail engage deux dimensions hétérogènes du point de vue de l'existence (tant physiologique que psychique et sociale) de celui qui est mis au travail : (1) l'usage de « la capacité de travail » dans des conditions de temps et de lieu déterminées et (2) l'entretien et la reproduction de cette capacité, qui pour l'essentiel, se fait hors de l'espace et du temps de sa mobilisation par le processus de mise au travail. Dans les sociétés précapitalistes, la mise au travail était largement organisée autour de rapports personnels de dépendance, tandis que la reproduction de la force de travail, peu marchandisée, s'opérait encore, à titre principal, dans le cadre lui aussi très personnalisé de l'économie domestique. A ces deux niveaux, les sociétés où domine le mode de production capitaliste marquent une rupture importante. En effet, le développement du capitalisme, corrélé à la monétisation des rapports sociaux, libère, pour une population croissante, le « travail » sous la forme contradictoire de la location prétendument impersonnelle de « la force de travail », pseudo-contractualisation violemment mise en scène sur ce qui, au début de la Révolution Industrielle, n'est pas encore un véritable marché du travail encadrant l'usage du travail et protégeant le travailleur. Or, n'avoir pour vivre que sa « force de tra-

vail » à louer, constitue tel quel, dans un ordre économique capitaliste qui promeut encore un lien social fondé sur la propriété, un rapport de soi à soi fort ambigu, un mode d'existence très précaire, pour soi et sa famille une condition sociale indigne (Castel, 1995) et signifie l'exclusion de la citoyenneté réelle (Donzelot, 1986). C'est cette situation du salariat, sa précarité originelle, que l'on prend en considération pour s'indigner ou dénoncer le « tort absolu » qu'une classe fait violemment à une autre. C'est contre cette intégration précaire et cette dépendance individualisée que le rapport salarial administré s'est construit à travers de multiples luttes sociales dans les nations capitalistes avancées. La « force de travail » n'est désormais plus « la fausse » propriété que suppose hypocritement la mise en scène libérale de l'échange salarial (qui donne tout son sens à la critique marxiste de la « démocratie formelle ») ; elle est bien plutôt, au terme de la construction institutionnelle de son objectivation symbolique (Théret, 1994), le résultat d'un certain mode socio-politique de reconnaissance du travail et de subjectivisation du travailleur au cœur même d'une société qui reste dominée par le mode de production capitaliste.

Cette consolidation de la condition salariale s'opère, pour chaque emploi occupé par un travailleur salarié, sur un double plan : (1) celui de la réglementation de l'usage du travail (contrat de travail, conditions de travail et de rémunération) et (2) celui de la socialisation d'une large partie de l'entretien et de la reproduction des travailleurs sur l'ensemble de leur cycle de vie (notamment via le développement de la protection sociale et l'extension des services publics). Sous ce double aspect, cette consolidation s'appuie sur des règles et des institutions collectives (droit social, conventions collectives, caisses de protection sociale) qu'élaborent et que font fonctionner, dans une large mesure, les acteurs collectifs du rapport salarial (représentants du capital et représentants du travail (Friot, 2012) dans le cadre du dialogue social) sous l'égide de l'Etat Social (Ramaux, 2012). Ce fonctionnement de plus en plus collectif du rapport salarial doit être vu comme un facteur concret d'émancipation des travailleurs-salariés : il sort chacun d'entre eux d'une relation individuelle et inégalitaire vécue dans l'espace microéconomique du lieu de travail et réinscrit par là-même son travail dans une logique collective et solidaire, elle-même support de son individuation positive, de sa socialisation, de sa construction identitaire et de sa participation politique.

C'est ainsi qu'une partie du différend peut s'exprimer en litige, devenir « traitable » et s'inscrire dans le processus « objectif » des dommages que la partie « salariale » peut demander à la partie « capitaliste », tout en restant à l'intérieur de la logique capitaliste. Le rapport salarial n'en continue pas moins de faire fond sur une asymétrie structurale, part « intraitable », qui entretient le différend. Pour le dire autrement, le « progrès social », impensable dans la logique mar-

xienne du tout ou rien, peut se comprendre comme construction progressive d'une part « traitable », extraite de ce qui, dans le rapport salarial qui ne se dissout jamais complètement comme tel, reste au fond structuré comme différend avec sa part « intraitable ». Nos sociétés salariales comportent ainsi, congénitalement, quelque chose comme une part maudite, même si elles ont cherché à se déployer sur l'idée qu'à terme cette part pourrait être résorbée (Aglietta et Brender, 1984). Mais si l'on veut rester lyotardien, il faut reconnaître qu'une tension socio-politique immanente et irréductible structure tout rapport capital-travail. Si, dans le capitalisme, le « travail » est inévitablement « intégré » au fonctionnement du système de valorisation du capital, les formes de cette intégration ne sont pas toutes équivalentes, dépendant de la façon dont part traitable du tort a pu être organisée. Les luttes sociales ont produit des formes de déprise partielle (les acquis sociaux sur fond de compromis de classe) au sein desquelles le travail-vivant a pu faire reconnaître son mode spécifique d'existence et conforter cet écart. On peut certes reprocher à Marx de s'être installé dans une logique de tout (l'émancipation communiste) ou rien (l'oppression capitaliste) et, du coup, de n'avoir pas su anticiper le potentiel émancipatoire des transformations du rapport salarial. Comme selon nous l'interprétation de Lyotard l'explique, on peut faire crédit à Marx d'avoir installé la question de l'intégration socio-politique du travailleur dans une tension irréductible et de nous indiquer que finalement les conquêtes du monde du travail sont toujours politiques. Du point de vue du rapport capital/travail, il ne peut y avoir de conquits sociaux irréversibles, irrévocables, mais uniquement des conjonctures changeantes sous lesquelles le « travail-vivant » parvient à s'arracher un peu, un peu plus, un peu moins, à la logique de sa réduction fonctionnelle, à institutionnaliser plus ou moins le litige sans éliminer complètement le différend.

On se situe à ce niveau au-delà de ce qui peut être problématisé dans le cadre d'une théorie sociale, en l'espèce l'analyse économique marxienne et marxiste de la relation salariale. Pour Lyotard, ce qui reste est sans relèbe pour ce cadre analytique, mais pour autant n'est pas sans issue pour la pensée critique du capitalisme. Nous avons montré que, pour lui, ce qui reste intraitable dans le rapport capital/travail, ce restant du différend en tant que tel, auquel les conditions du témoignage et de la preuve sont retirées, doit trouver son mode d'expression oblique, sans retomber dans les travers de l'illusion transcendantale qu'il dénonce chez un certain Marx et plus généralement dans le marxisme avec lequel il a fini par rompre. Avec l'Idée kantienne, nous avons vu qu'il ne s'agit de ne pas se complaire dans l'ineffable. Il s'agit de faire en sorte que le différend ne soit pas trahi en simple litige, et que la critique du capitalisme ne soit jamais étouffée.

Références bibliographiques

- Aglietta, Michel. 1976. *Régulation et crises du capitalisme*. Paris : Calmann-Lévy
- Aglietta, Michel et Anton Brender. 1984. *Les métamorphoses de la société salariale*. Paris : Calmann-Lévy.
- Amable, Bruno. 2003. *The Diversity of Modern Capitalism*. Oxford : Oxford University Press.
- Aubert, Isabelle. 2017. Entente et différend. Lyotard et Habermas : état des lieux d'une rencontre manquée. In Corinne Enaudeau et Frédéric Fruteau de Lacos (dir.), *Lyotard et le langage*. Paris : Klincksieck, 119-134.
- Balibar, Étienne. 1965. Les éléments de la structure et leur histoire. In Louis Althusser et al. (dir.), *Lire le Capital*, Tome 2. Paris : Petite Collection Maspero, 112-151.
- Benetti, Carlo, et Jean Cartelier. 1980. *Marchands, salariat, capitalistes*. Paris : Maspero.
- Bensussan, Gérard. 1982. Force de travail. In Georges Labica et Gérard Bensussan (dir.), *Dictionnaire critique du marxisme*. Paris : PUF, 471-473.
- Bidet, Jacques. 2004. Explication et reconstruction du « Capital ». Paris : PUF.
- Browning, Gary. 2002. Lyotard: After and With Marx, Within and Against Capital. *Contemporary Politics*, 8(2) : 88-101.
- Browning, Gary. 2003. Lyotard and Hegel. What is Wrong with Modernity and What is Right with the Philosophy of Right. *History of European Ideas*, 29(2) : 223-239.
- Castel, Robert. 1995. Les métamorphoses de la question sociale : une chronique du salariat. Paris : Fayard.
- Cusset, Yves 2003. Lutter pour la reconnaissance et/ou témoigner du différend : le mépris, entre le tort et la reconnaissance. In Emmanuel Renault et Yves Sintomer (dir.), *Où en est la théorie critique ?* Paris : La Découverte, 201-216.
- Deleuze, Gilles et Félix Guattari. 1991. *Qu'est-ce que la philosophie ?* Paris : Editions de Minuit.
- De Gaudemar, Jean-Paul. 1981. Des mystères du logarithme jaune. In *Réexamen de la théorie du salariat, de la force de travail individuelle à la reproduction sociale* (collectif), Lyon : Presses universitaires de Lyon, 7-17.
- De Vroey, Michel. 1985. La théorie du salaire chez Marx. Une critique hétérodoxe. *Revue économique*, 36(3) : 451-480.
- Didry, Claude. 2016. *L'institution du travail*. Paris : La Dispute.
- Donzelot, Jacques. 1984. *L'invention du social*. Paris : Le Seuil.
- Enaudeau, Corinne et Frédéric Fruteau De Lacos (dir.). 2015. *Différence, différend : Deleuze et Lyotard*. Paris : Encre Marine.
- Enaudeau, Corinne. 2011. La politique entre nihilisme et histoire. *Cités*, 45(1) : 103-145.
- Esping-Andersen, Gosta. 1990. *The Three Worlds of Welfare Capitalism*. Cambridge : Princeton University Press.
- Ewald, François. 1986. *L'Etat-providence*. Paris : Grasset.

- Fink, Eugen. [1957] 1994. Les concepts opératoires dans la phénoménologie de Husserl. In Engen Fink (dir.), *Proximité et Distance. Essais et conférences phénoménologiques*. Grenoble : Million, 147-167.
- Fischbach, Franck. 2009. *Manifeste pour une philosophie sociale*. Paris : La Découverte.
- Friot, Bernard. 2012. *Puissances du salariat*. Nouvelle édition augmentée. Paris : Éditions La Dispute.
- Fukuyama, Francis. 1992. *La fin de l'histoire et le dernier homme*. Paris : Flammarion.
- Garrau, Marie et Alice Le Goff. 2010. Témoigner du différend ou politiser le tort. A propos de l'usage du concept de tort dans la théorie critique contemporaine. In Claire Pagès (dir.), *Lyotard à Nanterre*. Paris : Klincksieck, 257-283.
- Glock, Hans-Johann. 2003. Jeux de langage. In Hans-Johann Glock (dir.), *Dictionnaire Wittgenstein*. Paris : Gallimard, 338-345.
- Gottraux, Philippe. 1997. « Socialisme ou Barbarie ». Un engagement politique et intellectuel dans la France de l'après-guerre. Lausanne : Payot.
- Gualandi, Alberto. 2004. *Lyotard*. Paris : Les Belles Lettres.
- Habermas, Jürgen. 1983. *Théorie de l'agir communicationnel*. Paris : Fayard.
- Halimi, Serge. 2006. Le grand bond en arrière. Comment l'ordre libéral s'est imposé au monde. Paris : Fayard.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. [1820] 2003. *Principes de la philosophie du droit*. Paris : PUF.
- Hilberg, Raul. 1990. *La destruction des juifs d'Europe*. Paris : Gallimard.
- Howard, Dick. 1995. *De Kant à Marx*. Paris : PUF.
- Kail, Michel. 2000. Les modèles de l'émancipation et de leur critique. *L'Homme et la Société*, 35(2) : 171-181.
- Lautier, Bruno et Ramon Tortajada. 1982. *Ecole, force de travail et salariat*. Paris : Maspero.
- Legrand, Stéphane. 2009. Le sujet du « Capital ». In Franck Fischbach (dir.), *Marx. Relire le Capital*. Paris : PUF, 169-185.
- Lyotard, Dolorès, Jean-Claude Milner, et Gérard Sfez. 2001. *Jean-François Lyotard, l'exercice du différend*. Paris : PUF.
- Lyotard, Jean-François. 1973. *Dérive à partir de Marx et de Freud*. Paris : 10/18.
- Lyotard, Jean-François. 1974. *Economie libidinale*. Paris : Éditions de Minuit.
- Lyotard, Jean-François. 1979. *La condition postmoderne*. Paris : Éditions de Minuit.
- Lyotard, Jean-François. 1983. *Le Différend*. Paris : Editions de Minuit.
- Lyotard, Jean-François. 1985. Judicieux dans le différend. In *La faculté de juger*. Paris : Éditions de Minuit.
- Lyotard, Jean-François. 1986. L'enthousiasme. La critique kantienne de l'histoire. Paris : Galilée.
- Lyotard, Jean-François. 1987. Le seuil de l'histoire. In *Poikilia. Etudes offertes à Jean-Pierre Vernant*. Paris : Editions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, 313-355.

- Lyotard, Jean-François. 1988. A propos du différend. Entretien avec Jean-François Lyotard. *Cahiers Philosophiques*, 5 : 35-62.
- Lyotard, Jean-François. 1990. *Pérégrinations*. Paris : Galilée.
- Lyotard, Jean-François, et Jean-Loup Thébaud. 1979. *Au juste*. Paris : Christian Bourgois.
- Marx, Karl. [1967] 1977. *Le Capital*, tome 1. Paris : Editions Sociales/Poche.
- Morilhat, Claude. 2017. *Marx : la formation du concept de force de travail*. Besançon : Presses Universitaires de Franche-Comté.
- Moulier-Boutang, Yann. 1999. De l'esclavage au salariat, Economie historique du salariat bridé. Paris : PUF.
- Nadel, Henri. 1994. *Marx et le salariat*. Paris : L'Harmattan.
- Niederberger, Andreas. 2017. Reconnaissance ou méconnaissance ? Lyotard critique de la philosophie sociale (néo-)hégélienne. In Corinne Enaudeau et Frédéric Fruteau de Laclos (dir.), *Lyotard et le langage*. Paris : Klincksieck, 135-152.
- Pagès, Claire. 2011a. *Lyotard et l'aliénation*. Paris : PUF.
- Pagès, Claire. 2011b. Les Marx de Lyotard. *Cités*, 45(1) : 69-85.
- Pasukanis, Evgueni Bronislavovitch. [1924] 1970. *La théorie générale du droit et le marxisme*. Paris : EDI.
- Preve, Constanzo. 2011. *Histoire critique du marxisme*. Paris : Armand Colin.
- Ramaux, Christophe. 2012. *L'Etat social*. Paris : Fayard.
- Renault, Emmanuel. 1995. *Marx et l'idée de critique*. Paris : PUF.
- Revet, Thierry. 1992. *La force de travail*. Paris : ITEC.
- Rey, Jean-François. 2017. La parole reconnaissante : langage et justice dans *Le Différend*. In Corinne Enaudeau et Frédéric Fruteau de Laclos (dir.), *Lyotard et le langage*. Paris : Klincksieck, 199-211.
- Salanskis, Jean-Michel. 2011. Difficile politique. *Cités*, 45(1) : 19-30.
- Sfez, Gérald. 2000. Jean-François Lyotard, la faculté d'une phrase. Paris : Galilée.
- Sfez, Gérald. 2007. *Lyotard. La partie civile*. Paris : Michalon.
- Supiot, Alain. 1995. *Critique du droit du travail*. Paris : PUF.
- Théret, Bruno. 1994. Le salariat comme forme de l'interdépendance entre l'Etat et le marché. In Bertrand Bellon et al. (dir.), *L'Etat et le marché*. Paris : Economica, 68-79.
- Véga, Amparo. 2011. Socialisme ou Barbarie et le militantisme de Lyotard. *Cités*, 45(1) : 31-43.
- Wittgenstein, Ludwig. [1953] 2005. *Recherches philosophiques*. Paris : Galimard.